

Редакционный совет

Г. А. Бордовский, Д. К. Бурлака, С. А. Гончаров,
архиепископ Тихвинский Константин, Р. В. Светлов (*председатель*),
Н. Н. Скотов

Главный редактор

Д. В. Шмонин

Редакционная коллегия

Е. Г. Андреева, В. Н. Барышников, В. А. Булкин, Л. В. Бурлака,
А. А. Ермичев, К. Е. Нетужилов, П. Ю. Нешилов (*отв. секретарь редколлегии*),
М. В. Руднева, В. И. Рудой, прот. В. Федоров, Т. Ф. Фадеева, А. А. Хлезов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2008. Том 9. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2008.
ISSN 1819-2777

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г. Выходит два раза в год.

Печатается
при финансовой поддержке
Правительства Санкт-Петербурга

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2008
© Авторы выпуска, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ТРАДИЦИИ РОССИЙСКОЙ БУДДОЛОГИИ: МАТЕРИАЛЫ I РОЗЕНБЕРГОВСКИХ ЧТЕНИЙ

Методология изучения культур Южной и Юго-Восточной Азии

Барлоу Дж. Графический принцип О.О. Розенберга в аспекте изучения китайского языка (Пер. с англ. Е. Г. Андревой)	5
Ермакова Т. В. О. О. Розенберг как представитель Санкт-Петербургской буддологической школы	7
Колесников А. С. Методология компаративистского изучения философии и культуры Востока.	19
Лысенко В. Г. Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии	30
Островская Е. П. Проект Российской Императорской Академии наук по изучению «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху	40
Хижняк О. С. О применении метода Санкт-Петербургской буддологической школы в исследованиях предметов культа	47

Буддийский Восток: культура и текст

Бурмистров С. Л. Историко-философское наследие С. Даступты	52
Киктенко В. А. Синологическая критика реконструкции Дж. Нидэма истории науки и цивилизации в Китае	64
Ленков П. Д. Философское наследие Сюань-цзана	79
Рысаков А. С. Типологические особенности неоконфуцианского философского дискурса	85
Рысакова П. И. Социокультурная специфика традиционной китайской системы образования	97
Свиридова Л. О. Утопический образ Индии в древнерусских письменных памятниках	107
Стрелков А. М. Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание	114
Харькова Е. Ю. Муге Самтэн Гьяцо: путь буддийского ученого и духовного наставника	133
Шомахмадов С. Х. Концепция царской власти в буддийском каноническом наследии: классификация источников	149

Проблемы геополитики стран Южной и Юго-Восточной Азии

Андреев А. И. Буддологические исследования академика Ф. И. Щербатского и Тибет	159
Прокуденкова О. В. Геополитический фактор в истории русско-индийских культурных связей во второй половине XIX — начале XX века	169

Буддизм в современном обществе

<i>Лепехов С. Ю.</i> Буддизм в контексте межкультурного и межконфессионального диалога	177
<i>Островская-мл. Е. А.</i> Российский буддизм в оправе гражданского общества	185

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Философия, религиоведение, культурология: междисциплинарные аспекты

<i>Бурлака Д. К.</i> Проблема времени в контексте богословия культуры	192
<i>Цветаева М. Н.</i> Статус искусства в контексте христианской гносеологии	218
<i>Пахомов С. В.</i> Индуистские тантрические мантры: значение, разновидности, практическое применение.....	225
<i>Андреева Е. Г.</i> Язык и культура: категоричность высказывания как отражение социокультурных норм в языковых моделях	242

Из истории византийской философии

<i>Беневич Г. И.</i> Триадология и «движение Бога» в Первой Трудности к Фоме прп. Максима	252
<i>Бирюков Д. С.</i> Богословско-философские основания учения Ария.....	265
<i>Лурье В. М.</i> Audiatur et altera pars: Стефан Никомидийский и его круг	281
<i>Монахиня Кассия (Т.А.Сенина).</i> Афонское имяславие: степень изученности вопроса и перспективы исследований	286

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Конференции

Семинар «Русская мысль» в РХГА — три года работы (<i>Д. Артёмов</i>).....	292
---	-----

Анонсы

Мистико-эзотерические движения в теории и практике: Вторая международная научная конференция. 23–24 октября 2008 г., Санкт-Петербург (<i>С. В. Пахомов</i>)	294
---	-----

Юбилеи

Два юбилея русской арабистики (<i>П. Ю. Нешитов</i>)	296
--	-----

Наши авторы	300
Аннотации	302

ТРАДИЦИИ РОССИЙСКОЙ БУДДОЛОГИИ: МАТЕРИАЛЫ I РОЗЕНБЕРГОВСКИХ ЧТЕНИЙ

Методология изучения культур Южной и Юго-Восточной Азии

Дж. Барлоу

ГРАФИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП О.О. РОЗЕНБЕРГА В АСПЕКТЕ ИЗУЧЕНИЯ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Джон Барлоу, доктор наук, признанный специалист в области неврологии, приобрел известность в востоковедных кругах благодаря изданному им в 1995 г. «Китайско-русско-английскому словарю». Для своего словаря Барлоу воспользовался китайско-русским словарем Б.Г. Мудрова, составленным по графической системе, введенной в свое время О. Розенбергом. Работая над словарем, Дж. Барлоу проявил интерес к личности и жизненному пути О. Розенберга. В начале 90-х годов XX в. Барлоу приезжал в Петербург для работы в архивах, кропотливо собирал недостающие сведения о жизни российского буддолога.

В переводе на русский язык, предпринятом И.Э. Циперович, обширная статья Дж. Барлоу «О.О. Розенберг, блестящий молодой буддолог» была опубликована в альманахе «Петербургское востоковедение», вып. 10, 2002 г.

Дж. Барлоу проявил непосредственный интерес ко всему, что касалось чтений, посвященных О.О. Розенбергу. Его здоровье, к сожалению, не оставляло ему перспективы личного участия в программе, поэтому в адрес Оргкомитета были высланы тезисы доклада.

К нашему глубокому прискорбию, в период подготовки материалов к печати пришло печальное известие о кончине Джона Барлоу.

Мы публикуем в авторской редакции материалы, присланные нашим американским коллегой и другом в адрес Оргкомитета. По-видимому, именно в России суждено выйти в свет его, увы, последней заметке о наследии О.О. Розенберга, в изучение которого Дж. Барлоу внес столько энтузиазма.

Все, кому посчастливилось знать Джона Барлоу, сохраняют в своей памяти образ блестящего интеллектуала, неутомимого креативного исследователя, чуткого друга.

По сложившейся традиции составления переводных китайских словарей, иероглифы, записанные в какой-либо латинской транскрипции (например, в транскрипции Уэйда-Джайлза, пиньинь или иной), располагаются в алфавитном порядке. К сожалению, нередки ситуации, когда начинающий изучение китайского языка студент еще не знает, как произносится интересующий его иероглиф. В этом случае

ему приходится сначала обращаться к какому-либо специальному указателю (индексу) иероглифов, которым снабжен каждый словарь китайского языка. Самая распространенная система таких указателей — по ключам, которые соотносятся с конкретным числом черт иероглифа, при этом сначала выбирается один из 214 или 227 (а возможно, даже из еще большего числа) существующих ключей, и лишь после этого устанавливается количество дополнительных черт. (Последняя величина может в определенных пределах варьироваться, особенно это касается иероглифов с большим количеством дополнительных черт.) При этом само по себе однозначное и безошибочное определение самого ключевого элемента для нужного иероглифа может оказаться делом весьма непростым, и по этой причине словари иногда содержат отдельный указатель для иероглифов со сложными ключами. В нем иероглифы снабжены также перекрестными индексами, адресующими читателя к отыскиваемой словарной статье в основной части словаря, к которой наконец и обращается студент.

Вследствие описанной выше сложной процедуры использования китайских словарей студенты-синологи начинают активно работать с ними на более позднем этапе обучения языку, нежели при изучении какого-либо языка с алфавитной (а не иероглифической) письменностью. Тем не менее если пользоваться словарями, опирающимися на графический принцип расположения иероглифов в соответствии с примерно 20 элементами (например, по правому нижнему углу, по четырем углам или по нижней черте иероглифа), безупречный вариант которого был разработан и предложен О.О.Розенбергом в его монографии 1916 г. на английском языке, то они легко применимы на значительно более ранних этапах изучения языка. Организация таких словарей — об этом свидетельствует и личный опыт автора в качестве переводчика с китайского языка — намного проще, чем ставшая привычной и закрепившаяся в лексикографической практике большинства стран за пределами России система, соотносящая ключи с числом черт. Графический принцип О.О.Розенберга можно считать своего рода «скоростным» методом, который может использоваться не вместо системы, соотносящей ключи с числом черт, а наряду с ней. Следовательно, вполне логично ожидать, что использование китайских двуязычных словарей, организованных в соответствии с графическим принципом, облегчит и ускорит изучение студентами китайского (письменного) языка.

Общий китайско-русско-английский словарь среднего объема, созданный на основе принципа О.О.Розенберга, был издан в 1995 г., тем самым впервые представив эту эффективную систему англоговорящим пользователям. До того времени графического принципа построения словарей придерживались только в русской лексикографической традиции, в частности, он отражен в китайских словарях, изданных еще во времена Советского Союза, форма организации которых в течение многих лет признается стандартом.

Избранные труды Дж. Барлоу:

A Chinese-Russian-English Dictionary Arranged by the Rosenberg Graphical System (Mudrov's Chinese-Russian Dictionary with an English Text and Appendices). University of Hawaii Press. 1994. 853 p.

The Mysterious Case of the Brilliant Young Russian Orientalist (Barlow's search for information about the life of Rosenberg). International Association of Orientalist Librarians. Part I: Bulletin N 41/42. 1995/1996. P. 24–30; Part II: Bulletin N 43. 1998. P. 65–89. Part III: Bulletin N 44. 2000–2001. P. 48–78.

Т. В. Ермакова

О.О. РОЗЕНБЕРГ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Санкт-Петербургская буддологическая школа исторически сложилась на базе двух признанных центров классического востоковедения — Санкт-Петербургского университета и Азиатского музея (впоследствии — Института востоковедения Академии наук). В университете осуществлялись исследование языков буддийского мира (санскрита, пали, китайского, монгольского, японского, тибетского) и подготовка специалистов, в Азиатском музее — исследование и публикация письменных памятников буддийской культуры.

На всех этапах своего развития петербургская буддология удовлетворяла науковедческому критерию научной школы — наличие признанного лидера и учеников, работающих в рамках сложившегося подхода. Преемственность традиции и ее развитие осуществлялись благодаря тому новому, что вносило каждое поколение в методы исследования.

К первому десятилетию XX в. — времени ученичества О.О. Розенберга у акад. Ф.И. Щербатского — Санкт-Петербургская буддологическая школа имела серьезную традицию исследований буддизма, заложенную трудами акад. В.П. Васильева и И.П. Минаева. Однако методологический прорыв, принципиально продвинувший понимание сути буддийского мировоззрения, связан, прежде всего, с работами Ф.И. Щербатского и О.О. Розенберга. Поэтому Санкт-Петербургская школа буддологии как система отчетливо артикулированных теоретических постулатов и принципов исследования окончательно оформилась в период научной деятельности акад. Ф.И. Щербатского.

Ученик Минаева Ф.И. Щербатской (1866–1942), будучи по основной области своих занятий академическим исследователем, принципиально стремился к сочетанию в отечественной буддологии достижений фундаментальной и прикладной науки, углубленно изучал историю философии, психологию и, что весьма важно для оценки его вклада, хорошо понимал то обстоятельство, что успехи в исследовании буддизма всецело зависят от прогресса в теоретико-методологическом аспекте. Щербатской, анализируя результаты работы своих коллег и предшественников, пришел к выводу о принципиальной неприменимости кантовской формулировки

сущности религии к изучению буддизма. Используя метод отрицательного определения, он попытался наметить основополагающие отличия буддийского вероучения от христианства: «...существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей <...> и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли»¹. Такой подход позволял понять, почему буддийская традиция, чтящая в любом регионе своего бытования будду Шакьямуни, утверждает существование «Я» иных будд, предшествовавших его появлению, а также предрекает пришествие в будущем нового Будды — Майтрейи. Будда не Бог в христианском понимании, а Учитель истины, и каждый монах, посвятивший себя идеалам буддизма, должен стремиться к обретению истины, в идеале — к статусу Будды. Бессмертие души — категория, чуждая буддизму, ибо душа как некоторая субстанциальная целостность, как бессмертное «Я» конкретного человека изначально отвергалась в индо-буддийской традиции, выдвинувшей принцип «Анатма» (не-душа). То, что в христианском вероучении почиталось человеком образом Божиим, в буддизме есть лишь развернутый во времени поток элементарных психофизических состояний (дхарм), центральный фактор которого — сознание. До тех пор пока сознание обусловлено причинно-следственной связью, имеющей место в деятельности индивида, оно, подобно частицам света, идет от прошлого рождения в сансаре к будущему. Свобода воли делать добро или творить зло не способна прервать эту причинно-следственную связь: делая добро, индивид лишь создает предпосылку для благоприятной формы нового рождения (в мире людей или небожителей), а погрязнув во зле, он тем самым предуготовляет свое сознание для несчастного нового рождения (в мирах животных, голодных духов, обитателей многочисленных адов). Иными словами, свобода воли в христианском понимании чужда буддизму, так как не способна прервать причинно-следственную обусловленность (карму) космологического развертывания сознания в сансаре (круговороте рождений и смертей). Духовная цель буддийского вероучения состоит в том, чтобы прервать эту цепь причинно-зависимого возникновения, обрести ненарушимый покой сознания (нирвану) вне аффективно понимаемых добра и зла. В сансаре нет места ни фатализму, ни свободе, здесь господствует безличное сцепление причин и следствий, обусловленных неведением, и только знание природы сансары, опирающееся на четыре благородные истины, позволяет победить страдание (т. е. прервать цепь рождений и смертей в какой-либо из сфер космоса).

Итак, Щербатской выявил отсутствие категориальной аналогии между буддизмом и христианством — этими двумя мировыми религиями — и тем самым нанес решительное поражение европоцентризму в религиоведении. Буддизм и христианство возникают в различных культурно-цивилизационных очагах и обуславливают собой возникновение типологически различных культурных миров. А это, в свою очередь, означает, что приобщение к христианской культуре не может рассматриваться как критерий духовного прогресса, ибо историко-культурный процесс в масштабах человечества плюрален, а не универсален по своей природе.

Интеллектуальный климат в востоковедении во многом определялся комплексом методологических установок, условно обозначаемых как европоцентризм. Эти методологические установки формировались по модели предрассудка в условиях дефицита достоверного знания о предмете изучения и отсутствия обоснованного научного метода. Европоцентризм сковывал развитие буддологии, что делалось очевидным при анализе состояния теоретических представлений европейских ис-

следователей о буддизме, которые не могли создать целостной непротиворечивой картины этой единственной мировой религии, сформировавшейся на индийском субконтиненте и оказавшей принципиальное влияние на культуру стран широчайшего ареала своего распространения. Но противоречие между методологическими установками европоцентризма и спецификой предмета изучения не осознавалось, точнее, осознавалось неверным образом. Постепенно начал складываться научный миф об изначальной противоречивости буддизма и его «темности» и в силу этого принципиальной недоступности для понимания европейского теоретического сознания.

На этом интеллектуальном фоне сочинения О.О. Розенберга (1888–1919), ученика и последователя Ф.И. Щербатского, резко отличаются методологической обоснованностью, логической стройностью изложения и научной объективностью. Становлению теоретических взглядов Розенберга на буддизм способствовало не только научное общение с Щербатским, буддологом мирового уровня, но и пребывание в научной командировке в Японии (1912–1916 гг.), где О.О. Розенберг получил возможность наблюдать современную практику буддизма, ознакомиться с оригинальным буддийским философским наследием. Научная плодотворность этой поездки в известной степени была определена тем, что теоретическая позиция Розенберга была свободна от европоцентристского предрассудка, характерного для многих его коллег.

В истории отечественной и мировой буддологии с именем Розенберга связывают, как правило, две его опубликованные работы: «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам» (Пг., 1916–1918. Ч. I) и лекцию «О мирозерпцании современного буддизма на Дальнем Востоке» (Пг., 1919). Рукописное наследие этого яркого самобытного исследователя читателю практически неизвестно. Однако для восстановления целостной картины его теоретического наследия обращение к рукописям Розенберга представляется весьма плодотворным, поскольку они содержат изложение его религиозоведческих взглядов, концепцию методов исследования, объективированную в ходе идейной полемики с европоцентризмом. Мы имеем в виду в первую очередь две рукописи Розенберга — «Об изучении японского буддизма» (1918) и «О понимании восточной души» (1919). В этих работах О. Розенбергу в яркой, почти сатирической манере удалось сформулировать не только варианты неверного восприятия буддийской и, шире, восточной мысли, но и обозначить их когнитивные предпосылки:

«I) Там, где-то в далекой Индии, говорят одни, развивались философские идеи столь возвышенные, что не понять их западному материалистическому уму. <...> Таких романтиков, однако, немного.

II) Там, на Востоке, говорят другие, царство туманных фантазий, а не философия, бред примитивных народов, не разобраться европейцу в этих идеях, да и не стоит труда.

III) В обиход нашей объективной философской литературы индийская философия и тем более дальневосточная не вошла <...> Буддизм <...> выставляется как пример некоторой любопытной, несколько курьезной формы агностицизма или иллюзионизма — о нем упоминают в предисловиях, примечаниях, но с ним еще не считаются, он не укладывается в установленные рамки истории философии, и то, что о нем известно, как-то не дает определенно положительных результатов»².

В этом фрагменте просматриваются, по крайней мере, три зафиксированные Розенбергом ложные оппозиции:

- материализм Запада — «возвышенность» Индии;
- философичность Запада — «фантазийность» Востока;
- философская литература Запада — буддийская философия.

Из дальнейшего разбора аргументации Розенберга делается очевидным, что одна из ее задач состояла в критике априорного противопоставления Востока и Запада: «К Востоку относятся с некоторым пренебрежением, полупрезрительно, снижительно: все восточное — что-то странное, чужое, ненужное, даже ненормальное. Восточный человек — какая-то игра природы, диковинка, на него смотрят как на редкого зверя, а востоковед — что-то вроде странного чудака-артиста, демонстрирующего невиданных зверей, — совершенно такое же, между прочим, отношение восточной публики к Европе³. Это мнение о Востоке, по мысли Розенберга, базируется на предубеждении о его принципиальной непознаваемости: «Догмат непознаваемости Востока действительно тяготеет каким-то кошмаром над изучением духовной культуры Востока. Но все же, к счастью, догмат этот не столь уж незыблем. Мы вправе усомниться в его правильности и спросить: не фикция ли фраза о непознаваемости восточной души? Не красивая ли это лишь тема для разговоров, покрывало в сущности нашего фактического незнания Востока, а вовсе не показатель его непознаваемости. Нельзя ли все-таки поставить вопрос: как понять восточную душу, предполагая а priori, что понять ее можно?»⁴ Далее Розенберг весьма точно подмечает основу для формирования «догмата непознаваемости», его гносеологическую предпосылку — недостаточную репрезентативность исследовательских материалов (по преимуществу переводов литературы сутр) для создания целостной теоретической картины — и противоречие между материалом изучения и методами анализа. Функционирование неполного, фрагментарного, научно не интерпретированного знания, в частности, о буддизме породило в Европе ряд искаженных представлений об этой религиозной системе: «Когда говорят о буддизме, то невольно все вспоминают теорию переселения душ, вспоминают нирвану, быть может, еще понятие кармы — а прочитавшие популярный очерк буддизма <...> что буддизм — какая-то странная религия без бога и без души. Карма <...> превратилась в достояние теософской литературы, нирвана употребляется как синоним блаженного состояния — так, между прочим, у нас называют кинематограф, а что такое эти термины означали для восточного монаха, для японского поэта, для китайца-философа — об этом <...> не задумываются»⁵.

Розенберг, отмечая противоречие между обширностью накопленных европейскими учеными исследовательских материалов и переводов буддийских текстов и состоянием теоретической концепции буддизма, усматривает его причину не только в отсутствии адекватной материалу методологии исследования, но также в слабой изученности буддийских философских источников и буддийского традиционного быта⁶.

В ходе критики господствующих методов изучения буддизма Розенберг формирует существенное методологическое положение о необходимости исторического подхода в буддологическом исследовании. Типологически сравнивая буддизм и христианство как сложные развивающиеся системы религиозного мировоззрения, Розенберг отрицает возможность построения теории «буддизма вообще», равно как и «христианства вообще», поскольку историческое развитие буддизма, как и всякой

религиозной системы, осуществлялось в конкретно-исторических формах различных философских направлений при сохранении базовых доктринальных положений. «Картина буддийского мира чрезвычайно пестра. Буддизм <...> является весьма сложным комплексом различных направлений и сект; здесь мы находим и мистику, и рационализм, строгий аскетизм и смиренную веру, шаманство и отвлеченную философию»⁷. Внесение принципа научного историзма в методологию исследования буддизма — это ценнейший вклад Розенберга в создание адекватной картины буддийского религиозного мировоззрения.

Принципы исторического рассмотрения буддизма конкретизируются Розенбергом в требовании учитывать практику современного живого буддизма, а не ограничиваться только изучением его древнейших форм. Розенберг отмечает, что почти исключительное внимание современных ему исследователей к древнейшим формам палийского канона объясняется господствовавшим в европейских гуманитарных науках с 80-х годов XIX в. интересом к древнейшим формам культуры, в буддологии выразившимся в поисках «буддизма Будды»: «Думали, что это возможно на основании древнейших источников — проповедей палийского канона. Такая тенденция тесно была связана с полным пренебрежением к позднейшим, а тем более к современным, формам буддизма — установился догмат, что все позднейшее есть искаженное и не заслуживает внимания. Картина древнейшего буддизма, действительно, получилась — по признанию самих же давших ее — несколько странная. А когда исходя из нее попытались понять современный буддизм, то и он оказался странным»⁸.

В «Проблемах буддийской философии» Розенберг с позиции исторического подхода убедительно доказывает несостоятельность попыток реконструировать буддизм, беря в качестве исходной модели палийский канон. «Исторический буддизм, фактически живший и живущий поныне на Востоке, никогда не был связан с цейлонским, который поэтому для понимания истории религии на Востоке не может оказать непосредственного содействия — не говоря уже о том, что обе стадии буддизма отделены одна от другой периодом в 2000 лет и что проводить здесь вообще какие-либо сопоставления крайне опасно»⁹.

Непродуктивному подходу экстраполяции древних форм буддизма на его живую практику Розенберг противопоставляет обратный путь: «Необходимо начинать с известного, фактически данного, с тем чтобы постепенно восстанавливать эти позабытые в настоящее время фазисы учения, имевшиеся в прошлом»¹⁰.

Большое значение Розенберг придавал изучению традиционной комментаторской традиции, что незаслуженно игнорировалось многими учеными-европейцами. «Представьте себе, например, японца, который стал заниматься Аристотелем или <...> русскими былинами, но который обратился бы непосредственно к первоисточникам, пренебрегая всем тем, что писалось об Аристотеле в позднейшей философской литературе, пренебрегая всеми современными научными трудами об Аристотеле или о былинах. Разве мы такие занятия считали бы серьезными? А ведь это именно до сих пор метод, применявшийся к буддизму и к дальневосточной религиозной литературе вообще, — полное игнорирование современной традиции. <...> Без знания современной традиции, преемственных знаний невозможно понимание древней литературы — ни индийской, ни китайской, ни японской»¹¹. Вместе с тем определенная объективная возможность сохранения базовых положений учения в позднейшей литературе была заложена в специфическом характере функциониро-

вания знания: «Мы не должны забывать, какую роль в Индии, а также в Китае играла идея традиции, т. е. сохранение воспринятого от учителя, и тенденция не допускать нововведений»¹².

Розенберг неоднократно отмечает также, что схоластическое, «книжное» изучение буддизма в отрыве от анализа всех его исторических форм и реальной социокультурной практики приводит к созданию таких комбинаций текстов, направлений, «которых <...> в действительном живом буддизме никогда не бывало, и, разумеется, что такие комбинации легко могли оказаться полными противоречий и странностей»¹³. Другими словами, «странной и противоречивой» была европейская концепция буддизма, его отражение в европейском сознании, полученное в результате использования неадекватных приемов изучения, а не сам объект исследования.

В рамках школы проф. Г. Бюлера (Австрия) был предложен один из путей обогащения и конкретизации представлений о буддизме — обращение в ходе работы с материалом к носителям буддийской культуры. Розенберг, отмечая определенные позитивные стороны такого подхода, формирует правила его применения: «Однако это вовсе не означает, что мы должны слепо доверять современному туземному пониманию вообще <...>. Не всякое ходячее понимание обывательское может послужить авторитетом — разве и у нас, например, все занимающиеся философией правильно понимают Канта или Платона? <...> Задача изучающего то или иное явление состоит именно в том, чтобы найти настоящего руководителя-знатока, который бы действительно обладал правильным и глубоким пониманием»¹⁴.

Разумеется, этот прием мог использоваться лишь как вспомогательный. Туземные информанты воспринимали тексты и явления буддийской культуры исключительно в терминах языка объекта, изнутри, и принципиально не располагали возможностью создавать интерпретирующую концепцию в терминах языка описания. В то же время исследователь-европеец, прежде чем создавать язык описания, должен постигнуть язык объекта. В терминах аргументации Розенберга это формулируется как методическое требование «переживать» явления восточной культуры и не использовать для их анализа европейские ассоциации, нарушающие естественную логику предмета изучения¹⁵. Европейские ассоциации при работе с буддийским материалом, будь то философский текст или элементы буддийского быта, — это еще один существенный методологический порок европоцентризма, с которым полемизировал Розенберг. Исходный пункт этой полемики — сформулированный Розенбергом постулат системного характера буддизма, исключающий возможность произвольного «выхватывания» какого-либо одного элемента и построения интерпретационной схемы на его основе. Последовательный отказ от европоцентризма открывал широкую перспективу использования достижений буддийской философии для обогащения европейского «мышления». «Когда мир духовной культуры Индии и Востока раскроется вполне, — писал Розенберг, — когда мы будем в состоянии ясно понимать всю пестроту новой для нас картины — во всех деталях, в существенной связи всех ее моментов, то мы убедимся, что это самобытное и для нас новое — понятно, что оно чужое, но доступное, и что оно, войдя в обиход, из чужого может превратиться в близкое и стать нашим»¹⁶. Розенберг полагал, что особенно существенный вклад в европейское мышление могут сделать буддийские разработки психологии религиозного опыта.

Необычайно детальная и разработанная концепция религиозного опыта в буддийской литературе была обусловлена тем исключительно важным обстоятельством

вом, что именно стадии и направления пути «спасения», как отмечал Розенберг, являлись исходным пунктом буддийского философствования, его центральным предметом (под «спасением» Розенберг подразумевал Просветление).

Философский смысл буддийской психологии отмечался также Щербатским: «Несмотря на то, что состояние нирваны является лишенным всякого сознания, всяческих чувств, всякого блаженства и радости, несмотря на то, что задача достижения нирваны сводится к постепенному суживанию сознания и замене его полным нулем, тем не менее мы стоим перед фактом, что погоня за достижением этого нуля занимала умы многих индусов. Перед этой загадкой останавливался не один исследователь, до того это казалось противоречащим всему тому, что нам известно из истории всех народов земного шара. Дело в том, что этот идеал чисто философский и отнюдь не религиозный...»¹⁷ Поэтому буддийская психология религиозного опыта обогащает не только европейскую психологическую науку, но в большой степени и европейскую философию. Реконструкция стадий «спасения», как ее осуществляет Розенберг, убедительно показывает, что в терминах трансформации индивидуального сознания в буддизме описываются как различные степени приближения его к «истинно-сущей реальности», так и атрибутивные свойства самой этой истинно-сущей реальности.

Сформулируем кратко основные пункты полемики Розенберга с европоцентристской методологией.

Мифу о «непознаваемости восточной души» Розенберг противопоставил тезис о ее принципиальной познаваемости при условии применения адекватных материалу методов исследований: «Загадочность Востока — это тайна неизвестного, а не тайна непостижимого»¹⁸.

Тезису об «изначальной противоречивости» буддизма Розенберг противопоставляет исторический подход к его изучению и формулирует построения теории «буддизма вообще».

Применение схем европейской философии, как показал Розенберг, не дает адекватной теоретической картины буддизма, так как в буддизме предмет философствования и роль философии принципиально отличаются от привычных для европейского менталитета.

При изложении буддийских философских сочинений Розенберг считал недопустимым видоизменять авторскую логическую схему и использовать европейские терминологические ассоциации. Этот тезис был очень важен, поскольку конкретизировал постулат автохтонности буддийской философии. Наряду с этим Розенберг отмечал, что при различии способов решения философских проблем в европейских системах и в буддизме сами эти проблемы радикального различия не имеют: «Мы находим те же проблемы, те же ответы, те же законы мышления, в другом, правда, сочетании, в другой постановке, но все-таки это те же вечные философские проблемы — и ничего существенно нового и непонятного мы не находим»¹⁹. Это утверждение, рассмотренное параллельно с тезисом о некорректности интерпретации буддийской философии в логике европейских систем, имеет большое методологическое значение. Европейская и буддийская философия при таком подходе выступают двумя направлениями мирового историко-философского процесса. Такое видение открывало большие исследовательские возможности не только для фиксации типологических соответствий, но и для установления специфических закономерностей развития буддийской философии, обусловлен-

ных своеобразием построения и функционирования философского знания в ареале распространения буддизма.

Обоснование Розенбергом историко-культурного своеобразия буддийской метафизики и доказательство того, что метафизическим вопросам в этой религиозно-философской системе уделялось не меньше внимания, чем в христианстве, имело большое идеологическое значение, поскольку развенчивало христианско-миссионерское отношение к буддизму, базирующееся на нежелании признать буддизм равным христианству по завершенности системы религиозной догматики²⁰. Фиксация базовых идеологем буддизма и их подробная разработка позволили в то же время установить, что сопоставление христианства с буддизмом возможно лишь в типологическом плане.

Для создания научной теоретической концепции буддизма необходимо пересмотреть исследовательскую текстологическую базу и в центр изучения поставить философские трактаты (шастры), а не только литературу сутр.

Этот вывод Розенберг делает на основе сопоставления содержания и истории развития соответственно сутр и шастр. В трактовке Розенберга сутры представляют собой определенную лаконичную формулу философского характера, но не истолкованную и разработанную, как в шастре, а обрамленную текстом нравственно-поучительного свойства²¹. В силу этого Розенберг предполагает, что сутры — «популярное изложение некоторых отвлеченных философских учений, взятых из более или менее уже зафиксированных систем, но не изложенных еще в том виде, как это было сделано впоследствии, когда трактаты разрабатывались независимо от литературы сутр»²². Следовательно, то обстоятельство, что хронологически шастры — более позднее явление, чем сутры, не дает основания полагать, что сутры могут служить надежным источником для отождествления ранних форм буддизма во всей полноте. Шастры, напротив, в силу их содержания и логически завершенного характера являются ключом как к древнейшему, так и более позднему буддизму²³.

Розенберг отмечал также, что философские системы сначала сформировались в устной традиции, а уже потом были зафиксированы в текстах. Изустный тип передачи знания вообще характерен для буддийской экзегетики, и поэтому нельзя отождествлять датировку письменной фиксации текста с временем его фактического создания. Непонимание этой существенной особенности культуры привело европейских исследователей к неверному выводу о первичности литературы сутр, который делался на основе сопоставления времени письменной фиксации сутр и шастр. Розенберг предложил более продуктивный подход — рассмотрение сутр и шастр как элементов целостной религиозно-философской системы с учетом их содержания и функциональной нагрузки. В результате ему удалось доказать, что именно философские трактаты зафиксировали базовые положения буддийской философии, а сутры для отождествления философских положений должны восприниматься как вторичные, вспомогательные источники.

В своей критике европоцентризма Розенберг опирался на отечественную буддологическую традицию, работы европейских авторов, преодолевших объективную обусловленность теоретического сознания европейским стилем мышления. Изложение его критики европоцентризма, как мы полагаем, имеет значение не только для истории буддологии, но позволяет восстановить мировоззренческие предпосылки новаторской для своего времени методологии буддологического исследова-

ния, сформулированной Розенбергом в «Проблемах буддийской философии». Задачи этой работы исследователь видел в вычлениении того, что «является общим, что составляет центральные проблемы, вокруг которых возникли те многочисленные направления религиозной мысли, называющие себя буддизмом и противопоставляющие себя другим учениям Индии, Китая и Японии»²⁴. Решение этой лаконично сформулированной задачи потребовало от Розенберга подробного разбора результатов современной ему европейской и японской буддологии, анализа буддийских философских сочинений и автохтонных комментариев к ним. В ходе исследования центральных проблем буддизма Розенбергу удалось радикально переработать многие принятые в европейской буддологии трактовки базовых буддийских идеологием и научно отождествить подлинные предметные области философских понятий. Так, Розенберг сформулировал общее значение термина *дхарма* (в его работах — *дарма*), отсутствовавшее в современных ему европейских словарях: «Дарма — носитель своего признака, т. е. специфического»²⁵. При этом отмечается, что дхарма в буддизме не тождественна европейскому понятию субстанции — носителя множества качеств. Пристальное изучение литературы Абхидхармы позволило Розенбергу установить важное обстоятельство, что «дхарма» была не просто одним из основных терминов, но также универсальной единицей описания. В европейской литературе разбору этого термина уделялось большое внимание, однако «факт, что в основу буддийской догматики положена вполне законченная, своеобразная теория дарм, остался неотмеченным»²⁶.

Трактовке дхармы как единичного элемента сознательной жизни в европейских работах вообще не уделялось внимания. Розенберг указал на существенную роль именно этого значения термина «дхарма» для понимания ряда текстов.

Уточнено было и понимание дхармы как «учения Будды». Так, в формуле «Будда, дхарма, сангха» дхарма, по Розенбергу, обозначает не самое учение, а его объект — нирвану. В популярном буддизме дхарма в этом случае обозначает учение как таковое, «в смысле содержания священного писания и даже священной литературы как таковой»²⁷.

Розенберг отчетливо продемонстрировал, что понятие «дхарма» имеет не бесчисленное множество значений, как полагали многие европейские авторы, а 7 основных предметных областей и соответственно значений, которые отождествляются по характеру текста и контекстуально²⁸. Таким образом, было демифологизировано представление о дхарме как термине, принципиально не подлежащем переводу в силу крайней полисемичности.

Аналогично Розенберг разбирает понятие «абхидхарма» (в его транскрипции — абидарма). Он указывает, что оно может быть понято только в связи с термином «дарма». В собственном смысле это «чистое знание и сопровождающие его дармы». Под чистым знанием здесь имеется в виду размышление, направленное на нирвану, а также на дхармы — элементы, на которые разлагается эмпирическое бытие. Абхидхарма в этом смысле обозначает часть мыслительно-психической жизни человека, направленную к сущности вещей²⁹. Это отдельная группа метафизических элементов, выражающих тенденцию к подавлению эмпирического бытия.

Обыденное понимание термина «абидарма» — вообще знание или «понимание», направленное на размышление о нирване и дхармах — носителях. Будучи смешанным с лежащими в основе личности элементами волнения, такое значение не является чистым.

Третья трактовка термина «абидарма» — учение, либо сочинение, трактующее «чистое знание» и тем самым способное «породить чистое знание» в человеке. В этом смысле называется абхидхармой третья часть буддийского канона³⁰. «Абидарма как литература содержит метафизику спасения, обоснованную теорией психологического анализа познания»³¹.

В терминах теории дхарм Розенберг анализирует и другие базовые идеологии — карма, нирвана, Будда, фиксируя их содержание в философском и популярном смыслах.

Открытие структурных уровней буддизма — философского и популярного³² — одна из ценнейших теоретических находок Розенберга, связанных с реализацией принципа рассмотрения буддизма в контексте культуры. Розенберг подчеркивал, что смысловое содержание каждого из этих уровней выражено специальным языком и зафиксировано в соответствующих видах текстов. Таким образом, был предложен корректный принцип жанровой классификации текстов и, что очень важно, разработаны методы перевода философской и художественной литературы. Идея логико-семантического различия философского трактата и повествовательного текста высказывалась уже акад. Щербатским, Розенберг применил ее к конкретному материалу и доказал, что специфика перевода философского трактата детерминруется своеобразным способом организации текста. Эта разработка также была более продуктивна, чем господствовавший в современных Розенбергу исследованиях так называемый филологический метод.

Разграничение буддизма как философской системы и как практического морального учения, проведенное Розенбергом в «Проблемах буддийской философии» с привлечением текстологического сопоставления и анализа практики буддизма, сыграло большую роль в дальнейшем развитии научной буддологии.

Таким образом, прекрасная профессиональная подготовка и свобода от европоцентристских предрассудков в методологии исследования позволили Розенбергу дать принципиально новую для своего времени теоретическую концепцию буддизма как целостной, логически непротиворечивой и структурно-организованной системы.

Теоретическое наследие О.О. Розенберга не потеряло научной актуальности до настоящего времени. Предложенный им аналитический подход к изучению буддизма позволял осуществлять научно обоснованную жанровую квалификацию текстов и открыл определенные перспективы для развития теории перевода.

Хотя проблематика историко-культурной интерпретации философского текста в работах Розенберга была лишь обозначена, но не развернута в полной мере, его концепция буддизма создавала теоретические предпосылки для дальнейшей работы в этой области.

На основе плодотворной идеи полиморфности буддизма в современной отечественной буддологии была разработана аргументированная, плодотворная полиморфная модель историко-философского истолкования даршан, содержащая три уровня: «доктринальный, психотехнический и собственно логико-дискурсивный»³³.

Открытия, сделанные Розенбергом, уже после его кончины стали достоянием западноевропейской буддологии не только благодаря публикации его монографии в 1923 г. на немецком языке, но и дальнейшим трудам Щербатского, стремившегося обобщить результаты исследований рано умершего ученика. Это «Центральная концепция буддизма и значение термина “дхарма”» (монография, впервые вышед-

шая на английском языке в 1923 г.) и «Концепция буддийской нирваны» (также на английском языке, 1927 г.)³⁴. Публикуя данные монографии на английском языке, Щербатской стремился сделать известными во всем мире именно те теоретико-методологические и содержательно-аналитические результаты исследований Санкт-Петербургской буддологической школы, которые считал и плодотворным, и перспективным вкладом отечественных ученых в мировую буддологию.

Выход в свет в 1918 г. монографии Розенберга «Проблемы буддийской философии» позволяет говорить о том, что буддология в России сделалась в полном смысле слова отраслью научного религиоведения. Розенберг в этом труде теоретически аргументировал неприемлемость европоцентризма как методологической установки, указав на то, что истоки буддийской культуры, буддийской религиозно-философской мысли генетически автономны, что буддизм как религия самобытен и не может изучаться ни по аналогии с христианством, ни как языческая религия, т. е. менее исторически зрелая форма духовной жизни человеческого общества. Розенберг аргументированно отверг попытки исследования буддийской религиозно-философской мысли в соответствии с историко-философской рубрикацией, разработанной в академической традиции классической немецкой философии, указав на принципиально иную структуру предмета буддийской философии. Он обратил внимание европейских гуманитариев на важность анализа этого предмета именно в рамках той постановки проблем, которая была осуществлена самими буддийскими мыслителями, и недопустимости произвольной ее перекодировки в соответствии с западноевропейским понятийно-терминологическим аппаратом.

Итак, Санкт-Петербургская буддологическая школа явилась итогом предшествующего развития буддологии в России, качественно преобразовав частные достижения отечественных ученых в целостную теоретико-методологическую позицию, которая соответствовала цели превращения этой области востоковедения в конкретную религиоведческую дисциплину. Одновременно с этим открытия ученых Санкт-Петербургской школы предопределили основную тенденцию современных исследований не только в России, но и в крупнейших мировых научных центрах изучения буддизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма // Восток—Запад. М., 1989. Вып. 4. С. 224.

² Розенберг О. О. О понимании восточной души // Архив Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Ф. 47. Оп. I. № 1. Л. 1 об. (далее указываются только листы).

³ Там же.

⁴ Там же. Л. 3 об.

⁵ Там же. Л. 4 об.

⁶ Там же.

⁷ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма. Л. 10.

⁸ Розенберг О. О. О понимании восточной души. Л. 9 об.

⁹ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. С. 51.

¹⁰ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма. Л. 9.

¹¹ Розенберг О. О. О понимании восточной души. Л. 10 об.

¹² Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 270.

¹³ Розенберг О. О. О понимании восточной души. Л. 7 об.

¹⁴ Там же. Л. 10 об., л. 11 об.

¹⁵ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма. Л. 20.

- ¹⁶ Там же. Л. 22.
- ¹⁷ Щербатской Ф.И. Научные достижения древней Индии // Отчет о деятельности Российской академии наук за 1923 г. Л., 1924. С. 9–10.
- ¹⁸ Там же. Л. 22.
- ¹⁹ Розенберг О. О. Об изучении японского буддизма. Л. 19.
- ²⁰ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 62.
- ²¹ Там же. С. 46.
- ²² Там же. С. 47.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. С. 80.
- ²⁵ Там же. С. 83.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 86.
- ²⁸ Там же. С. 87.
- ²⁹ Там же. С. 93.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Там же. С. 94.
- ³² Там же. С. 48.
- ³³ Рудой В.И., Островская Е.П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 77.
- ³⁴ Русский перевод обеих этих монографий см.: Щербатской Ф.Я. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

А. С. Колесников

МЕТОДОЛОГИЯ КОМПАРАТИВИСТСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

Проблема, заявленная в названии статьи, имеет уже не только долгую историю и определенные наработки, но и долгую историю противоречий и их разрешений. Точек зрения на то, что собой представляет Восток, достаточно много. Одни относят к нему Индию и Китай, другие добавляют Юго-Восточную Азию, третьи полагают, что, по большому счету, арабская и африканская философия — тоже восточная, а четвертые утверждают, что вся неевропейская философия, т. е. в том числе и латиноамериканская, относится к восточной философии. Однако трудность разграничения «Востока» и «Запада» коренится в самой *нерасторжимости* общечеловеческой истории, культуры и философии. С другой стороны, культуры Востока и Запада неоднородны по своему содержанию, имеют разные типы мировоззрения. Восточная логика, в отличие от западной, не требует соблюдения закона исключенного третьего (поэтому, между прочим, Восток не был особенно озабочен выбором между политеизмом и монотеизмом). Восточный склад ума пренебрегает логической манерой мысли, считая ее медленной и неартистичной, и предпочитает путь поэтических оборотов речи и смены фантастических образов, которые приводят его сразу к новому яркому представлению.

Не следует думать, что проблемы философской компаративистики появились в XX в.. Сам метод философской компаративистики, как совокупность сравнительных методов в различных областях философского, а шире — и гуманитарного знания и как тенденция к специализации и конкретизации внутри гуманитарных наук, начинает формироваться еще в древнеиндийской философии (ньяя, буддийская философия) и древнекитайской (поздние моисты, школа имен), и в средиземноморской философии — Платоном и Аристотелем. Так, поиск подходов к решению проблемы генезиса философии необходимо продуцирует комплексное рассмотрение ситуации единого культурного пространства, сложившегося в Средиземноморье в период VII–V вв. до н. э., которая не могла не оказать влияние на развитие эллинского мира. Восточные (Индия, Иран, Египет, Вавилония по меньшей мере) влияния на греческую культуру соответствующей эпохи, бесспорно, имели место, хотя к простому заимствованию они никак не сводились. Хотя есть точка зрения

Г.О.Вольфсона, что арабская философия — это почти сплошная цепь заимствований из античной и раннехристианской мысли. Феномен христианства отчасти оказался временным снятием антитезы Запад—Восток. Отметим, что существует не только взаимопроникновение, различия, но и определенный параллелизм культурного развития Востока и Запада. Установлено совпадение ряда художественных канонов в восточном и западном искусстве — например, в античной, византийской, индийской, тибетской живописи и скульптуре идеалы человеческой красоты строились на одних и тех же иконометрических пропорциях.

В настоящее время противостояние попыткам создания единого центра и единой западной (европейской) культуры получило выражение как в отказе от попыток создания универсальных систем философии знания, так и росте национального самосознания, проблем идентификации, понимания Другого и т. п.

Философская компаративистика имеет «горизонтальное» (культурно-географическое) и вертикальное (историко-философское) направления исследований. Они взаимосвязаны, но первое направление акцентирует диалог культур Востока и Запада, как и методологическое прояснение концептов Восток, Запад, Юг, Север (как культурных феноменов), осознание их уникальности и поиск путей возможного диалога. Второе направление проблематизирует эволюцию формирования сравнительного метода в истории философии (от метафизического представления о соразмерности космоса в античности до логического понимания сравнения как базисной операции рассудка в философии Нового времени) и сравнимости философии и культуры Востока.

Как известно, эта эволюция происходила в рамках двух традиций, поскольку основным вопросом был и остается вопрос обнаружения объективного и универсального основания для сравнения. Признавая или нет это основание, философы оставались в рамках *пространственно-метафизического* или *интуитивно-релятивистского* подхода к описанию механизма сравнения. Первая задана пифагорейцами, признававшими основным критерием меры то, что она должна быть меньше измеряемого, а устанавливается она субъективно и реализуется как критерий сравнения, т. е. соотнесения. Рассуждения о соразмерности космоса повлекло за собой акцент внимания на внешних, пространственных характеристиках предметов. У Платона в его концепции познания как припоминания припоминание трактуется как обнаружение сходства, схватывания его интуитивно, как соотнесение в сознании предметов сравнения с идеей-эталоном, которая самотождественна, устойчива и рационально неопределима. Аристотель утверждает, что соотнесение вторично, а первично конструирование вывода по аналогии. В Средние века и в эпоху Возрождения, в Новое и Новейшее время эта проблематика наполняется новым смыслом. В дальнейшем было доказано, что основная функция разума — сравнение, еще Декарт предложил компаративы, которые оказываются формальными и реальными, Шпенглер рассматривал сравнение как «морфологию истории». Затем сравнительная методология стала рассматриваться формальной и содержательной, текстуальной и функциональной, ценностной и цивилизационной, а сравнительные методы классифицировались на описательные, диагностические, проблемные, сопоставительно-типологические, сравнительно-исторические, парадигматические и индивидуализирующие. Сохранение культурной идентичности, глобализм и становление глобальной культуры укрепили позиции философской компаративистики.

Дело в том, что компаративистика стремится выявить скрытые предпосылки, определенные комплексы идей как возможные «образцы», «архетипы», единицы философского мышления, в различных комбинациях входящих в системы философов Востока и Запада. При этом используются результаты междисциплинарных сравнительных исследований. Предмет философской компаративистики не только философские культуры великих цивилизаций, но и проблемы, связанные с различиями и сходством между ними, интеграцией и ассимиляцией философских идей, поиском синтеза и понимания. В этом последнем смысле компаративную философию можно назвать метафилософией или «философией философии».

В России интерес к философии и культуре Востока зародился в IX в., но только на рубеже XIX–XX вв. развивается отечественная индианистика и синология. Что касается российской философской компаративистики, то она связана с отечественным востоковедением XIX–XX вв. (В.П.Васильев, В.М.Алексеев, Ф.И.Щербатской, О.О.Розенберг, Н.И.Конрад и др.). Основные направления историко-философских исследований связаны с сопоставлением философских систем Запада и Востока, России и Европы, России и Азии. Ф.И.Щербатской стоит в ряду первооткрывателей самой значительной проблемы XX — начала XXI в. — *диалога культур Востока и Запада*. Необходимой предпосылкой индоевропейского диалога, в том числе «по проблемам реальности внешнего мира», у русского учёного является признание самостоятельности и равноценности философских культур, их рационального дискурса. Он основал традицию интерпретирующего философского перевода-реконструкции, в центре внимания которого находится идейное содержание текста.

Отправным пунктом в выработке современной теоретической парадигмы, ориентирующей на исследовательское изучение места России во всемирной истории, должно стать критическое переосмысление схемы «Восток — Запад — Россия», хорошо отработанной в русской мысли XIX–XX вв. (П.Я.Чаадаев, Л.Н.Толстой, В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, Л.П.Карсавин, Г.П.Федотов). Важно, прежде всего, снять тот жесткий спекулятивно-логический смысл.

Однако для большинства интеллигенции умеренные оценки философии и культуры Востока Лаппина или Лесевича были мало доступны, тогда как учебник для высших учебных заведений Европы, переведенный в России (Общая история философии, в 2 т., 1910) и написанный авторитетными специалистами — Г.Ольденбергом, В.Грубе, И.Гольдциером и др. был пронизан уничижительными оценками склонности к фантазии у индийцев, отсутствия спекулятивного мышления у китайцев, творческой силы воображения и схематизма мысли у арабов. В Европе были и другие оценки в трудах Кольбука, Хортена, Гарбе, Массиньона, Масона-Урселя. За прошедшее время позиции на внимательное отношение к иным, неевропейским философским традициям стали преобладать.

Закономерно было выявление, описание и объяснение специфических идей (и идеалов) философии незападной и западной в XX в., между которыми следует «*навести мосты*», достичь *взаимопонимания* («через познание основных убеждений и ценностей народов Востока и Запада»). Оценки этой перспективы колебались от крайне пессимистических до сверхоптимистических. Представители последней точки зрения полагали, что конечной целью должны быть *всемирный синтез* различных мирозерцательных традиций и создание *единой мировой философии*.

Компаративисты были убеждены, что философия может стать важным фактором смягчения напряженности, уменьшения возможности конфликтов в области

культуры (экономики, искусства, религии и др.) и создания «*мирового сообщества*». В области философии только и возможно взаимопонимание, ибо в ней синтетично выражается культура народов, а контакты в области культуры не заменимы никакими иными. Предметом сопоставительного изучения Востока и Запада, как полагал индийский философ П.Т.Раджу, становятся главным образом *философские традиции* Запада и Востока, поддерживающие различные ценности. Необходимо «мужской» городской, технический Запад соединить с «женским» аграрным, философическим Востоком, практиковать метод йоги (философия тогда будет сотрудничать с религией) и раскрывать истину в человеческих делах (как в Китае), делать упор на мистическое переживание и научиться экзистенциальному подходу к проблемам человеческого мира (Нортроп). В итоге синтеза должна появиться «всемирная» (А.Вадиа), «вселенская», «восточно-западная» (Нортроп) философия, «космическое мировоззрение» (Махадеван), способствующее приближению людей к высшей ценности. Напомним, что французский ориенталист А.Г.Анкетиль-Дюперрон в начале XIX в. предлагал на основе научного изучения «Упанишад» создать некий синтез индийского и западного богословия, начиная с «параллельных» учений о создании мира.

С другой стороны, были высказаны убедительные соображения, что эти попытки создания *универсальной философии* на основе *синтеза идей* и идеалов Востока и Запада неприемлемы как: 1) результат неправомерного смешения природы философии и природы науки; 2) отказ от естественного плюрализма мировосприятий и свободы духа индивидов; 3) результат внутренней несовместимости спиритуализма Востока с натурализмом и рационализмом Запада и т. д. Цель философской компаративистики, по мнению индийского ученого П.Т.Раджу, — такой *культурный синтез*, который подразумевает не господство, а *развитие*, не навязывание, а *усвоение*, не сужение мировоззрения, а его *расширение*, не ограничение, а всесторонний *расцвет жизни*. Вывод таков: только *взаимопонимание* может привести к «*естественному синтезу*», без осознанного намерения это сделать по особому плану. При этом объективность, универсальность, доступность всем нациям научного, рационального знания никем не отвергается, а в науке видят один из «мостов», укрепляющих взаимопонимание, хотя сближения между Востоком и Западом достичь невозможно, основываясь на методологии естественных наук. При этом немецкий профессор фон Ринтелен считает, что Восток и Запад: 1) должны сохранить верность себе и уважение к иной культуре; 2) их сближение возможно в сфере философии, в которой максимально выражается культура народа; 3) обмен идеями должен быть связан с ценностями разных культур, 4) которые должны стать объектом личного переживания, что возможно при отвержении своих предрассудков и вникания в иную культуру в ее полноте; 5) при различиях ценностей можно обнаружить некие общие черты для разных культур; 6) нужно рассматривать ценности не как в той или иной степени реализованными, а каждый случай как способ выражения вневременных фундаментальных ценностей; 7) только в сфере ценностей возможно взаимопонимание, ибо в них человек может раскрыть себя с максимальной полнотой.

Следовательно, ценности Востока *сходны по духу* с западными — они имеют вневременной и внеэтический характер и коренятся в глубине человеческой способности к познанию истины. Существующие же представления о непримиримом противоречии между системой морально-этических ценностей Азии и системой

научных ценностей Запада возникли в результате обобщений, основанных на исторических фактах ограниченного масштаба. Но одни западные философы акцентируют особую роль на *сближении Востока и Запада на эстетических ценностях Востока* (Т.Манро), другие — на ее *спиритуалистических элементах* (А.Пайпе), третьи — на ее *религиозно-мистических составляющих*, когда исчезает различие между познающим и познаваемым, как у христианских мистиков, суфиев и последователей упанишад (К.Ясперс, Й.Такеуши, Дж.Полителла, С.К.Саксена). Здесь возникает неразрешимая проблема: либо эти ценности — элементы *глубокого личного опыта*, либо они — предмет теоретического исследования, предполагающего их *историко-функциональную обусловленность* и дуализм субъекта и объекта. Никакой восточной вневременности и вечности в последнем случае нет. Китайских философ Ху Ши считал исторический подход необходимым для взаимопонимания Востока и Запада, поскольку все различия в интеллектуальной, философской и религиозной деятельности представителей того или иного региона были *историческими различиями*, определявшимися многими факторами и поддающимися анализу. Именно благодаря историческому подходу, полагает он, было выяснено, что в философских и религиозных традициях Востока и Запада больше сходства, чем различия, а последние не более чем различия в степени опоры на ту или иную идею, вызванные особым сочетанием факторов.

Сравнительный философский анализ включает два принципиальных подхода — *аналитический* и *синтетический*, которые предполагают, с одной стороны, адекватное рассмотрение данной концепции (как содержание некоего *диалога* философских и культурных традиций) и выявление мотивов и фундаментальных целей ее построения, с другой стороны — сравнение, сопоставление методов и идей как в историческом развитии данной концепции, так и в столкновении и противоборстве различных традиций. Осознание *несоизмеримости идей*, отсутствия культурно-нейтральных *оснований* для этого процесса приводит на первый взгляд к выводу, что привилегированной гносеологической или нормативно-ценностной позиции не существует, в противном случае мы имеем крайности тоталитарного «универсализма» или «релятивизма». Философия Просвещения заявила о существовании *общего ядра человеческого опыта* при всей его вариативности и многозначности. Поиск в XX в. парадигмы *philosophia perennis* в эвристичной значимости постулата о конечном единстве философских систем, о чем писали Олдос Хаксли и Фридрих Шуон. Однако это направление устраняет в своем анализе оригинальные построения мыслителей при поиске некой общей похожести и уничтожает различия; выявление только новых и неизвестных элементов в школах и философских культурах нивелирует саму идею сравнения.

При сравнении мыслительного материала Востока и Запада исследователи вынуждены решать еще один вопрос. Так, опора на язык и тексты памятников восточных культур в переводах на европейские языки скрывает опасную проблему, о которой уже известно со времен Гегеля и Шеллинга: формальная переводимость текстов и терминов не гарантирует *тождественность содержаний мысли*, выраженных автором и переводчиком. Санскритская *дхарма* и китайское *дао* обозначают нечто иное, нежели их европейские эквиваленты. Интерпретация не передает адекватно и однозначно их содержание в категориях западной культуры и философии, поскольку они охватывают *институты, образы мышления и жизни*, свойственные определенным народам.

В середине XX в. стало ясно, что каждый язык формирует некое самодостаточное целое, функционирует в соответствии с собственным синтаксисом и практикует неповторимое «расчленение» реальности, которое определяет содержание значений фундаментальных «категорий» языка и фиксирует режим их возможных взаимных связей. Язык не только отражает, но и передает глобальный исторический опыт некоего определенного человеческого сообщества, его отношение к материальной среде, его способ жизни и социальной организации, его религию, ценности. Итак, сам научный язык диалога должен быть уточнен. Термин «понимание» в разном контексте включает различия, тождества или сходства. Вначале следует определить *смысл терминов* (и их метафизическую структуру, которым трудно найти эквивалент) в их собственном историко-культурном контексте, затем очень осторожно найти нечто общее в *идеях порядка*, организующего принципа, долга, свойственного всем культурам. Понятие — ячейка взаимопонимания, а не некий «общий тип» определенного круга явлений. Любая интерпретация извне традиции должна удовлетворять, по крайней мере, феноменологическому совпадению с самоинтерпретацией изнутри (С. Радхакришнан). Другими словами, все философы мыслят, отталкиваясь от *архитектоники определенного языка*, его конкретного исторически обусловленного состояния. Использование его как пассивного инструмента приводит к пуганице в дискурсах Спинозы, Догена, Майстера Экхарта, владевших несколькими языками. Этот факт приводит к мысли о сочетании лингвистических и социокультурных исследований с поисками единства человеческого духа, подкрепленных особыми *ритуальными практиками*, специфическим языком и терминологией. Именно эти устремления способствуют развитию сравнительной философии, включающей в свой ареал столь непохожие Восток и Запад. Американский исследователь А. К. Данто вообще считает неподготовленность главным препятствием при сравнении философии этих регионов.

Среди российских ученых тоже нет единства в этом вопросе. Так, В. В. Малявин в своих работах утверждает принципиальное отличие восточного понятийно-терминологического аппарата от западного, поскольку они не являются эквивалентами и не имеют общей системы координат. Сомневается в принципиальной допустимости рационального прочтения основных категорий китайской культуры Г. Э. Горохова. А. И. Кобзев полагает, что «категории китайской философии суть также категории китайской культуры, и их следует понимать как символы, заведомо предполагающие различные, в том числе и метафорические, и конкретно-научные, и абстрактно-философские, уровни интерпретации». Согласно Кобзеву, понятийно-терминологический аппарат китайской философии, наполненный «нормативно-аксиологической» семантикой, ориентировал китайских философов не столько на анализ субстанции вещей, сколько на «исследование коррелятивных ценностей и нормативной иерархии вещей». Проблема адекватной интерпретации восточной философии является главным вопросом современной компаративистики.

В. И. Рудой и Е. П. Островская при исследовании индийских даршан, а Е. А. Торчинов — даосизма применили метод структурно-герменевтического анализа, основанный на принципе ценностно-смысловой целостности и взаимосвязанности (полиморфизма) трех уровней функционирования буддийской традиции — *доктринальный, психологический и логико-дискурсивный*, т. е. религиозной доктрины, психотехнической практики и философского дискурса. Религиозная доктрина является стержнем религиозно-философской системы. Философский, дис-

курсивный уровень появляется в связи с необходимостью логического обоснования некоторых доктринальных положений. В ходе исторического генезиса философия становится относительно независимым видом ментальной деятельности, занятой решением собственных, философских проблем. Также представляется плодотворным внимательное изучение мифолого-натуралистических, пантеистических и мистических направлений мысли.

В настоящее время мыслители от востоко- (афро-, латино-, арабо-, азиа-) и евроцентризма переходят к поиску *точек соприкосновения* разных культур, стран, регионов, цивилизаций. Поиск *параллельных концепций* в различных культурах не всегда плодотворен, чаще помогает *контрастный анализ* (Ч.Хансен). Мешает дихотомия «Восток—Запад», как и сопутствующие ей устойчивые мыслительные механизмы сравнения. Европейская культурфилософская мысль трактовала «встречу» двух миров, обозначившую истоки эпохи модерна как оппозицию Старый Свет — Новый Свет. Двучленная модель типологизации культур, претендующей на универсализм, обозначает две различные, дополняющие друг друга *пространственные культурные конфигурации*. Эти полярные структуры в единой цивилизационной системе Старого Света символизировали *единство мира* и человеческой истории, *универсальную историю* цивилизаций, культур, религий, науки, технологии, искусства и т. д. Тема принципиального и неизменного различия Запада и Востока по типу духовности постоянно присутствует в философских и общих культурологических сопоставлениях. Руководитель первых четырех Гавайских конференций по сравнительной философии Ч.Мур сгруппировал эти стереотипы. Ряд неоправданных обобщений свойственны и самим представителям Востока, среди которых: 1) абсолютизация частных аспектов национально-региональной философии; 2) смешение философии с культурой и религией (на Востоке), философии с наукой (на Западе); 4) чрезмерное подчеркивание различий между Европой и Азией, хотя заметные различия между восточными и западными культурами стали возникать лишь после распада средневекового общества на Западе, и т. п. Об этом писали Ч.Мур, С.Радхакришнан, Х.Маккартни, О.Хаксли, Д.Кришна, П.Раджу, Вень-цзы Чан, Р.Робинсон, Н.Беркес, Дж.Ву и др.

К доброжелательности и объективности в этом вопросе призывает Г.Гачев. Известный японский философ Х.Накамура полагает, что понятия «Восток» и «Запад» являются больше метафорами, чем строгими научными категориями, поскольку факты истории цивилизаций убеждают, что в различных регионах планеты в различные исторические периоды возникают схожие концепции бытия, аналогичные интеллектуальные проблемы, вырисовываются родственные методологические варианты их решения. Сами же культуры Востока и Запада развивались и мигрировали, так что ни одна черта не может быть приписываема тому или другому в качестве исключительной и постоянной характеристики. Но можно утверждать, что в конкретные периоды истории культуры актуальными становятся *универсальные интеллектуальные поиски*.

Из-за неясности и многоплановости понятий Востока и Запада противостояние их сменяется поисками «духа» философии, развивающейся в рамках той или иной цивилизации. Разрозненность, нерегулярность, субъективизм в выборе соотносимых доминант «духа» Востока и «духа» Запада приводили к тому, что характеристики философских традиций совпадали, различались и противоречили. Особо следует сказать о «духе» арабо-мусульманской философии. Одни (П.Т.Раджу, С.Галик,

А.Пайпэ, К.Ясперс) считают эллинизм и ислам принадлежащими к единой средиземноморской цивилизации и не отводят мусульманской мысли отдельного места, полагая, что она «представляет собой либо платонизм, либо аристотелизм, либо смесь того и другого, либо соединение их обоих с неоплатонизмом». Другие наделяют особыми чертами философскую традицию мусульманского Востока и выводят ее то из специфики средневековой арабо-мусульманской культуры, то из характера арабского (семитского) мировосприятия. В одном случае за основу берется культурологическая концепция, в которой арабо-мусульманская цивилизация (более или менее самостоятельная) рассматривается как промежуточная между Востоком и Западом, ибо включает в традицию «западные» элементы (иудаизма, христианства и эллинизма) и незападные в этих же составляющих.

Эта двойственность, по мнению М.Шарифа, А.Тибави, С.Х.Насра, У.Амина и др., проистекает из сочетания мирского эллинского с мусульманским сакральным, логики — с духом, знания — с верой, примирения науки и религии (у Газали и Ибн-Рушда). Самобытность данной традиции, согласно мусульманским авторам У.Амина, М.Беннаби, Н.Баммате, в том, что она интернациональна, энциклопедична, аналитична, практически направлена, идет рука об руку с наукой. К этому толкованию добавляется и этнопсихологическое — арабы склонны к аналитическому, атомарному (описание арабского языка можно дать в алгебраических терминах, арабский язык сводит речь к абстрактным формулам и т. д.), а не цельному, синтезирующему восприятию мира. Об арабской атомистической мирозерцательной теории пишет Л.Массиньон, полагая, что мусульманским народам чуждо представление о вселенной как о космосе, как упорядоченной системе вещей, а также отсутствие в мусульманской культуре представления о человеке как об автономной личности.

Релятивизм и субъективизм в толковании философских традиций пытаются примирить теории, признающие необходимость «контекстуального» подхода к объяснению философских традиций и часто не выходящие за рамки толкования явлений в чисто позитивистских или культурологических терминах (Бен-Ами Шарфштейн). VI конференция философов Востока и Запада 1989 г. (Гонолулу) засвидетельствовала, что ценности Запада и Востока оказались *несоизмеримыми* (А.Макинтайр), ибо ученые не нашли культурно-нейтральных оснований их синтеза, а зачастую (как в китайском языке) и терминов, соответствующих наиболее известным западным (моральным) концепциям. Исследователи подчеркивали уникальность китайской философской традиции, ее тотальное отличие от западной (греческой), ибо в ней нет ни греческого «бытия», ни субъектно-объектного дуализма и т. д. Но, с другой стороны, мы знаем об американском конфуцианстве, немецком буддизме, японском христианстве и т.п. Это наводит на мысль, что реальна и продуктивна позиция *диалога-адаптации*, к которой не всегда проявляет готовность Восток, видя в «универсалистском империализме» (Р.Ганди, Д.Чаттопадхьяя) диалога (который ведется на языке и в рамках западной культуры) модернизацию философии и культуры по западному образцу.

Заметим, что компаративный анализ как *метод познания* изучает и проблематизирует способ выявления *общего, особенного и уникального* в изучаемых философских традициях, школах, понятиях. Лингвистика может заниматься принципиальной несводимостью одного понятия к другому, одного языка и его описания к другому, но философия, включая в этот процесс отрефлексированные полифонические «знаки бытия» как медиум, предлагает более приемлемый механизм усвоения зна-

ния о космосе, обществе, человеке, упрощает работу исследователей по верификации своих знаний и его приращению. Категориальная схематичность объектов того или иного порядка дает возможность философу многозначную хаотическую неустойчивую реальность структурировать, конструировать области знания, опираясь на другие науки, акцентируя те или другие моменты этой реальности, выделяя те или другие его стороны и характерные черты. Имея дело с многозначными базовыми допущениями тех или иных наук, компаративистика акцентирует анализ этих допущений в той или иной исследовательской программе и вводит в критерий оценки знания *сравнение эвристичности* того или иного подхода (нахождения сходств и различий и т.п.), той или иной концепции, способов аргументации. В самой философии таким *критерием оценки* выступает понятие *философской культуры*, интегрирующее и манифестирующее многие черты и особенности исторически развивающихся и современных философских цивилизаций, традиций, школ и направлений. *Философская культура* предстает как многослойный исторически изменяющийся символический феномен, охватывающий различные сферы человеческой деятельности и бытия, в сравнительном, системном, функциональном, динамическом и других аспектах.

Не умаляя значение внутренних процессов развития национальной философии и присущих ей уникальности, своеобразия и оригинальности, очевидно, что преобладающей тенденцией развития философии являются вера в *единство* общечеловеческого знания и гуманистический характер культур. Закономерное следствие подобной установки — стремление рассматривать типологически сходные явления как результат *взаимовлияния культур*. Современная компаративистика борется с предрассудками о непреодолимости различий между цивилизациями и универсалистскими претензиями европоцентризма, переходит к методологии, признающей ценность различных моделей культуры, неклассические и уникальные формы мышления. Она отказывается от методологического эклектизма, от предвзятых *стереотипов*, установок и претензий на конечную истину, признает, что все существовавшие в истории человечества философские традиции, культуры и школы, несмотря на их особенные различия и полиморфность, имеют много общих доступных научному анализу основных структур, понятий и черт, что допускает возможность корректного сопоставления и сравнения (отказавшись от сравнения случайных и классификационно неоднородных понятий и концептов, вырванных из контекста сравниваемой философской культуры). Невозможно выстроить философские идеи различных эпох и культур в некую иерархическую линию с закреплённым значением и местом каждой из них на той или иной шкале ценностей. Мировая философия развивается повсюду и в силу всеобщности условий человеческого бытия вырабатывает *универсальные духовные структуры*, которые и объединяют неоднозначные исторические и иные типы философии в *единый мировой процесс* развития философии.

Акцентируя нормативную рациональность (в данном контексте как рациональность, учитывающую свои культурные границы), компаративистика помогает избежать иллюзий нормативно-ценностного сознания и, таким образом, подводит к выработке кросскультурной рациональности. Это дает возможность ставить вопрос о *соизмеримости оснований рациональности* в разных философских традициях, акцентирует содержательность сравнительных исследований и требует построения метаязыка сравнительного исследования. Российский ученый-арабист А. В. Смирнов

напоминает, что предельные основания рациональности зависят от принятых процедур формирования смысла. Сами же процедуры полагания смысла вовсе не едины для всех культур, ибо мы не просто говорим, — разное наше выговаривание устроено по-разному. Именно это различие устройства выговоров культур и должно быть предметом внимания, если мы хотим приблизиться к их действительному пониманию.

С другой стороны, кросскультурная рациональность отталкивается от факта некой изначальной близости культур, наличия в них некоторых пересекающихся совокупностей представлений, что можно объяснить глубинной архетипичностью родового сознания человечества. Нельзя исключать и «следы» аккультурации в мировой истории — неизбежного процесса приобретения одним народом тех или иных элементов культуры другого народа. Компаративистика выполняет роль той основы, по отношению к которой участники диалога должны выстраивать свои позиции, стремясь быть понятыми. Однако это не претензия на достижение позиции «идеального наблюдателя»: общей для всех нормативной перспективы не существует. В контексте куновской мысли о несоизмеримости парадигм такая позиция вполне оправдана.

Нуждается в *уточнении категориальный аппарат* компаративных исследований в связи с расширением географических и хронологических границ компаративной философии. Это касается философской неотрефлексированности и *неоднозначного использования* основных концептов философии и таких *понятий*, как философская культура, самобытность, диалог, идентичность, аккультурация, миметизм, метиссаж и т. д. Особую роль здесь призваны сыграть сравнительная логика, сравнительная этика и т. п.

Компаративистская философия раскрывает философию в сферах цивилизации, культуры, ментальности и концептуальности, рационально обосновывает полифоничность мировой философии, выявляет общее и особенное в философских культурах, разрабатывает международные макропроекты, способствующие взаимопониманию, такие как «мировой этос», «глобальная этика», «всемирная философия будущего», «сравнительная литература», «новая научная парадигма» и т. д. Бинарная оппозиция западноевропейской и восточной философии заменяется ризоматической, включающей африканскую, латиноамериканскую, арабо-мусульманскую, а также всевозможные формы регионального бытия философствования.

Классические подходы, имеющие различные стратегии, — **рационалистский (логико-аналитический, европоцентрический, трактующий «восточную философию» по западному образцу) и герменевтический (экзистенциально-рациональное взаимоистолкование, взаимообогащение западного и восточного философствования)**, дополняются коммуникационно-диалогическим, отличающимся открытостью, направленностью, аксиологической ориентированностью, адаптацией, рецепцией, ведущей к эволюции и трансформации собственных традиций, учету опыта других культур.

Философская компаративистика нацелена на поиски выхода за пределы обособленных философских культур через обогащение содержания языка философских понятий и смысла рефлексии. Опираясь на методологию трансцендентальности, она выделяет предельные типы философствования, рассматривает их соотношения, анализирует особенности индивидуального творчества. В эпоху наступления различных форм глобализации философская компаративистика раскрывает много-

образе духовной культуры, заботится о самобытности философских культур, пытается найти их универсальную составляющую. Для современной неклассической философии философская компаративистика из форм анализа и поиска взаимопонимания выступает средством синтеза различных идей, концепций, парадигм, философских дискурсов. Разрабатываются компаративная история философии, метафизика, этика, эстетика, философское страноведение, литературоведение и т. п. Большой эвристический потенциал имеет компаративная логика в методологической разработке функциональной идентичности, выводя на онтологические закономерности, характеризующие состояния не только онто-филогенетического, но и социокультурного синкретизма.

И тем не менее при заметном сдвиге в этом направлении мы имеем проблему концептуальных оснований философской компаративистики. Стоит ясно формулировать, что именно сравнивается, когда исследователь сопоставляет философские системы даже одного культурного ареала, не говоря уже об учениях, принадлежащих к разным цивилизациям. Следствием этого является и непроясненность методологии сравнения и сути самого компаративного метода. Важно знать, какую роль выполняет язык в философской компаративистике? Каковы формы взаимозависимости социальности, языковой среды и стратегий концептуализации мира? Каковы структуры философских дискурсов разных цивилизаций и каковы в них базовые механизмы, детерминирующие на мировоззренческом уровне стратегии существования данной цивилизации в окружающем ее культурном пространстве? Каковы способы функционирования этих механизмов и каковы взаимосвязи различных концептуальных структур данной цивилизации и их взаимодействия в диахроническом плане? Каков нормативный образ человека, которому должен в идеальном случае соответствовать любой представитель данной цивилизации? Какова роль культуры как системы сообщений, стимулирующих определенное поведение индивида как адресата (по отношению к которому сама культура выступает как адресант) и изменяющих его мотивационную сферу? Какова роль в философской компаративистике методов исторического, теоретико-системного, теоретико-коммуникационного, герменевтического, экзистенциального? Каковы результаты как прямого, так и обратного влияния историко-философских процессов и вызванных этими влияниями трансформаций концептуального и методологического характера на современную философскую культуру? Требуют вдумчивого исследования проблемы автохтонного философствования этнокультурной идентичности, проблемы рецепции и трансформации европейской модели философствования современности, роль традиций как идейно-мировоззренческого барьера на пути к иным философским дискурсам.

В. Г. Лысенко

Ф. И. ЩЕРБАТСКОЙ И О. О. РОЗЕНБЕРГ О СРАВНИТЕЛЬНОМ МЕТОДЕ В БУДДОЛОГИИ

Хотя О. О. Розенберг был учеником Ф. И. Щербатского, отношения, которые их связывали, далеко выходят за пределы отношений гуру—пишья (учителя—ученика). В этом сообщении я сосредоточусь на вопросе, по которому Учитель и Ученик довольно радикально расходились, хотя никогда не спорили по его поводу. Речь идет о сравнительном методе, а точнее, о сравнениях с западной философией в исследовании буддийской мысли. Вклад Щербатского в развитие компаративной философии широко известен. В. К. Шохин справедливо считает сравнительный метод неотъемлемой составляющей историко-философской концепции русского буддолога¹. Сдержанное, если не сказать отрицательное, отношение Розенберга к параллелям с западной философией получило куда меньшую известность, но для многих почитателей его творчества именно оно является тем явным преимуществом, которое отличает молодого ученого от его знаменитого Мэтра².

То, что я называю «сравнительным методом», включает в себя три основных блока проблем.

1. Проблема параллелей с западной мыслью, их случайность, или системность, поиски их оснований (по сходству, различию, генезису, по «стадиям развития» и т. п.).
2. Проблема перевода буддийских терминов на европейские языки.
3. Проблема языка, или метаязыка, описания буддийской мысли.

Позиция Щербатского

В изучении буддизма Щербатской был новатором во многих отношениях. Он первым перенес центр буддологических исследований на логику и эпистемологию, которые до него считались второстепенными элементами буддизма. Он доказал, что буддийская логика оказала огромное влияние на развитие брахманистской мысли. Он первым стал систематически сравнивать проблемы буддийской мысли с проблемами западной философии. Третье, что надо отметить, — это его выбор предмета исследования. «Царицы» буддологической науки его времени — история и фило-

логия — задавали стандарты научной текстологии, во многом сохранившиеся и поныне: исследовать текст означало точно установить его авторство, время написания, выделить в нем разные исторические пласты, отделить «факты», которые он описывает, от вымышленных событий и т.п. Щербатского же в санскритских текстах интересовали прежде всего идеи и концепции, а не то, когда, кем и под чьим влиянием они были созданы. Поэтому он предпочитал обращаться не столько к текстам, в которых они впервые появились, сколько к поздней комментаторской литературе, излагавшей их более развернуто и аргументированно, а также к живой традиции, продолжавшей развивать и углублять эту аргументацию.

Позиция Розенберга

Розенберг разделял мнение Щербатского о важности изучения философии для понимания буддизма, но в отличие от Щербатского не считал, что религиозный элемент не играл в буддистском философском учении существенной роли³. Он понимал буддизм как сложное образование, в котором разные концепции существовали как элементы разных уровней единой системы: уровня популярной религии, с одной стороны, и уровня схоластического философского учения — с другой. Многие важнейшие категории буддизма получали разное истолкование в зависимости от того, какому уровню рассмотрения отдавалось предпочтение. Розенберг, как и Щербатский, был убежден, что начинать изучение философии буддизма надо не по древним рукописям, а по более поздним текстам (систематическим трактатам), а еще лучше — через живую традицию разных современных буддийских стран, используя методы и приемы, практикующиеся в действующих буддийских монастырях⁴. И в этом отношении он пошел гораздо дальше своего учителя⁵. Проведя в монастырях Японии длительное время, он проникся убеждением, что недостаточно изучать, необходимо переживать изучаемое⁶. Это было для него не просто стихийным погружением или вживанием в чужую культуру, а сознательным приемом, который он сформулировал в виде двух правил. Первое состояло в том, чтобы «переживать при каждом явлении именно ту цепь ассоциаций, с которой это явление связано»⁷. Если это ассоциации из области искусства, литературы или быта, то необходимо всесторонне изучить культуру страны. Второе правило — препятствовать появлению европейских ассоциаций. Дело было не в том, чтобы полностью уподобиться носителям изучаемой культуры («окинуться» или «ояпониться»), а в том, чтобы, сохраняя свою идентичность, постараться на собственном опыте понять образ мысли и чувств людей другой культуры. Исследователя он уподоблял актеру, который, играя роль святого или преступника, не становится ни тем, ни другим.

Находясь внутри буддийской культуры, он осознавал себя *не только буддистом, но и европейцем, изучающим эту культуру*. Это было и «внутреннее» знание буддизма, и интегрированный в него «взгляд со стороны», постоянная рефлексия себя как исследователя. В то же время, даже занимаясь отвлеченной философской схоластикой, он никогда не упускал из виду религиозной прагматики и психологического опыта.

В этом отношении его подход явно контрастирует с «критическим методом» и «историцизмом» европейской академической науки XX в., которая в своей попытке отделить «исторического» Будду от Будды легенды договорилась до того, что в научном исследовании не следует употреблять имени Будды, а говорить лишь о ранней буддийской общине. Буддизм без Будды — вполне закономерный итог после-

довательно исторического подхода — мог иметь место лишь в совершенно отвлеченной и абстрактной европейской науке, которая развивалась в полной изоляции от изучаемой традиции. Розенберг же утверждал: «В буддизме живет и теперь тот Шакьямуни, о котором говорит легенда; этот его образ дорог буддисту, и этот его образ вдохновляет художника и поэта. Исторический Будда — это не есть Будда истории буддизма; исторический Будда — это Будда легенды»⁸.

Сравнительный метод у Щербатского и Розенберга

1. Проблема параллелей

Как отметил В.К. Шохин, Щербатской отказывается как от поисков «корней» и «влияний» (греческой мысли на индийскую, и наоборот), так и от внимания к генетическому аспекту индийской и западной мысли и целиком сосредоточивается на типологических параллелях, причем прогресс его как компаративиста, по Шохину, выражается в переходе от случайных и ассоциативных параллелей ко все более системным и «стадиальным» («подобное сравнивается с подобным») ⁹.

В работах Щербатского можно найти разное отношение к сравнениям с западной философией. В самых своих первых философских работах (например, «Логика в Древней Индии») он проводит множество типологических параллелей¹⁰. Однако в «Теории познания и логике» сознательно от них воздерживается и даже высказывает скепсис в отношении самой их правомерности: «...всякое сравнение, ведущее за собой сравнительную оценку индийских умозрений, не может избежать субъективности»¹¹. Примером «субъективности» ему служит Шопенгауэр, который восторгался тем, что индийские мудрецы «прозрели» то же самое, что и он сам. Щербатской подчеркивает односторонность этого «субъективного восторга» и заключает: «Совпадение между результатами индийского и европейского мышления легко принимается за подтверждение истинности данного положения на том основании, что истина одна, а ложь бесконечно разнообразна. Но так как нет почти ни одной западной системы, которая не встречалась бы и в Индии, *то сам по себе факт совпадения ничего не доказывает* (курсив мой. — В.Л.)»¹². Вместе с тем это не помешало Щербатскому в том же труде прямо, без пояснений и оговорок, переводить некоторые буддийские термины кантовскими (см. ниже). Чем объясняется такая непоследовательность? Возможный ответ мы найдем уже в следующей фразе: «По справедливому замечанию Фрейтага, если что-нибудь из этих совпадений и вытекает, то только то, что не случай и произвол управляют ходом развития философии, но внутренний закон человеческой природы и философских вопросов: при самых различных условиях философское мышление ведет к одинаковым результатам»¹³.

Иными словами, человеческий ум в разных условиях и в разных формах постоянно ставит одни и те же вопросы и открывает одни и те же истины. Таков тезис популярной в то время *philosophia perennis*, извечной философии. Санскритский термин в переводе (например, термин «сарупья» («сходство форм»)) однозначно передается кантовским термином (в данном случае — как «схематизм рассудка») на том основании, что оба имеют один и тот же денотат — некий реально существующий механизм сознания, служащий посредником между чувствами и разумом. «Вечное» в данном случае — это не какое-то конкретное понятие, а проблема: проблема соотношения чувственности и рассудка, которая ставится и Кантом, и буддистами.

Однако такие переводы имели еще одну цель. С помощью кантианской терминологии Щербатской хотел придать буддийской мысли «респектабельность», привлечь внимание профессиональных философов и в сотрудничестве с ними ввести ее в круг интересов современной философии, обогатить философское образование, сделав «имена Дигнаги и Дхармакирти настолько же нам близкими и дорогими, насколько близки и дороги нам имена Платона и Аристотеля или Канта и Шопенгауэра»¹⁴.

Розенберг был, разумеется, знаком только с теми работами Щербатского, которые были опубликованы до 1919 г. Он мог читать и труды других индологов и буддологов, практиковавших параллели с западной философией. В примечаниях к «Проблемам буддийской философии» он пишет: «Склонность к сравнениям можно найти как у европейских, так и у японских и других авторов. Интересно отметить, что европейцы (например, Шопенгауэр) находили в *чужом* учении *свое* и усматривали в этом совпадении подтверждение *своего*; японцы же, напротив, знакомясь с новыми западными идеями, стараются отыскать *чужое* в *своем* и, устанавливая параллели, заключают о превосходстве своих идей»¹⁵.

И сам он обладал достаточной эрудицией, чтобы проводить собственные параллели, однако свое отношение к ним формулировал иначе, чем Щербатской: «Сопоставления такого рода, однако, не способствуют вовсе пониманию буддизма (Щербатской, даже когда он сознательно сдерживал свой “компаративный энтузиазм”, все же не мог не приводить параллелей, мотивируя тем, что та или иная параллель способна “облегчить понимание индийского умозрения”»¹⁶ — В.Л.): ведь фактически буддизм не совпадает ни с одной из европейских систем, а именно в этом и состоит его значение и ценность его изучения.

Мы встречаемся в нем с теми же проблемами, которые разрабатывались и в нашей философии, и в этом отношении ничего существенно нового мы в буддизме не найдем, но те же проблемы рассматриваются буддистами с других точек зрения, в иной группировке, а это дает часто совершенно новое освещение уже известным нам проблемам»¹⁷.

Мы видим, что Розенберг вполне разделял мысль Щербатского (Фрейтага) об общности проблем между западной и индийской философией. Основную разницу в их позициях по вопросу типологических параллелей я бы сформулировала так: первый мотивирует важность изучения буддизма тем, что в нем ставятся и решаются проблемы, «которые как раз в настоящее время служат предметом спора между философами разных направлений»¹⁸, т.е. делает акцент на *сходстве*, второй же делает акцент на *отличии*, своеобразии буддизма в решении этих проблем. Буддисты, по его убеждению, интересны нам не потому, что они такие же (умные), как мы, и болеют теми же самыми вопросами, а потому, что они другие, иные и лечат свои болезни своими особыми методами. Та же мысль развивается и в другом отрывке: «Прежде чем перейти в разбор важнейших частей системы буддийского мирозерцания, необходимо установить исходную точку, с которой буддисты начинают рассуждать о вопросах, возникающих при философском размышлении, и наметить общий строй их системы, а затем коснуться вопроса, с каким из течений, установленных у нас в философии, может быть сопоставлен буддизм: является ли он реализмом или идеализмом, материализмом или спиритуализмом, или чем-нибудь другим.

Выяснение этого последнего вопроса уже теперь, до обсуждения деталей, необходимо потому, что читающий отнесется к дальнейшему с точки зрения уже знако-

мым ему упомянутых направлений. А при этом очень легко впасть в следующую ошибку: забыв, что индийская философия не связана генетически с европейской, можно увлечься частичными совпадениями или сходствами и приступить к сравнению таких частей, которые вовсе не подлежат сравнению и являются похожими только тогда, когда они рассматриваются отдельно от связанных с ними других частей буддийской системы. Лучше всего поэтому избегать на первых порах по мере возможности всяких сравнений, как вносящих множество чуждых и лишних ассоциаций по поводу буддийских рассуждений. Сравнения могут дать, однако, интересные результаты после того, как буддийская система будет усвоена вся в виде органического целого; только тогда возможно будет ясно отличать действительные совпадения от кажущихся»¹⁹.

Если интерес Щербатского к параллелям во многом объясняется его стремлением привлечь западных философов тем, что в *чужом* материале они смогут узнать *свое* (как когда-то Шопенгауэр, а в недавнем прошлом и он сам), то Розенберг предлагает сначала попытаться понять эту традицию в соответствии с ее собственной внутренней логикой, не отвлекаясь на параллели; и только тогда, когда эта традиция будет усвоена как целостная и самодостаточная система, допускаются сравнения с западной мыслью.

Иными словами, изучить *чужое* как *чужое*, а затем уже сравнивать со *своим*, осознанным как *свое*. В этом, на мой взгляд, принципиальная разница между двумя учеными в их отношении к сравнительному методу. Розенберг не отрицал ценность параллелей в процессе познания чужого, но считал, что они могут быть полезными и действенными лишь после того, как чужое будет достаточно познано в своей инаковости. «Сравнения могут дать, однако, интересные результаты после того, как буддийская система будет усвоена вся в виде органического целого; только тогда, возможно, будет ясно отличать действительные совпадения от кажущихся»²⁰. Думаю, что в отношении подобных параллелей современная буддология идет скорее за Розенбергом, чем за Щербатским.

2. Проблема перевода

В переводе буддийских текстов Щербатской, как известно, придерживался интерпретирующего или философского метода, главный принцип которого сам сформулировал так: «Лишь путем гипотетического воссоздания той философской системы, о которой идет речь, можно сначала лишь приблизительно определить то понятие, которое метафорически обозначается таким термином. Буквальный перевод был бы совершенно бесполезен»²¹. Объяснял он это необходимостью считаться с метафоричностью буддийской терминологии, особенно с тем обстоятельством, что в Индии философский дискурс черпал свои термины из обыденного языка, где они имели свои нефилософские значения. Поэтому буквальный перевод, с точки зрения Щербатского, будет переводом метафоры, а не термина²².

Заметим, что ни филологический, ни интерпретирующий методы перевода в том виде, как их излагает Щербатской, не предполагали герменевтической рефлексии. Когда Щербатской далее говорит, что он старался «по мере возможности проникнуть в мысль автора в полном ее объеме и передать ее на русском языке так, как передал бы ее сам автор, если предположить, что ему пришлось бы писать на этом языке»²³, он тем самым неявно уповает на абсолютную прозрачность для друг друга

языка оригинального текста и языка переводчика, санскрита и русского. Главным ориентиром был для него некий смысл, который един как истина, тогда как пути к нему, т.е. языки его выражения, могут быть разными и взаимозаменяемыми. Это идея опирается среди прочих своих предпосылок на определенные представления о языке: язык есть лишь послушный инструмент, орудие мысли, поэтому главное — это понять мысль, вопрос же о ее оформлении в языке — дело вторичное. Если Дхармакирти мыслит как Кант, то не будет особой ошибки передать его мысли в кантовских категориях.

Для Розенберга некоторый параллелизм или сходство мысли не облегчает, а скорее затрудняет перевод: «Исходные пункты и основные проблемы те же и в Европе, и в Индии, различия их тоже, ибо законы мышления одинаковы для всех, но при совершенно самостоятельном развитии этих других потоков философской мысли в Европе и Индии, пути, по которым они шли, были различны, постановка вопросов другая, методология другая, и поэтому и терминология другая, и многие понятия получили иное значение. Вот почему иногда так трудно найти пригодный перевод. *Затруднения в словах, а не в мыслях* (курсив мой. — В.Л.)»²⁴.

Если Щербатской писал о своем исследовании, что в нем «язык буддийских философов передан по возможности языком современной философии»²⁵, то Розенберг, как бы споря с ним, отвечал: «По мере возможности изложение следует вести на простом языке, избегая специальных терминов и воздерживаясь от подчеркивания параллелей. Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма: каждый из технических терминов имеет свое установленное отношение к целому ряду других, которые невольно всплывают по ассоциации. Если поэтому два термина — один европейский, другой буддийский — даже и соответствуют друг другу, то связанные с ними ассоциации могут быть совершенно иными, вот почему перевод буддийских терминов и вообще философских терминов чужих систем столь труден. Трудность кроется не в особенностях языка, а в разнородности рядов ассоциаций, связанных в каждом случае с данным понятием. Поэтому приходится при переводе термина, например, нашими словами “объект”, “чувственность”, “психическое” и т. д. всегда оговариваться, указывая одновременно и на те идеи, которые вызываются у лица, воспитанного на этих чужих терминах. “Артха” и “вишья” соответствуют термину “объект”, но с идеей *ob-jectum* они ничего общего не имеют. “Спасение” и “нирвана” совпадают, поскольку и то и другое являются конечной религиозной целью, ассоциация же с понятием, например, “спасение” при слове “нирвана” невозможна»²⁶.

Трудно отделаться от впечатления, что Розенберг критикует здесь именно своего учителя, его интерпретирующий метод, поскольку все, о чем он говорит: использование специальной западной терминологии, параллели, «внесение в буддийскую схему идей европейской философии», имеет прямое отношение к трудам Щербатского. Розенберг, в отличие от Щербатского, занимается тем, что мы сейчас называем герменевтической рефлексией, он проблематизирует перевод не в качестве передачи смыслов одного языка средствами другого, но в гораздо более фундаментальном ключе — как инструмент понимания инокультурной мысли. При переводе слов в их «чисто языковом» значении не всегда передаются понятия, но они не обязательно передаются и в случае так называемого философского перевода. В рамках философского санскрита каждый термин нагружен определенными ассоциациями, термины европейского философского словаря тоже встроены в свою сетку

ассоциаций. Ассоциативность терминологии — серьезная проблема для переводчика, которой совершенно пренебрегал Щербатской.

Иными словами, переводческая стратегия самого Розенберга состоит не в приверженности какому-то одному методу филологическому или философскому, а в использовании обоих — в зависимости от ситуации. В другом месте он добавляет еще один штрих: «Не следует только стремиться к установлению одного и того же смысла для всех случаев, не следует, убедившись в том, что это невозможно, преждевременно выводить, что буддийские авторы нелогичны и не систематичны. Работы по буддизму страдают именно от этой тенденции передавать какой-либо термин всегда одним и тем же эквивалентом»²⁷.

Свое размышление Розенберг заключает словами: «Указанная трудность имеет в то же время важное значение: она постоянно напоминает о том, что, хотя общность почти всех идей очевидна, тем не менее идеи выражены иначе. У буддистов встречаются те же решения тех же вопросов, как и в европейских системах, методы, однако, другие, и вопросы исследуются в иной последовательности. Ценность систематической и вообще индийской философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе. Поэтому особенно важно сохранять при изложении именно оригинальную буддийскую схему, не перелагая индийские идеи в рамки наших систем»²⁸.

Таким образом зазор, несовпадение между буддийской и западной системами, является, по Розенбергу, важным моментом, стимулирующим нашу герменевтическую рефлексию. Почему так ценна инаковость буддизма, почему важно не потерять, не растворить ее в некой универсальной общности *philosophia perennis*? И как понять эту инаковость, если мы располагаем только теми средствами, которые созданы в европейской культуре?

В наше время острота этой герменевтической проблемы осознается в полной мере. Стало совершенно очевидно, что идеал научной объективности, укорененный в европейской академической философской традиции, благодаря Декартову сомнению, Кантову объективному наблюдателю и Гуссерлеву вынесению за скобки психологических факторов является мыслительным конструктом нашей культуры. Экзегеза инокультурных текстов на проверку оборачивается *изогезой* — невольным вчитыванием в них чего-то *своего* (термин Эндрю Така).

3. Язык описания

Щербатской не проводит четкой демаркации между языком описания и языком перевода. Розенберг же говорит о проблеме изложения отдельно от проблемы перевода: «В изложении я старался пользоваться языком, принятым в наших философских работах, т. е. избегал слишком специальных терминов, созданных теми или другими авторами. Там, где буддийская терминология становится более условной и труднопереводимой, я пытался парафразировать мысль простыми словами, не отыскивая эквивалентов среди наших специальных терминов, ибо такие эквиваленты могут быть всегда только приблизительными, несмотря на кажущееся сходство. Предлагая по мере возможности не приступать к частичным сравнениям до ознакомления с системой в целом, я вполне сознаю трудность выполнения этого предложения, а поэтому мне казалось уместным затронуть уже здесь вопрос о совпадении буддийских направлений с европейскими. Указание на трудности в проведении

параллелизма между буддийскими и европейскими точками зрения, несмотря на явную общность многих проблем, может быть, предотвратит преждевременные сравнения при чтении дальнейших глав, посвященных разбору технических терминов»²⁹.

Розенберг подчеркивает, что, используя философский язык, он старался придерживаться самых нейтральных выражений («языка философских работ») и не прибегал к специальным «авторским» терминам (как это делал Щербатской, широко используя Кантову «вещь в себе» и т.п. термины). Более того, Розенберг не занимался поисками терминологических эквивалентов (чем тоже увлекался Щербатской). Тем самым он последовательно устранял любую возможность неявных параллелей («частичных» параллелей, по его выражению) до того, как буддийская система будет усвоена как целое. Щербатской не избежал и этого: объявив в 1-м томе своей «Теории познания», что будет воздерживаться от параллелей, он использовал кантианскую терминологию и тем самым неявно все равно «запараллеливал» понятия.

Итоги: сходство и различие

Начнем со сходства. Ниже перечислены методологические идеи Щербатского, которые легли в основу работы Розенберга:

1. Принципиальная важность философии для понимания буддизма.
2. Важность изучения поздней комментаторской литературы и особенно «Абхидхармакопи» Васубандху.
3. Важность для буддийского учения доктрины дхарм.
4. Важность знания живой традиции и личных контактов с ее носителями, фундаментальное сходство проблем буддийской и западной философии при разных способах их постановки и решения (Фрейтаг?).

Относительно последнего пункта можно наблюдать знаменательную переключку цитат.

Различия можно суммировать следующим образом:

1. Щербатской подчеркивал близость буддизма современной мысли, Розенберг, напротив, — его инаковость.
2. Щербатской считал, что параллели с западной философией помогают понять буддизм, Розенберг, — что мешают: сначала надо изучить буддизм как целое, а потом заниматься параллелями.
3. Щербатской придерживался философского, интерпретирующего метода перевода, по сути сближающего буддизм с западной мыслью; Розенберг обращал внимание на опасность такого сближения, подчеркивая невозможность полного и исчерпывающего перевода ряда буддийских терминов, приблизительность и условность западных классификационных рубрик для буддийской мысли.
4. Щербатской не придавал большого значения религиозно-практическим аспектам буддизма, буддизм для него — это прежде всего философия (теория познания, логика и онтология); Розенберг видел в буддизме, если можно так выразиться, сложный системный объект с разными несводимыми друг к другу уровнями функционирования.

Свой герменевтический метод Розенберг основывал на идее инаковости, но не на закрытости чужой культуры. Даже в отношении китайской традиции и связан-

ной с ней японской, самых, по его мнению, отдаленных от Запада, он считал невозможным говорить о какой-то особой таинственности и недоступности. Доступ к ним, по его мнению, был обеспечен индийской традицией, которая ввиду ее близости европейской мысли³⁰ могла бы служить своеобразным мостиком между Западом и Дальним Востоком: «Но если индийская философия, понятная и доступная для нас, в то же время оказалась фактически приемлема и для Дальнего Востока, если индийские проблемы и решения сделались как бы своими для китайцев и японцев, то невольно нужно спросить — где же та якобы существующая пропасть, разделяющая нас и Дальний Восток?»³¹

В неопубликованной статье, написанной в начале Гражданской войны (она датирована 6 октября 1918), Розенберг отмечает: «Когда мир духовной культуры Индии и Востока раскроется вполне, когда мы будем в состоянии ясно понимать всю пестроту новой для нас картины — во всех деталях, в существенной связи всех ее моментов, то мы убедимся, что это самобытное и для нас новое — понятно, что оно чужое, но доступное, и что оно, войдя в обиход, из чужого может превратиться в близкое и стать нашим»³².

Чужое, но доступное... Самая большая заслуга Розенберга состоит, на мой взгляд, именно в том, что он не пытался растворить буддийскую мысль в универсальности *philosophia perennis* или «естественной логики человеческого разума» (выражение Щербатского), а перспективу введения этой мысли в нашу культуру связывал как раз с сохранением ее инаковости.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шохин В. К. Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998. С. 10.

² Высоко оценивая работу Розенберга, Пятигорский пишет о Щербатском: «Ф. И. Щербатской так и не сумел стать на полностью автономную точку зрения. Из всех буддологов, смотрящих на буддизм из мира европейской культуры, он был несомненно самым результативным. Его параллели (например: параллель буддийской теории мгновенности с концепцией А. Бергсона, параллель буддийского “принципа пустоты” с теорией относительности и т. д.) весьма убедительны, но они все же остаются параллелями, не связанными с имманентным содержанием буддийской философии» (Пятигорский А. М. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Учен. Записки Тартуского ун-та. Вып. 284. Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971. С. 433, прим. 24).

³ Во введении к «Буддийской логике» Щербатской писал: «Логическая система, по замыслу ее создателей, по-видимому, не имела специальной связи с буддизмом как религией, т. е. как с учением о “пути к спасению”. Она претендует на роль естественной и общей логики человеческого разума. Вместе с тем она претендует также и на критичность. Те сущности, бытие которых недостаточно гарантируется законами логики, безжалостно отвергаются, и в этом отношении буддийская логика сохраняет верность тем идеям, с которых буддизм и начинался» (цит. по: Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 55).

⁴ Такой принцип бросал вызов традиционным историческим и филологическим методам, что подтверждается реакцией на работу Розенберга известного русского востоковеда, специалиста по китайской литературе В. М. Алексеева. Выступая на защите диссертации Розенберга, он упрекнул молодого ученого в том, что он пренебрегает «оригиналом» в пользу, по сути, вторичного источника: ведь комментарий есть «частное дело каждого» (об этом эпизоде в биографии Розенберга см.: Игнатович А. Н. Розенберг и его труды по буддизму, цит. по: Розенберг О. О. Труды по буддизму / Сост., подг. текста, вступ. статья и коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1991. С. 15).

⁵ По независимым от Щербатского обстоятельствам его поездка в буддийские монастыри Тибета, о которой он ходатайствовал в 1910 г., не состоялась (подробнее об этом см.: Васильков

Я. В. Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М.: «Восточная литература», С. 178–264; Вигасин А. А. Письма Ф. И. Щербатского из Индии // Российские путешественники в Индии. XIX — начало XX в.: Документы и материалы. (Азия и Африка в источниках и материалах). М.: Главная редакция восточной литературы, С. 276–298.

⁶ В частности, он занимался йогой и медитацией, о чем свидетельствует Ф. И. Щербатской в своем биографическом очерке: «Покойный профессор Розенберг сам проходил практику некоторых видов йогического созерцания в дзенском монастыре в Японии. Он сравнивал приятное чувство легкости, которое он тогда испытывал, с эффектом, производимым музыкой, особенно, когда она исполняется самим» (цит. по: Барлоу Дж. Оттон Оттонович Розенберг (1888–1919) блестящий молодой русский буддолог // Петербургское востоковедение. Вып. 10. 2002. С. 464–478, 469).

⁷ Барлоу Дж. 2002, с. 321.

⁸ Розенберг 1991, с. 22.

⁹ Шохин 1998: 71.

¹⁰ Там же. С. 66–73.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 7.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Розенберг 1991. Прим. 2, к гл. 5, с. 217–218. — Все цитаты из «Проблем буддийской философии» даются по этому изданию.

¹⁶ Щербатской 1995 ч. 2, с. 5.

¹⁷ Розенберг 1991, с. 95.

¹⁸ Щербатской 1995 ч. 2, с. 6.

¹⁹ Розенберг 1991, с. 87.

²⁰ Там же.

²¹ Щербатской 1995 ч. 1, с. 57.

²² Это прекрасно поясняет и Розенберг: «В буддийской философии (...) встречаются такие слова, как “сердце”, “глаз”, “ухо”, “нос”, “ветер”, “вода”, “огонь” и т. д. (...) Они употребляются в переносном значении, например, “сердце” в смысле сознания, ветер в смысле движения или легкости и т. д.» (Розенберг 1991, с. 117).

²³ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. Учебник логики Дхармакирти с толкованием Дхармотары / Санскритские параллели, ред. и примеч. А. В. Парибка. СПб.: Астра-пресс, 1995. С. 58.

²⁴ Неопубликованная записка Розенберга, с. 27.

²⁵ Там же, с. 6.

²⁶ Розенберг 1991, с. 81–82.

²⁷ Розенберг 1991, с. 149.

²⁸ Там же, с. 82.

²⁹ Розенберг 1991, с. 87.

³⁰ «В индийской философии в особенности мы встречаемся в комплексе систем, вполне аналогичных с теми системами, которые составляют достояние греко-европейской философии. Мы находим те же проблемы, те же ответы, те же законы мышления — в другом, правда, часто сочетании, в другой постановке, но все-таки это те же вечные философские проблемы — и ничего существенно нового и непонятного мы не находим. Говорить о какой-то “восточной” загадочной индийской философии может только тот, кто не знает истории европейского философского мышления» («Об изучении японского буддизма», цит. по: Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб.: «Наука», 1998. С. 320).

³¹ Ермакова 1998, с. 320.

³² Там же. С. 322.

Е. П. Островская

**ПРОЕКТ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ПО ИЗУЧЕНИЮ «ЭНЦИКЛОПЕДИИ АБХИДХАРМЫ»
ВАСУБАНДХУ**

Настоящая статья посвящена наиболее значительному исследовательскому проекту, в котором О.О. Розенберг принял деятельное и весьма плодотворное участие, — проекту комплексного исследования «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху (IV–V вв.), фундаментального памятника буддийской философской мысли.

История данного проекта восходит к периоду становления отечественной буддологии как отрасли востоковедения и завоевания ею международных приоритетов в области изучения классического философского наследия буддизма.

Проект комплексного исследования «Абхидхармакопи» был сформулирован основоположником Санкт-Петербургской буддологической школы акад. Ф.И. Щербатским (1866–1942) в 1917 г., когда для мирового востоковедного сообщества, занятого изучением буддизма, стала очевидной уникальная роль энциклопедического трактата Васубандху в процессе становления буддийской культуры за пределами Индии, — на Дальнем Востоке и в Центральной Азии. «Абхидхармакоша», созданная в период расцвета буддийского теоретического умозрения на Индийском субконтиненте, системно экспонировала и разъясняла концептуальное содержание и понятийно-терминологический аппарат канона — санскритской «Трипитаки». Именно поэтому переводы «Абхидхармакопи», выполненные в ходе институционализации буддизма в Китае и Тибете, были включены наряду с переводами санскритской «Трипитаки» в китайское и тибетское канонические собрания буддийских текстов. На Дальнем Востоке и в Центральной Азии трактат Васубандху одновременно служил и концептуальным ключом к пониманию Слова Будды (т. е. текстов Трипитаки), и семантическим ориентиром для строгой унификации местной буддийской терминологии, сложившейся на раннем этапе рецепции буддизма.

Дополнительную актуальность разворачиванию исследований «Абхидхармакопи» придавал тот факт, что она в XX в. продолжала оставаться неотъемлемым компонентом религиозного образования в монастырских университетах Японии, Тибета, Монголии и Восточно-Сибирского региона России. А это, в свою очередь,

означало, что трактат Васубандху функционировал в живой традиции подготовки ученого буддийского духовенства.

Следует подчеркнуть, что санскритский оригинал трактата считался в то время безвозвратно утраченным. В распоряжении ученых имелись два китайских перевода — Парамартхи (VI в.) и Сюань-Цзана (VII в.), тибетский перевод, выполненный предположительно коллегией интерпретаторов, и санскритский комментарий Яшомитры (IX в.) — «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья». Формальным поводом к развертыванию исследований послужило обнаружение А. Стейном неполной уйгурской версии «Абхидхармакоши».

План работы, намеченный Ф.И. Щербатским, учитывал сложность и монументальность источников, предназначенных к научной публикации и исследованию. Для решения столь крупной задачи необходимо было привлечь наиболее компетентных западноевропейских и японских буддологов. Именно поэтому этот проект Российской Императорской Академии наук формулировался как международный, хотя его осуществление планировалось на основе отечественной серии «*Bibliotheca Buddhica*».

Для понимания сущности этого исследовательского предприятия необходимо иметь в виду жанровую специфику «Абхидхармакоши». Трактат Васубандху представляет собой базовый текст, составленный в жанре *карик*, особым образом организованных стихотворных афоризмов, и прозаический автокомментарий к нему. Карики в своей совокупности суммируют содержание трактата и отчетливо выявляют тематические блоки в пределах каждого из восьми томов. Жанр *карик* весьма часто использовался авторами индийских религиозно-философских трактатов (шастр), поскольку был удобен для запоминания текста со слуха. Слушанию и запоминанию в ситуации традиционного обучения придавалось большое значение, так как устное учительское разъяснение не утрачивало своей преобладающей роли несмотря на бурное развитие письменной культуры. Карики служили своеобразным конспектом «Абхидхармакоши», понятным только в контексте автокомментария Васубандху. Тем не менее они вполне отчетливо экспонировали понятийно-терминологический аппарат буддийской канонической философии. Ф.И. Щербатской небезосновательно надеялся, что оригинальная санскритская терминология трактата может быть реконструирована при сопоставлении комментария Яшомитры с тибетским и китайскими переводами «Абхидхармакоши».

Избранный Васубандху жанр автокомментария — *бхашия* (букв. «беседа», «коллоквиум») являлся формой философского дискурса, предполагавшей элемент диспутального диалога. Это позволяло ввести в комментаторский текст фрагмент межшкольных дискуссий и концептуальные образцы опровержений небуддийских воззрений, в частности брахманистских учений о реальности субстанциальной души (Атмана), о сотворенности мира Ишварой — всеведущим и всеблагим владыкой Вселенной, джайнской расширительной интерпретации ненасилия. Таким образом, в аспекте изучения истории буддийской философской мысли и ее роли в культуре Индии трактат Васубандху выступал первоклассным по своей полноте источником.

Название трактата — «Абхидхарма-коша» (букв. «Вместилище Абхидхармы») указывало на непосредственную связь этого произведения с третьим разделом «Трипитаки» — Абхидхарма-питакой, состоявшей из семи шастр, наиболее ранних образцов буддийского теоретического дискурса. Этот раздел отличался от двух дру-

гих, Сутра-питаки и Винаи-питаки, своей направленностью на строгое определение содержания и объема наиболее важных понятий учения Будды. Сутры являлись изложением проповедей основателя буддизма, Виная-питака содержала его наставления относительно религиозной дисциплины — нравственных обетов и правил поведения мирян и монашества. Буддийская терминология преподносилась в этих текстах без специальной теоретической рефлексии. Такой метод именовался «наведением [слушателей] на смысл» и был рассчитан на широкую и неизбежно неоднородную по своему культурному уровню аудиторию прозелитов. В отличие от этого канонические пастрсы предназначались «обучающимся Дхарме», т. е. монахам и монахиням, посвятившим себя достижению высшей религиозной цели — вступлению в Нирвану.

Дхарма (аутентичное название буддизма) отождествлялась на раннем (домаханском) этапе буддийской истории прежде всего с Сутрами и Винаей. Относительно же третьего раздела канонического собрания мнения школ расходились: одни считали трактаты Абхидхармы творением Будды Шакьямуни, другие приписывали их составление прямым его ученикам, достигшим Нирваны при жизни Учителя или после его ухода. В буддийском учении термин «Абхидхарма» и «Нирвана» коррелятивны по своему содержанию. Абхидхарма, т. е. «высшая дхарма», и есть Нирвана. Но одновременно Абхидхарма — это и практический путь к Нирване, и дискурсивный способ изложения концепции пути. В последнем из трех указанных значений Абхидхарма может быть интерпретирована как философия, в равной степени бесполезная для невежд, чуждых Нирване, и мудрецов, одолевших путь к ней, но на-сущно необходимая «обучающимся Дхарме». Именно эта монашеская элита и являлась адресатом «Абхидхармакопи».

Восемь глав произведения Васубандху полностью охватывают проблематику «обучения Дхарме»:

— глава I: «Дхату-нирдеша» («Анализ по классам элементов») раскрывает теоретические представления о сансаре — принудительном круговороте форм существования сознания, которые возникают в силу непрерывного сцепления причин и условий; здесь анализируются элементы потоков, образующие в своей совокупности «индивида», т. е. поток психосоматической жизни, — дхармы;

— глава II: «Индрия-нирдеша» («Учение о психических способностях») концептуализирует психику в аспекте развития способностей, которые обеспечивают практическое постижение Учения Будды, т. е. уничтожение причин и условий, удерживающих индивидуальный поток сознания в сансаре, где господствуют различные модусы страдания;

— глава III: «Лока-нирдеша» («Учение о мире») излагает буддийскую космологию, призванную продемонстрировать истинность тезиса о несотворенности и безначальности вселенной; в этой главе проводится идея о неизменной соотнесенности форм существования сознания и космических топосов, соответствующих каждой из форм; вселенная предстает в данном разделе трактата как психокосм, подчиненный принципу страдания;

— глава IV: «Карма-нирдеша» («Учение о карме») посвящена буддийской антропологии, т. е. учению о религиозно благой и неблагой человеческой деятельности и ее трансцендентных следствиях;

— глава V: «Анушая-нирдеша» («Учение об аффектах») излагает теорию аффективных предрасположенностей как факторов, причиняющих и обуславливающих воспроизведение страдания;

— глава VI: «Арья-пудгала-марга-нирдеша» («Учение о пути Благородной личности») посвящена теоретическому аспекту религиозных практик, приводящих к вступлению в Нирвану;

— глава VII: «Джняна-нирдеша» («Учение о знании») концептуализирует результаты поэтапного освобождения индивидуального сознания от аффектов;

— глава VIII: «Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании») раскрывает комплекс логико-дискурсивных интерпретаций состояния созерцания как такового и его разновидностей, включая состояние прижизненной Нирваны.

В дополнение к этому в составе «Абхидхармакоши» присутствовало и приложение, которое можно было трактовать в качестве IX главы. Однако в нем отсутствовали карики, и в силу этого оно более походило на отдельный трактат, составленный в прозе.

Проект, выдвинутый Ф.И. Щербатским, предполагал публикацию тибетского и обоих китайских переводов карик и бхашьи, выполнение переводов этих источников на европейские языки, включая русский, издание комментария Яшомитры и уйгурской версии трактата Васубандху.

Распределение намеченных задач между участниками проекта выглядело следующим образом:

— издание тибетского перевода карик и бхашьи закреплялось за самим Ф.И. Щербатским;

— издание главы I комментария Яшомитры должен был подготовить известный французский буддолог С. Леви, а остальных глав — У. Огихара, японский текстолог;

— издание уйгурской версии трактата взял на себя молодой американский исследователь Д. Росс;

— издание обоих китайских переводов «Абхидхармакоши» взялся осуществить У. Огихара;

— переводчиком китайской версии карик и бхашьи предстояло выступить Ла Валле Пуссену, видному представителю франко-бельгийской буддологической школы;

— русский перевод карик и бхашьи закреплялся за Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом, его талантливым учеником;

— французский перевод комментария Яшомитры — за С. Леви;

— английский перевод карик и бхашьи — за Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом;

— систематический обзор концепций «Абхидхармакоши» — за О.О. Розенбергом.

Этот титанический замысел удалось воплотить далеко не полностью, ибо в России разразилась революция, а в Европе бушевала Первая мировая война.

В 1917 г. в серии «Библиотека Буддике» Ф.И. Щербатской издал первую главу тибетского перевода «Абхидхармакоши», а первая половина второй главы была опубликована им значительно позднее — в 1930 г. Совместно с С. Леви он выпустил в 1918 г. первую главу санскритского комментария Яшомитры и в сотрудничестве с У. Огихарой подготовил к изданию вторую главу.

Кроме того, в том же 1918 г. в «Известиях Российской Академии наук» вышел перевод на английский язык приложения к «Абхидхармакоше», выполненный Ф.И. Щербатским с тибетской версии. Что касается исследовательской части проек-

та, то в 1923 г. Ф.И. Щербатским была завершена и опубликована небольшая по объему монография на английском языке «The Central Conception of Buddhism». Ее содержание напрямую затрагивало проблематику трактата Васубандху — теорию элементов (дхарм), структурирующих человеческую психику.

Блестяще справился с исследовательской задачей О.О. Розенберг: принадлежащая его перу работа «Проблемы буддийской философии» (1918) является не только первым аналитическим обзором наиболее крупных тематических блоков «Абхидхармакоши», но и новаторским вкладом в методологию исследования буддизма.

Полностью реализовал свою часть проекта лишь Ла Валле Пуссен, крупнейший западноевропейский буддолог первой трети XX в. В выполненных им переводах предпринята попытка отождествить понятийно-терминологический аппарат китайских версий «Абхидхармакоши» по санскритскому комментарию Яшомитры. Иными словами, Ла Валле Пуссен перевел буддийскую терминологию памятника не на французский язык, а на санскрит. Тем самым исследователь показал, что в строго эксплицитном виде установить философскую семантику понятийно-терминологического аппарата на материале китайских версий невозможно.

Этот, казалось бы, малоутешительный итог труда Ла Валле Пуссена приобретал важное методологическое значение в свете изысканий, проведенных О.О. Розенбергом. В «Проблемах буддийской философии» отечественный ученый показал, что дальневосточные версии «Абхидхармакоши» (китайские и японская) важны прежде всего в аспекте изучения рецепции индийского наследия в иных культурах. Они демонстрируют способы передачи санскритской терминологии иноязычными средствами, но не дают возможности определить исходную область значения терминов, имеющих южноазиатский историко-культурный и соответственно историко-философский генезис. Таким образом, изыскания О.О. Розенберга демонстрировали необходимость обращения к санскритскому письменному наследию буддизма для адекватной интерпретации концептуального багажа буддийской религиозно-философской мысли.

Кроме того, О.О. Розенберг доказал тупиковость попыток реконструкции философского содержания буддизма на материале Сутр и Винаи, в которых отсутствует логико-дискурсивная строгость разъяснения. Этот материал, подчеркивал он, становится концептуально понятным только с позиции изучения литературы трактатов, т. е. произведений абхидхармистской постканонической традиции, в частности «Абхидхармакоши» Васубандху.

Обнаружение санскритского оригинала этого памятника, состоявшееся в 1935 г., и последующее его издание П. Прадханом в 1967 г. позволили возобновить работу над проектом Ф.И. Щербатского. Плановые исследования «Абхидхармакоши» начались именно в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР и совпали по времени с первыми шагами в направлении возрождения буддологических исследований в отечественном востоковедении.

В этой связи необходимо отметить, что Санкт-Петербургская (Ленинградская) буддологическая школа прекратила свое функционирование в конце 30-х годов XX в. по причинам вненаучного характера. Ученики и коллеги Ф.И. Щербатского пали жертвами репрессий, объявленные апологетами творчества «индийских попов» и иностранными шпионами. О.О. Розенберг ушел из жизни много раньше, в конце 10-х гг. на пути в эмиграцию, и точная дата его кончины до сих пор не известна. Таким образом, возрождение традиций Санкт-Петербургской буддологиче-

ской школы осуществлялось на основе изучения опубликованных трудов и архивных материалов, хранящихся в фондах СПбФ ИВ РАН (ЛО ИВ АН СССР).

Работа В.И. Рудого над главой I «Абхидхармакопи» завершилась в 1990 г. публикацией комментированного перевода санскритского оригинала. В исследовании, сопровождавшем перевод, была представлена историко-философская реконструкция концепций, изложенных Васубандху. Комментарий включал в себя санскритско-тибетско-китайские терминологические соответствия, выявленные при сопоставлении оригинала трактата и его тибетского и китайских переводов.

На этом этапе изучения «Абхидхармакопи» остро встал вопрос о методе интерпретации текста. Дело в том, что абхидхармистский дискурс одновременно апеллировал к трем уровням функционирования буддизма: к религиозной доктрине (т. е. догматическим положениям, характеризующим ценностную аксиоматику данной религиозной идеологии), к практическому аспекту психотехники (т. е. буддийской йоге) и к философским интерпретациям, утвердившимся в третьем разделе канонического свода и получившим дальнейшее развитие в различных школьных традициях. С целью вычленения этих уровней нами и был разработан новый метод теоретического истолкования текста и определения семантики понятийно-терминологического аппарата — структурно-герменевтический анализ.

В последующие годы работы над проектом Ф.И. Щербатского вышли в свет комментированные переводы шести глав трактата. Ныне готовится издание VII и VIII глав, завершающее основную часть изучения санскритского оригинала.

На данном этапе можно с уверенностью утверждать, что «Энциклопедия буддийской канонической философии» не есть сумма воззрений школ хинаянского направления в буддизме, как это было принято квалифицировать в первой половине XX в. Хотя Васубандху уделил значительное внимание изложению учений школ вайбхашика (сарвастивада) и саутрантика, которые получили от махаянистов пренебрежительное наименование «хинаяна» («малая колесница», или «узкий путь»), текст «Абхидхармакопи» свидетельствует о тенденции его автора вскрыть целостный теоретический фундамент буддийского мировоззрения. Васубандху, исследуя санскритскую «Трипитаку», эксплицировал содержащиеся в ней истоки махаянских концепций. Так, он осветил религиозно-доктринальные и психотехнические обоснования буддийской персонологии — учения о трех «семействах»: будд и бодхисаттв, шраваков, пратъякабудд; учения о парамитах (разновидностях «запредельной мудрости») и концепцию Просветления.

Кроме того, в трактате Васубандху проанализированы теоретические основы Винаи и представлена модель буддийского общества, т. е. устойчивый способ религиозной детерминации социальных отношений. А также и целый ряд других концепций, сыгравших позднее значительную роль в историко-культурном развитии тех стран Азиатско-Тихоокеанского бассейна, где буддизм был институционализирован в качестве государственной религиозной идеологии.

Таким образом, «Абхидхармакопи» должна оцениваться как энциклопедия базового буддизма, содержащего в себе культуротворческий потенциал этой исторически первой мировой религии.

Дополнительным результатом возрождения проекта Ф.И. Щербатского явились публикации ряда исследовательских монографий, интерпретирующих трактат Васубандху или учитывающих его содержание в анализе различных аспектов буддийского письменного наследия. Назовем некоторые из них: работа В.И. Рудого,

Е.П. Островской и Т.В. Ермаковой «Космос и карма» (Нью-Йорк, 1998, опубликована на русском языке), две небольшие монографии Т.В. Ермаковой и Е.П. Островской «Классический буддизм» (СПб., 1999; второе издание: СПб., 2005) и «Путь благородной личности» (СПб., 2006), монография Е.П. Островской и В.И. Рудого «Вступление в Нирвану» (СПб., 2006), работы П.Д. Ленкова «Философия сознания в Китае» (СПб., 2006) и С.Х. Шомахмадова «Учение о царской власти: теории имперского правления в буддизме» (СПб., 2007), а также коллективные труды: «Категории буддийской культуры» (СПб., 2000), учебник «Классическая буддийская философия» (СПб., 1999) и учебное пособие «Введение в буддизм» (СПб., 1999).

О. С. Хижняк

О ПРИМЕНЕНИИ МЕТОДА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ БУДДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ПРЕДМЕТОВ КУЛЬТА

Культовые памятники буддизма в отечественной литературе представлены главным образом в художественных альбомах и искусствоведческих исследованиях. Их принято классифицировать как произведения искусства. Отсюда вытекает акцент на эстетической стороне изучаемых объектов, а их содержание остается освещенным весьма поверхностно и часто искажается по своей сути. Многолетняя работа по изучению культовых памятников буддизма привела нас к выводу о необходимости религиозоведческого подхода в данной области.

Его истоки можно видеть в работах классиков российского востоковедения. Наиболее последовательно он был развит И.П.Минаевым. Что касается С.Ф.Ольденбурга, то в разных работах он обращается то к содержательному анализу памятников, то делает акцент на их художественной стороне. Принцип полиморфизма, развитый первоначально в работах О.О.Розенберга и получивший свое развитие в трудах В.И.Рудого, Е.П.Островской и Т.В.Ермаковой, дает основание для структурного подхода в религиозоведческом изучении культовых памятников¹.

С нашей точки зрения, в самом религиозоведческом подходе необходимо различать анализ архаичных истоков символизма объектов культа и их собственно буддийских значений. К сожалению, до сих пор большинство исследователей останавливаются на архаичной символике, не стремясь выявить значение памятника в контексте той мировой религии, к которой он принадлежит. Продемонстрируем это на примерах двух наиболее заметных работ данного круга, посвященных буддийским ступам Древней Индии; одна из них зарубежная и принадлежит К.Карлсону², автором второй является отечественный исследователь Н.Л.Павлов³. Обе содержат интересный материал и заслуживают внимательного прочтения. Но с выводами обоих авторов мы не можем согласиться. Причина кроется не в ходе анализа представленных фактов, а в его базовых установках.

К.Карлсон рассматривает ступу с позиций архаичного сознания, что уводит его и от буддийской доктрины, и от традиций монашеской сангхи, и замыкает исключительно на народном восприятии. Суть отношения масс к буддийскому памятнику

автор видит в ожидании от него неких земных благ. Его позиция наиболее четко сформулирована в названии третьей главы «Ступа и раннее буддийское искусство как благие символы». К.Карлсон утверждает, что буддийское искусство «отражало представление о благополучии, плодородии и изобилии»⁴. Такая точка зрения вытекает из его мнения, что главными творцами рельефов выступали не монахи, а ремесленники, объединявшиеся в бригады, переезжавшие с места на место и выполнявшие заказы представителей различных верований; для декорирования архитектурных сооружений они использовали общие индийские символы, выражавшие архаичные представления о земном процветании.

К.Карлсон не согласен с тем, что «выражение культа зависело от философских доктрин и что монахи и монахини действительно следили за искусством и тем, как оно воплощалось в видимые формы»⁵. Относительно попыток связать изображения с доктриной К.Карлсон пишет: «Те, кто верят, что буддийское неиконическое искусство может быть объяснено как результат религиозной или философской доктрины, или что его происхождение может быть объяснено из запрета на антропоморфные изображения Будды, или что оно возникло из медитативной практики, кажется, отрицают искусство как таковое и его развитие»⁶. Кроме того, самих монахов в их массе он не рассматривает как знатоков учения и строгих исполнителей Винаи.

Автор все же выражает согласие с тем, что эти древние символы постепенно наполнялись буддийским содержанием; с его точки зрения, это происходило благодаря их использованию в повествовательных сюжетах о жизни Будды. Некоторая уступка классической трактовке не меняет его основной оценки ранних буддийских рельефов как символов благополучия. В конце своего труда исследователь утверждает: «Трансформация общего индийского священного искусства в специфически буддийское неиконическое и иконическое искусство может быть трактована как способ усиления значения Будды как выражения благополучия»⁷.

Исследования буддийских рельефов, представленные К.Карлсоном и другими западными ориенталистами, исходят только из предположений о характере их восприятия народными массами, хранившими в своем сознании архаичные верования. Этот подход имеет право на существование, если не претендует на полный, всесторонний анализ артефактов буддийской культуры. При этом важно помнить, что он выявляет лишь один из ее аспектов — народное восприятие, и не воспроизводит их главного, буддийского содержания. В результате этой односторонности исследователь приходит к парадоксальным выводам по отношению к буддизму — религии, изначально аскетической по своей сути. Думается, что в этих выводах видно преобладание принципов эмпиризма над системным, целостным подходом.

Оригинальную попытку реконструировать происхождение и развитие буддийской ступы предпринял отечественный исследователь Н.Л.Павлов в работе «Алтарь. Ступа. Храм»⁸. Подзаголовок книги «Архаическое мировоззрение в архитектуре индоевропейцев» объясняет методологию автора: это стремление раскрыть содержание культовых памятников мировых религий с позиций архаичного мировоззрения. Такой подход, лидером которого является М.Элиаде, широко распространен в современной науке. Он имеет определенный смысл, но не может считаться исчерпывающим, так как анализирует истоки явлений культуры, но не их развитую форму. Изучение архаики не раскрывает перехода к более сложным формам религии, основанным на иных мировоззренческих принципах и выполняющим другие задачи в общественном и культурном развитии.

В работе Н.Л.Павлова содержится масса полезной и малоизвестной информации, но мы не можем принять ее главные выводы, вынесенные в заголовок книги, — происхождение ступы от алтаря и храма от ступы. Анализ истории развития ступы, ее функционального назначения и роли в развитии буддийского культа показывает, что ступа произошла от погребального холма *шмапана*⁹. Характерно, что этот термин не упоминается в анализируемой работе. Как выявили археологические исследования А.Каннингхэма и Дж.Маршалла, первые ступы вовсе не имели постаментов, купол возводился непосредственно на земле. И лишь в последующие века вокруг купола стали сооружать цилиндрические «барабаны», укреплявшие ступу. Они повторяли ее круглые очертания¹⁰.

Квадратные постаменты появляются на рубеже нашей эры в Гандхаре. Они являются результатом влияния греко-римской культуры и действительно могли произойти от их алтарей. Характерно, что квадратный по форме постамент утвердился лишь на окраинных территориях и в соседних с Индией регионах, но не прижился ни в Северной, ни в Южной Индии¹¹. Удивительно также, что автор не обращает внимания на абсолютное различие форм: как плоский алтарь мог превратиться в полусферическую форму ступы?

Нельзя согласиться и с выводом о том, что храм произошел от ступы: от сплошного массива ступы (имеющей лишь небольшую прямоугольную реликварную камеру внутри) невозможно перейти к пустотному пространству храма. Различное назначение этих объектов, ассоциируемое с противоположностью смерти и жизни, обуславливает отсутствие или наличие жизненного пространства в каждом из них. Изучение конкретных фактов культурогенеза показывает, что переход происходил не от ступы, а от чайтьи, покрывавшей ступу и служившей укрытием священного объекта от внешнего мира. Наиболее ранние буддийские чайтьягрихи представляли собой купол, опиравшийся на колонны и образующий небольшое пространство над буддийской святыней (санскр. чайтьей) — ступой. Постепенно это пространство начало увеличиваться, образовав трехнефный храм с апсидой, окружавшей лишь обратную (со стороны входящего в храм) сторону ступы. Скальные буддийские сооружения демонстрируют, как совершался этот переход¹².

Несмотря на наше несогласие с Н.Л.Павловым по основным выводам, нельзя не отметить богатейшее фактическое содержание его монографии, которое может быть весьма полезно для дальнейших исследований в данной области. В частности, описанные автором представления о чаше мировых вод помогают объяснить происхождение отдельных деталей буддийских культовых сооружений, но все же не их значение в системе буддийского мировоззрения. Анализ труда Н.Л. Павлова показывает важность выбора метода исследования: факты культуры могут быть трактованы различно в зависимости от исходных позиций ученого.

Проводя изучение культурогенеза буддийской ступы, автор настоящей статьи опиралась на методологические принципы российской буддологии, основывающейся на различении уровней функционирования буддизма как единой, но полиморфной системы. Основы такого метода были заложены О.О.Розенбергом, различавшим буддизм философский и популярный¹³. Выдвинутый им принцип изучения буддизма был восстановлен В.И.Рудым¹⁴ и стал активно использоваться многими современными российскими буддологами. Метод, разработанный Санкт-Петербургской буддологической школой для анализа письменных текстов, может быть

чрезвычайно плодотворно применен к анализу памятников художественной культуры буддизма.

С позиций данной методологии можно утверждать, что в буддийских культовых сооружениях архаичные материальные формы наполнялись новым содержанием, не сводимым к ранним религиозным верованиям. Архитектурные линии, символы, орнаменты, существовавшие задолго до появления буддизма и других нетрадиционных для той эпохи течений, явились общим индийским культурным фондом, из которого черпались самые разные духовные направления, при этом давая им иное содержание, вытекавшее из их собственной картины мира.

Подводя итоги развернутому анализу, поставим вопрос: отчего зависит позиция автора? Думается, что какой бы полнотой ни характеризовался охваченный исследователем материал и как бы не была безупречна его логика, результат в значительной мере предопределен его методологической установкой, не всегда осознаваемой самим автором. Базовые методологические принципы вытекают как минимум из двух факторов: (1) понимания самого буддизма: его учения, истории функционирования в обществе, отношения к нему различных слоев верующих; (2) трактовки вопроса о формах взаимодействия мировой религии с ранними религиозными верованиями.

По первому пункту отметим, что К.Карлсон и Н.Л.Павлов не опираются на представление о полиморфизме буддизма, существующего на уровне доктрины, философии, психотехники и народных верований, — положение, ставшее базовым в российской буддологии со времени выхода трудов О.О.Розенберга в начале XX в. С позиций этой теории можно утверждать, что одна и та же архитектурная форма и один и тот же символ могут быть по-разному восприняты различными слоями верующих, в зависимости от степени осознания ими своей веры. Возможно, отказ ряда исследователей от доктринальной трактовки изображений является определенной реакцией на акцентирование такого подхода в предшествующей литературе; в противоположность этому они раскрывают восприятие рядового верующего, не имеющего углубленных знаний своей религии. Однако восстановление равновесия требует учета и того, и другого уровня понимания священных символов и образов.

Что касается соотношения архаичного и собственно буддийского в рассматриваемых К.Карлсоном рельефах, то указание автора на архаичное происхождение символов не снимает вопроса о наполнении их буддийским содержанием в буддийских культовых сооружениях. Рельефы располагались на воротах и оградах ступ со II в. до н.э. Первоначально ступы не имели никакого пластического оформления, а представляли собой простые архитектурные сооружения купольной формы. Процесс развития буддийского искусства следует изучать в исторической перспективе: от геометрических архитектурных форм к их декорированию. Рельефы не существовали сами по себе, но являлись частью буддийского культового комплекса, и поэтому должны рассматриваться только в общем контексте.

Попытки сведения различных аспектов той или иной мировой религии к ее архаичным истокам характерны для современной стадии изучения религии. Накопленный данным направлением религиоведения материал требует перейти к решению вопроса о том, как старые, архаичные формы приобретали новые, буддийские значения, так как без этого невозможно было бы их закрепление в мировых религиях. Один и тот же знак может выполнять различную функцию в разных идеоло-

гических системах. Изучение изменения его значений при переходе из одной системы в другую позволит выработать более сбалансированные подходы в трактовке ранних культовых памятников мировых религий, учитывая архаичные истоки некоторых визуальных форм, но рассматривая изменение их содержания в новой идеологической системе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хижняк О. С. Историография изучения буддийских ступ Древней Индии // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XXII. СПбГУ, 2004. С. 129–159.

² Karlsson K. Face to face with the Absent Buddha. The Formation of Buddhist Aniconic Art. Uppsala, 1999.

³ Павлов Н. Л. Алтарь. Ступа. Храм. Архаическое мировоззрение в архитектуре индоевропейцев. М.: «Олма-пресс», 2001.

⁴ Karlsson K. Face to face... P. 3.

⁵ Ibid. P. 56.

⁶ Ibid. P. 86.

⁷ Ibid. P. 192.

⁸ Павлов Н. Л. Алтарь. Ступа. Храм...

⁹ Хижняк О. С. Происхождение буддийской ступы // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 13. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 70–80.

¹⁰ Cunningham A. The Bhilsa Topes or Buddhist Monuments of Central India, comprising a Brief Historical Scetch of the Rise, Progress and Decline of Buddhism; with an Account of the Opening and Examination of the Various Groups of Topes around Bhilsa. New Delhi, 1997 (London, 1854, 1879); Marshall J. H. A Guide to Sanchi. Calcutta, Superintendent printing, India, 1918. Reprint: Calcutta, 1955.

¹¹ Mitra D. Buddhist Monuments. Archaeological Survey of India. Calcutta, 1971.

¹² Хижняк О. С. Историческое развитие буддийской ступы в Древней Индии // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока. Вып. 1. СПб., 2006. С. 167–189

¹³ Розенберг О. О. 1) Проблемы буддийской философии. Пг., 1918; 2) Труды по буддизму. М., 1991.

¹⁴ Рудой В. И. 1) Отечественная историко-философская школа в буддологии: вклад в проблему научного толкования буддийских философских текстов // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990. С. 61–81; 2) Истоки идеологии индо-буддийской традиции // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993. С. 339–355; 3) Формирование буддийского философского дискурса (исторические собенности мышления) // Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994. С. 5–88.

Буддийский Восток: культура и текст

С. Л. Бурмистров

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ С. ДАСГУПТЫ

Буддизм был уникальным явлением в интеллектуальной истории Индии, повлиявшим на нее, может быть, как ни одно другое религиозное и философское течение. Достаточно сказать, что, как известно, именно буддисты постоянно стимулировали интеллектуальные процессы в индийской культуре, побуждая представителей ортодоксальных философских и религиозных направлений полемизировать с ними, а значит, уточнять и укреплять собственные мировоззренческие позиции, разрабатывать тонкую и сложную философскую аргументацию и одновременно с этим — инструменты логической и метафизической критики позиции оппонента, так что с уходом буддистов из Индии интеллектуальные процессы в индийской культуре все более замедлялись, ибо у представителей господствующего мировоззренческого направления, которым в Средние века стала веданта, не было необходимости постоянно отстаивать собственные философские взгляды.

Все это, конечно, не могло не обратить на себя внимание историков индийской философии, которые исследовали основные принципы и положения буддийской философии не только *per se*, но и в более широком философском, религиозном и культурном контексте, в котором рос и формировался буддизм.

Нельзя не отметить среди множества исследований по истории индийской философии трудов Сурендранатха Дасгупты, автора грандиозной по замыслу (и, увы, неоконченной) «A history of Indian philosophy» и ряда глубоких статей, многие из которых посвящены рассмотрению тех или иных аспектов буддийской философии. В первую очередь обращает на себя внимание применяемый им контекстуальный подход к истории индийской философии и, в частности, к проблемам философии буддизма: рассмотрение буддийской философии Дасгупта начинает не с собственно

буддизма, а с краткого обзора некоторых мировоззренческих тенденций, сохранившихся в Упанишадах. Этот корпус текстов последователи веданты, к коим принадлежал и сам Дасгупта, обычно интерпретировали и интерпретируют в теистическом духе, обращая внимание прежде всего на те фрагменты текстов, которые говорят об Атмане, Брахмане и их глубинном онтологическом тождестве. При этом надо учесть, что термин *ātman* не означает индивидуальную человеческую душу в том смысле, который придавался этому понятию в европейской философии и в обыденном мировоззрении; та «душа», с которой человек имеет дело в обычных условиях и с которой он, как правило, отождествляет свое «я», называется *jīva*, *ātman* же — это, скорее, глубинный принцип индивидуальности, лежащий глубоко под всеми феноменальными характеристиками человеческого «я», никогда не данный в обычном восприятии и открывающийся лишь интуитивно или в особом трансперсональном опыте, для обретения которого необходимы специальные психотехнические практики. Для веданты, как известно, идея тождества Атмана и Брахмана была краеугольным камнем (во всяком случае, одним из важнейших элементов) всей концепции, и именно эту идею прежде всего искали в Упанишадах последователи этого философского направления.

Однако Дасгупта признает, что Упанишады достаточно гетерогенны, и в них можно найти начала самых различных философских концепций, в том числе, конечно, материалистических и атеистических, отвергавших существование Атмана и Брахмана, а значит, и необходимость исполнения предписанных священными текстами ритуалов и иных обязанностей, которые как целое обозначались термином *dharma*. Разумеется, сам Дасгупта бесконечно далек от того, чтобы искать прямого подтверждения этим воззрениям в текстах Упанишад (вряд ли возможно найти там такое подтверждение), но он указывает, что некоторые фрагменты их при достаточно радикальном истолковании могут служить основой для подобных взглядов. В качестве примера он ссылается на «Шветашватара-упанишаду»¹, начало которой гласит: «Рассуждающие о Брахмане рассуждают:

В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основаны?

Знающие Брахмана, [поведайте] — кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных [обстоятельств]?

2. Время, собственная природа, необходимость, случайность, [первичные] элементы, пуруша — считать ли их источником?

Но сочетание их не [является этим источником] из-за природы Атмана — ведь и Атман бессилен перед причиной счастья и несчастья»².

Дасгупта полагает, что этот фрагмент в принципе можно истолковать в том числе и во вполне материалистическом духе, и подчеркивает тем самым концептуальную неоднородность текстов Упанишад. Такая неоднородность, впрочем, вполне естественна, если учесть специфические особенности исторической эпохи, в которой жил и проповедовал Будда, — эпоху идеологических споров, расхождений, религиозных конфликтов и одновременно все большего, по мнению Дасгупты, окостенения старого ведического ритуала, который с ходом своего развития становился все более и более сложным. «Ведическая система богопочитания, — писал Дасгупта, — была по своему характеру практически целиком построенной на ритуалах и направленной на мирские цели. Это была скорее магическая практика (в научном смысле слова, то есть в смысле магических обрядов), чем теизм или политеизм»³. Иными словами, в случае с буддизмом (а также и с движениями адживиков и с

Упанишадами), по мнению Дасгупты, ведущую роль в изменении не только мировоззрения, но и собственно религиозной практики сыграли именно сугубо ритуалистические моменты: сложность и, может быть, дороговизна ритуалов, их излишняя специализация, акцент на магические обряды, а не на моральные и психологические аспекты человеческого бытия, что сделало старую ведическую религию неспособной удовлетворить основные идеальные потребности тогдашнего индийского общества. Реакцией на рост роли обрядов в религиозных практиках стало то мировоззрение, которое воплощено в текстах Упанишад, — мировоззрение, по мнению Дасгупты, мистическое, идеалистическое и монистическое, однако прямо адресованное отдельному человеку — индивиду *par excellence*, а не члену рода или варны. Но и идеология Упанишад тоже оказалась в конечном итоге не вполне адекватной «духу времени», в результате чего и была оттеснена на второй план появившимся в Индии в VI–V вв. до н. э. буддизмом. Дасгупта объясняет это тем, что идеология Упанишад была ориентирована на аскетов и мыслителей, т.е. на людей совершенно определенного психологического типа и, что еще более важно, определенной социальной аффилиации. Это были прежде всего брахманы, готовые принять все тяготы аскетического пути религиозного спасения и специально обученные для этого, для других же варн этот путь был непригоден именно в силу варновых ограничений. Имел место конфликт между универсалистской моралью Упанишад (*sādhāraṇa dharma*) с ее принципом ненасилия (*ahimsa*) и правилами варны, и победа в этом конфликте оставалась, как правило, именно за варновым долгом, обязывающим человека выполнять прежде всего свои социальные обязанности, а к религиозному спасению стремиться только во вторую очередь⁴. Все это вызвало к жизни потребность в альтернативных способах удовлетворения религиозных запросов человека, каковые способы и были разработаны в Индии в эпоху, непосредственно предшествующую появлению буддизма.

Уже здесь мы видим примечательную деталь историко-философской концепции, выдвинутой Дасгуптой: историко-философский процесс обусловлен не столько социальными или — тем более — экономическими факторами, сколько факторами идеального порядка, в данном случае — нуждой в ясной и психологически близкой человеку религиозной практике, которая одновременно удовлетворяла бы и его потребность в социальной сопричастности, и стремление найти убежище от трудностей и страхов реального мира, как физического, так и социального, и желание обрести четкое, достаточно простое, чтобы его смог понять даже малообразованный человек, и, главное, эмоционально понятное мировоззрение. Когда ведическая религиозная система начала превращаться из средства удовлетворения религиозных потребностей в систему ритуальных практик, замкнутую фактически на себя и работающую не на человека, который бы участвовал в обрядах как равноправный их участник, а не как посторонний и пассивный наблюдатель, а на самое же себя, на поддержание и как можно более точное исполнение всех предписанных Ведами обрядов, — именно тогда и появилась потребность в некоей альтернативе ставшей, можно сказать, практически бесполезной ведической системе.

Собственно, в концепции Дасгупты роль буддизма имела прежде всего нравственный и эмоциональный характер: буддизм дал простому человеку, не обученному тонкостям ведической ритуалистики, ясную и простую картину мира, способную примирить его хотя бы в какой-то степени с земным существованием. Никакого универсального этико-религиозного кодекса в Индии до буддизма не было⁵, и мо-

раль человека определялась исключительно его положением в варновой системе и его возрастом, что полностью привязывало человека к социуму и, более того, редуцировало его личность к набору строго определенных и статичных социальных ролей. Иными словами, можно сказать, что у Дасгупты буддизм осуществил своего рода «де-социализацию» человека, освободил его (разумеется, лишь частично) от давления общества, дав ему возможность реализовывать те свои идеальные потребности, удовлетворение которых в тогдашнем индийском обществе было невозможно.

Любопытно, что аналогичной точки зрения придерживаются и многие другие авторы, причем весьма и весьма различные. Так, Сарвепали Радхакришнан вторит Дасгупте, говоря, что «нравственная жизнь была в упадке, так как духовную энергию народа поглощали метафизические ухищрения и теологические споры»⁶, и видит в Будде прежде всего реформатора морального (в широком смысле слова) духа индийского общества тех времен, т.е. Будда у него предстает как фигура, вызванная, как и у Дасгупты, прежде всего идеальными социальными потребностями. О том же самом говорят индийские философы-марксисты: так, Й. Баларамамурти пишет, что «буддийская философия возникла в ходе идеологической борьбы против доминирующей идеологии Упанишад, которая к тому моменту стала совершенно ригидной и метафизической»⁷, и отмечает прежде всего социально-психологическую роль буддизма в развитии индийского общества, подчеркивая, что Дхарма Будды была революционным течением в идеологии древней Индии, стержнем которого была идея всеобщего равенства и которое благодаря этому стало как бы живым социальным отрицанием варновой системы⁸. И едва ли не то же самое говорит, например, и один из крупнейших отечественных востоковедов Е. А. Торчинов, который пишет в одной из своих статей, что «ведическая система ценила человека по его происхождению и предполагала, что происхождению соответствуют и его личные качества. Буддизм предложил ценить человека по его личным качествам, игнорируя вопрос о его происхождении»⁹.

Таким образом, в лице Будды мы имеем, по всей видимости, своеобразного идеологического революционера, ниспровергшего (по крайней мере, попытавшегося это сделать) идолов не только старой ведической веры, но и более тонкой и метафизической идеологии Упанишад. Но несомненная заслуга Дасгупты состоит в том, что он пытается непосредственно связать первоначальное учение Будды с другими идеологическими течениями того времени, хотя, к сожалению, и делает это кратко, просто лаконично упоминая некоторые современные Будде предфилософские учения — именно локайту и учения Маккхали Госалы и Аджиты Кешакамбали¹⁰.

В самом главном труде Дасгупты локайта не освещается, и о причинах этого можно только высказывать более или менее обоснованные предположения; мы предполагаем, что Дасгупта пытался интерпретировать историю философии Индии как историю развития прежде всего тех течений и типов мировоззрения, которые он называл идеалистическими. Это видно даже по содержанию его «Истории индийской философии», где четыре из пяти томов (даже больше, если считать последнюю главу первого тома) посвящены изложению и анализу различных течений веданты или концепций, прямо связанных с ней концептуально; и локайта не вполне вписывалась в такую схему. Точно так же не рассматриваются им и так называемые «адживики» и другие религиозные искатели времен Будды, пытавшиеся найти альтернативные традиционному брахманизму модусы существования индийской куль-

туры, и такое умолчание тоже, на наш взгляд, достаточно показательно и много дает для понимания подхода Дасгупты к истории индийской философии.

О локайте кратко (всего 13 страниц) говорит Радхакришнан, хотя здесь надо учитывать, что его «Индийская философия» была написана скорее как апология индийской философии перед западными интеллектуалами и образованными индийцами, воспитанными в западном духе, чем как строго научный труд. Радхакришнан пытался показать в своей книге сходство, близость многих концепций, методов, понятий, интеллектуальных приемов и схем в западной и индийской философии, так что обойти вниманием «материализм», как он называет это гетерогенное интеллектуальное течение, он, естественно, не мог. В самом тексте его работы хорошо видно его собственное отрицательное отношение к древнеиндийскому материализму, который он также считает одной из форм реакции на крайнюю ритуальность поздневедической культуры, однако «в своем стремлении низвергнуть жреческую монополию и провозгласить абсолютную свободу в отношении принятия или непринятия религиозной веры материалисты прибегли к другой крайности», и крайность эту Радхакришнан описывает так: «С дерзновенным догматизмом эта философия выбрасывает из мира все ценности и считает веру в бога и в потусторонний мир признаком лживости, феминизма, слабости, малодушия или подлости»¹¹.

Дасгупта был, естественно, гораздо более осторожен и гораздо менее «публицистичен» в своих высказываниях, но показательно, как мы только что отметили, то, что он предельно кратко говорит о древнеиндийском материализме и других радикально антиведических интеллектуальных течениях. Собственно, наше предположение, что он строит свою схему истории индийской философии именно как историю развития некоторого небольшого числа идей, которые, впервые появившись еще в Ригведе, породили впоследствии философию адвайта-веданты, базируется во многом именно на этом умолчании.

Современный отечественный исследователь В. К. Шохин реконструировал учения Аджиты Кешакамбали и Маккхали Госалы по раннебуддийским палийским сутрам. Учение Аджиты в его реконструкции «состояло в том, что иной жизни, кроме настоящей, не существует, услуги жрецов фиктивны, как фиктивно и посмертное воздаяние за земные дела. “Рожденные случайно” мудрецы не могут никого наставить о будущей жизни, и все их наставления — “учение дураков”. Когда человек умирает, его земной элемент возвращается в землю, водный — в воду, огненный — в огонь, воздушный — в ветер, а способности органов чувств растворяются в пространстве»¹². Мировоззрение Маккхали Госалы в соответствии с той же реконструкцией несколько более сложно. «Мир Госалы — бесконечный и безначальный резервуар телесных образований, каждое из которых одушевлено. Соединение одушевляющего и одушевляемого начал в этой картине Вселенной, напоминающей, пользуясь античными аналогиями, панпсихизм стоиков, образует широчайший спектр возможностей развития существ, обязанных своим существованием лишь самим себе (тезис “мир само-бытен” — девиз Госалы). Эти возможности, однако (снова как у стоиков), строго предопределены»¹³, и из пандетерминизма, являющегося одним из ключевых моментов учения Госалы, вытекает и его этика, и сотериология: «Практическое учение Госалы — доктрина “очищения через трансмиграцию” (*сансара-шуддхи*) — предполагает, что каждое существо достигнет совершенства независимо от своих усилий через огромное, но все же исчислимое количество перевоплощений»¹⁴.

Таким образом, буддийское мировоззрение вполне укладывалось в общий идеологический контекст индийской культуры тех времен, в которой имели место, судя по всему, скорее антиведические настроения. Однако Дасгупта подчеркивает, что в действительности идеологическая картина культуры Древней Индии была все же несколько сложнее. «Существовало как минимум три течения мысли, — писал Дасгупта. — Во-первых, жреческая карма, посредством магических ритуалов которой каждый мог достичь всего, чего только хотел. Во-вторых, учение Упанишад о том, что Брахман, или “Я”, есть высшая реальность и бытие, а все остальное — только имя и форма, преходящие и непостоянные; то же, что существует постоянно, без изменений, реально и истинно, и это и есть “Я”. И в-третьих, нигилистические концепции, отрицавшие закон, неизменную реальность, учившие, что все приходит в мир благодаря случайному стечению обстоятельств или силой непостижимой судьбы. Во всех этих школах философия, судя по всему, оказывалась в тупике»¹⁵.

Иными словами, буддизм, можно сказать, был одной из попыток выйти из того интеллектуального тупика, в котором оказалась индийская религиозная идеология к VI–V вв. до н. э. С одной стороны, Будда, согласно концепции Дасгупты, попытался отбросить излишне сложную традиционную ритуалистику, сделав естественное стремление к трансцендентному более продуктивным, сделав само трансцендентное, получившее в буддизме название *pīrvāṇa*, более доступным для человека. С другой же стороны, он все-таки сохранил для человека надежду на обретение особого состояния, радикально отличающегося от нашего повседневного бытия, чего не делали ни локайтики, ни Аджиты Кешакамбали, т.е., иными словами, сохранил для человека надежду на выход из мира, хотя и сделал этот выход не вполне обычным — через отрицание существования постоянной и неизменной души, понятие которой было заменено в буддизме представлением о взаимозависимом возникновении всех дхарм, связанных между собой отношениями причинности.

Вообще понятие причинности Дасгупта выделяет в раннем буддизме как одно из наиболее важных, можно сказать, образующих идеологический костяк всего мировоззрения раннего буддизма. Для буддистов не существует никакого сознательно-го субъекта как чего-то постоянного и неизменного, чего-то субстанционального, а причинность понимается в буддийской философии как простая цепочка причин и их следствий, которые, в свою очередь, становятся причинами для новых следствий и т.д. и за которыми не стоит никакой высшей и абсолютной основы, никакой сущности¹⁶. Дхармы в буддизме, полагает Дасгупта, абсолютно феноменальны, и их существование не свидетельствует и не может свидетельствовать ни о каком творящем начале мира, лежащем за пределами самого мира; они в буддийской философии образуют «материал» мироздания, сами являясь причинами друг для друга. Все это позволяет Дасгупте назвать буддийскую философию «антиметафизическим феноменализмом»¹⁷: такая установка предполагает, что отрицается всякий субстанциализм в понимании природы человека, а значит, и в понимании путей его религиозного спасения. В этом смысле такой «феноменализм» в концепции Дасгупты выглядит как попытка пройти «срединным путем» между радикальным натурализмом Аджиты, закрывающим человеку путь к спасению, т.е., в конечном счете к трансцендентному, фатализмом Маккхали Госалы, по существу, лишающим человека свободы как главного условия спасения (мысль, что человек *обречен* на спасение, фактически обесценивает идею *мокши*), и жестким ритуализмом ведической

религии. Иными словами, «Срединный Путь» Будды оказывается в данном случае путем свободы, дающим надежду на спасение, но и требующим от человека определенных целенаправленных усилий для достижения *мокши* или *нирваны*. Ради этого необходимо было пожертвовать представлением о субстанциональной душе и заменить ее безличным законом взаимозависимого возникновения (санскр. *pratītya-samutpāda*, пали *paṭicca-samutpāda*).

Однако Дасгупта подчеркивает не только самостоятельность и новаторский характер раннебуддийской идеологии, но и ее связь с взрастившей ее интеллектуальной почвой, находя корни буддийского мировоззрения в Упанишадах, от идеологии которых буддизм отталкивался не только в отрицательном смысле (отвергая и опровергая базовые идеологемы Упанишад), но и в положительном (принимая некоторые положения Упанишад, хотя, конечно, в модифицированном виде). Так, Дасгупта указывает, например, что выраженное в Упанишадах представление об истинном «Я» как о блаженстве (*ānanda*) оказало существенное влияние на складывание буддийского представления о нирване; по крайней мере, «ранний буддизм молча предполагает подобную концепцию»¹⁸. Истинное «Я» вообще было исключительно важной темой как философских исследований, так и религиозных умозрений древнеиндийских мыслителей, и его поиск, постижение его природы и способов раскрытия его в себе были необходимым условием всякого религиозного спасения, и буддизм, естественно, не был исключением, но сама суть этого истинного «Я» в буддизме (во всяком случае, в раннем), по мнению Дасгупты, понималась весьма близко к тому, как ее понимали в Упанишадах, а потом в веданте. Дасгупта полагает, что если бы в буддизме допускалось существование какого-либо «Я», оно понималось бы совершенно в ведантистском духе — как имеющее своей природой блаженство, ибо если бы «Я» существовало, оно было бы вечным, а все вечное, по убеждению древнеиндийских философов, не может быть причастно страданию (хотя он и отмечает, что этот взгляд в Упанишадах не выражен вполне ясно и четко, так что для его определения требуется специальный тонкий анализ текста). В раннем буддизме, подчеркивает Дасгупта, акцент делается не на представлении о блаженстве, которое составляло бы сущность «Я», если бы таковое существовало, а, наоборот, на идее страдания, и ход мысли Будды здесь, по всей видимости, таков: вечное неразрывно связано с блаженством, и качество вечности является причиной блаженства, в которое вечное погружено; и наоборот, то, что связано со страданием, никак не может быть вечным, а невечное не может быть истинным «Я»; но так как в реальном опыте мы нигде не находим ничего вечного и неизменного, то и говорить о существовании какого бы то ни было истинного «Я» невозможно¹⁹. То «Я», с которым мы обычно имеем дело, является эмпирическим, изменчивым, невечным, а значит, связано со страданием. Расхождение же между буддизмом и Упанишадами, по мнению Дасгупты, состоит только в отношении к опытному познанию: в Упанишадах за изменчивым и действительно связанным со страданием «Я» лежит более глубокая реальность — истинное «Я», неизменное и полное блаженства, но не поддающееся никакому рациональному познанию и позитивному определению, так что его можно «определить» только апофатически, как «не это и не это» (*neti neti*). В Упанишадах тем не менее высшая реальность не только в принципе постижима, но и должна быть постигнута, если человек хочет обрести спасение. Она, таким образом, является предметом опыта, хотя этот опыт и вполне особенный, отличающийся радикально от обычных, повседневных наших переживаний. В текстах Упани-

пад, по мнению Дасгупты, высшее и истинное «Я» признается доступным трансцендентальному переживанию, но не описанию. В раннем же буддизме существование «Я» отрицается, так как то, что воспринимается человеком обычно как его «Я», оказывается при ближайшем рассмотрении только каким-то элементом психики или комбинацией этих элементов²⁰.

Можно сказать, что у Дасгупты буддизм предстает не реставрацией родового общественного порядка в новых социальных условиях, как изображал его, например, Д. Чаттопадхьяя, и не только негативной реакцией на косную поздневедическую идеологию, как он обрисован у С. Радхакришнана, а явлением гораздо более сложным и неоднозначным. С одной стороны, ранний буддизм, несомненно, отталкивается от мировоззрения Упанишад, из которых берет много (особенно если учесть, что сами Упанишады весьма неоднозначны по содержанию), но перерабатывает заимствованное по-своему. С другой стороны, ранний буддизм совершенно иначе расставляет жизненные приоритеты: для буддиста (по крайней мере, в ранний период существования этой религии) целью являлось только обретение религиозного спасения, *нирваны*, для чего человек полностью вырывался из социального контекста (как известно, в раннем буддизме считалось, а в тхераваде и поныне считается, что *нирваны* можно достичь, только приняв монашеские обеты, мирянин же — по крайней мере, в этой жизни — на спасение надеяться не может). На место традиционной брахманистской четверки — *kāma, artha, dharma, mokṣa* — ставилось только обретение *нирваны, arhattva* или *Bodhi*. При этом Дасгупта увязывает возникновение буддизма с идеологическим контекстом Индии времен Будды, не просто указывая на причинно-следственные связи между этими двумя феноменами, но и называя конкретные имена; разумеется, названы были далеко не все первые мыслители Индии, учения которых могли повлиять на принца Сиддхартху: так, Дасгупта не упоминает, например, Алару Каламу, учителя будущего Будды, о котором сказано еще в «Жизни Будды» Ашвагхоши, но тем не менее даже такие краткие указания ценны тем, что более четко показывают ту идеологическую ситуацию, в которой развивался ранний буддизм.

Еще одной интересной особенностью взглядов Дасгупты на мировоззрение раннего буддизма является то, что он подчеркивает значение в нем принципа причинности. В понимании буддизма как «антиметафизического феноменализма» внимание акцентируется на антисубстанциалистской парадигме, которой следовали буддийские мыслители и которая требовала признания сущности мира как набора чистых феноменов (Дасгупта употребляет обычно термин «*appearance*»), связанных друг с другом в цепочки причин и следствий законом взаимозависимого возникновения: «Феномены возникают сериями, и можно видеть, что если появляются те или иные определенные феномены, то следом появляются и некоторые другие; благодаря тому, что происходит одно, происходит также и другое», что, собственно, и называется *pratītya-samutpāda*²¹. Принцип причинности в концепции Дасгупты выступает в роли той инстанции, которая обеспечивает индийской культуре (да и, собственно, любой другой) известную самотождественность во времени, так что мы легко можем говорить об индийской культуре как о единой, имея в виду и эпоху Будды, и времена Шанкары, и наше собственное время. В этом смысле буддийская философия оказывается плотью от плоти индийской культуры, проявляя те же свойства, что и другие даршаны, хотя и несколько иначе, чем они, — с другими акцентами, иначе связывая между собой термины, концепты, идеологемы и образы.

Можно сказать, буддийская идеология выступает для Дасгупты своего рода моделью (точнее, одной из моделей) индийской культуры в целом, осуществляя в реальной интеллектуальной — философской и религиозной — практике те потенции, которые изначально были заложены в самой сущности индийской культуры и индийской цивилизации²². В связи с этим приведенное выше рассуждение о роли понятия «Я» в буддизме представляется весьма примечательным. Дасгупта прямо пишет: «Упанишады открыли, что истинное “Я” — это ānanda (блаженство). Мы можем предположить, что в раннем буддизме скрыто допускалась некая сходная мысль»²³. В принципе при толковании этого несколько смутного места мы можем допустить (и это предполагается всем ходом размышлений самого Дасгупты), что Будда, согласно этому индийскому ученому, не отрицал вообще существование «Я» в каком бы то ни было виде, а просто указывал своим известным «громоподобным молчанием», которым он отвечал на вопросы о смертности или бессмертии души, на то, что истинное «Я» неопишимо и выше всякого рационального постижения, следуя тем самым тому правилу, которое спустя две с половиной тысячи лет сформулировал Людвиг Витгенштейн: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать»²⁴. Иными словами, Дасгупта, как и многие другие индийские ученые, старается показать, что буддизм не был столь уж радикальной интеллектуальной новацией, как это следует из трудов западных буддологов, показывающих, что буддизм во многих отношениях радикально порывал с традиционным индийским мировоззрением, и пытается обрисовать основные черты буддийской философии и религиозные представления буддизма так, чтобы буддийская идеология укладывалась в конечном счете в мировоззрение веданты, предполагающее существование вечного, неизменного и божественного по природе индивидуального «Я», которое в своей глубинной сущности действительно неопишимо.

Разумеется, подобные воззрения, если бы мы нашли их у какого-нибудь малоизвестного автора, не оказывающего влияния на современную науку, могли бы породить у нас только скептическую усмешку. Однако когда речь идет о столь значительном мыслителе, как Дасгупта, мы не можем равнодушно пройти мимо таких предположений. Совершенно естественно задаться вопросом: почему Дасгупта акцентирует наше внимание прежде всего на связи буддизма именно с идеологией Упанишад, а не, например, с верованиями неарийских народов Индостана, в те времена еще очень слабо арианизированных (если не считать коренное население северо-западной Индии)? Почему он указывает не столько на различия между буддийской и брахманистской идеологией, сколько на черты, роднящие их? Ведь, в самом деле, многие данные указывают на то, что народы и их правители, поддерживавшие буддизм, были по своему происхождению в основном неарийскими, как, например, знаменитые буддийские цари Бимбисара и Аджатапатра: они происходили из династии Шишунанага, и по компоненту «nāga» в имени династии видно, что она была, скорее всего, неарийской, так как словом «nāga» арии обычно обозначали коренные народы Индостана²⁵. Далее, по мнению И. П. Минаева, один из первых буддийских культов — культ мощей, превратившийся впоследствии в почитание ступ, в типологическом отношении близок неарийским, стало быть, автохтонным ритуальным практикам и мифологическим представлениям²⁶. Кроме того, Дасгупта также ничего не говорит и о социальной составляющей буддийской Сангхи, не указывает, к каким социальным слоям принадлежали первые буддисты, какое место в древнеиндийском обществе занимала сама Сангха как социальный агент, хотя следует обра-

тратить внимание на проанализированные В. П. Андросовым данные, согласно которым буддизм был по преимуществу городской религией, распространявшейся в специфических условиях древнеиндийского города, с которыми был связан даже сам образ жизни Будды, прямо советовавшего ученикам воздерживаться от *gāma-dhamma* (что можно перевести с пали как «деревенский путь» или «низкое поведение» — весьма примечательное семантическое поле!)²⁷. Мы обращаем столь пристальное внимание на эти детали прежде всего потому, что из этого видна такая важная особенность историко-философской концепции Дасгупты, как стремление его представить развитие индийской философской мысли — в том числе, естественно, и буддизма — как процесс сугубо интеллектуальный, протекавший в сфере чистого умозрения и связанных с ним интеллектуальных потребностей. Философское знание, по его мнению, представляет собой, по всей видимости, совершенно особую, специфическую форму знания, которая не имеет прямого отношения ни к социальным практикам, ни тем более к экономическому уровню человеческого бытия, не говоря уже о более низких, бытовых его сферах. Философия, равно как литература, искусство и особенно религия, лежит в особой области, не затрагиваемой «мирскими» интересами, и не занимается «мирскими» проблемами; это видно уже по приведенному выше толкованию Дасгуптой понятий «культура» и «цивилизация». А если так, то вполне естественно, что по отношению к «внешнему» миру, к сфере экономики, политики, социальной структуры и т. п. она выступает как замкнутая система и определяется только собственными закономерностями. Разумеется, нельзя сказать, что духовная сфера замкнута полностью и не имеет никакой связи с тем, что лежит вне ее; но эта связь не имеет, как говорится в кибернетике, операционального характера, духовная система сама исключает какие-либо воздействия на нее извне, которые сами не имеют столь же духовного характера, она сознательно и целенаправленно отграничивает себя от всего «не-духовного». «Операциональная замкнутость», по определению Н. Лумана, означает «рекурсивное условие возможностей собственных операций исходя из результатов собственных операций»²⁸. Это значит, что (несколько упрощая) операция может опираться только на другую, непосредственно смежную операцию той же самой системы, но никак не на операции несмежные и тем более не на операции иных систем. Так, например, глубочайшее свойство системы права состоит в том, что правовой эпизод может быть порожден только правовым же эпизодом, но никак не событием из сферы искусства или ядерной физики²⁹. Возвращаясь же к нашей основной теме, надо сказать, что философия у Дасгупты предстает — по крайней мере, в «Истории индийской философии» и рассмотренных нами в данной работе статьях — как именно такая замкнутая система, для которой все нефилософское, грубо говоря, просто неактуально. Она функционирует как система, самостоятельная по отношению ко всем остальным компонентам цивилизации и поэтому не только может, но и должна рассматриваться отдельно, независимо от всего, что не имеет прямого отношения к философии.

Сама же индийская философия у Дасгупты предстает как явление неоднородное «на поверхности», но единое «в глубине». При внимательном изучении его историко-философских трудов (прежде всего «Истории индийской философии») становится заметной интересная черта: индийская философия у Дасгупты неоднородна в том смысле, что среди всех философских систем есть некоторые, которые условно можно обозначить как «корневые», кардинальные, относящиеся к самому

ядру философского мышления Индии, и периферийные, которые тем или иным образом связаны с первыми и решают по-своему те же проблемы, которые ставились и в корневых системах. Сама структура книги такова, что в первых ее частях разбираются даршаны, которые, по мнению Дасгупты, оказали решающее влияние на всю философскую мысль Индии, а в дальнейшем ученый приступает к рассмотрению тех систем, которые как бы вырастают из кардинальных даршан, — философии «Бхагавадгиты», «Йогавасиштхи», «Чарака-самхиты», учений Бхаскары, Ямуны, Рамануджи, Мадхвы и др. В этом смысле буддизм интересен еще и тем, что он относится к кардинальным системам, от которых прямо или косвенно, позитивно или негативно отталкиваются многие другие философские течения Индии, и не только «периферийные», но и кардинальные (достаточно вспомнить, например, того же Шанкару, которого не единожды называли «скрытым буддистом» — *prascanna bauddha*). В связи с этим вопрос о генезисе буддизма как религии и буддийской философии особенно важен, так как показывает не только структуру философского знания в Индии в представлении Дасгупты, но и те динамические процессы, которые протекали в индийской культуре во времена Будды. Прямое указание Дасгупты на то, что причиной возникновения буддизма был «духовный голод», потребность найти или создать такое мировоззрение, которое отрицало бы варновую систему и открывало бы путь к спасению любому человеку независимо от его принадлежности к той или иной социальной общности, от его национальности, пола, возраста и прочего. Нет необходимости специально говорить о том, насколько сильное влияние оказали на Дасгупту как на философа и ученого распространенные в его время представления об устройстве общества и о развитии культуры (в том числе и индийской культуры). И без того очевидно, что не все положения ученого о генезисе буддизма могут быть приняты без должной критики: в самом деле, для современного человека трудно представить, чтобы религия возникла только из чисто духовной потребности, безотносительно ко всем остальным, более «низменным» потребностям человека (в частности, стремлению к социальному признанию и принятию, происхождение которого можно легко проследить вплоть до его сугубо биологических оснований). Но здесь для нас важно то, как отразились в учении Дасгупты вообще и в его представлениях о происхождении буддизма в частности социальные, политические, философские и религиозные настроения его непосредственного социального окружения — Индии первой половины XX в. (учения Вивекананды о равенстве всех религий, взгляды Б. Г. Тилака на происхождение Вед и цивилизации ариев и т. д.) — и научной среды, в которой Дасгупта формировался как мыслитель, западной востоковедной науки (концепции Ф. Макса Мюллера, П. Дойссена, Ф. И. Щербатского и т. д.). И еще важнее то, насколько репрезентативной можно считать историко-философскую концепцию Дасгупты по отношению не столько к самой описываемой им реальности, сколько к той среде, в которой она формировалась.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. 3rd ed. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1951. P. 78.*

² Шветашватара-упанишада // Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А. Я. Сыркина. 2-е, доп. изд. М.: Восточная литература, 2000. С. [563].

- ³ Dasgupta S. N. Message of Buddhism // Dasgupta S. N. Philosophical Essays. Calcutta: Calcutta University Press, 1941. P. 255.
- ⁴ Ibid. P. 256, 257.
- ⁵ Ibid. P. 257–258.
- ⁶ Радхакришнан С. Индийская философия / Пер. с англ. СПб.: Стикс, 1994. Т. 1. С. 307.
- ⁷ Balaramamoorthy Y. Buddhist Philosophy // Buddhism: the Marxist Approach. New Delhi, 1978. P. 37.
- ⁸ Ibid. P. 42.
- ⁹ Торчинов Е. А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем // Буддийская культура и мировая цивилизация: Материалы третьей Российской научной конференции (22–26 сентября 2003 г.). Элиста: Изд-во Калмыцкого гос. ун-та, 2003. С. 7.
- ¹⁰ Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. P. 79–80.
- ¹¹ Радхакришнан С. Указ. соч. Т. 1. С. 239–240, 242.
- ¹² Шохин В. К. Брахманистская философия: Начальный и раннеклассический периоды. М.: Восточная литература, 1994. С. 81.
- ¹³ Там же. С. 82.
- ¹⁴ Там же. С. 83.
- ¹⁵ Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. P. 80.
- ¹⁶ В какой-то степени этот взгляд на мир можно сравнить с тем, который дан у Сартра: «Явления, которые обнаруживают сущее, не внутренние и не внешние: все они стоят друг друга, все они отсылают к другим явлениям, и ни одно из них нельзя предпочесть другому» (Сартр Ж. П. Бытие и Ничто / Пер. с франц. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 20). Разумеется, сравнение достаточно рискованное, ибо, конечно, невозможно на этом основании утверждать о какой бы то ни было близости раннебуддийской философии с сартровским экзистенциализмом.
- ¹⁷ Dasgupta S. N. Message of Buddhism. P. 265.
- ¹⁸ Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. P. 109.
- ¹⁹ Ibid. P. 109–110.
- ²⁰ Ibid. P. 110.
- ²¹ Ibid. P. 84.
- ²² Отметим попутно, что понятия культуры и цивилизации в философии Дасгупты достаточно четко различаются: цивилизацию он понимает как все множество материальных в широком смысле слова достижений того или иного народа, таких как техника, способы организации производства или типы государственного устройства, тогда как «культура» — понятие, гораздо более абстрактное и гораздо слабее связанное с повседневной жизнью и практикой человека: культуру он понимает как все множество духовных достижений народа — религиозные воззрения, философские учения, произведения искусства и выраженные в них эстетические и этические идеи и т. п. (Dasgupta S. N. The Meaning of Culture // Dasgupta S. N. Philosophical Essays. P. 350–373).
- ²³ Dasgupta S. N. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. P. 110.
- ²⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 73.
- ²⁵ Хижняк О. С. Социальная база буддийского культового строительства в древней Индии // Труды Государственного музея истории религии. 2005. Вып. 4. С. 224. — Сама версия о неарийской социальной основе буддийской Сангхи принадлежит Д. Косамби и Р. Шарме.
- ²⁶ Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, 2001. С. 6.
- ²⁷ Там же. С. 17.
- ²⁸ Луман Н. Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Антоновского. М.: Логос, 2004. С. 101.
- ²⁹ Филиппов А. Ф. От структурного функционализма к неофункционализму: социология Никласа Лумана // История теоретической социологии: В 4 т. / Отв. ред. Ю. Н. Давыдов. СПб.: РХГИ, 2000. Т. 4. С. 384.

В. А. Киктенко

СИНОЛОГИЧЕСКАЯ КРИТИКА РЕКОНСТРУКЦИИ ДЖ. НИДЭМА ИСТОРИИ НАУКИ И ЦИВИЛИЗАЦИИ В КИТАЕ

Исследования Дж. Нидэма науки и цивилизации в Китае стало первой попыткой в истории науки, философии и синологии системного анализа развития комплекса научных знаний в традиционном Китае. До этого существовал либо синологический подход, который делал акцент на изучение источников (*источниковедческий, историко-филологический и отчасти историко-философский аспекты*), либо редкие случаи обращения западных ученых некитаеведов к духовному наследию китайской цивилизации. Оба подхода были недостаточными, так как первый не предполагал возможности общетеоретических обобщений, оставаясь в рамках дисциплинарных задач (*синология*), а второй был чрезвычайно далек от «китайских реалий», что вело к мифологизации проблемы, а зачастую и к выходу за пределы научности. В терминологии З. А. Каменского¹ — это две глобально-обобщающие формы исследований мирового историко-философского процесса: *исследование мирового историко-философского процесса в национальной (культурологической) форме* и *логико-теоретическое исследование мирового историко-философского процесса*. Дж. Нидэм предпринял методологический синтез этих двух подходов — изучение истории китайской науки в контексте общеисторического процесса развития человеческой цивилизации. В основном это предопределило негативную реакцию на первые два тома «Науки и цивилизации в Китае» как со стороны китаеведов, так и со стороны историков философии и науки, так как и те и другие придерживались общепринятых на тот момент методологических принципов. Кроме того, значительную роль, особенно в начальный период работы Нидэма, имел *идеологический фактор*. Левые политические убеждения и выступления против экспансии США в мире предопределили критику научных исследований Нидэма (подобие советского «принципа партийности»).

Первоначально некоторые теоретические выводы Дж. Нидэма подвергались жесткой критике со стороны ведущих китаеведов и историков науки. Это касалось пренебрежения Нидэмом фактора самостоятельного изобретения тех или иных технологий в различных регионах, оценки Нидэмом даосизма как предтечи китайской пред-современной науки, использования по отношению к древним периодам

истории таких категорий, как *физика* или *сейсмология*, строгого разделения между собственно *наукой* (например, астрономия) и *псевдонаукой* (например, астрология). То есть главное обвинение состояло в том, что Нидэм изъяснял традиционные китайские науки из их культурного контекста и перенес на современную почву европейской культуры². Так, например, на XI Международном конгрессе исторических наук (21–28 августа 1960 г., Стокгольм) советский (российский) китаевед С. Л. Тихвинский в прениях по докладу голландского профессора Р. Форбеса об истории науки и техники, в частности, отмечал: «...уникальная работа видного английского ученого Дж. Нидэма “Наука и цивилизация в Китае”, три из семи томов которой уже вышли в свет, до сих пор не пользуется широким признанием у западных историков, видящих в ней лишь хрестоматию переводов китайских трактатов, а не глубокое исследование, сопровождающееся для иллюстрации переводами китайских текстов, в большинстве своем впервые таким образом вводимых в научный оборот»³.

Однако новые подходы и выводы Дж. Нидэма относительно закономерностей развития китайской традиционной науки и цивилизации при всей их провокационности и спорности вызвали к жизни напряженные и продуктивные академические дискуссии, которые не ослабевают по сегодняшний день⁴. Ученик Джозефа Нидэма С. Накаяма так вспоминает об этом времени: «Его (Нидэма. — В. К.) первые два тома “Науки и цивилизации в Китае” несправедливо критиковались не только в научных журналах, но и в случайных беседах ученых. Я чувствовал, что при данных политических обстоятельствах в США и Великобритании было более безопасно говорить о Нидэме отрицательно»⁵. Таким образом, неприятие новой методологии, идеологическая заангажированность и даже утверждение, что проект «Наука и цивилизация в Китае» — это часть *красной угрозы*, предопределили враждебное отношение к нидэмовской концепции большинства историков науки и философов. Оценка синологов хотя и была более конструктивной, но также была несколько настороженной либо критичной (например, Д. Боддэ, Э. Ч. Грэм, А. Райт, А. Хаммель и др.). Кроме того, в рецензиях на первые тома «Науки и цивилизации в Китае» Дж. Нидэм серьезно критиковался за то, что не использовал достижения японских и российских (и советских) ученых в изучении истории китайской науки, однако исправить этот недостаток Нидэму не удалось, так как не был решен «языковой вопрос». Вообще, второй том издания «Науки и цивилизации в Китае», посвященный истории научной мысли, оказался наиболее дискуссионной частью проекта. После издания третьего тома предмет исследования становится более техническим, а потому и менее спорным. Аргументация и методология были Нидэмом значительно изменены, поскольку сам предмет его исследования значительно расширился, углубился и конкретизировался.

Концепция Дж. Нидэма получила широкое обсуждение в научной литературе, которая группируется по следующим направлениям: 1) синологическая критика; 2) историко-научная критика; 3) философская критика и 4) социологическая критика. Некоторыми учеными в принципе не была воспринята формулировка *Вопроса Нидэма*, и в таких исследованиях проводится реконструкция развития истории научных знаний без учета новых исторических данных, полученных Дж. Нидэмом и его коллегами. По-прежнему, но на разных основаниях утверждается, что в традиционном Китае не было научных знаний. Объяснения отсутствия науки в традиционном Китае сводится к таким явлениям, как политический деспотизм, философская ортодоксальность, лингвистическое несоответствие и культурный застой. Это,

например, касается работ австралийского синоведа Марка Элвина, американского синоведа Джозефа Левенсона, американского психолингвиста Альфреда Блума, американского историка Роберта Хартвелла и др. Далее в статье детально рассматриваются основные положения синологической критики концепции Дж. Нидэма.

В период появления первых томов проекта «Наука и цивилизация в Китае» синологи крайне отрицательно отнеслись к концепции Дж. Нидэма. Так, А.Хаммель⁶ и А. Райт⁷ утверждали, что китайская культура должна изучаться на основе ее собственных концептов и вне зависимости от движения к универсальной мировой науке и совместному мировому содружеству наций. Кроме того, Артур Райт считал, что вообще нет никакой проблемы Нидэма (*Вопрос Нидэма*). В дальнейшем в синологической среде концепция Нидэма была воспринята наиболее конструктивно, и по мере развития проекта «Наука и цивилизация в Китае» интерес со стороны ученых-китаеведов все более нарастал. В результате многие гипотезы и научные проблемы, сформулированные Дж. Нидэмом и его сотрудниками, были переосмыслены и критически восприняты на основе синологического анализа. Закономерно, что синологов более привлекает традиционный круг вопросов, связанных с историей китайской философии, что, в частности, привело к целостному изучению конфуцианства и даосизма как идеологических систем и их влияния на историю развития науки в традиционном Китае.

Анализ Д. Боддэ нидэмовского концепта *законы природы*

Американский китаевед, историк китайской философии Дёрк Боддэ (1909–2003) подверг анализу нидэмовский концепт *законов природы*. Интерес Боддэ к исследованию развития научных знаний в Китае возник еще в студенческие годы, когда им была опубликована в 1936 г. в ежемесячнике «Тянь Ся» (天下 «Поднебесная») статья «Отношение к науке и научному методу в Древнем Китае». Однако непосредственно к ответу на этот вопрос он подойдет много позже, в период сотрудничества с Дж. Нидэмом в рамках проекта «Наука и цивилизация в Китае». Первоначально в работе «Обоснование “законов природы”» (1957)⁸ Д. Боддэ принимает различие Нидэмом понимания *закона* в Европе и Китае и отмечает: «Несомненно, последствия этого ключевого расхождения китайского и западного космологического мышления были огромны для развития науки на двух сторонах Евразийского континента»⁹.

Боддэ считает верным проведенный Нидэмом анализ терминов, которые были связаны с формированием понятия *закона* в древнекитайской науке и философии, и расширяет аргументацию данного положения за счет введения дополнительных источников и цитат. По мнению Боддэ, приведенные им дополнительные отрывки *очевидно* указывают на правильность гипотезы и выводов Нидэма. Боддэ при этом признает, что хотя непосредственно в древнекитайских текстах не встречаются такие слова, как *закон* или *правило*, но, по сути, сформулированы концепты, соответствующие *законам*, которым подчиняются *мир природы* и *мир человека*¹⁰. В заключение Боддэ приходит к выводу, что дальнейшее подтверждение наличия концепта *законов природы* в древнекитайской философии следует искать в космологических трактатах династии Хань (206 до н. э. по 220 н. э.), а также в более поздних текстах (особенно в *Даосском каноне* (Дао цзан (道藏)), в которых были увековечены многие представления древних китайцев. При этом Боддэ подвергает сомнению утвержде-

ние Нидэмом положения об *организмичности* философии Китая в древний период, о чем, по мнению ученого, можно говорить только в период Средневековья с появлением философии неоконфуцианства, в которой, как говорит сам Нидэм, *организмичность* проявилась более явно¹¹. Таким образом, Боддэ в целом позитивно принимает определение Нидэмом концепта *закона* в древнекитайской философии, расширяя синологический уровень анализа.

В работе «Китайские “законы природы”: переоценка» (1979)¹², как видно из самого названия предпринимается переосмысление гипотезы и выводов Дж. Нидэма. Автор говорит о том, что его позиция ранее была во многом *вдохновлена* детальным анализом Нидэма. Данная статья является результатом работы Боддэ в Кембридже на протяжении 1974–1977 гг. в качестве участника нидэмовского проекта «Наука и цивилизация в Китае». Боддэ проводит анализ совокупности интеллектуальных и социальных факторов, которые способствовали или препятствовали развитию научной мысли в традиционном Китае, что наиболее полно выражается в определении концепта *законов природы*. Боддэ возвращается к нидэмовской дистинкции *юридических законов* и *законов природы* и вновь на основе текстологического анализа.

Автор использует в анализе два ранее введенных им отрывка из различных древнекитайских текстов и семь новых, ранее неизвестных, которые, по мнению Боддэ и вопреки позиции Нидэма, аналогично выражают идеи, не слишком отличных от европейской концепции *законов природы*. Выборка текстов определяется также значительными хронологическими рамками (приблизительно с IV столетия до н. э. по 320 г. н. э.) — период формирования китайской классической философии¹³. Только в одном из них, по Боддэ, *небесный закон* (*тянь фа*, 天法) является буквальным эквивалентом концепта *законов природы*, в остальных это сомнительно. Также к концепту *законов природы* ученый относит понятия *небо* (*тянь*, 天), *верховный правитель* (*Шан Ди*, 上帝) и *высшее единство* (*дао*, 道), которые посредством команд, распоряжений, инструкций или просто через их собственное прямое действие принуждают различные астрономические тела (солнце, луну и звезды) следовать их орбитами; *инь* и *ян* (陰陽) определяют гармонию четырех сезонов (их порядок выражается через правило — *цзэ* (則)).

Боддэ считает, что здесь сосредоточено существенное различие между китайским и западным мышлением. В Европе до отделения церкви от государства в XVII в. концепция *законов природы* выражена в понятии *бога*, который понимается как *высшее божество*, *законодатель космического порядка* и *творец вселенной*. В Китае недостаточным является *креативный аспект* и соответственно относительная слабость идеи всеильного божества, что и является, по Боддэ, главной причиной, почему концепция *законов природы* в Китае не получила дальнейшего развития. Боддэ также подвергает сомнению тезис Нидэма о том, что концепция *законов природы* была чужда китайскому философскому мышлению, и приводит примеры (хотя и немногочисленные) зачаточных форм (философы Мо-цзы (墨翟) и Дун Чжуншэ (董仲舒), алхимик Гэ Хун (葛洪)). Боддэ также отмечает, что как в китайской философии, где определяющим является *организмическое* представление вселенной, немного найдется мыслителей, которые понимали космические явления как управляемые или заданные законами всеильного, но благого божества, так и в западной философии, несмотря на принятие идеи монотеистического творения и, следовательно, концепта *законов природы*, немного было мыслителей, которые

предполагали бы *организмическое* восприятие мира, не сотворенного, отдельного и автономного (стоики, кембриджские платоники, Лейбниц, Уайтхед, Эйнштейн)¹⁴.

Расхождения в понимании различных аспектов китайской науки и цивилизации между Д. Боддэ и Дж. Нидэмом со временем стали более значительными. Одним из главных в этой дискуссии стал вопрос о том, действительно ли китайский письменный язык исторически функционировал более эффективно как средство выражения научных знаний. Боддэ утверждал, что китайский литературный язык подходит для науки, а Нидэм, напротив, считал, что хотя китайский литературный язык был неопределенным и поэтическим языком, неподходящим для науки, но он мог использоваться компетентным научным мыслителем, т.е. языковая специфика не является существенной для артикуляции научной мысли. Позиции оказались непримиримыми, что закончилось прекращением сотрудничества Боддэ с Нидэмом в рамках проекта «Наука и цивилизация в Китае». Нидэм передал тему изучения влияния китайского языка на формирование научных знаний Янушу Хмелевскому, однако том «Язык и логика в традиционном Китае» (1998)¹⁵ был закончен Кристофом Хабсмайером. В своем последнем фундаментальном исследовании «Китайское мышление, общество и наука: интеллектуальный и социальный фон науки и техники в традиционном Китае» (1991)¹⁶ Боддэ подводит итоги интеллектуальному развитию Китая, среди которых также рассматриваются *китайская наука и законы природы*.

Критика Э. Ч. Грэма нидэмовского определения науки

Профессор китайской филологии Энгиус Чарльз Грэм, известный своими исследованиями в области гносеологии философских школ традиционного Китая, является сторонником точки зрения, что история восточной и западной философии должны быть соотнесены и сопоставлены. В статье «Китай, Европа и происхождение современной науки: великое титрование Нидэма» (1973) он в целом разделяет гипотезу Эйнштейна происхождения современной науки, но при этом жестко фиксирует локально-исторические рамки генезиса науки, принимая утверждение Нидэма о развитии научных знаний в Китае: «Сегодня мы знаем, что предполагавшийся ранее застой в Китае и остальной части Азии — лишь иллюзия, их изменения казались медленными только в сравнении с ускоренным развитием Европы со времен Ренессанса — трансформацией, прецедентами которой можно считать лишь открытие земледелия и переход от кочевой к оседлой жизни во времена неолита»¹⁷.

Однако Грэм считает, что возникновение научной революции нельзя вывести и объяснить с научной степенью точности, так как не предшествующие условия формируют открытия и изобретения, а открытия и изобретения революционизируют или трансформируют наличные условия. Иными словами, Грэм отрицает наличие однозначности причинно-следственных отношений между прошлым и будущим, но допускает определение ограничивающих условий возможности осуществления того или иного изобретения или открытия. Поэтому предложенный Дж. Нидэмом набор социальных и культурных предпосылок научной революции — греческая логика и геометрия, индийские числа и алгебра, иудейско-христианское линейное восприятие времени, личный бог-законодатель природы и общества, становление капитализма — Грэм рассматривает как попытку выделить некоторую сумму необхо-

димых условий, способных в совокупности отделить места (страны, культуры), в которых научная революция возможна, а где нет¹⁸. Грэм на примере с *богом-законодателем* полемизирует с Дж. Нидэмом, который утверждал, что концепция божественного законодателя, отсутствовавшая в Китае, могла бы оказаться необходимой для генезиса идеи *законов природы*, а также и для уверенности Запада в том, что секреты космоса, упорядоченного разумным существом, будут постижимы для других разумных существ. Грэм задается вопросом: «... проблема в том, можно ли прийти к осознанию таких статистических закономерностей и их математических выражений каким-либо иным путем, а не тем, которым действительно шла западная наука?»¹⁹

Грэм считает, что данный подход Нидэма возможен, однако верно полагает, что затруднение заключается здесь в том, что невозможно ни оценить степень подобия альтернатив, ни указать предела их умножению. Таким образом, по Грэму, нельзя ответить на вопрос, возможна или исключена научная революция в данной стране или культуре, хотя он и не отрицает эвристической ценности *Вопроса Нидэма*, так как поиски решений вводят в научный анализ новые материалы в форме правдоподобных альтернатив. Но, продолжает Грэм, если научная революция интерпретируется как открытие или изобретение, то проблема в такой генетивно-позитивной постановке не имеет решения, а сам он склоняется к мысли, что Восток и Запад в донаучном состоянии представляли собой однотипные аграрные традиционные культуры с примерно равной, но малой вероятностью научной революции.

Грэм подверг критике и саму постановку Нидэмом научной проблемы. По его мнению, недопустимым является объединение в единый вопрос двух аспектов — это приоритет Китая в научно-техническом развитии в древности и причины невозникновения современной науки в Китае, так как западноевропейскую и китайскую цивилизации следует различать качественно, а не количественно. В более широком методологическом плане Грэм не отождествляет современную науку с западноевропейской цивилизацией. Ученый стоит на позициях еще большего экуменизма, чем Нидэм, считая, что уже сегодня произошел (либо же происходит) процесс синтеза различных региональных культур. Однако данное положение является дискуссионным в современном науковедении. Грэм также утверждает, что Нидэм в своих исследованиях истории науки и цивилизации в Китае некорректно оперирует такими понятиями, как «монотеизм», «демократия», «абсолютизм» и др. Данное положение также является дискуссионным для современной компаративистики, что предельно можно сформулировать как возможность вообще применять различные концепты, характерные для европейской культуры, по отношению к иным цивилизациям. Иными словами, речь идет о языке описания, о соотношении культурных концептов и категориально-понятийных аппаратов²⁰.

Переоценка Чань Винци влияния философских школ традиционного Китая на развитие науки

Выдающийся историк китайской философии профессор Чань Винци (陈荣捷) (1901–1994) в статье «Неоконфуцианство и китайская научная мысль» (1957)²¹ предпринимает критический обзор концепции Нидэма. Чань Винци дает высокую оценку работы Дж. Нидэма по исследованию достижений китайской науки, которая ра-

дикально меняет историю науки, представленную Дж. Сартоном и другими учеными. При этом он отмечает: «Книга профессора Нидэма действительно монументальна, хотя многие из его интерпретаций китайской мысли открыты для серьезного обсуждения»²².

Чань Винци в целом позитивно относится к оценке Нидэмом влияния основных философских школ традиционного Китая на формирование научных знаний за исключением учения буддизма. Он считает, что Нидэм слишком мало внимания уделяет буддийской философии и неверно определяет исключительно негативную роль этого учения на развитие науки, в основном основываясь на буддийской концепции иллюзорности мира, и справедливо указывает, что данная концепция претерпела значительные изменения. Так, в школе хуа-янь (華嚴) буддийская философия достигла высшей точки в известной доктрине «единое во всем и все в едином», что создавало равное отношение к миру сущностей и миру явлений. Чань Винци отмечает, что наиболее полно этот новый философский подход был выражен в «Трактате о золотом льве», принадлежащий третьему патриарху и фактическому основателю школы хуа-янь Фацзану (法藏) (643–712), но этот буддийский текст не был использован в анализе Нидэмом. Кроме того, учение школы хуа-янь о равном отношении к миру сущностей и миру явлений было дополнено учением о середине школы тянь-тай (天台), и это составило общий философский фон китайского буддизма. Чань Винци также обращает внимание на школу чань (禪佛), в которой сформировался особый идеал, связанный с трепетным отношением к природе и живым существам. В целом, по мнению Чань Винци, научные аспекты буддийской мысли более значительны, чем ненаучность буддийской концепции иллюзорности, что позволяет допустить более позитивное влияние китайской буддийской философии на формирование науки²³.

Важное замечание касается оценки Нидэма влияния даосизма (道家) на развитие науки. Чань Винци отмечает, что Нидэм уделяет чрезмерное внимание отношению даосов к природе и не замечает те черты их философии, которые не способствовали формированию научного мировоззрения. Это, прежде всего, касается даосского нигилизма. Но общая нидэмовская оценка даосизма полностью принимается Чань Винци. Он также отмечает, что никто до Нидэма так четко не определял существенное значение для научной мысли даосского концепта дао (道), которое понимается как структура специфических и индивидуальных черт вещей. Кроме того, также поддерживается определение Нидэмом прото-научных концепций даосизма: единство и спонтанность природы, отход от этических оценок в изучении природы, опровержение телеологии, принцип не-деяния вопреки природе и др. Чань Винци не принимает нидэмовского утверждения позитивного влияния на развитие науки и борьбы с феодально-бюрократическим порядком даосского коллективизма, основанного на идеале примитивной аграрной общины. Это обосновывается тем, что для подобного утверждения нет достоверных исторических данных, а также возникает противоречие с известным даосским идеалом индивидуализма. Дж. Нидэм вслед за китайским историком философии Хоу Вайлу (侯外廬) (1903–1987) интерпретирует даосские понятия ю (有, наличие, бытие) и у (無, не-наличие, небытие) как наличие и не-наличие частной собственности, а пу (僕) понимается не только как простота вещей, а как солидарность, однородность и простота примитивного коллективизма, что также является спорным утверждением. В общем, Чань Винци,

в отличие от Нидэма, считает, что даосская философия и религия имеют как индивидуалистические, так и коллективистские аспекты²⁴.

Оценка Нидэмом конфуцианства как тормозящего фактора в развитии естественнонаучных знаний в основном принимается Чань Винци, однако не принимается утверждение, что причина этого состоит не собственно в отсутствии интереса к науке у конфуцианцев, а в конфуцианской бюрократии. Неоконфуцизм Нидэм считал вершиной развития научной мысли в Китае, и Чань Винци принимает это мнение, но делает ряд замечаний. Он считает, что слишком большой акцент в анализе неоконфуцианской философии Нидэм делает на концепте *ли* (理), который интерпретируется как *организация*. Такой подход приводит к неполному восприятию философского наследия неоконфуцианцев и их вклада в развитие науки²⁵. Чань Винци критикует утверждение Нидэма о том, что ни одно из китайских слов в древних и средневековых текстах не может быть сопоставлено с понятием *законы природы*, и считает, что таковым является понятие *цзэ* (則) как установленный принцип для всех вещей, сформулированное неоконфуцианцем Чэн И (程頤) (1033–1107). Гипотетическим считает Чань Винци утверждение Нидэма о том, что возникновение концепта *законов природы* в европейской культуре было вызвано верой в личностного бога и возникновением капитализма²⁶. Чань Винци придерживается мнения другого китайского философа — Ху Ши (胡適) (1891–1962), который говорил, что у неоконфуцианцев был научный дух, но не было научного метода, их методы были простым наблюдением и отражением без научной традиции, подобной древнегреческой и средневековой Европе, что приводило к исследованию мира природы только с целью правильного поведения человека (=этика). Также средневековый китайский ученый преимущественно работал с книгами, словами и документами, а их коллеги в Европе изучали природные явления²⁷.

Таким образом, в критическом обзоре Чань Винци были поддержаны основные, принципиальные положения концепции истории науки в традиционном Китае Дж. Нидэма, но был сделан ряд замечаний, основанных на разной интерпретации китайских источников и истории китайской философии. Существенным недостатком работы Чань Винци является то, что он полностью игнорирует нефилософскую литературу.

Р. Х. Джонс против нидэмовской интерпретации науки и философского даосизма

Американский исследователь буддизма Ричард Хуберт Джонс одну из своих работ посвятил исследованию некоторых положений концепции Дж. Нидэма в отношении истории китайской философии — «Рассмотрение мистицизма и науки Джозефа Нидэма: против нидэмовского понимания даосизма» (1981)²⁸. Джонс ставит задачу доказать, что Дж. Нидэм искажает характер науки и так называемого философского даосизма (дао цзя, 道家).

В основе подхода Джонса находится требование соблюдения понимания цели естественных наук как интеллектуального познания природы с использованием технических достижений, что было сформировано в европейской цивилизации. Используя данный критерий, ученый утверждает, что даосские философские тексты не содержат научных идей, а только исповедуют образ жизни как проживание есте-

ственного промежутка времени с незначительным внешним и внутренним вмешательством, как духовное (или мистическое) освобождение и преодоление страха перед смертью. Джонс считает, что Нидэм экстраполирует критерии научности на даосскую философию по причине его *веры* в естествознание и в стремление человека к изучению природных явлений, а также идеализации науки в целом, что предопределяет его анализ и выводы. Доказательство неверности данных положений концепции Нидэма основывается на сравнении идеологии и образа жизни даосов и науки, происходящих из различных контекстов и мировоззрений. Так, утверждается, что даже если у даосских философов отмечаются некие близкие к науке идеи, то это не значит, что у них был научный способ мышления. То есть их размышления выражены в терминах не определенных проверяемых гипотез, а общих структур скорее метафизических по своей природе, где основными являются *гармоничная взаимосвязь* и *взаимозависимость всей действительности* (подробно показано на примере категории *дао* (道)). Джонс резко критикует возможность приближения даосской философии к концептам современной науки, как то *эволюционная теория* или *теория поля*, а также утверждает, что есть серьезные основания сомневаться в научности даосского концепта *взаимозависимости*²⁹.

Нидэм утверждает, что даосизм не выступал против науки, а только критиковал конфуцианское социальное учение. Более того, даосизм в нидэмовской интерпретации является не *антирациональной мистикой*, а *протонаучной антисхоластикой*. Джонс не принимает *абсолютное оправдание* этой интерпретации на основании только того факта, что даосы являются авторами многих технических изобретений в древнем Китае, и считает, что такое понимание даосизма является неправильным. Напротив, также на основе философских произведений древних даосов Джонс доказывает, что *мистическое всеведение* (или *всезнание*) и *истинная мудрость* даосов не имеет никакого отношения к научному исследованию (или прото-науке) и является его полной противоположностью. Джонс отмечает, что естествознание стремится к максимальному расширению области описания на основании *причинности* и обязательно содержит теоретический компонент, в котором даосизм всегда был несовершенным³⁰.

Еще один аргумент для доказательства отличия даосского мышления от западного варианта науки Джонс связывает с противопоставлением даосского созерцания и научного наблюдения. В отличие от научной картины мира, в которой описываются наблюдаемые объекты и отличия одного объекта от другого, среди которых люди — это зрители, дискретные объекты среди других объектов, китайское мировоззрение центрировано относительно событий и постоянно трансформирующихся процессов. Джонс соглашается с Нидэмом, что в этом различии нет критерия различия и определения научного познания, и Нидэм может прав в том, что понимание современной наукой некоторых элементов структуры мира своим прототипом имеет древнекитайскую концепцию двух космических сил (*инь-ян*, 陰陽). Но особенность даосского подхода связывается Джонсом с мистическим опытом, который не использует сенсорно-концептуальный аппарат ума, а практика *дао* (道) ведет к концу концептуального различения, отказу от обширных знаний, к познанию *единого* (*недифференцированного*), к достижению *полной пустоты*, спокойствия понимания *вечного*, возвращения к естественному (*недифференцируемому*) и к *истoku*. То есть даосский опыт ведет к невидимости, неслышимости, бесформенности и словесной невыразимости познанного, что не способствует развитию научной

интерпретации, а только пассивной умозрительности и мистического совершенствования (*ум как зеркало*). Джонс убежден, что такой подход просто не видит мира кроме использования определенных описательных терминов. Понимание особенностей *научного наблюдения* в контексте более широкого аналитического мировоззрения не позволяет принять Джонсу нидэмовское определение *даосского прото-научного наблюдения за естественными изменениями*. Также Джонс отмечает, что для даосской философии не характерны теоретические суждения и систематизация, а только умозрительность и эмпиризм, что не способствовало развитию логики и соответствующего научному познанию категориально-понятийного аппарата. Даос не является зрителем мира, а переживает себя как структурную часть мира, т.е. нет предмета, отличного от объекта, или объекта, отличного от другого объекта, что невозможно для научного познания природы³¹.

Обращаясь к практической стороне науки — применения интеллектуального понимания мира для нужд человека, Джонс также не находит подтверждений нидэмовской интерпретации даосской философии как основы научных знаний традиционного Китая. По его мнению, многие сведения, приведенные Нидэмом в своей работе, только являются примерами полувыверений (например, полеты на ветре). А техника, независимо от того, насколько эффективной она может быть, не является *научной* в строгом понимании, так как не направлена на познание природы, что противоположно трактовке Нидэма. Так, *философский даосизм* (道家) направлен только на *переживание жизни* определенным образом, в отличие от *религиозного даосизма* (道教), который стремится к обретению материального бессмертия, чем был заинтригован Нидэм, но неверно приписывал эти идеи древнему (философскому) даосизму. Здесь Джонс акцентирует внимание на даосском концепте *недеяния* (у вэй, 無爲), который в целом обозначает *действие*, соответствующее мировому *дао* (道). Нидэм прямо говорит о том, что практика у вэй подразумевает изучение природы путем наблюдения, и это, по сути, является научным подходом (*отношение к действительности*). Джонс считает, что данное утверждение является целиком ошибочным, так как при помощи технических достижений происходит попытка улучшения жизни средствами, противоположными даосским подходам, так как выступает против природы³².

Джонс считает, что приведенные им примеры и аргументы разрушительно действуют на нидэмовскую концепцию *науки* и интерпретацию *философского даосизма*, показывают слабые и сомнительные аспекты его анализа. К таковым он, прежде всего, относит нидэмовское понимание *науки* как *истинного мировоззрения*, *философского даосизма* как основы *науки* (или *протонауки*)³³.

Отказ Н. Сивина от *Вопроса Нидэма* и переход к концепции *научной революции XVII века в Китае*

Концепция истории науки американского синолога Натана Сивина, самого талантливого ученика Дж. Нидэма, первоначально формировалась под сильным влиянием учителя, так как он работал в научном коллективе серии «Наука и цивилизация в Китае». Однако впоследствии Сивин перешел на методологические позиции, отличные от концепции Дж. Нидэма. Не в последнюю очередь это связано с тем, что Дж. Нидэм в своих исследованиях истории науки в традиционном Китае

сотрудничал с китайскими учеными, а Н. Сивин работает с японскими специалистами, чьи методологические подходы отличны друг от друга.

В работах Сивина нет прямой критики учителя, так он уклонился от написания специальных исследований концепции Нидэма, за исключением трех работ, в которых был предпринят анализ философских и научных оснований мировоззрения его учителя: первая написана в соавторстве с преподавателем Токийского университета и доктором философии Гарвардского университета Сигеру Накаямой «Дж. Нидэм — философ-органицист»³⁴, а две другие самостоятельно — это «Китайская наука: сравнение возникновения — от Макса Вебера до Джозефа Нидэма»³⁵ и «Макс Вебер, Джозеф Нидэм, Бенджамин Нельсон: вопрос китайской науки»³⁶. В общем, Сивин так характеризовал проект «Наука и цивилизация в Китае»: «... работа Нидэма, несмотря на ее крупномасштабность, категоричность выводов, является предварительным исследованием, первым синтезом... связанное с оригинальными открытиями и смелыми, но в значительной степени предварительными гипотезами»³⁷.

Н. Сивин придерживается релятивистской точки зрения и считает, что китайская наука представляет собой локальный вариант *мировой науки*. Поэтому Сивин, в отличие от Дж. Нидэма, не считает возможным проведение непосредственного сравнения китайской и современной науки. Н. Сивин противопоставляет *антропологическое* определение науки *позитивистскому* в ранних сочинениях Дж. Нидэма. Поэтому Сивин отказывается от нидэмовского определения китайской науки как *протонауки* и доказывает ее равноправие с современной наукой. Сивин отрицает нидэмовское определение *прогрессивности* даосизма и *тормозящей* роли конфуцианства и в своих исследованиях показывает, что для китайской научной традиции характерна независимость от философских и идеологических направлений. Сивин опровергает утверждение Нидэма о том, что даосизм оказал положительное развитие научных знаний, так как даосизм — это в лучшем случае неопределенный термин, и обращается к ученым с призывом дать его четкое определение в конкретных историко-культурных контекстах. Также Сивин рассматривает жизнь и деятельность известных китайских ученых, врачей и техников и при этом не находит существенных связей между ними и даосизмом. Он отмечает, что главной целью даосов было бессмертие, а не научное знание. Однако данное утверждение, на наш взгляд, слишком категорично и прямолинейно. Скорее, следует говорить о сложном взаимодействии различных комплексов знаний при выработке научного мировоззрения, нежели о влиянии или невлиянии философии, религии или идеологии на этот процесс.

Сивин указывает на недостаточность нидэмовского понимания конкретно-исторической ситуации при членении китайских научных дисциплин на *ортодоксальные* и *неортодоксальные*, скептически относится к нидэмовским представлениям о влиянии китайской алхимии на западную алхимию, химию и медицину. Сивин серьезнейшим образом критикует всю нидэмовскую систему тормозящих и ускоряющих факторов, которые должны объяснить, почему китайская наука так и не достигла уровня современной науки. Методологически Сивин выступает против универсалистского подхода Нидэма в понимании науки как мирового феномена с позиций культурного релятивизма (признание существования мировой науки с *локальными*, культурными вариантами). Сивин отказывается от *позитивистского* подхода Дж. Нидэма при классификации традиционной китайской науки по сущест-

вующему делению современной науки и вводит деление, учитывающее культурологическую специфику, на два типа — *качественные науки*: медицина, алхимия, астрология, геомантия, физика; и *количественные науки*: математика, математическая гармоника, математическая астрономия.

Результатом изучения Натаном Сивинем истории науки в традиционном Китае становятся отказ от *Вопроса Нидэма* и формулировка собственной концепции, которая сводится к допущению того, что научная революция имела место в Китае в XVII в. Сивин считает, что в начале изучения истории научной мысли традиционного Китая *Вопрос Нидэма* имел важное эвристическое значение для обращения внимания исследователей на неизвестный аспект истории мировой науки, но со временем стало понятно, что подобная формулировка не имеет смысла³⁸. Для Сивина правильным является формулировка вопроса об общих закономерностях возникновения и возможности *научной революции*, а причины ее возникновения в Европе малопонятны, так как европейский уровень развития интеллектуальной жизни мало отличался от других развитых цивилизаций³⁹. Также он считает, что универсальность современной науки в большей степени связана с распространением империализма в XIX в., а не с сущностью науки, а потому более уместно говорить о *науках*, чем о *науке*. Сивин выражает сомнения относительно добавления к основному *Вопросу Нидэма*, утверждая, что знание о природе, которое применялось к человеческим потребностям, не было тем, что обычно понимают под *китайской наукой*⁴⁰. Сивин основывает это утверждение на том, что наука и техника стали тесно связаны только в современный период, а до этого интеллектуальные и практические знания были разделены. Другим важным аргументом Сивин считает предположение того, что быстрое становление *современной науки* как *мировой науки* превышает европейские исторические и философские тенденции, и столь же универсально, объективно и бесценно, как сама природа, которую наука стремится понять и ею управлять⁴¹. Процесс возникновения и распространения *современной науки* понимается Сивиним как столкновение в разных обществах старых и новых идей, в результате чего политически и законодательно традиционные идеи были исключены из образовательных систем на том основании, что они примитивны, суеверны, регрессивны и соответствуют низшим классам, а новой целью становится создание новой научно-технической элиты, владеющей соответствующей теорией и практикой⁴².

В этом Сивин усматривает негативный аспект развития современных научных знаний, так как истинная универсальность науки должна была привести к тому, чтобы современная технология сосуществовала с другими ее видами и служила культурному разнообразию вместо той стандартизации, которая произошла⁴³. Ученый так выражает свое несогласие с доминирующим принципом универсальности в понимании феномена *современной науки*: «Я утверждаю, что понятие современной науки, свободной от оценочных суждений, немаркированной ее социальным и историческим происхождением, — принятие желаемого за действительное»⁴⁴.

Исследование истории развития научных знаний в Китае и *Вопрос Нидэма*, по мнению Сивина, не только показали высокий уровень развития науки и техники в древнем Китае, но и привели к появлению большого числа европоцентристских гипотез о факторах, которые препятствовали развитию современной науки в Китае или утверждали наличие уникальных для Запада характеристик, которые сделали возможными или содействовали появлению главной научной революции⁴⁵. Это

ключевой момент в размышлениях Сивина, который опровергает возрождение европоцентричного подхода и на принципах кросскультурного анализа возобновляет нидэмовское понимание истории развития науки: «Но современная наука не была просто результатом последовательного развития одной хорошей идеи в европейских условиях. Это был продукт прохождения идей и механизмов между цивилизациями, который был фактически непрерывен, начиная с периода неолита»⁴⁶.

Для Сивина европейская научная революция — это больше чем прыжок к новой форме знания, это требование знания, основанного на фактах, общедоступных, поддающихся проверке, нравственно нейтральных, не изменяющихся вместе с социальными обстоятельствами наблюдателя, свободных от магического, божественного или человеческого вмешательства. Сивин справедливо указывает, что это необычайное и оригинальное явление имело место в Европе в период между временем Коперника и Лапласа и распространяется тех пор по всему миру. Такого вида научная революция не произошла в XVII столетии в Китае, так как для местной интеллектуальной традиции идея объективного знания без мудрости, без морального или эстетического значения была абсурдной⁴⁷. Но далее Сивин производит перераспределение *научных революций* и утверждает, что в Китае была своя научная революция в XVII в. (!). Для того чтобы данная позиция стала понятна, Сивин указывает на колоссальную сложность определения феномена науки в Китае. При этом он призывает в этом сложном процессе понимания исторического развития не основываться на концепциях судьбы, детерминизма, телеологии, культурного превосходства, непреклонно разворачивающейся внутренней логике или скрытом действии некоего *мирового духа*⁴⁸.

Определяя исследовательские перспективы, Н. Сивин утверждает, что дальнейшее развитие истории научной мысли в Китае будет связано с детализированным пониманием обстоятельств развития науки и техники: как технические идеи были связаны с общими научными тенденциями; чем являлись научные сообщества и как они были связаны с остальной частью общества; как научные сообщества поддерживались; какова была ответственность ученого перед обществом; каковы были главные цели науки. Сивин считает, что в дальнейшем потребуется значительное углубление исследований истории науки в Европе и в Китае, и только затем сравнительная история науки будет состоятельна. По мнению Натана Сивина, к этому моменту *Вопрос Нидэма* потеряет свою актуальность⁴⁹.

Под влиянием критики со стороны Сивина в последних своих работах Дж. Нидэм все более склонялся к необходимости использования китайской традиционной терминологии для описания китайской же науки, тем самым отказавшись от своих ранних попыток описания языком европейской науки, что, кроме прочего, признает и существование свойственных только для китайской культуры научных структур. Теоретические разработки Натана Сивина оказали значительное влияние на развитие концепции китайской науки и цивилизации Дж. Нидэма. Кроме того, Нидэм под влиянием идей Сивина окончательно отказывается от позитивистского понимания науки как абсолюта и выделяет в ней три стадии развития, последняя из которых — это *наука будущего*, целиком организмическая и воспринявшая в качестве методологии китайскую (или близкую к ней) модель.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Каменский З. А. Цели и формы историко-философского исследования // Философские науки. 1986. №5. С. 83.
- ² Zürcher Erik. In Memoriam: Dr. Joseph Needham, 1900–1995 / <http://www.iias.nl/iiasn/iiasn5/easia/needham.html>
- ³ Тихвинский С. Л. Китай и всемирная история. М.: Главная редакция восточной литературы «Наука», 1987. С. 477.
- ⁴ Zürcher Erik. In Memoriam: Dr. Joseph Needham...
- ⁵ Nakayama S. Joseph Needham and his Rivals: Japanese Yabuuti School and others December 8, 2000, 15.00–15.40 Keynote Speech at Joseph Needham's 100th Birthday, Kao Hshung in Taiwan Nakayama Shigeru (中山茂) <http://homepage3.nifty.com/shigeru-histsci/needham.html>
- ⁶ Hummel A. Review of Volume I of J. Needham, Science and Civilization in China // American Historical Review. 1955 (April). Vol. 60. № 3. P. 610–612.
- ⁷ Wright A. Review of Volume II of J. Needham, Science and Civilization in China // American Historical Review. 1957 (July). Vol. 62. № 4. P. 918–920.
- ⁸ Bodde D. Evidence of 'Laws of Nature' // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1957 (publ. 1959). N 20. P. 709–727.
- ⁹ Ibid. P. 710.
- ¹⁰ Ibid. P. 719.
- ¹¹ Ibid.
- ¹² Bodde D. Chinese 'Laws of Nature: A Reconsideration' // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1979. N 39. P. 139–155.
- ¹³ Ibid. P. 139–142.
- ¹⁴ Ibid. P. 153–155.
- ¹⁵ Needham J., et al. Science and Civilisation in China. Vol. 7, The Social Background. Part 1, Language and Logic in Traditional China. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. XXIV, 479 p.
- ¹⁶ Bodde D. Chinese Thought, Society and Science: The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-modern China. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. 441 p.
- ¹⁷ Graham A. C. China, Europa and the Origins of Modern Science: Needham's The Grand Titration // Chinese science. Explorations of an Ancient tradition. Cambridge (Mass.); London, 1973. P. 45.
- ¹⁸ Ibid. P. 53.
- ¹⁹ Ibid. P. 55.
- ²⁰ Graham A. C. China, Europe, and the Origins of Modern Science: Needham's The Grand Titration // Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition / Nakayama S., Sivin N., ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1973. P. 45–69.
- ²¹ Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism and Chinese Scientific Thought // Philosophy East and West. 1957. N 6. P. 309–322.
- ²² Ibid. P. 309.
- ²³ Ibid. P. 310–311.
- ²⁴ Ibid. P. 312–317.
- ²⁵ Ibid. P. 318–326.
- ²⁶ Ibid. P. 330.
- ²⁷ Ibid. P. 331.
- ²⁸ Jones R. H. Review Joseph Needham's Mysticism and Science: against Needham on Taoism // Journal of Chinese Philosophy. 1981 (June). N 8. P. 245–266.
- ²⁹ Ibid. P. 245–250.
- ³⁰ Ibid. P. 250–254.
- ³¹ Ibid. P. 254–259.
- ³² Ibid. P. 259–262.
- ³³ Ibid. P. 262–263.
- ³⁴ Nakayama S. Joseph Needham, Organic Philosopher // Chinese Science. Explorations of an Ancient Tradition / S. Nakayama and N. Sivin, eds. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1973. P. 23–44.

³⁵ *Sivin N.* Chinesische Wissenschaft: Ein Vergleich der Ansätze von Max Weber und Joseph Needham // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik, ed. Wolfgang Schluchter. Frankfurt: Suhrkamp, 1983. P. 342–362.

³⁶ *Sivin N.* Max Weber, Joseph Needham, Benjamin Nelson: The Question of Chinese Science // Walter E. V. et al. Civilizations East and West: A Memorial Volume for Benjamin Nelson. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1985. P. 37–49.

³⁷ *Sivin N.* Preface // Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition / Shigeru Nakayama and Nathan Sivin (eds.). Cambridge (Mass.); London, 1973. P. XI.

³⁸ *Sivin N.* Why the Scientific revolution did not take in China — or didn't it? // <http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/scirev.html>

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

П.Д. Ленков

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ СЮАНЬ-ЦЗАН

Сюань-цзан (602?—664) широко известен в Китае и за его пределами прежде всего как путешественник (в 629—645 гг. он побывал в Центральной Азии и Индии), затем — как один из великих переводчиков буддийских текстов на китайский язык¹, и, наконец, как основатель буддийской школы Вэйши (Фасян).

Письменное наследие Сюань-цзана по преимуществу представлено переводами индо-буддийских текстов². Помимо переводов в список работ Сюань-цзана входит сочинение *Да Тан Си юй цзи* («Записки о Западном крае, [выполненные] при Великой Тан»), в качестве соавтора которого указан Бянь-цзи. Это сочинение представляет собой подробный рассказ о поездке Сюань-цзана в Индию. Кроме того, в сборнике *Сян-цзун ба яо чжи цзе* («Восемь главных [текстов] школы [фа]сян с толкованиями»), составленном Оу-и да-ши в эпоху Мин, помещен коротенький текст *Ба ши гуй-цзюй* («Закономерности [функционирования] восьми [видов] сознания»), авторство которого приписывается Сюань-цзану. Однако, несмотря на то, что Сюань-цзан почти не оставил собственных религиозно-философских сочинений, сами результаты его переводческой деятельности могут выступать в качестве источника, дающего нам информацию о философских взглядах Сюань-цзана.

Виджнянавада (Виджнянтиматра) и Сарвастивада. Сюань-цзан и его ученики осуществили перевод значительного числа важнейших буддийских текстов, в особенности трактатов (шастр) индийских школ Виджнянавада (Йогачара) и Сарвастивада (Вайбхашика), а также ряда текстов по буддийской логике (хетувидья). В частности, Сюань-цзан и его ученики перевели один из базовых текстов Виджнянавады — *Тримшати-виджнянтиматра-карика* (сокр. *Тримшика*; «Тридцать стихов о только-сознании») Васубандху, а также индийские комментарии к нему и скомпилировали их в виде одной книги, получившей название *Чэн вэй ши лунь* (*Виджнянтиматра-сиддхи-шастра*, в обратном переводе на санскрит; «Компендиум [учения о] только-сознании»). В жанровом отношении эта компиляция представляет собой религиозно-философский трактат. Именно этот трактат и обрел статус одного из базовых, системообразующих текстов школы Фасян (Вэйши), о чем, в частности, свидетельствует то, что Куй-цзи и другие представители школы Сюань-цзана написали несколько подробных комментариев к данному сочинению. коммента-

торская традиция школы Фасян представляла собой одну из «версий» трактовки основных концепций индо-буддийской школы Виджнянавада в Китае.

Кроме того, Сюань-цзан перевел с санскрита множество текстов по Абхидхарме школы Сарвастивада (Вайбхашика), самым важным из которых следует считать фундаментальное сочинение *Абхидхармакоша* («Энциклопедия Абхидхармы») Васубандху. Последователи Сюань-цзана создали комментарии к этому трактату, среди которых наибольшим авторитетом пользовались комментарии Пу-гуана и Фа-бао.

Среди учеников Сюань-цзана выделились те, кто специализировался в изучении текстов одного из указанных выше направлений; при этом те, кто занимались Виджнянавадой, изучали преимущественно *Чэн вэй ши лунь*, те же, кто интересовались текстами Вайбхашики, штудировали в первую очередь *Абхидхармакошу*. Что касается двух трактатов по хегувидье (логическому учению), переведенных Сюань-цзаном, то, судя по тому, что у всех более или менее выдающихся учеников Сюань-цзана были собственные комментарии к этим трактатам, логика был обязательным предметом для изучения в школе Сюань-цзана³.

Тот факт, что ученики Сюань-цзана изучали преимущественно тексты того или иного из указанных направлений, должен быть истолкован именно как специализация, сродни той, что может существовать в любой исследовательской группе, участники которой занимаются изучением и интерпретацией разных религиозно-философских текстов. Следует также отметить, что многие из учеников Сюань-цзана, ставшие впоследствии авторами комментариев к текстам, переведенным их учителем, сами принимали активное участие в переводческой работе в качестве писцов, корректоров или даже редакторов. Важно также, что Сюань-цзан, по-видимому, не только переводил в узком смысле слова, но и сразу же истолковывал переводимое, т.е. истолкование и интерпретация были органическими составляющими переводческой работы. Участие в деятельности переводческого цеха для учеников Сюань-цзана не было лишь технической работой; одновременно они знакомились с теми терминами и понятиями, которые им встречались в процессе их работы. Поэтому уже на этой стадии возникала специализация в изучении того или иного текста.

Таким образом, хотя школу Вэйши (Фасян), основанную Сюань-цзаном и его учеником Куй-цзи, можно с полным на то основанием считать одной из китайских «версий» Виджнянавады, некоторые из учеников Сюань-цзана уделяли основное внимание изучению абхидхармистских трактатов, в первую очередь *Абхидхармакоши*. Это обстоятельство представляется нам чрезвычайно важным как для понимания того, в каком отношении находятся две системы индо-буддийской религиозно-философской мысли — Виджнянавада и Вайбхашика, так и для выяснения точки зрения самого Сюань-цзана по этой проблеме. Тщательный анализ текста *Чэн вэй ши лунь*, на наш взгляд, свидетельствует в пользу достоверности суждения О.О. Розенберга о том, что учение Виджнянавады и, в частности, понятие «алая-виджняна» являются развитием теории сарвастивадинов (см. [Розенберг, 1991, с. 188]). В то же время, тот факт, что на Дальнем Востоке *Тримшика* (и ЧВШЛ) зачастую рассматривается как, по выражению О.О.Розенберга, «продолжение к *Абхидхармакоша-шастре*», объясняется не в последнюю очередь именно позицией Сюань-цзана по данному вопросу.

На наш взгляд, замысел Сюань-цзана по его возвращении из Индии состоял в том, чтобы адекватно (как в смысле качества переводов, так и в отношении полно-

ты источников) представить, во-первых, литературу школы Виджнянавады (Йога-чара) и, во-вторых, литературу по *Абхидхарме* (прежде всего, сарвастивадинской) и логике. Последнее объяснялось, по-видимому, не только интересом к абхидхармическим текстам, который проявился у Сюань-цзана еще до поездки в Индию, но и осознанием им того, что изучение этой литературы необходимо: (а) для более глубокого понимания философии Виджнянавады и (б) для получения систематического буддийского образования⁴.

По-видимому, Сюань-цзан считал, что учение *Коши* не столько противоречит *Чэн вэй ши лунь*, сколько дополняет его, или, во всяком случае, что изучение *Коши* необходимо для более глубокого понимания Виджнянавады. И здесь нужно отметить очень важный момент. Ведь если изучение Сюань-цзаном некоторых текстов Виджнянавады и Вайбхашики (Сарвастивады) до поездки в Индию можно было бы объяснить его субъективным интересом к этим двум направлениям буддийской мысли, то после путешествия в Индию, особенно после длительного обучения в Наланде, он мог бы изменить свое мнение по поводу взаимоотношения этих двух систем. Однако этого не произошло. Напротив, в Индии он продолжал активно штудировать тексты Вайбхашики (Сарвастивады) и впоследствии, уже вернувшись в Китай, выполнил переводы многих из них. Причем ряд текстов, в том числе ЭА, он перевел заново, хотя к тому времени уже существовали переводы Парамартхи. Видимо, ему было необходимо показать преемственность в учениях и терминологии текстов этих религиозно-философских школ. В каком-то смысле Сюань-цзан выполнил и историко-философскую работу, хотя собственных сочинений такого рода у него не было. Здесь также нужно отметить, что некоторые базовые тексты Виджнянавады, такие как *Тримшика* и *Вимшика*, приписываются Васубандху; он же считается автором *Коши*. И хотя сегодня принадлежность этих трактатов авторству одного и того же человека оспаривается некоторыми буддологами, нет никаких оснований сомневаться в том, что Сюань-цзан, так же как и индийские буддисты того времени, считал все эти сочинения плодами творчества одного автора.

Здесь стоит вспомнить, что О.О. Розенберг в своих исследованиях, именно опираясь на переводы Сюань-цзана (он пользовался и *Абхидхармакошей*, и *Чэн вэй ши лунь*⁵) пришел к выводу о генетической связи, существующей между школами виджнянавадинов-йогачаров и сарвастивадинов [Там же, с. 188]⁶. Розенберг также указал на то, что Сюань-цзан оценивал хинаянские трактаты (имеются в виду в первую очередь *Абхидхармакоша* и другие абхидхармистские тексты) как «необходимую опору для буддийской философии» [Там же, с. 75], т.е. для изучения махаянских текстов.

Другая важная проблема, на которую у Сюань-цзана была своя точка зрения, — *отношение между философскими системами Виджнянавады и Мадхьямики*. И начать здесь следует с анализа некоторых положений из базового текста школы Вэйши — «Компендиума учения о только-сознании». В тексте *Чэн вэй ши лунь* мы обнаруживаем имплицитное противопоставление указанных двух систем. Так, в тексте *Чэн вэй ши лунь* после двух интерпретаций положения «все [есть] только сознание» (в комментарии к карике 17 *Тримшики*) делается следующий вывод: «Таким образом, [последователи учения о только-сознании] избегают двух крайностей — “увеличения” и “уменьшения”. Учение о только-сознании установлено [таким образом, чтобы] соответствовать Срединному Пути» [ЧВШЛ(т), VII, с. 315].

О каком «увеличении» и «уменьшении» здесь идет речь? Куй-цзи объясняет это так: «Не существует дхарм, внешних по отношению к сознанию, поэтому исключая

ется крайность “увеличения”. Существует “иллюзорное” (конструирующее иллюзорные объекты) сознание, поэтому исключается крайность “уменьшения”».

Что касается «крайности увеличения», то об этом сказано достаточно ясно. «Увеличивающими» могут быть названы такие концепции, которые постулируют онтологический статус дхарм, существующих отдельно от сознания, т.е. дхарм классов *citta-viprayukta*, *gūṇa* и *asaṃskṛta*. Такой точки зрения придерживаются вайбхашики и некоторые другие хинаянские школы. Виджнянавадины полагают, что не существует дхарм, внешних по отношению к сознанию, все дхармы суть феномены сознания. Так, по мнению виджнянавадинов, преодолевается «крайность увеличения».

А что же такое «крайность уменьшения»? Куй-цзи лишь поясняет, что, согласно учению виджнянавадинов, хотя объекты сознания считаются иллюзорными, само сознание, конструирующее эти объекты, признается существующим, наделяется онтологическим статусом. Посредством этого позитивного утверждения и преодолевается другая крайность — «уменьшение».

Что же тогда должно быть названо «крайностью уменьшения»: нигилистическое учение (таково понимание одной из «крайностей» в Мадхьямике), или учение о том, что все есть «пустота» (такова точка зрения Мадхьямики-сватантрики), или же учение, которое отвергает как недостоверные любые высказывания о природе реальности (такова позиция Мадхьямики-прасангики)? Возможно, что виджнянавадины здесь имеют в виду и то, и другое, и третье учение. Однако почему этот момент не получает эксплицитного истолкования? Попробуем это объяснить. Виджнянавадины, вслед за мадхьямиками, утверждают, что их учение (концепция только-сознания) — истинное выражение «Срединного Пути» (*madhyama pratipad*, *чжун дао*)⁷. «Срединный Путь» — это учение, избегающее крайностей. Одну из таких «крайностей», с точки зрения мадхьямиков, представляют утверждения об онтологическом статусе дхарм, другую — отрицательные высказывания (о вещах нельзя сказать ни что они существуют, ни что они не существуют). Очевидно, что виджнянавадины иначе понимают две «крайности», поскольку считают «срединным» учение о только-сознании, т. е. принимают в качестве своего центрального постулата позитивное онтологическое высказывание. Таким образом, виджнянавадины как бы «реабilitируют» онтологию. Они отрицают существование дхарм вне сознания (поэтому авторы *Чэн вэй ши лунь* отвергают представления о дхармах, существовавшие в хинаянских школах (см. [ЧВШЛ(т), I–II, с. 20–60]), однако они признают существование дхарм сознания и явлений сознания. Следовательно, они отказываются от подхода мадхьямиков, стремившихся показать относительность любого высказывания о природе реальности. Поэтому, говоря о крайности «уменьшения», авторы *Чэн вэй ши лунь* могут иметь в виду и учение мадхьямиков о «пустоте», и негативную номиналистическую диалектику Мадхьямики-прасангики.

И все-таки, хотя авторы *Чэн вэй ши лунь* прямо об этом не упоминают, можно предположить, что они имеют в виду в том числе и учение Мадхьямики, когда говорят о «крайности уменьшения». Это предположение основывается уже на том, что они иначе понимают доктрину «Срединного Пути», объявляя центральным свой позитивный постулат — «все есть только сознание». В связи с этим интересно привести точку зрения китайского буддолога Жэнь Цзюя по вопросу об отношении учения о только-сознании к философии Шуньявады. Жэнь Цзюй говорит о том, что виджнянавадины, «следуя за махаянской школой Шуньявады, сделали новое дополнение (т.е. выдвинули положение о «только-сознании». — П.Л.) к

учению последней, цель которого — предотвратить перегиб, к которому могло привести учение Шуньявады» [Жэнь Цзюй, 1973, с. 206]. Речь идет о том, что мадхьямики считали «пустыми» все дхармы, в том числе причинно-необусловленные, посредством которых в хинаянских системах интерпретировалась Нирвана. Такие понятия, как «Татхата» и «Природа Будды», также объявлялись «пустыми». По мнению Жэнь Цзюй, виджнянавадины, руководствуясь «перспективными интересами буддизма», считали, что мадхьямики, развивая свое учение о «пустоте», зашли слишком далеко. «Опустошив» такие понятия, как «Татхата» и «Природа Будды», мадхьямики «наносили вред» буддийскому учению в целом [Там же, с. 207]. Поэтому виджнянавадины выдвинули свое позитивное положение «все есть только сознание». В то же время виджнянавадины, согласно Жэнь Цзюй, выстраивали свою философскую систему, опираясь на критику хинаянских учений, осуществленную мадхьямиками. Именно этим Жэнь Цзюй объясняет огромные усилия Сюань-цзана, направленные на перевод *Маха-праджня-парамита-сутры*.

Однако в *Чэн вэй ши лунь* мы не найдем эксплицитной критики учения Мадхьямики (в отличие от критики хинаянских школ, опровержению некоторых положений которых уделено значительное внимание). Объясняться это может следующими причинами. Во-первых, виджнянавадины (комментаторы *Тримшики*), рассматривая свое учение как высшее выражение махаянской философии, в то же время считали (могли считать) учение Мадхьямики (Шуньявады) частично верным и весьма полезным в прагматическом отношении (так, негативная диалектика Мадхьямики может рассматриваться как одно из средств уничтожения ложных представлений о «Я» и дхармах). Здесь также могло сказываться представление о единстве Махаяны как религиозной доктрины. Во-вторых, есть сведения о том, что сам Сюань-цзан считал, что учения Йогачары (Виджнянавады) и Мадхьямики не противоречат друг другу. Так, в *Биографии* сообщается, что во время своего пребывания в Наланде Сюань-цзан участвовал в диспуте с Симхарапши (*Шицзы-гуан*), в ходе которого последний отстаивал учение *Мадхьямака-шастры* (*Madhyamaka-śāstra*)⁸ и *Шата-шастры* (*Śata-śāstra*)⁹, двух базовых текстов Мадхьямики, противопоставляя его Йогачаре (учению *Йогачарабхуми-шастры*)¹⁰, тогда как Сюань-цзан считал, что положения этих трактатов направлены против Санкхьи. Сюань-цзан якобы даже написал сочинение, названное им «Трактат о согласовании [двух] учений» (*Хуэй цзун лунь*) в 3000 стихов, где он предпринял попытку согласования учений Мадхьямики и Йогачары (см. [Beal, 1911, p. 157–158]). Однако даже если это сообщение биографов Сюань-цзана не вполне достоверно, оно демонстрирует нам точку зрения Сюань-цзана на отношение двух школ.

В целом позицию Сюань-цзана, как мы ее понимаем, можно реконструировать следующим образом: (1) буддизм — единая религиозная система; (2) вершина буддийского умозрения — философия Виджнянавады — Виджняптиматра; (3) фундамент буддийской идеологии, изучение которого необходимо для получения систематического буддийского образования и, в частности, для более глубокого постижения Виджнянавады — *Абхидхарма* Сарвастивады (Вайбхашики); (4) концепция Пустоты в её интерпретации у мадхьямиков (шуньявадинов) необходима, по крайней мере, по прагматическим соображениям, поскольку негативная диалектика Мадхьямики суть одно из средств уничтожения ложных представлений о «Я» и дхармах и, следовательно, устранения когнитивного препятствия для достижения Просветления — высшей цели буддийской практики.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Его имя входит в традиционный список «четырех великих переводчиков» (*сы да ши*), наряду с Кумарадживой, Парамартхой и И-цзином (или в другом варианте — Амогхаваджрой).

² Согласно *Биографии*, Сюань-цзан выполнил переводы 74 текстов в 1335 цзюанях [*Биография*, X, с. 277a]. В *Кай юань ши-цзяо лу* — каталоге буддийских текстов, составленном в 730 г. Чжи-шэном, перечислено 76 книг в 1347 цзюанях: 75 переводов в 1335 цзюанях и *Да Тан Си юй цзи* в 12 цзюанях [КЮШЦЛ, с. 555628–561в24]. Все переводы Сюань-цзана дошли до нашего времени.

³ Таким образом, если мы используем такое выражение, как «школа Сюань-цзана», то в широком смысле оно не обязательно указывает на Виджнянаваду (Виджняптиматраваду) (*вэйши цзун*, «школа виджняптиматры»). В принципе в буддологической литературе тех из китайских буддистов, кто занимался изучением *Абхидхармакоши*, традиционно относят к школе *Цзюйши цзун* («школа [Абхидхарма]коши»); обычно этот термин указывает на учеников Сюань-цзана Пу-гуана и Фа-бао, специализировавшихся в изучении *Коши* и создавших свои комментарии к этому тексту. Так случилось, что это направление уже в танскую эпоху попало в Японию, где некоторое время существовало как отдельная школа (*Куся-сю*) (см. [Игнатович, 1987, с. 207–216]), и с тех пор в японских работах по истории буддизма всегда рассматривается как самостоятельная школа (см., напр. [Takakusu, 1947, с. 57–73]).

⁴ Справедливости ради следует отметить, что Сюань-цзан не был первым буддистом в Китае, кто придерживался такой точки зрения. Парамартха, с именем которого связан начальный этап распространения идей Йогачары в Китае, выполнил первый перевод ЭА на китайский язык (см. выше). Васубандху приписывается авторство как ЭА, так и нескольких базовых текстов Йогачары (в том числе *Тримшики*). По-видимому, ни Парамартха, ни Сюань-цзан не сомневались в том, что эти сочинения были написаны одним и тем же человеком. Хотя они знали о том, что первое сочинение — хинаянское, а вторые — махаянские, они вполне могли видеть определенную связь между ними — по крайней мере постольку, поскольку они считались плодами творчества одного и того же мыслителя.

⁵ См., напр. [Розенберг, 1991, с. 153, 188]. — Розенберг в «Проблемах буддийской философии» (Пг., 1918) говорит, что он готовит перевод *Виджняптити-матрата-сиддхи-шастры* (т. е. *Чэн вэй ши лунь*) [Там же, с. 262]. Согласно письму его вдовы Э.Ю.Розенберг, адресованному Щербатскому, «полного перевода *Виджнянаматры* у О.О. не было, но были части и также работы над иконографией, но они остались, вероятно, в его кабинете в музее или же в Павловске...» [Ермакова, 1998, с. 331]. Сохранились ли эти фрагменты в настоящее время, нам неизвестно.

⁶ Необходимо отметить, что, по Розенбергу, Сарвастивада, как более широкое направление, включает в себя не только Вайбхашику, но и Саутрантику [Там же, с. 185].

⁷ Необходимо отметить, что «Срединный Путь» — одна из базовых общевуддийских идеологем, а отнюдь не специфическое учение Мадхьямики (как можно было бы подумать исходя лишь из названия школы). Правда, в китайском буддийском каноне, в названии раздела, куда помещены трактаты Мадхьямики, школа называется не «[Школой] Срединного Пути», а «[Школой] Срединного Воззрения» (*Чжун гуань*) (см., например, *Тайсё синсю дайдзюкё* («Заново отредактированная Трипитака годов Тайсё»). Токио, 1960–1977).

⁸ *Чжун лунь* [ТСД. Т. 30. № 1564], авторство карик приписывается Нагарджуне, комментарии Пингалы и Кумарадживы, перевод Кумарадживы.

⁹ В китайском переводе существуют два текста: *Бай лунь (Шата-шастра)* [ТСД. Т. 30. № 1569], автор — Арьядева, перевод Кумарадживы, и *Да чэн гуан бай лунь бэнь (Чатухшатака-шастра-карика)* [ТСД. Т. 30. № 1570], перевод Сюань-цзана. Интересно отметить, что Дхармапала написал комментарий к *Чатухшатаке* Арьядевы — *Да чэн гуан бай лунь ши лунь* [ТСД. Т. 30. № 1571], также переведенный Сюань-цзаном. Вероятно, в *Биографии* под сокращенным наименованием *Бай лунь* упоминается *Чатухшатака*, так как именно этот текст и комментарий к нему Сюань-цзан перевел (по-видимому, он привез его из Индии).

¹⁰ В *Биографии* употребляется просто слово «йога», которое можно понимать либо как сокращенное название текста, либо как сокращенное наименование школы; однако принципиальной разницы здесь нет, поскольку *Йогачарабхуми* — базовый текст школы Йогачара.

А.С. Рысаков

ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ НЕОКОНФУЦИАНСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

Китайские религиозно-философские традиции отличает полиморфность внутренней структуры, представленной на трех уровнях функционирования: доктринальном, психотехническом и логико-дискурсивном. При этом взаимосоотношение и специфические особенности каждого из уровней функционирования религиозно-философской традиции обладают значительной вариативностью. Неоконфуцианство в этом аспекте не является исключением. Тема, которую я затрону в своем сообщении, касается определения специфики логико-дискурсивного, философского уровня функционирования неоконфуцианской традиции.

О.О. Розенберг, памяти которого посвящена настоящая конференция, предостерегал против применения так называемого «специального западноевропейского философского аппарата» для анализа китайской философии. В этой связи изучение типологических особенностей неоконфуцианского философского дискурса необходимо начинать с анализа сообщений аутентичных источников, обратившись к выявлению собственного представления неоконфуцианских мыслителей относительно места и роли философии в конфуцианском учении.

Понятие «философия» как таковое не имеет однозначного терминологического соответствия в конфуцианской традиции. Наиболее близкое понятие *сюэ* («учение», 學) не предполагает, однако, размежевания философской, социально-политической, психологической и педагогической составляющих. Неоконфуцианство как «учение» (*сюэ*) представляет собой сложный комплекс, лишь одной из многих компонент которого является философский аспект неоконфуцианского направления. В то же время априорно утверждать невозможность аналитического вычленения из неоконфуцианской традиции философского компонента представляется преждевременным.

Для начала рассмотрим, как в доступных нам неоконфуцианских источниках проводится дефиниция неоконфуцианского учения в целом, а затем выделим в ней моменты, соответствующие именно философской составляющей неоконфуцианства.

В источниках содержится несколько определений неоконфуцианства — «учение о Дао-Пути» (*дао сюэ* 道學), «учение совершенномудрых» (*шэн сюэ* 聖學), «уче-

ние о действительности» (*ши сюэ* 實學), «сунское учение» (*сун сюэ* 宋學), «учение о принципе» (*ли сюэ* 理學), «учение о сознании» (*синь сюэ* 心學), «учение о природе и принципе» (*синли сюэ* 性理學).

Определение «сунское учение» является сугубо исторической характеристикой, маркирующей появление неоконфуцианства именно в правление династии Сун (969–1276). «Учение о действительности» выдвинуто Чжу Си (朱熹, 1130–1200) в предисловии к постатейному комментарию на «Чжун юн» в противовес буддизму как «учению о пустоте» (*кун сюэ* 空學). Дефиниции — «учение о принципе», «учение о сознании», «учение о природе и принципе» — охватывают только часть проблемного поля неоконфуцианства. Термин «учение совершенномудрых», пока в точности не выяснен вкладываемый в него смысл, может быть отнесен и ко всему конфуцианству в целом, не только к неоконфуцианству. Остается определение «учение о Дао-Пути», тем более что именно так неоконфуцианство именуется в сунской династийной истории.

Обратимся к истории употребления термина *даосюэ* в конфуцианских текстах. Первое употребление этого словосочетания содержится в каноническом тексте «Да сюэ» в его комментирующей части: «[Канон] стихов» гласит: “Взгляни на излучины Ци. Зеленый бамбук в них пышно растет. Есть изящный, благородный муж. Как будто резной, как будто шлифованный. Строгий и неприступный, величественный и славный. Есть изящный благородный муж. Он никогда не может быть забыт”. “Как будто резной, как будто шлифованный” [означает] следование путем учения (*дао сюэ*)»¹. Комментарий Чжу Си, вопреки грамматике текста, настаивает на глагольном значении иероглифа *дао*: «следовать Путем» — это «говорить»².

А.И.Кобзев полагает, что, поскольку *даосюэ* стало в конце XII в. официальным наименованием неоконфуцианства, то «сужение его значения в “Да сюэ” до одной из форм внутреннего развития личности (“следование путем учения”, “путь учения”, букв. “*дао* учения”) могло быть сочтено Чжу Си неуместным. И данный факт побудил его трактовать *дао сюэ* как: “говорит об учении”»³. Американский синолог Дж.Лю, напротив, полагает, что первоначально наименование неоконфуцианского направления как *даосюэ* было саркастическим прозвищем, появившимся среди его оппонентов. Данное название должно было намекать, по мнению оппонентов, на свойственные представителям неоконфуцианского учения «пустые разговоры о Пути»⁴. Для того чтобы прояснить ситуацию, проанализируем предшествующую историю употребления термина *даосюэ*.

Наиболее близкое по времени к «Да сюэ» упоминание *даосюэ* содержится в философском трактате «Лунь хэн» (論衡 «Взвешивание суждений») известного ханьского ученого Ван Чуна (王充, 27 — ок. 97) в разделе «Измерение знаний» (*Лянчжи пян* 量知篇): «Люди не следуют путем учения (*даосюэ*) — слуги и евнухи при дворе не могут выверить свои знания, несмотря на траур, люди одеваются небрежно, не могут следовать благому»⁵. Здесь *даосюэ* употребляется в том же значении, что и в «Да сюэ» — «следовать учению».

В более позднем источнике периода правления династии Цзинь (晉, 265–316) «Кунмэнь саньцзы» (孔門三子 «Три учителя из школы Конфуция»), принадлежащем Сю Му (許穆), содержится высказывание, характеризующее внука Конфуция Цзы Сы: «Печалюсь об утрате учения о Дао-Пути (*даосюэ*), унаследовал [его] и создал

[«Чжун юн»]»⁶. Это первый из известных нам случай употребления бинома *даосюэ* в значении подлинного учения Конфуция.

Первым из неоконфуцианских мыслителей, использовавшим выражение *даосюэ*, был один из основоположников направления Чжан Цзай (張載, 1020–1078): «У императорского двора есть два дела — учение о Дао-Пути и искусство управления. Это действительно верно — с древних времен заботились [именно об этом]»⁷.

Чэн И (程頤, 1033–1107) использовал словосочетание *даосюэ* в значении своего учения и учения старшего брата Чэн Хао (程顥, 1032–1085): «Мной, моим братом и нашими учениками было положено начало учению о Дао-Пути, и мир пришел в полное изумление»⁸.

В свою очередь, Чжу Си в предисловии к постатейному комментарию на «Чжун юн» цитирует приведенное выше высказывание Сюнь Му⁹: «Учитель Цзы Сы “печалась об утрате учения о Дао-Пути, унаследовал [его] и создал [«Чжун юн»]”. Постиг дух совершенномудрых высокой древности, продлил предел, установленный Небом, и унаследовал традицию преемства Пути (*даотун* 道統), [сделал это все] самостоятельно»¹⁰.

Таким образом, можно констатировать, что словосочетание *даосюэ* первоначально употреблялось в значении «следование учению». Этим обусловлена трактовка данного термина в комментарии Чжу Си на «Да сюэ». Однако у неоконфуцианских мыслителей *даосюэ* уже имеет устойчивый смысл подлинного учения Конфуция, восстановленного усилиями основателей неоконфуцианского движения. В силу приведенных выше обстоятельств термин «учение о Дао-Пути», по нашему мнению, можно рассматривать в качестве аутентичного самонаименования неоконфуцианского учения.

Необходимо отметить, что значение, вкладываемое самими неоконфуцианцами в определение своей традиции как «учения о Дао-Пути», осталось нераскрытым. Поэтому далее мы обратимся за поиском ответа на этот вопрос к сообщению раздела «Дао сюэ» сунской династийной истории, который является наиболее ранним источником по истории неоконфуцианства как «учения о Дао-Пути».

Хотя, по мнению составителей данного раздела, названия *даосюэ* в прежние эпохи не было известно, но уже во времена трех династий¹¹ правители и чиновники использовали в управлении государством принципы, позднее ставшие фундаментом неоконфуцианского учения.

Первым представителем собственно неоконфуцианства, с точки зрения «Сун ши», был Чжоу Дуньши (周敦頤, 1017–1073). Его учение характеризуется как «утерянный (букв. “не унаследованный”) Путь совершенномудрых и достойных» (*шэн сянь бу чуань чжи дао* 聖賢不傳之道)¹².

Затем, рассказывая о заслугах братьев Чэн, сунская династийная история отмечает обретение ими «сокровенной тайны наследования сердца [древних] правителей и государей» (*ди ван чуань синь чжи ао* 帝王傳心之奧), причем указывается способ этого обретения — экзегеза канонических текстов: «Да сюэ», «Чжун юн», «Лунь юй», «Мэн-цзы»¹³.

Далее составители «Сун ши», обращаясь к личности Чжу Си, характеризуют его как продолжателя главной линии неоконфуцианской традиции братьев Чэн (*Чэн ши чжэн тун* 程氏正統). Неоконфуцианство в целом определяется ими как «учение сунских конфуцианцев» (*Сун жусюэ* 宋儒學) и «восстановление наследия Мэн-цзы» (*шанцзе Мэн ши* 上接孟氏).

В завершение очерка возникновения неоконфуцианства в «Сун ши» сообщается о существовании нескольких неоконфуцианских философских школ и утверждается, что усилиями представителей этих школ «была создана традиция учения о Дао-Пути» (*цзо даосюэ чуань* 作道學傳)¹⁴.

Остановимся более подробно на определениях «учения о Дао-Пути», сообщаемых в начале одноименного раздела «Сун ши». Первое определение — «не унаследованный Путь совершенномудрых и достойных» является наиболее содержательным. Оно состоит из трех компонент: 1) «Путь» (*дао*), 2) «совершенномудрые и достойные» (*шэн сянь*), 3) «не унаследованный» (*бу чуань*).

Дао-Путь репрезентирует высшую, космологическую реальность в форме подлинного конфуцианского учения. В таком случае бином «совершенномудрые и достойные» соответствует обладателям «истинного учения». Выясним, что, с точки зрения носителей неоконфуцианской традиции, отличает обладателей «истинного учения» от остальных людей.

Известный современный исследователь неоконфуцианства Моу Цзунсань (牟宗三, 1909–1995) утверждал, что философское содержание неоконфуцианства может быть эксплицировано как «моральная метафизика» (*даодэ дэ синиан сюэ* 道德的形上學). Моу Цзунсань в своих работах неоднократно подчеркивал возможность интерпретации неоконфуцианской философии как продолжения европейской философии на высшем этическом уровне сознания. Если европейская философия, по мнению Моу Цзунсаня, отражает уровень сознания обычного человека, то неоконфуцианская философия соответствует уровню сознания, достигаемому в процессе самосовершенствования, — уровню «совершенномудрого» (*шэн шэ*)¹⁵. Рассмотрим, действительно ли статус «совершенномудрого» в неоконфуцианской традиции определяется как достижение высшего этического стандарта.

Уже в основополагающем тексте конфуцианской традиции — «Лунь юй» — содержится классификация людей согласно возрастанию этического совершенства: «У людей встречается пять этических типов: есть обычные люди, есть благородные, есть совершенные мужи, есть достойные люди и есть великие совершенномудрые»¹⁶.

В свою очередь, основоположник неоконфуцианства Чжоу Дуньи в первой фразе своего трактата «Тун шу» («Проникновение в книгу [Перемен]») определяет совершенномудрого через понятие «искренность»: «Искренность — это корень совершенномудрого человека» (*чэнчжэ шэнжэнь чжи бэнь* 誠者聖人之本)¹⁷.

Понятие «искренность» впервые оказывается в фокусе конфуцианского теоретизирования благодаря каноническому тексту «Чжун юн» (中庸 «Срединное и неизменное»). В «Чжун юн» искренность, во-первых, характеризуется как процесс и результат внутреннего самосовершенствования: «искренность — это самосозидание» (*чэнчжэ цзычэн е* 誠者自成也). Во-вторых, искренность имеет внешнюю космологическую составляющую: «искренность — это конец и начало вещей»; «без искренности нет вещей» (*чэн у чжи чжунши* 誠物之終始; *бу чэн у у* 不誠無物)¹⁸. Вследствие этого, согласно тексту «Чжун юн», совершенномудрый — это, во-первых, обретший искренность в себе, а, во-вторых, через обретение искренности достигший единства с космологической реальностью: «Искренность — это Путь Неба, стремление к искренности — это Путь человека. Искренний без усилий достигает цели, без раздумий обретает, следует единению со срединным Дао-Путем — таков совершенномудрый человек»¹⁹. Таким образом, статус совершенномудрого действительно мар-

кирует достижение высшего этического уровня в процессе самосовершенствования, причем этический уровень укоренен в космологической реальности.

Статус «достойных» ниже статуса «совершенномудрых», но также подразумевает достижение определенного прогресса в процессе самосовершенствования и обретение достаточно высокого этического уровня сознания. Так, согласно Чэн И, Конфуций может быть охарактеризован как «совершенномудрый», его любимый ученик Янь Хуэй (顏回, 521–481 гг. до н. э.) — как «приближающийся к совершенномудрию», а Мэн-цзы только лишь как «достойный»²⁰.

Наконец, третий компонент рассматриваемого нами определения «не унаследованный» (*бу чуань*) репрезентирует механизм передачи «истинного учения» (*дао*), для нашего случая отрицающий прямую линию преемствования учения от учителя к ученику (*чуань*). Остановимся на проблеме преемствования «истинного учения» более подробно.

Данная составляющая неоконфуцианского учения скрупулезно разработана неоконфуцианскими учеными в концепции «преемства Пути» (*даотун* 道統). Наименование *даотун* впервые встречается у Чжу Си в предисловии к постатейному комментарию на «Чжун юн»²¹. Однако первое описание линии духовной преемственности содержится еще в каноническом тексте «Мэн-цзы». В конце последней главы «Мэн-цзы» повествуется о наследовании конфуцианского учения: «От Яо и Шуня²² до Чэн Тана²³ прошло более пятисот лет. То, что касается Юя²⁴ и Гао Яо²⁵, то они видели и знали их лично, Чэн Тан же только слышал о них. От Чэн Тана до Вэнь-вана²⁶ прошло более пятисот лет. То, что касается И Иня и Лай Чжу²⁷, то они видели и знали его лично, а Вэнь-ван только слышал о нем. От Вэнь-вана до Конфуция прошло более пятисот лет. То, что касается Тай-гун Вана и Саньи Шэна²⁸, то они знали его лично, а Конфуций только слышал о нем. От Конфуция до сегодняшнего времени прошло немногим более ста лет. Поколение совершенномудрого еще не столь далеко от нас, а место, где жил совершенномудрый, совсем рядом! Однако никто не видел его, никто не слышал о нем!»²⁹

В современных исследованиях по истории неоконфуцианства распространено мнение, что к проблеме наследования конфуцианского учения следующим после Мэн-цзы обратился прославленный конфуцианец эпохи Тан Хань Юй³⁰. На самом деле проблема учительской преемственности, по всей видимости, никогда не выходила из поля зрения конфуцианских ученых.

Текст «Мэн-цзы» хотя и не входил в состав канонического сборника «У цзин» (五經 «Пятиканоние»), но был широко известен уже в начале правления династии Хань³¹. Кроме того, многочисленные комментаторские школы, существовавшие при династии Хань, предполагали наследование учения по схеме: «учитель—ученик», и, следовательно, проблема линий учительской преемственности являлась весьма актуальной для них³².

Помимо концепции передачи конфуцианского учения от учителя к ученику, в рамках главенствующей, начиная с эпохи Чжоу (XI–III вв. до н. э.), в области политической мысли концепции «Небесного мандата» (*тяньмин* 天命) активно разрабатывалась родственная ей теория «легитимной преемственности» (*чжэн тун* 正統). Уже в комментарии Гунъян (III в. до н. э.) на отредактированную Конфуцием хронику «Чуньцю» присутствуют первые упоминания о «легитимной преемственности» (*чжэнтун*). Именно идеологема *чжэнтун*, понимаемая как ритуальное и территориальное единство Китая, легла в основу критерия династийной легитимности

в китайской историографии³³. Таким образом, проблема «преемственности», будь то в политической сфере или в сфере интеллектуальной, являлась одной из наиболее важных проблем для конфуцианской мысли, по меньшей мере, начиная с периода правления династии Хань (漢, 206 г. до н.э. — 220 г. н.э.).

Почти полное пресечение линий учительской преемственности и гибель большинства комментаторских традиций в период дезинтеграции единого китайского государства (III–VII вв.) объясняет, на наш взгляд, определенную лауну, существующую в дошедших до нашего времени источниках касательно проблемы наследования конфуцианского учения.

В любом случае «Юань дао» (原道 «Исследование Дао-Пути») Хань Юя не является первым после «Мэн-цзы» текстом, упоминающим преемство конфуцианского учения. Так, например, предшественник Хань Юя в движении за возвращение к древнему литературному стилю (*гу вэнь* 古文) Ли Хуа (710–767, 李華) в предисловии к собранию работ своего предшественника Цуй Мяня (673–739) освещает процесс наследования учения от Конфуция к Мэн-цзы: «Труды нашего учителя (Конфуция) были сначала переданы Янь Яню и Цзы Ся. После смерти Янь Яня и Цзы Ся существовали Цзы Сы и Мэн Кэ, и они преуспели в традиции шести канонов [...] затем Путь шести канонов пришел в упадок»³⁴.

Хань Юй в своем философском эссе «Юань дао» практически повторяет схему наследования учения, приводимую в «Мэн-цзы», и постулирует наличие разрыва в преемствовании учения: «Таков Путь-Дао, что это за Путь?» Сказано: «Это то, что я называю Дао-Путь, не подобен он тому, что [последователи] Лао-цзы и Будды называют Путем-Дао. Яо передал его Шуню, Шунь передал его Юю, Юй передал его Чэн Тану, Чэн Тан передал его Вэнь-вану, У-вану и Чжоу-гуну. Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун³⁵ передали его Конфуцию. Конфуций передал его Мэн Кэ³⁶. После смерти Мэн Кэ не удалось передать его кому-либо. Сюнь-цзы³⁷ и Ян Сюнь³⁸ разбирались в нем, но не обрели его в чистоте, говорили о нем, но подробностей не ведали». «Путь Чжоу в упадке. Конфуций умер. Огонь при Цинь, [учение] Хуан-ди³⁹ и Лао-цзы при Хань, буддизм при Цзинь, Вэй, Лян, Суй отделили [Путь] от нас»⁴⁰.

Основоположники неоконфуцианства восприняли от Хань Юя представление о наличии проблемы разрыва преемственности учения. Но, в отличие от последнего, они претендовали на разрешение сложившейся кризисной ситуации собственными силами.

Чэн И был первым, кто в поминальном слове на смерть старшего брата утверждал, что Чэн Хао собственными усилиями обрел (*цзыдэ* 自得) утраченный Дао-Путь⁴¹. В свою очередь, Чжу Си и Люй Цзунянь в уже упоминавшейся выше антологии «Цзиньсылу» полагают, что первым реставратором подлинного конфуцианского учения был Чжоу Дуньи. Их версия и легла в основу сообщения сунской династийной истории.

Концепция «преемства Пути» получила свой окончательный вид в работах влиятельного неоконфуцианца периода правления династии Юань У Чэна. Он выполнил периодизацию преемственности учения совершенномудрых, следуя методу анализа динамических процессов, изложенному в «И цзин».

Согласно «И цзин», любой процесс проходит четыре стадии: «начало» (*юань* 元), «развитие» (*хэн* 亨), «принесение плодов» (*ли* 利), «завершение» (*чжэнь* 貞). У Чэн, следуя схеме «И цзин», сначала исследует историю конфуцианства в целом, а затем выделяет в ней три цикла: «высокой», «средней» и «близкой» древности (*шан-*

гу, *чжунгу*, *цзиньгу* 上古 中古 近古). Затем в каждом из этих циклов он выделяет четыре последовательных этапа. «Великий исток Дао-Пути исходит с Неба. Яо и Шунь и те, кто раньше них продолжали [дело] духов и совершенномудрых, — это начало (*юань*) Пути. Яо и Шунь и те, кто позже них, — это его (Пути) развитие (*хэн*). В области Мэй⁴², на реке Сышуй⁴³, в княжествах Цзоу и Лу⁴⁴ — его плод (*ли*), в [учениях школ] Лянь⁴⁵, Ло⁴⁶, Гуань⁴⁷ и Минь⁴⁸ — его завершение. Из [дальнейшего] анализа следует: [если говорить] о высокой древности, то Фуси и Хуан-ди — его (Пути) начало, Яо и Шунь — его развитие, Юй и [Чэн] Тан — его плод, Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун — его завершение! В традиции средней древности: Чжун-ни — ее начало, Янь-цзы — ее развитие, Цзы Сы — ее плод, а Мэн-цзы — ее завершение! Для традиции ближайшей древности: Чжоу Дуны — ее начало, братья Чэн и Чжан Цзай — ее развитие, Чжу Си — ее плод, кто же в нынешние дни завершит ее?! Еще нет таких!»⁴⁹

Один из первых и наиболее авторитетных исследователей китайской философии Фэн Юлань, рассматривая концепцию «преемства Пути», высказал предположение о буддийском происхождении этой концепции.

Действительно, в рамках китайского буддизма понимание специфики определенной религиозно-философской «школы» (*цзун* 宗) было непосредственно связано с «линией преемственности», ведущей от одного наставника к другому⁵⁰. Однако стоит отметить, что это явление было характерно именно для китайского буддизма и представляет одну из особенностей китайской культуры в целом, для которой характерны ориентация на приоритет семьи как подлинного начала человеческой цивилизации.

По этой причине вполне закономерным предстает осмысление *даотун* в эпоху последних династий Мин (1368–1644) и Цин (1644–1911) как патрилинейного клана (*цзун*) «совершенномудрых». В уже упоминавшихся работе минского ученого Чжоу Жудэна «Шэнсюэ цзунчуань» («Клановая традиция учения совершенномудрых») и сочинении цинского конфуцианца Сунь Цифэна «Лисюэ цзунчуань» («Клановая традиция неоконфуцианства») концепция «преемства Пути» предстает как прямая линия непрерывной преемственности с боковыми ответвлениями⁵¹. Таким образом, здесь наблюдается полное соответствие структуре родословной конического клана — основная линия преемственности соответствует ортодоксальному направлению, а боковые ответвления — конкурирующим неоконфуцианским школам.

Авторитетный американский исследователь неоконфуцианства В.Т. де Бэри, анализируя концепцию «преемства Пути» (*даотун*), выделил в ее структуре две составляющие — непрерывную линию наследования от учителя к ученику («схоластическая версия Пути») и самостоятельное обретение утерянного учения совершенномудрых («профетическая версия Пути») ⁵². В рассматриваемом нами определении, содержащемся в «Сун ши», неоконфуцианства как «не унаследованного учения совершенномудрых и достойных» особо выделяется второй, «профетический» элемент («не унаследованное», *бу чуань*). По мнению составителей сунской династийной истории, данный элемент — «самостоятельное обретение» (*цзыдэ* 自得) учения — является характерным именно для «учения о Дао-Пути», отличая его от остальных направлений конфуцианской мысли.

Представление о «самостоятельном обретении» истинного учения напрямую связано с предыдущим компонентом рассматриваемого нами определения — неоконфуцианства как «учения совершенномудрых и достойных». Из проведенного

анализа мы теперь уже знаем, что неоконфуцианское учение — это учение, получаемое на высшем этическом уровне сознания, т. е. это учение, которое становится доступным в полной мере только после завершения процесса самосовершенствования (*сюй шэнь* 修身). Представление о необходимости процесса самосовершенствования опирается на авторитет канонического текста «Да сюэ»: «В древности, желающие проявить светлую благую силу-дэ в Поднебесной сначала устанавливали [надлежащее] правление в своем государстве. Желающие установить [надлежащее] правление в своем государстве сначала наводили порядок в своей семье. Желающие навести порядок в своей семье сначала совершенствовали себя»⁵³. В силу этого специфика неоконфуцианства предполагает самостоятельное обретение подлинного учения «прежних совершенномудрых» в процессе самосовершенствования.

Таким образом, определение «учения о Дао-Пути» как «не унаследованного учения совершенномудрых и достойных» (*шэнь сянь бу чуань чжи дао* 聖賢不傳之道) в ходе нашего рассмотрения было последовательно раскрыто как: 1) истинное учение, 2) обретаемое собственными усилиями; 3) на высшем этическом уровне сознания.

На настоящем этапе исследования мы можем вернуться к оставшимся дефинициям неоконфуцианства, содержащимся в «Сун ши». Определение «учения о Дао-Пути» как «учения сунских конфуцианцев» (*Сун жусюэ* 宋儒學)⁵⁴ подчеркивает родовую принадлежность неоконфуцианства к сунской конфуцианской традиции. Зависимость неоконфуцианских школ от общего контекста сунского конфуцианства была позднее хорошо продемонстрирована в историко-философском сочинении Хуан Цзунси, Цюань Цзувана «Сун Юань сюэань». Характеристика Чжу Си как продолжателя главной линии неоконфуцианской традиции братьев Чэн (Чэн ши чжэн тун 程氏正統) выделяет элемент непрерывной преемственности и появления главенствующей субтрадиции в неоконфуцианстве⁵⁵, в то время как определения неоконфуцианства как «восстановления наследия Мэн-цзы» (*шанцзе Мэн ши* 上接孟氏) и «сокровенной тайны наследования сердца [древних] правителей и государей» (*ди ван чуань синь чжи ао* 帝王傳心之奧) подчеркивают элемент «самостоятельного обретения» ранее утерянного истинного учения⁵⁶.

После того как мы проанализировали содержащиеся в сунской династийной истории определения неоконфуцианства, следует отметить, что неоконфуцианство — это сложный многоаспектный феномен, включающий политический, социальный, религиозный, психотехнический, педагогический и другие виды дискурса. Эти составляющие становились предметом детальных исследований в работах современных ученых. Задачей нашего исследования является анализ исключительно философской составляющей неоконфуцианства, по этой причине теперь мы обратимся к определению содержания философского дискурса в неоконфуцианской традиции.

Определение неоконфуцианства как «учения совершенномудрых», т. е. учения, недоступного на низких этических уровнях сознания, не может быть прямо соотносено с философией, так как философия не связана напрямую с психотехникой и рассчитана на понимание, доступное любому человеческому сознанию. «Учение о Дао-Пути» представлено в первую очередь в канонических текстах, содержащих знания, недоступные для начальных уровней этического сознания. В силу этого для понимания послания, содержащегося в них, необходим посредник, комментатор. Статус философского дискурса в неоконфуцианстве, на наш взгляд, как раз и опре-

деляется необходимостью истолкования канона, посредничества между «совершенномудрыми»/ «достойными» и приверженцами неоконфуцианского учения, еще не достигшими значительного прогресса в процессе самосовершенствования. Философия в неоконфуцианстве призвана донести истинное знание до тех людей, которые не могут воспринять его непосредственно.

По этой причине философский дискурс в неоконфуцианстве предстает в первую очередь как герменевтика канона. В данном случае имеется в виду не филологическая экзегеза канонических текстов, характерная для конфуцианских школ, предшествующих появлению неоконфуцианства, а философская герменевтика — интерпретация канона. Интерпретация осуществляется, исходя из собственного духовного опыта комментатора, на современном ему терминологическом языке.

Возможность такого рода интерпретации канонического текста, соответствующей замыслу совершенномудрых, обусловлена существованием неоконфуцианской традиции как отдельного, самостоятельного феномена. Неоконфуцианская традиция непрерывно, от поколения к поколению, обновляется, сохраняя в то же время свое единство, благодаря тождественности сознания на высшем этическом уровне — обретению «сокровенной тайны наследования сердца [древних] правителей и государей»⁵⁷. Поэтому неоконфуцианская традиция («преемство Пути», *даотун*) предстает не как замкнутая, неизменная доктрина, а как клан (*цзун* 宗) совершенномудрых, связанных между собой духовным родством⁵⁸.

Наша позиция по вопросу определения специфики неоконфуцианской философии в целом согласуется с мнением американского исследователя неоконфуцианства Д.К.Гарднера. Американский ученый также полагал, что аутентичная версия неоконфуцианства может быть интерпретирована в первую очередь как герменевтика — «теория и метод чтения сакральных текстов и обучения посредством сакральных текстов»⁵⁹. Д.К.Гарднер выделяет три метода герменевтики классического канона, существовавших при династии Сун: 1) критический, 2) программный, 3) философский⁶⁰. Критический метод рассматривает аутентичность и авторскую принадлежность канонов и комментариев к ним. Программный метод фокусируется на применении древних социальных институтов и моральных ценностей к реалиям настоящего времени. Наконец, философский метод исследования канонических текстов нацелен на объяснение процесса космогенеза и роли человека в этом процессе⁶¹. Эволюция изучения конфуцианского письменного наследия в эпоху формирования неоконфуцианского философского дискурса реконструируется Д.К.Гарднером следующим образом.

Первый этап развития исследований классического канона начинается с появлением критической герменевтики в середине правления династии Тан (ок. VIII в.). Данный период характеризуется ростом сомнений относительно некоторых аспектов классической конфуцианской традиции. Так, конфуцианские ученые Лю Чжицзи (劉知幾, 661–721), Тань Чжу (啖助, 725–770), Чжао Куан (趙匡, VIII в.) выразили сомнение относительно исторической правдивости канона «Чуньцю» (春秋, «Весны и осени» — летопись княжества Лу, по преданию отредактированная Конфуцием) и классических комментариев к нему. По сообщению конфуцианского ученого династии Южная Сун Лу Юя (陸游, 1125–1210), начиная с середины XI в., конфуцианские исследователи канона подвергли критике аутентичность канонических текстов «Чжоу ли» («Чжоуские ритуалы»), «Мэн-цзы», «Шу цзин», комментарии Сицычжуань к «И цзин» и предисловия к «Ши цзин»⁶².

На втором этапе, начавшемся в XI в., наряду с критическим подходом в герменевтике классического наследия появляется программный подход. Известные конфуцианские ученые Ху Юань и Сунь Фу стали искать в канонических текстах инструкции для проведения необходимых реформ в сфере политики и общественной морали. Одним из первых конфуцианских ученых, стремившихся воплотить в политической практике программный подход к исследованию канона, был Фань Чжунъянь⁶³.

На третьем этапе (середина XI в.), при общем превалировании критического и программного методов герменевтики канона, появляется философский метод. В работах Чжоу Дуньи и Шао Юна содержатся философские спекуляции относительно процесса космогенеза⁶⁴.

На четвертом этапе (конец XI — начало XII в.) в работах Чжан Цзая, Чэн Хао, Чэн И новый философский дискурс обращается от космологии к процессу самосовершенствования⁶⁵.

На последнем, пятом этапе Чжу Си (1130–1200) создает неоконфуцианскую философскую систему, базирующуюся на новом философском подходе к изучению классического канона⁶⁶.

Таким образом, соглашаясь в целом со схемой развития герменевтики конфуцианского канона, предложенной Д.К.Гарднером, мы можем отождествить неоконфуцианское философское направление с последними тремя этапами эволюции конфуцианской герменевтики канона в правление династии Сун и связать специфику неоконфуцианства с методом философской герменевтики канонических текстов.

Однако необходимо уточнить, что герменевтика характеризует лишь философский аспект неоконфуцианства и не может быть обозначением неоконфуцианства как отдельного многоаспектного направления в рамках конфуцианства. Ошибочное, на наш взгляд, отождествление неоконфуцианства в целом и неоконфуцианской философии в частности имеет длительную историю и восходит к классической работе Фэн Юлани по истории китайской философии: «То, что на западе называется философией, — это тоже самое, что в Китае в эпоху Вэй, Цзинь именовалось “учением о сокровенном” (*сюаньсюэ* 玄學), в эпоху Сун, Мин именовалось “учением о Дао-Пути” (*даосюэ* 道學), а в эпоху Цин именовалось “учением о смысле и принципе” (*или чжи сюэ* 義理之學)»⁶⁷.

Резюмируя результаты предпринятого исследования, необходимо отметить следующее. Полученное нами определение неоконфуцианства как «истинного учения, обретаемого собственными усилиями в процессе самосовершенствования на высшем этическом уровне сознания», репрезентирует доктринальный и психотехнический уровни функционирования учения и по этой причине не может быть прямо соотнесено с философским компонентом неоконфуцианства. Доктринальный уровень представлен конфуцианским каноническим наследием, изучение которого, как следует из вышесказанного, не может быть адекватным без предваряющей его стадии самосовершенствования. Соответственно адептам неоконфуцианства, еще не достигшим высокого этического уровня сознания требуется посредник, комментатор для верного понимания доктринального уровня неоконфуцианского учения. На наш взгляд, именно функция посредника/комментатора между различными стратами неоконфуцианского коммуникативного сообщества и определяет специфику неоконфуцианского философского дискурса. Иными словами, неокон-

фуцианская философия — это интерпретация и реинтерпретация канонических текстов, то есть философская герменевтика конфуцианского канона.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Конфуцианское «Четверокнижие» («Сыпу»). М., 2004. С. 99.
- ² Там же. С. 100.
- ³ Там же.
- ⁴ *Liu, James T. C.* How did a neo-Confucian school become the state orthodoxy? / *Philosophy East and West*. Vol. 24, issue 4 (1973). P. 491.
- ⁵ *Ван Чун*. Луньхэн (Взвешивание суждений) // *Чжунцзы цзицэн* (Избранные собрания философов). Т. 7. Пекин, 1956. С. 123.
- ⁶ *Чжунго жусюэ байкэ цюаньшу* (Энциклопедия китайского конфуцианства). Пекин, 1997. С. 574.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Согласно конфуцианской традиции, автором «Чжун юн» считается адресат этого высказывания — Цзы Сы.
- ¹⁰ *Чжунцзы вэньцзи* (Собрание литературных сочинений Чжу-цзы). Т. 8. Пекин, 1998. С. 3828.
- ¹¹ «Три династии» (*сань дай* 三代) — по представлениям традиционной конфуцианской историографии три первых династии — Ся, Шан и Чжоу, административно-политическая система которых считалась идеальной.
- ¹² *Сун ши* (История династии Сун) // *Сыбубэйяо* (Главное по четырем разделам). Т. 32. Шанхай, 1935–1936. С. 3407.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ *Янь Бинган*. Чжэнхэ юй чжунчжу: дандай дажу Моу Цзунсань сяньпэн сысян яньцзю (Полнота и чеканность: исследование наследия великого современного конфуцианца Моу Цзунсяня). Тайбэй, 1995. С. 276–285.
- ¹⁶ *Сыпу дубэнь* (Хрестоматия по «Четверокнижию»). Тайбэй, 2001. С. 269.
- ¹⁷ *Хуан Цзунси, Цюань Цзунван, Сун Юань сюэань* (Обзор учений [периода правления] династий Сун и Юань). Пекин, 1997. С. 482.
- ¹⁸ *Сыпу дубэнь* (Хрестоматия по Четверокнижию). С. 46.
- ¹⁹ Там же. С. 40.
- ²⁰ *Чжунго жусюэ байкэ цюаньшу* (Энциклопедия китайского конфуцианства). С. 638.
- ²¹ *Чжунцзы вэньцзи* (Собрание литературных сочинений Чжу-цзы). Т. 8. С. 3828.
- ²² Яо и Шунь — легендарные «совершенномудрые» правители Китая.
- ²³ Чэн Тан — основатель первой исторически достоверной династии Шан.
- ²⁴ Юй — основатель легендарной династии Ся.
- ²⁵ Гао Яо — один из легендарных сановников Шуня.
- ²⁶ Вэнь-ван — основатель династии Чжоу (XI–III вв. до н.э.).
- ²⁷ И Инь, Лай Чжу — советники Чэн Тана.
- ²⁸ Тай-гун, Сань Шэн — главные советники Вэнь-вана.
- ²⁹ *Сыпу дубэнь* (Хрестоматия по «Четверокнижию»). С. 624.
- ³⁰ *Chan Wing-tsit*. *Chu Hsi: life and thought*. Hongkong, 1987. P. 121.
- ³¹ *Сыма Цянь*. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VII / Пер. с кит. Р. В. Вяткина. М., 1996. С. 168.
- ³² См., например, подробную схему линий учительской преемственности школы Гунъян комментария к «Чуньцю» (*Queen Sarah A.* From chronicle to canon: the hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu. Cambridge, 1996. P. 255).
- ³³ *Chan Hok-lam*. Chinese official Historiography at the Yuan court: the Composition of the Liao, Chin and Sung Histories // *China under Mongol Rule* / Ed. by John D. Langlois. Princeton, 1981. P. 69.
- ³⁴ *Chen Yu-shih*. Images and ideas in Chinese classical prose. Stanford, 1988. P. 5.

- ³⁵ У-ван, Чжоу-гун (XI в. до н.э.) — сыновья Вэнь-вана, «совершенномудрые» правители Древнего Китая.
- ³⁶ Мэн Кэ — имя философа Мэн-цзы.
- ³⁷ Сюнь-цзы (荀子 340–245 гг. до н.э.) — знаменитый конфуцианец эпохи Борющихся Царств.
- ³⁸ Ян Сюн (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.) — известный конфуцианец рубежа Западной и Восточной Хань.
- ³⁹ Хуан-ди — мифический первый правитель Китая, а также основатель даосской традиции.
- ⁴⁰ Хань Юй. Хань Юй вэньсюань (Избранные литературные произведения Хань Юя). Пекин, 1997. С. 308–309.
- ⁴¹ *Chu Hsi, Lu Tzu-ch'ien*. Reflections on things at hand. Trans. with notes by Wing-tsit Chan. N.Y.; L., 1967. P. 125.
- ⁴² Мэй — столичная область при династии Инь.
- ⁴³ На реке Сышуй учил Конфуций.
- ⁴⁴ Княжества Цзоу и Лу — место рождения и место проживания Мэн-цзы соответственно.
- ⁴⁵ Лянь — р. Ляньци в Хунани, родина Чжоу Дуньи.
- ⁴⁶ Ло — г. Лоян — древняя столица Китая; Лоянская школа — школа братьев Чэн.
- ⁴⁷ Гуань — учение Гуаньчжунской школы Чжан Цзая.
- ⁴⁸ Минь — княжество Минь, эвфемизм для провинции Фуцзянь — родины Чжу Си.
- ⁴⁹ Юань ши (История династии Юань) // Сыбубэйяо (Главное по четырем разделам). Т. 34. Шанхай, 1935–1936. С. 1218.
- ⁵⁰ Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасын (вэйши). СПб., 2006. С. 77–80.
- ⁵¹ *Wilson A. Thomas*. Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past // *Modern China*. Vol. 20. N 1 (Jan., 1994). P. 3–5.
- ⁵² *W. Theodore de Bary*. Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. New York, 1981. P. 12–13.
- ⁵³ Сышу дубэнь (Хрестоматия по «Четверокнижию»). С. 2
- ⁵⁴ Сун ши (История династии Сун) // Сыбубэйяо (Главное по четырем разделам). Т. 32. С. 3407.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ *Wilson A. Thomas*. Genealogy and History in Neo-Confucian Sectarian Uses of the Confucian Past // *Modern China*. Vol. 20. N 1 (Jan., 1994). P. 3–5.
- ⁵⁹ *Gardner Daniel K.* Transmitting the Way: Chu Hsi and his program of learning // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 49, issue 1 (Jun. 89). P. 141–172.
- ⁶⁰ *Gardner Daniel K.* Chu Hsi and the Ta-hsueh: neo-Confucian reflection on the Confucian canon. Cambridge (Mass.). L., 1986. P. 9.
- ⁶¹ Там же.
- ⁶² Там же. P. 10.
- ⁶³ Там же. P. 11.
- ⁶⁴ Там же. P. 12.
- ⁶⁵ Там же. P. 12–13.
- ⁶⁶ Там же. P. 13.
- ⁶⁷ Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Т. 1. Пекин, 1961. С. 7.

П. И. Рысакова

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ТРАДИЦИОННОЙ КИТАЙСКОЙ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

Процесс глобализации — интеграции национальных государств в единый мирохозяйственный комплекс на основе либерально-рыночной экономики и либерально-демократической системы ценностей — имеет своим следствием формирование транснационального культурного пространства. Одной из важнейших составляющих глобализации культуры выступает тенденция создания единого «образовательного пространства» — интеграции национальных образовательных систем. Правительства Запада и Востока предлагают конкурентные проекты реформирования традиционных образовательных систем и проекты их интеграции в пространстве глобальной культуры.

Одним из таких проектов выступает неолиберальная программа, нацеленная на унификацию национальных образовательных систем европейских государств в рамках Болонского процесса¹. Тенденция реализации Болонского проекта образовательной реформы обнаруживается в странах Запада, в то время как азиатские страны выдвигают собственные варианты глобализации образования, альтернативные неолиберальному проекту. Применительно к странам Азиатско-Тихоокеанского региона — Японии, Тайваню, Южной Корее, Сингапуру, Китаю принято говорить об «азиатской модели образования». Ее отличительными чертами выступают сохранение государственного финансирования и регулирования в сфере образования, выстраивание образовательных программ с учетом национальных социокультурных особенностей².

Решающее влияние на формирование азиатской образовательной традиции и современной азиатской модели образования оказала история функционирования системы образования в Китае — в этом геополитическом и культурном центре АТР. Исследование социокультурной специфики системы образования в китайском традиционном обществе имеет принципиальное значение для анализа выдвигаемых современными азиатскими правительствами собственных проектов образовательных реформ и глобализации образования. Данная статья как раз и нацелена продемонстрировать социокультурные особенности функционирования системы образования в традиционном китайском обществе.

Осуществление такого рода исследования оказывается возможным при опоре на разработанный в рамках современной теоретической социологии теоретико-методологический подход Н. Лумана. Методологическое преимущество лумановского системно-функционального подхода заключается в том, что в его рамках исследование системы образования осуществляется на микро-, мезо- и макроуровнях ее функционирования. Кроме того, лумановский подход позволяет выявить социокультурную специфику функционирования системы образования, уникальную для каждого общества комбинацию системы образования и других общественных систем.

Анализ социокультурной эволюции системы образования любого общества предполагает рассмотрение ее внутренней и внешней динамики развития. Внутренняя динамика предстает как процесс формирования, укрупнения, спецификации среды системы образования. Разрабатывается «формула контингенции», вызревает бинарный код системы, оформляются специфичные для системы статусно-ролевые отношения. Внешняя динамика системы образования определяется ее связью с другими общественными подсистемами. Здесь следует рассматривать то, каким образом система образования постепенно, в ходе историко-культурного развития общества приходит к вычленению специфичной для нее общественной функции³.

В классических и современных социологических концепциях образования содержится тезис о том, что социокультурная динамика европейской системы образования задается ее «эволюционной комбинацией» с системой религии. И, соответственно, вызревание системы образования в относительно самостоятельную сферу жизнедеятельности общества представляет собой процесс ее обособления от религии, вычленения ее интерактивного, организационного и коммуникативного уровней функционирования.

В этом отношении китайское общество представляет собой радикальный контрпример, поскольку религия в нем никогда не была институционализирована в качестве господствующей политической идеологии. Функции государственной идеологии в китайском обществе на протяжении всей его истории выполняло социально-политическое учение конфуцианства. В силу этого следует предположить, что для китайского общества была характерна иная «эволюционная комбинация» системы образования и других общественных подсистем.

Выделение системы китайского образования в отдельную сферу жизнедеятельности становится возможным только в XII–III вв. до н.э., когда китайское общество обнаруживает переход к стратифицированному типу дифференциации и отчетливо обозначается тенденция обособления сферы политики. Применительно к этому периоду можно говорить только о ролевой дифференциации «учитель/ученик», наличие которой маркирует начало процесса обособления образования в отдельную сферу жизнедеятельности общества. Вместе с тем внутренняя среда системы образования в Китае XII–III вв. до н.э. была еще очень ограничена и выстраивалась по аналогии со средой системы политики. Образовательная цель определялась политическими требованиями подготовки административных кадров.

Окончательное утверждение стратифицированного типа общественной дифференциации и выделение системы политики в V–III вв. до н.э. актуализировали проблему легитимации новой структуры социально-политических и экономических отношений. Эта потребность была удовлетворена за счет обращения к появившимся в это время этико-философским концепциям, и прежде всего конфуцианству. В

перспективе анализа социокультурной динамики системы китайского образования принципиально важно, что именно в конфуцианстве обнаруживается отчетливая рефлексия относительно собственного педагогического идеала, статусно-ролевой дифференциации «учитель/ученик».

В каноническом тексте «Беседы и суждения», в котором, согласно традиции, содержатся изречения Конфуция, тема образования впервые становится предметом специального рассмотрения⁴. Прежде всего, Конфуций обращается к вопросу о цели образования. Опираясь на центральные положения своего социально-политического учения, Конфуций определяет обучение как процесс самосовершенствования. Он выдвигает педагогический идеал, обозначаемый им как «совершенный муж». В дальнейшем этот педагогический идеал обретает подробную разработку в конфуцианской антропологии⁵.

Конфуций вводит различие двух терминов — «обучение для себя» и «обучение для других». Под «обучением для других» он подразумевает получение образования исключительно в целях повышения собственного социального статуса путем обретения чиновничьей должности⁶. Конфуций подверг критике содержание древнекитайского педагогического идеала, легитимировавшего подготовку кадров чиновников. По его мнению, для достижения предлагаемого им педагогического идеала — «обучения для себя» — необходимо постижение доктринальных основ конфуцианства, но не овладение отдельными навыками.

Итак, как мы продемонстрировали выше, Конфуций определял воспитательный замысел — педагогический идеал системы образования — как самосовершенствование личности. Процесс обучения, таким образом, представлял собой поэтапное приближение к образовательному идеалу — «совершенному мужу». На собственном примере Конфуций демонстрирует, что процесс самосовершенствования оказывается непрерывным и осуществляется в течение всей жизни.

И здесь следует обозначить различие трактовок воспитательного замысла, разрабатываемых системами европейского и китайского образования. В европейских обществах система образования первоначально определяла собственные коммуникации через ориентацию на подготовку детей и подростков к жизни в обществе взрослых. Концепции «непрерывного образования», «образования для взрослых» появляются значительно позднее и свидетельствуют о расширении среды системы образования. В системе китайского образования воспитательный замысел изначально формулировался как «самосовершенствование», для осуществления которого не существовало возрастных ограничений, а сам процесс самосовершенствования — обучения — протекал в течение всей жизни.

Принципиально важно указать, что в концепции Конфуция отчетливо выявляется тезис о том, что образование рассматривает всех претендентов в качестве равных по возможностям. Конфуций подчеркивал равные шансы всех членов общества в достижении этого педагогического идеала вне зависимости от социального происхождения и экономического положения. Это подтверждается его высказыванием о том, что «в деле обучения ни для кого не существует никаких различий»⁷. Таким образом, можно заключить, что Конфуций акцентировал общедоступность образовательного идеала вне зависимости от возрастных, социально-экономических различий. Это также подтверждается мыслью Конфуция о том, что он готов наставлять учеников, получая в качестве вознаграждения даже такое скудное подношение, как связка сушеного мяса⁸.

В перспективе теоретико-методологического анализа динамики вызревания традиционной системы китайского образования этот концептуальный тезис представляется принципиальным. Это утверждение Конфуция и его дальнейшая проработка маркирует, по сути, начало дифференциации системы образования, поскольку речь идет об обнаружении собственных процедур селекции. Кроме того, он фиксирует и новую трактовку среды — социальных статусов «учитель/ученик». Существенно отметить, что именно в сочинениях раннеконфуцианских мыслителей впервые обнаруживается рефлексия относительно социального статуса учителя. Как указывал сам Конфуций, знание не может быть даным от рождения. Оно обретается в процессе обучения и лишь благодаря наставлениям учителя — хранителя доктринального знания, без которого невозможна его дальнейшая передача. Именно знание учения, но не социально-экономическое положение выступало основанием статуса преподавателя⁹. Следует отметить, что Конфуций, согласно преданию, имел более семидесяти учеников¹⁰. Запись диалогов Конфуция с его учениками и составляет канонический конфуцианский текст «Беседы и суждения» (Лунь юй). Занятия Конфуция с учениками представляли собой обсуждения центральных понятий и узловых положений доктрины.

Итак, проведенный нами анализ позволяет утверждать, что переход китайского общества к стратифицированному типу дифференциации, смена политической идеологии имели своим следствием начало процесса самотематизации системы образования. Потребность в легитимации новой структуры социально-политических и экономических отношений была удовлетворена за счет обращения к новым этико-философским концепциям, и прежде всего к конфуцианству. Именно в конфуцианстве обнаруживается отчетливая рефлексия относительно собственно педагогического идеала, статусно-ролевой дифференциации «учитель/ученик». Введенное Конфуцием различие «образования для себя» и «образования для других» фиксирует, по сути дела, отделение смыслов системы образования от смыслов системы политики. Целью образования становится теперь не подготовка административных кадров, а воспитание нормативного типа личности. Система образования трактуется как располагающая собственными процедурами селекции. Образование, стремясь к вычленению собственных смыслов, выдвигает присущие только ему селекции — претенденты рассматриваются как равные по возможностям достижения педагогического идеала.

Статусно-ролевая дифференциация «учитель/ученик» — это вычленение среды, специфичной только для системы образования: наставник как носитель доктринального знания и ученик, постигающий это знание. Существенно важно отметить, что в сочинениях Конфуция содержится указание на возможность потенциального расширения среды системы образования, поскольку достижение воспитательного идеала не ограничивалось возрастными и социально-экономическими различиями. Практика частного преподавания, осуществлявшаяся Конфуцием, свидетельствует о выделении интерактивного уровня системы образования.

В последующие века внутренняя динамика системы образования осуществлялась в направлении расширения ее среды и постепенного выделения организационного уровня ее функционирования. Об отчетливой дифференциации организационного уровня традиционной системы китайского образования можно говорить только применительно к XII–XIX вв. Выделение организационного уровня стано-

вится возможным только в результате существенных изменений в социально-экономической и политической сферах.

Как указывают исследователи, в период ранних китайских империй III в. до н.э. — VII в. н.э. высшие административные должности занимали представители знатных родов. Основными способами получения должности выступали наследование и получение рекомендации от ближайшего родственника¹¹. В результате такой практики назначений сложилась группа знатных семейств, представители которых в нескольких поколениях занимали высшие административные должности¹². Радикальное изменение социального состава политических элит происходит в VII–XII вв. в период правления династий Тан и Сун (VII–XIII вв.).

Как демонстрируют современные исследования, в этот период обозначается тенденция упрочения власти императора и ослабление позиций наследственной аристократии¹³. Аристократическое происхождение постепенно утрачивает свое значение как основание доступа к политической власти. Об этом свидетельствует тот факт, что в рамках китайского средневекового законодательства разрабатываются отчетливые правовые нормы, регулировавшие практику наследования чиновничьих должностей¹⁴.

Именно в этот период доступ к чиновничьим должностям различного ранга впервые получают представители экономических элит — крупные и средние землевладельцы, выходцы из наиболее развитых в экономическом отношении южных регионов Китая. Перспектива обретения чиновничьей должности открывается перед представителями экономических элит благодаря радикальному изменению основного механизма рекрутации кадров чиновников — внедрению системы государственных экзаменов. Отныне претендовать на чиновничьи должности могли лишь обладатели ученых степеней, присуждаемых по результатам конкурсного экзамена¹⁵.

Появление конкурсных экзаменов маркирует, по сути дела, начало вычленения организационной традиционной системы китайского образования. Система государственных экзаменов в Китае имеет длительную историю. Первые сведения о проведении государственных экзаменов для отбора кандидатов на замещение бюрократических должностей относятся еще к периоду династии Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.). Принципиально указать, что содержание этих экзаменов составляла проверка знаний конфуцианского канона. Утверждение системы экзаменов как основного механизма рекрутации кадров чиновников происходит к X–XI вв. в период правления династии Сун¹⁶. В это время она обретает свое окончательное организационное оформление.

Ядро сложившейся к VII–X вв. системы государственных экзаменов составляли испытания на замещение должностей гражданских чиновников. Такого рода экзамены представляли собой иерархически организованные конкурсные испытания, проводившиеся на трех уровнях в соответствии со схемой административного деления страны — на уездном, провинциальном и столичном уровнях. Ученая степень, обретаемая по результатам экзамена низшего уровня, позволяла претенденту участвовать в экзаменах следующей, более высокой ступени. Обладание ученой степенью выступало необходимым условием для получения назначения на чиновничью должность соответствующего ранга¹⁷.

В результате утверждения нового способа рекрутации кадров чиновников решающее значение для обретения должности имело уже не аристократическое про-

исхождение претендента, а его личные достижения — образование, подтвержденное соответствующими квалификациями. Таким образом, именно организационный уровень системы образования и обеспечивал внедрение меритократического принципа доступа к политической и экономической власти. Это обстоятельство радикальным образом повлияло на изменение идеологической функции образования — внедрение и обоснование новых принципов социально-экономической иерархии. Образование стало рассматриваться как основание для достижения высокого социально-политического и экономического статуса.

И здесь следует указать специфические черты системы государственных экзаменов в позднимператорском Китае XII–XIX вв. Прежде всего необходимо отметить, что в китайских средневековых правовых кодексах четко указывались строгие статусные ограничения на участие в государственных экзаменах. Претендовать на получение ученой степени могли только представители двух сословий — «служилых» (ши) и «земледельцев» (нун). Выходцы из сословий «ремесленников» (гун) и «торговцев» (шан) наряду с лично независимыми, буддийскими и даосскими монахами были лишены возможности участия в государственных экзаменах¹⁸. Наряду с доступом к обретению ученой степени образовательная деятельность государственных учебных заведений также определялась семантикой системы политики.

Таким образом, можно заключить, что организационный уровень системы китайского образования только выделился, но не представлял собой самостоятельной формы, обособленной от политического регулирования. Иными словами, система китайского образования на этом этапе своего развития еще не располагала собственными процедурами регламентирования себя как организации. Организационный иерархический уровень системы китайского образования развивался и определялся не ее собственными целями, а идеологическими задачами политической системы китайского общества XII–XIX вв.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что учрежденная в период X–XII вв. система государственных экзаменов и государственных учебных заведений знаменовала собой начальный этап выделения собственно организационного уровня системы образования. Создание контролируемых правительством образовательных заведений послужило значимым стимулом для дальнейшей самотематизации системы образования.

Рассмотренные нами тенденции развития системы государственных образовательных учреждений и системы государственных экзаменов стали объектом глубокой рефлексии представителей конфуцианской элиты. Именно в контексте критики государственного образования наиболее известные конфуцианские мыслители XII–XIII вв. непосредственно обращаются к рассмотрению цели образования, содержания воспитательного замысла, способах его реализации. Для нашего рассмотрения принципиальное значение имеет то обстоятельство, что именно в этот период конфуцианские идеологи впервые обозначают необходимость создания специальных учебных заведений, в которых оказывалось возможным воплощение предлагаемых ими образовательных программ. Их усилия были направлены на утверждение совершенно нового типа учебных заведений — академий, создание которых было связано, прежде всего, с процессом внутренней динамики системы образования — постепенным выделением ее организационного уровня.

Наибольший вклад в развитие такого рода учебных заведений внес ведущий представитель одного из наиболее влиятельных направлений конфуцианской мыс-

ли XII–XIII вв. — неоконфуцианства — Чжу Си. Центральные положения выдвинутой им образовательной программы были подкреплены авторитетом основателя учения — Конфуция.

Так, вслед за Конфуцием, Чжу Си различает «обучение для себя» и «обучение для других». «Обучение для других» Чжу Си трактует как овладение суммой знаний, необходимой для успешной сдачи экзамена, получения ученой степени и назначения на должность. «Обучение для себя», согласно Чжу Си, — это обучение, направленное на достижение подлинной, с его точки зрения, цели — самосовершенствование.

Чжу Си также развивает тезис Конфуция о том, что педагогический идеал может быть достигнут вне статусной привязки. По убеждению мыслителя, возможность для самосовершенствования открыта для каждого. Данное положение он подкрепляет центральным для неоконфуцианской антропологии тезисом о единстве свойств человеческой природы¹⁹.

И здесь стоит особо подчеркнуть, что предлагаемая Чжу Си образовательная программа задумывалась ее автором как единая для всех обучавшихся. Чжу Си выделял две стадии обучения — начальную и продвинутую. Для обучения на начальном этапе им было подготовлено учебное пособие — «малое знание» (*сяо сюэ*). Изучение текста «Сяо сюэ» рассматривалось Чжу Си в качестве необходимой подготовки к дальнейшему обучению — освоению «Четверокнижия» — сборника конфуцианских канонов, составленного и отредактированного им самим.

Особое внимание Чжу Си уделял проблеме практической реализации своей образовательной программы. Поскольку предложения Чжу Си по реформированию системы государственных школ не были поддержаны императорским двором, он выступил одним из инициаторов создания негосударственных учебных заведений, получивших название академий. Чжу Си стал идеологом и непосредственным участником организации академий, вел активную преподавательскую деятельность в возглавляемой им академии²⁰.

Проведенный выше анализ отчетливо показывает вычленение рефлексии системы китайского образования XII–XIII вв. на самое себя. Это нашло отражение в деятельности неоконфуцианских идеологов, направленной на создание специальных учебных заведений — академий. Расширение организационной среды системы образования открывало возможность для широкой трансляции новой идеологической рефлексии о конфуцианском каноне.

Название нового типа учебных заведений — академий (*шююань*) (букв. книжный двор) появилось в период династии Тан в VII–VIII вв. Изначально оно использовалось как наименование государственных книгохранилищ²¹. Для обозначения определенного типа учебных заведений термин *шююань* (академии) стал использоваться позднее, при династии Сун в X–XII вв. Идеологи неоконфуцианства и стали создателями первых организаций с сугубо образовательными целями. Созданные в XII в., академии осуществляли преподавательскую деятельность вплоть до начала XX в., когда некоторые из них были преобразованы в высшие и средние учебные заведения современного типа.

Академии как учебные заведения характеризовались достаточно высоким уровнем организационной сложности. Преподавательская и административная деятельность каждой академии регулировалась специальными письменными уставами. Направление педагогической деятельности определялось «учебными наставлениями».

ми» (*сюэгуэй*), разработанными основателем академии. «Учебные наставления» содержали развернутое изложение образовательной программы, реализуемой в академии. «Учебные наставления» разрабатывались главой каждой академии и впоследствии дополнялись и редактировались. Следует особо отметить, что образовательная программа академий не была связана с требованиями, предъявляемыми на государственных экзаменах. В «установлениях» некоторых академий отдельно указывалось, что предоставляемое в них образование не было нацелено на подготовку к сдаче экзаменов.

Административная и хозяйственная деятельность академий также осуществлялась в соответствии с письменным уставом (*чжанчэн*). Им же определялись полномочия и обязанности главы академии и членов администрации, финансовая деятельность, условия зачисления обучающихся, организация учебного процесса²².

Особое внимание следует уделить социально-демографическим характеристикам группы учащихся академий. Как мы показали выше, неоконфуцианцы стремились к практическому воплощению тезиса Конфуция о равенстве возможностей в достижении педагогического идеала представителей всех сословий. В соответствии с этим тезисом академии формально не ограничивали доступ к образованию. Однако реальная практика академий выражалась в проведении вступительных экзаменов, по результатам которых осуществлялось зачисление.

Для поступления в академию оказывалось необходимым знание письменного китайского языка и обладание базовыми представлениями о конфуцианском каноне. Обретение начальной подготовки было возможным лишь для выходцев из состоятельных кланов. Таким образом, доступ к академическому образованию фактически предоставлялся преимущественно представителям экономических элит.

Анализ изложенного выше материала позволяет заключить, что академии представляли собой образовательные учреждения с достаточно высоким уровнем организации. Их учебная и административная деятельность регулировалась письменно зафиксированными уставами. Четко обозначались критерии членства — обладание ученой степенью для административно-преподавательского состава и сдача вступительного экзамена для обучавшихся.

Вместе с тем академии не обладали всей полнотой административной и финансовой самостоятельности. Большинство академий создавалось при финансовой поддержке местных экономических элит — торговцев и землевладельцев. Они передавали земельные наделы и другую недвижимость в собственность академий, которые затем сдавались в аренду. Имели место и прямые денежные капиталовложения. Значительная поддержка академиям оказывалась со стороны местных чиновников. Глава местной администрации, стремясь укрепить свой авторитет в провинции, в сотрудничестве с местными элитами финансировал учебные заведения.

Следует отметить, что возникшие в период Средневековья традиционные китайские академии не составляли унифицированную систему образовательных учреждений. Образовательные программы, реализовавшиеся в них, существенно варьировали. Это обусловлено тем, что коммуникативный уровень был представлен различными трактовками педагогического идеала. Академии учреждались основоположниками различных направлений конфуцианства, в силу чего их образовательные программы отражали специфику предложенной основателем соответствующего направления трактовки конфуцианского канона. В XIII — начале XIX в. сосуществовали академии, разрабатывавшие проблематику неоконфуцианства ди-

настий Сун-Мин, и академии, уделявшие внимание изучению канонов в рамках направления «эмпирических исследований»²³. Академии различались и по уровню предлагаемого образования. В Китае этого периода обнаруживаются небольшие академии, предлагавшие начальное образование. Наряду с ними продолжали свое функционирование крупные академии с многовековой традицией комментаторской деятельности по исследованию конфуцианского канона.

Итак, из проведенного выше анализа со всей очевидностью следует, что специфика вызревшего к XII–XIII вв. организационного уровня системы китайского образования состояла в его коммуникативной неинтегрированности. Как было показано выше, коммуникативная систематизация выразилась в выдвижении педагогического идеала «совершенномудрый». Однако семантические процедуры системы образования были представлены многообразием трактовок этого педагогического идеала неоконфуцианскими идеологами. В силу этого разнообразия коммуникативный уровень не обрел еще единства и процедурной однозначности, что, в свою очередь, и отразилось на отношении системы к среде, и наоборот. Формула контингенции, воплощающая эти отношения, постулируется в этот период предельно расплывчато — «постижение». Отсюда со всей очевидностью и вытекает то разнообразие образовательных программ и практик, которым отмечена деятельность академий XII–XIX вв.

Таким образом, в китайском традиционном обществе обнаруживается «эволюционная комбинация» системы образования и системы политики, а не образования и религии, как это было в обществах европейских. В силу этого социокультурная динамика китайской системы образования осуществлялась в направлении обособления именно от системы политики.

Система традиционного китайского образования выполняла не свойственную для нее функцию — разработку и внедрение социально-политического учения конфуцианства, выполнявшего в условиях китайского средневекового общества роль традиционной идеологии, легитимировавшей политическую власть и социально-экономическую стратификацию. Наряду с этим образование выполняло и характерную для него функцию — подготовку среды для других общественных подсистем. Однако в период Средневековья традиционное китайское образование осуществляло подготовку среды только для одной из общественных подсистем — системы политики.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Байденко В. И. Болонский процесс: структурная реформа высшего образования Европы. М., 2002.

² Боровская Н. Е. Государство и школа: Опыт Китая на пороге III тысячелетия. М., 2003; Green A. Education and Globalization in Europe and East Asia: convergent and divergent trends // Journal of Educational Policy. Vol. 14. N 1. 1999.

³ Luhmann N., Schorr K.-E. Problems of Reflection in the System of Education / Transl. by R. Neuwirth. New York, 2000; Luhmann N., Lenzen D. (Hg.). Das Erziehungssystem der Gesellschaft. Frankfurt am Main, 2002.

⁴ Подробнее см.: «Лунь юй» (Беседы и изречения) (см.: Мартынов А. С. Конфуцианство. Лунь юй / Пер. А. С. Мартынова: В 2 т. СПб., 2001; Энциклопедия «Конфуцианство в Китае». Пекин, 1997).

- ⁵ Подробнее о конфуцианской концепции личности см.: *Мартынов А. С.* Проблема личности в императорском Китае // *Личность в традиционном Китае*. М., 1992; *Переломов Л. С.* Конфуций: «Лунь юй» / Исслед., пер. с кит., коммент. М., 2000; Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
- ⁶ *Мартынов А. С.* Конфуцианство. Лунь юй / Пер. А. С. Мартынова: В 2 т. СПб., 2000. С. 173.
- ⁷ Там же. С. 184.
- ⁸ Там же. С. 128.
- ⁹ Чжунго жусюэ байкэ цюаньшу (Энциклопедия «Конфуцианство в Китае»). Пекин, 1997. С. 222.
- ¹⁰ *Сыма Цянь*. Исторические записки: («Шицзи»). Т. 7 / Пер. с кит., предисл. Р. В. Вяткина, коммент. Р. В. Вяткина, А. Р. Вяткина. М., 1996. С. 66.
- ¹¹ *Волков С. В.* Служилые слои на традиционном Дальнем Востоке. М., 1999. С. 95; *Малявин В. В.* Империя ученых. М., 2007. С. 129.
- ¹² *Elman B.* Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China. Taipei, 2000. P. 157.
- ¹³ *Hartwell R. M.* Demographic, Political and Social Transformations of China, 750–1550 // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 42. N 2. 1982.
- ¹⁴ Подробнее см.: *Свистунова Н. П.* Законы о наследовании в минских кодексах *Да Мин лин* и *Да Мин люй* // XXXII научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2002; Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). Цзюани 1–8 / Введ., пер. с кит. и коммент. В. М. Рыбакова. СПб., 1999. С. 53–65.
- ¹⁵ *Hartwell R. M.* Demographic, Political and Social Transformations of China, 750–1550 // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 42. N 2. 1982. P. 417.
- ¹⁶ *Lee Thomas H. C.* Education in Traditional China. A History. Leiden, 2000. P. 138–139.
- ¹⁷ Подробнее см.: *Elman B.* Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China. Taipei, 2000.
- ¹⁸ *Кычанов Е. И.* Основы средневекового китайского права. М., 1986. С. 12; *Чжоу Юйвэнь*. Чжунго цзяюй шигао (История китайского образования). Тайбэй, 2001. С. 133.
- ¹⁹ Подробнее см.: *Bary Wm. de Theodore.* Chu Hsi's Aims as an Educator // *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* / Ed. by Wm. Theodore de Bary and John Chaffee. California, 1989; *Гао Мин-ши*. Чжунго цзяюй чжиду шилунь (История системы образования в Китае). Тайбэй, 1999.
- ²⁰ *Chan Wingsit.* Chu Hsi and the Academies // *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* / Ed. by Wm. Theodore de Bary and John Chaffee. California, 1989; Чжунго шюань ши (История китайских академий) / Ред. Ли Гоцзюнь. Чанпэ, 1994.
- ²¹ Чжунго липи байкэ цюаньшу (Энциклопедия «История Китая»). Пекин, 1997. С. 605.
- ²² Чжунго шюань сюэгуй (Учебные наставления китайских академий) / Ред. Дэн Хунбо. Чанпэ, 2000.
- ²³ *Elman B.* From Philosophy to Philology: Social and Intellectual Aspects of Change in Late Imperial China. Cambridge, 1984.

Л. О. Свиридова

УТОПИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ИНДИИ В ДРЕВНЕРУССКИХ ПИСЬМЕННЫХ ПАМЯТНИКАХ

В древнерусской литературе существует корпус памятников, переводы которых на Руси появились не позднее XIV в., в них упоминается Индия, присутствует мотив достижения пределов земного пространства и встречи неба и земли на Востоке. Характеризуя этот период древнерусской книжности, авторы десяти томной «Истории русской литературы», изданной в середине XX столетия, подчеркивали, что после столкновения Руси с татаро-монголами в «новых переводных легендарно-повествовательных» древнерусских памятниках, среди которых «преобладают сочинения эсхатологические и утопические, изобилующие элементами фантастики, видений, чудес»¹, доминирует интерес к Востоку.

Описание области, где «небо прилежит к земле», содержится в столь различных переводных письменных памятниках, как роман об Александре Македонском «Александрия», «Слово о рахманах», «Христианская топография» Козьмы, прозванного Индикопловом за приписываемое ему путешествие в Индию, «Сказание об Индийском царстве», «Сказание о Макарии Римском». Герои указанных памятников попадают в некую сакральную страну, которая непосредственно граничит или соотносена с индийской землей, где они созерцают места адских мучений и достигают райской области, что позволяет говорить об особом космографическом статусе Индии в памятниках переводной древнерусской письменности.

Изучению образа Индии в культуре Древней Руси посвящена монография В. К. Шохина. Он подробно рассмотрел историю изучения текстологической базы данной темы, уделяя при этом особенное внимание проблеме отражения «индийских реалий» в оригинальных и переводных древнерусских письменных памятниках. Решение проблемы определения древнерусской региональной специфики образа Индии понимается им как выявление тех реалий индийской культуры, которые оказались актуальными на Руси².

Однако характер памятников показывает, что «индийская тема» принадлежит особому кругу литературы, в котором зафиксирована неразрывность космологических и антропологических представлений. В этом контексте значим именно мифо-

логический образ Индии — страны у границы земного пространства, где чувственному восприятию человека оказываются доступны духовные сущности.

Все рассматриваемые тексты объединяет упоминание Индии, а также мотив достижения пределов земли и встречи неба и земли на Востоке. Мифический «царь над царями», «царь и поп» индийской земли Иоанн в письме византийскому императору Мануилу говорит о том, что одна из границ его владений недостижима: «Царство же мое таково: в одну сторону нужно идти десять месяцев, а до другой дойти невозможно, потому что там небо с землею встречается»³. Сходным образом и легендарный Александр Македонский, обращаясь к воинам, говорит о том, что они достигли края света⁴. В «Слове о рахманах» также упоминается восточный поход царя Александра, рассказывается о том, что он обошел землю, вышел к внутренней Индии и великой реке Океан, в которой находится остров рахманов.

У края земли все герои рассматриваемых текстов созерцают места мучений, видят различные селения ада, встречаются чудовищ и слышат адские звуки: стоны, крики, скрежет зубов. Им встречаются озера, наполненные пиявками и змеями. Иноки в «Сказании о Макарии Римском» вынуждены залепить себе уши воском, ибо не выносят змеиного свиста. Диковинные существа и звери оказываются постоянными спутниками путешественников. В поисках места, где небо и земля сходятся, три инока в «Сказании о Макарии Римском» отправляются из сирийского монастыря на восход солнца, переходят реку Тигр, пересекают равнину Азию и землю Персидскую. Индийская земля оказывается последней страной, которую проходят странники до своего попадания в пределы обитания мифологических персонажей — псоглавцев. В послании царя индийского Иоанна о людях с песьими головами упоминается в ряду других диковинных народов, населяющих его царство. Псоглавы ануфагеи — один из языческих народов, которые за идолопоклонство были замурованы Александром Македонским в горах, сдвинувшихся со своих мест по его молитве⁵.

Когда Александр Македонский попадает в пещеру, где находятся все языческие боги, он видит там и звероподобных людей. Он узнает о том, что насельники пещеры — осужденные за гордость несправедливо царствовавшие цари, среди них Сонхос, царь индийский, а также восточные цари, которых одолел Александр: Дарий, царь персидский, и Пор, царь индийский. Этот эпизод «Александрии» содержит разъяснение мотива человеческого звероподобия, разнообразно представленного и в «Сказании об Индийском царстве», и в «Сказании о Макарии Римском». Звероподобие, безобразие ассоциируется с адом, является откровением адской сущности.

Мотив хождения на край земли характеризует взаимосвязанность антропологических и космологических представлений. Познаниюрая предшествует созерцание ада. Такое хождение является образом жизненного пути, понимаемого как духовное восхождение. В «Сказании о Макарии Римском» инок Феофил говорит братьям: «Хотел бы всю жизнь странствовать по земле»⁶. Хождение совершается в поисках высшей правды и реализуется во встрече с праведником или праведниками. Существенным признаком райского локуса оказывается то, что рядом с ним обитают праведники. Жизнь блаженных обитателей «рахманских островов», которую увидел Александр Македонский, исполнена удивительного благочестия. Острова эти находятся в омывающем всю землю Океане, в который впадают все реки⁷.

Имя преподобного Макария в переводе с греческого языка означает «блаженный». Это имя созвучно названию рахманов — «макрови», а также названию насе-

ленных ими островов. Старейшина рахманов Ивант напоминает царю Александру: «Про тех же, которые среди вас святыми слывут, говорят, что они на Макарийских островах обитают. А откуда ты попал на остров блаженных?»⁸ Имя преподобного Макария оказывается семантически связанным с агиографическим повествованием о его обитании в двадцати поприщах от райского блаженства.

Итак, путем на Макарийские острова оказывается святость, т. е. путь умный, духовный. Ивант так рассказывает о жизни рахманов: «Ум наш высоко на небесах: не заботимся в простоте своей ни о чем земном... когда же от этой бременной жизни отходим, то в другую, вечную жизнь вступаем, где наш ум постоянно пребывает»⁹.

Преподобный Макарий вопрошает ангела, явившегося ему в образе странника, куда тот следует, и получает ответ: «Куда ты умом своим помыслишь, туда и я с тобою иду». Начало странствия в восточную страну становится образом странствия в духовной, умной сфере. Поэтому Макарий молится перед началом пути: «Господи, настави меня на путь жизни моея»¹⁰. Соотносить такое хождение с простым перемещением по земной горизонтали неверно. Движение на восток приобретает не только пространственное, но и антропологическое измерение и вертикальный вектор. Таким образом, повествования о хождениях на восход солнца несут важное для христианской антропологии содержание и требуют аллегорического истолкования.

Индия древнерусских письменных памятников — это не только страна у края земли, но и идеальное христианское царство. Описание христианской церкви в Индии содержится в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова. В памятнике упоминаются персы христиане, что обуславливало соотнесение исследователями описания Козьмы с несторианской миссией в Индии¹¹. Однако сведения о «попах от персиды поставленных», в которых можно усмотреть указание на реальные события истории сирийского несторианства, соединены с ярко выраженными мифологическими чертами, призванными подчеркнуть несметное богатство восточной земли. Сияющий «издалеча паче солнца»¹² великий камень иакинф, как свидетельствует Козьма, хранится в одном из священных сосудов. Описание индийских богатств и драгоценных камней, в контексте рассказа о праведном царстве, фиксирует слитность представлений о лице и его действии или результате действия: Бог — это и Лицо, дарующее богатство, и само это богатство. Богатство в сознании носителя культуры Средневековья неотделимо от благочестия.

Подтверждает это и описание удивительных драгоценных камней, присутствующее в «Сказании об Индийском царстве». Царь Иоанн также рассказывает о камне кармакауле, который «ночью же светит... как день, а днем — как золото»¹³. Владение мифического Иоанна прямо противопоставляется греческой земле, как превзошедшее ее в благочестии.

Интерпретировать образ сияющего драгоценного камня поможет и обращение к другому памятнику, русский перевод которого датируется XII в.¹⁴, повествующему об обращении ко Христу наследника царя Индийского царства «Повести о пустыльнике Варлааме и индийском царевиче Иоасафе». Пустынный Варлаам, получив откровение о том, что царскому сыну Иоасафу предсказано принять христианскую веру, назвался купцом, обладающим драгоценным камнем: «Я купец ... есть у меня драгоценный камень, подобного которому нет нигде; может он тем, кто слеп сердцем, даровать свет мудрости, глухим открыть уши, немым дать голос»¹⁵. Драгоценным камнем оказывается вера во Христа, которую принес пустынный царевичу. Со-

отнесение драгоценного камня с добродетелью восходит и к библейской образности, в Новом Завете камнем назван Сам Христос (Мф 16.18; 1Кор 10.4).

Интереснейшая страница изучения «Повести о преподобных Варлааме и Иоасафе» связана с выяснением ее отношения к повествованию о жизни Будды из рода Шакьев¹⁶. Как было показано исследователями, популярные на Востоке рассказы о царе и его праведном сыне стали общим источником до буддийского происхождения и для жизнеописания Будды и для Повести, которая, следовательно, не является христианской переработкой индийской легенды о детстве и юности Будды. К такому выводу, вслед за А.И. Кирпичниковым¹⁷, пришел востоковед-тибетолог Б.И. Кузнецов¹⁸.

«Повесть о Варлааме и Иоасафе» не содержит указаний на то, что царство, где правил Авенир — отец царевича Иоасафа, граничит с райской землей, но упоминание рая и его описание в памятнике есть. Повесть была известна на Руси не только как отдельное литературное произведение, но и отрывками, вошедшими в состав древнерусского Пролога. Обратимся к проложной редакции памятника. После того как царевич Иоасаф был наставлен в вере пустынноиком Варлаамом, он усердно подвизался в молитвах и слезах и, наконец, во сне был вознесен в горний мир. Рай, превышающий способности чувственного восприятия, открылся индийскому царевичу в образе града, украшенного драгоценностями и золотом. Крылатые мужи-архангелы, поющие насельники рая, призвали царевича усилить христианский подвиг. После этого чудесного события царевич «введ всю землю индийскую в крещение»¹⁹, крестил отца и удалился в пустыню.

Популярность рассказа об обращении ко Христу индийского царевича засвидетельствована также большим числом тематически связанных с Повестью памятников ранней русской лирики²⁰. Об одном из них и пойдет речь в настоящем сообщении.

С сюжетом ухода в пустыню индийского царевича связано неоднократно привлекавшее внимание исследователей поэтическое произведение на церковно-славянском языке: «Прийми мя, пустыни, яко мати чадо свое, в тихое и безмолвное недро свое, отбегшаго от лукавыя блудница — мира сего... ветвие твое зеленое, движашееся от воздуха малых ветров, и пойду в лузе по красному твоему винограду, и буду, яко дивий зверь, един, скитаяся и бегая человек и многоятежныя сея жизни...»²¹ Памятник был опубликован в приложении к «Повести о Варлааме и Иоасафе» в типографии Кутеинской в 1637 г.

По мнению ряда исследователей, изучавших происхождение и взаимоотношение различных типов стихов о царевиче Иоасафе, именно этот памятник стал тем первичным источником, из которого развились варианты стиха «Разговор Иоасафа с пустыней»²². В нем мотив диалога — слезные просьбы царевича, жаждущего пустынножительства, и возражения пустыни, предупреждающей подвижника об ожидающих его трудностях, — получил дальнейшее развитие. Повествование о благочестивом усердии индийского царевича к пустынножеству вдохновило древнерусских поэтов на создание многочисленных лирических произведений; исследователи насчитывают одиннадцать различных типов духовных стихов о царевиче Иоасафе²³.

Автор статьи «Весна и народный аскетический идеал», опубликованной в «Русском филологическом вестнике» в 1910 г., Ю.М. Соколов рассматривает группу духовных стихов, содержащих диалог царевича с пустыней, и указывает на появив-

шейся позже мотив весны — соперницы пустыни, которая может отвлечь царевича от пустынножительства. Ю.М. Соколов считает, что трактовка красот весны, как соблазнительных для подвижника, не является исконной, напротив, первоначально описание райской красоты весны относилось именно к пустыни: «Духовный стих об Иоасафе царевиче и его разговоре с пустыней в своем первоначальном виде... не противопоставлял красоту природы и ее весенний расцвет и наслаждение ею религиозному идеалу русского отшельника»²⁴.

Необходимо вспомнить и источник, обусловивший развитие мотива диалога с райской пустыней, на который указывает профессор А.П. Кадлубовский²⁵. Он подчеркивает, что этот источник имеет своим происхождением книжную, а отнюдь не устную народную традицию. Речь идет о стихе «Плач Адама», в котором изгнанный взывает к потерянному раю. Редакции этого стиха восходят к известному гимнографическому тексту — икосу сыропустной недели, содержащему обращение к раю как к одушевленному лицу. Способность ассоциативного «смещения одного стиха с другим» как характерную черту данного корпуса древнерусских памятников отмечал и Ю.М. Соколов²⁶. Кроме того, гипостазирование пустыни заставляет вспомнить и часто встречающееся в древнерусской литературе и изобразительном искусстве олицетворение стихий и природных объектов.

Мы предполагаем, что созвучие имен библейского Иосифа, любимого сына Израиля, воспетого в духовном стихе «Плач Иосифа Прекрасного», и царевича Иоасафа также повлияло на группу духовных стихов, в которых царевич индийский плачет о пустыни. Стих о Иосифе Прекрасном содержит такие слова: «Увы, увь, моя матушка Рахили! Возми, мати, меня к себе во гробь»²⁷, которые почти совпадают с плачем Иоасафа. Индийский царевич подобно библейскому Иосифу называется прекрасным. Кроме того, пустыня говорит индийскому царевичу: «У меня у пустыни нету цветного платья»²⁸, что также заставляет вспомнить библейское повествование о братьях, позавидовавших наряду любимого Иаковом Иосифа. Не случайно и П.А. Безсонов помещает стихи о царевиче Иоасафе после публикации корпуса стихов об Иосифе Прекрасном, предвывая их таким замечанием: «Плач... составляет переход к стихам умиленным, душеполезным, книжным, заповедным»²⁹.

Пустыня духовных стихов содержит все признаки райского локуса, она украшена цветами и диковинными деревьями, на которых обитают поющие райские птицы. Жажда иноческого пустынножительства — это жажда рая. Подобно Адаму и Еве, святые в пустыне пребывают нагими: «Отцы в пустыни ся скитали и Ангелы отцам помогали... В пустыне древа вырастали, различными цветы разцветали, ко древам птицы прилетали, на кудрявые ветви поседали, они райские песни воспевали, отцев во пустыни утешали»³⁰. Именно в пустыне пребывает, согласно духовному стиху, «меньший в Царствии Небесном»: «Во тебе, мать пустыня, Предтечий пребывает, питается Предтечий дивимедом, виноградом»³¹.

Вместе с тем пустыня, судя по ее описанию, содержит признаки не только рая, но и преисподней: «Не брани, пустыни, страшилицы своими!»³² Эта строчка заставляет вспомнить bestiary, представленный в рассмотренных выше памятниках, связанных с описанием Индии. То есть место отшельничества индийского царевича Иоасафа, пустыня древнерусских духовных стихов, сохраняет все признаки края земли, характерные для переводных письменных памятников XIII–XIV вв.

Новым импульсом к созданию духовных стихов стали драматические события, последовавшие за расколом Русской Православной Церкви. Мотив удаления в пус-

тыню является одним из распространенных в памятниках старообрядческой духовной лирики. Кроме того, пустыню на Руси стали называть и уединенный небольшой скит или монастырь, где подвизаются иноки, удалившиеся от мира, умершие миру. Такой известный палеограф и историк литературы, в том числе и древнерусской словесности, как Вс.И.Срезневский, даже считал мотив удаления в пустыню преимущественно характерным для согласия странников, или иначе — бегунов. Он предварил публикацию нескольких редакций «Стиха царевича Иоасафа» из рукописного сборника XIX в., приобретенного ученым для академического собрания у одного из старообрядцев-странников, следующим замечанием: «Основным моментом их [бегунов] учения является бегство от мира, скитание, удаление в пустыню»³³.

В старообрядческих духовных стихах «безгрешная пустыня» еще отчетливее противопоставляется миру: «О пустыне красная, ты убо всем зверем яко тверда оградина и мати ласкова, и всему роду птическому тихое виталище и вогнездие твердое. О земле праведная, ты убо ничто же лукаво сотворила пред Богом»³⁴. Диалог с пустыней дополняется темой насильственной разлуки, изгнания из родного скита. Плачь об утерянном рае — один из ярких образов гимнографии и покаянных стихов — и разлука с пустыней-матерью, — вот образы, которые позволяли изгнанникам-староверам наиболее адекватно выразить свою скорбь: «Увы, наш прекрасный рай! Прелобезный и драгий скиту!»³⁵ «О, безмолвная мати пустыня... Припили тебя, пустыня, зажигати, со мною тебя, мати, разлучати»³⁶.

Мы можем сделать вывод, что одной из составляющих ассоциативного ряда, обусловившего образ прекрасной цветущей пустыни, было соотнесение ее с краем света, где процветает христианское благочестие и живут праведники, где небо с землей сходятся, локализуются рай и преисподняя. Этот чудесный край, согласно представлением древнерусских книжников, располагался близ Индийской земли.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Адрианова-Перетц В.П., Покровская В.Ф., Скрипиль М.О. Переводная литература северовосточной Руси XIII–XIV вв. // История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1941–1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х — 1580-х гг. 1945. С. 143.

² Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.): Источниковедческие проблемы. М., 1988. С. 174.

³ Сказание об Индийском царстве / Подг. текста и коммент. Г. М. Прохорова // Памятники литературы Древней Руси XIII в. М., 1981. С. 466–473, 612–613 (коммент.). С. 467.

⁴ Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. / Изд. подг. М.Н. Ботвинник, Я.С. Лурье и О.В. Творогов. М.; Л., 1965. С. 41.

⁵ Там же. С. 55.

⁶ Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Купелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1863. С. 136.

⁷ Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. С. 111.

⁸ Там же. С. 110.

⁹ Там же.

¹⁰ Сказание о Макарии Римском / Пер. О.В. Творогова и М.А. Салминой // Апокрифы Древней Руси / Сост., предисл. М.В. Рождественской. СПб., 2002. С. 187.

¹¹ Шохин В.К. Указ. соч. С. 75.

¹² Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. В.С. Голушенко, В.Ф. Дубровина. М., 1997. С. 294.

¹³ Сказание об Индийском царстве. С. 470.

- ¹⁴ Лебедева И.Н. О древнерусском переводе Повести о Варлааме и Иоасафе // ТОДРЛ. 1979. Т. 33. С. 246–252.
- ¹⁵ Повесть о Варлааме и Иоасафе // Памятники литературы Древней Руси XII в. М., 1980. С. 199.
- ¹⁶ Историю изучения Повести подробно рассматривает И.Н. Лебедева (Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерус. пер. лит. XI–XII вв. / АН СССР, Библиотека; Отв. ред. О.В. Творогов, подг. текста, исслед. и коммент. И.Н. Лебедевой. Л., 1985).
- ¹⁷ Кирпичников А.И. Греческие романы в новой литературе. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876. С. 211–265.
- ¹⁸ Кузнецов Б.И. Повесть о Варлааме и Иоасафе (к вопросу о происхождении) // ТОДРЛ. 1979. Т. 33. С. 238–245.
- ¹⁹ Пролог, месяц ноябрь, 18 день. Москва, 1644. Л. 374.
- ²⁰ Данное определение жанра древнерусских духовных стихов было предложено Л.А. Петровой и Н.С. Серegiной (Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII вв. / Сост. Л.А. Петрова, Н.С. Серегина. Л.: БАН, 1988).
- ²¹ Безсонов П.А. Калики переходные: Сб. стихов и исслед. М., 1861–1864. Вып. 1–3. № 67. С. 249–250.
- ²² Соколов Ю.М. Весна и народный аскетический идеал: к истории духовного стиха «Разговор Иоасафа с пустыней» // Русский филологический вестник. Варшава, 1910. Т. 64. № 3–4, С. 81; Кадлубовский А.П. К литературной истории русского духовного стиха о Варлааме и Иоасафе // Известия XIV Археологического Съезда в Чернигове. 1908 г. 1–15 авг. С. 123; Кирпичников А.И. Указ. соч. С. 184.
- ²³ Соколов Ю.М. Указ. соч. С. 80.
- ²⁴ Там же. С. 91.
- ²⁵ Кадлубовский А.П. К истории русских духовных стихов о преподобных Варлааме и Иоасафе. Варшава, 1915. С. 17.
- ²⁶ Соколов Ю.М. Весна и народный аскетический идеал... С. 79–91.
- ²⁷ Безсонов П.А. Калики переходные: Сб. стихов и исслед. № 37. С. 160; № 38. С. 176.
- ²⁸ Там же. № 52. С. 219.
- ²⁹ Там же. С. 205.
- ³⁰ Там же. № 70. С. 256.
- ³¹ Там же. № 52. С. 220.
- ³² Там же. № 67. С. 250.
- ³³ Срезневский В. Бегунские стихи // Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола В.Д. Бонч-Бруевича. СПб., 1908. Вып. 1. С. 229.
- ³⁴ Стих Иосифа (так!) царевича Индиского // Материалы к истории и изучению русского сектантства... С. 234.
- ³⁵ Стихи духовные / Сост., вступ. ст., подг. текстов и коммент. Ф.М. Селиванова. М., 1991. С. 270.
- ³⁶ Там же. С. 271.

А. М. Стрелков

БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ КАЛАЧАКРА: ИСТОЧНИКИ, СТРУКТУРА, СОДЕРЖАНИЕ

Учение Калачакра (Kālacakra), оформившееся в Индии в конце X — начале XI в., относится к числу буддийских тантр¹. Будучи самым поздним учением этого класса, оно вобрало в себя в интерпретированном виде предыдущий опыт развития буддийской тантры². Для учения Калачакра характерен широкий спектр заимствований из современного ему индуизма (в этом отношении данное учение выделяется среди прочих буддийских систем), причем в ряде случаев заимствований системных (среди них концепция десяти аватар Вишну, концепция четырех юг, концепция пуруши и пракрити Санкхья-даршаны). Наличие этих заимствований в этой буддийской системе говорит в целом о глубоком взаимовлиянии буддизма и индуизма на рубеже I и II тысячелетий н. э. В специфическом плане, в случае тантры Калачакра могла иметь место и попытка выработки новой религиозной идеологии с целью объединить буддистов и индуистов перед лицом общей внешней угрозы, исходившей от мусульманских завоевателей (если такая попытка и была предпринята в нашем случае, по историческим последствиям ее следует признать неудачной).

Во время своего возникновения синтетическое учение Калачакра претендовало на роль единственно верно представляющего все учение Будды. Отдельные частные, но весьма существенные победы тантра Калачакра в индийский период своего существования, судя по всему, успела одержать. Так, согласно ряду традиционных текстов³, это учение было принято в 20-х годах XI в. в крупнейшем в Индии буддийском монастыре-университете Наланде, после того как один из главных учителей Наланды Наропа проиграл в присутствии пятисот мудрецов монастыря диспут проповеднику учения Калачакра Калачакрападе-младшему (Dus chabs chung ba). Наропа стал его учеником и проповедником этого нового весьма необычного учения. Неизвестно, насколько полно удалось бы адептам тантры Калачакра реализовать свои амбиции, но в истории индийского буддизма это было трагическое время, уже подводившее черту под его существованием, — время разрушительных набегов мусульманских завоевателей и вытеснения буддизма индуизмом.

Попав в Тибет (1028 г.⁴), тантра Калачакра постепенно утратила глобалистский запал, заняв в итоге свое место в системе тантр тибетского буддизма⁵. Тантра Кала-

чакра принята в трех (из четырех) основных школах тибетского буддизма: Сакьяпе, Карма-Карджуд (ответвление Карджудпы) и Гелугпе, но ввиду сложности, обширности, а также и специфичности это учение носит элитарный характер, являясь предметом изучения главным образом тулку (sprul sku) — святых-перерожденцев⁶. На факультетах Калачакры монастырей школы Гелугпа ведется массовое систематическое обучение этой тантре, однако такие факультеты имеются далеко не в каждом крупном гелугпинском монастыре, к тому же и само это обучение касается главным образом ритуальной части и носит в целом довольно поверхностный характер.⁷

При распространении тибетской формы буддизма среди монгольских народов (XIII–XVIII вв.) учение Калачакра также было воспринято ими. На территории России оно традиционно распространено в Бурятии и Калмыкии, где, как и на территории Тибета и Монголии, продолжает оставаться живым учением.

Письменные источники учения Калачакра. За период уже почти тысячелетнего бытования учения Калачакра сложилась разнообразная обширная литература этой системы. В целом всю эту литературу следует разделить на две группы: 1) базовые тексты — тексты класса тантр; 2) вторичные тексты — комментарии на тантры и различные работы частного специального характера.

Базовые тексты. В настоящее время нам известны шесть памятников, относящихся к первой группе. Это: 1) «Секоддепа»⁸, 2) «Шри Калачакра нама тантра раджа»⁹, 3) «Шри Калачакра тантроттара тантра хридая»¹⁰, 4) «Шри Калачакра гарбха нама тантра»¹¹, 5) «Шека пракрия»¹², 6) «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая»¹³.

Первые пять текстов в указанном порядке находятся в отделе Ганжур (bk'a 'gyur) тибетского буддийского канона пекинской и дэргэской (sde dge) редакций. В Ганжуре нартанской (snar thang) редакции отсутствует четвертый памятник (порядок расположения остальных четырех текстов тот же). Тибетский перевод шестого текста приведенного списка был обнаружен и приобретен нами в апреле 2006 г. в книгопечатне (dpar khang) тибетского монастыря Гумбум Джамба лин (Sku 'bum byams pa gling). В колофоне данного издания (первая половина XIX в.) указано, что это сочинение не входит в тибетский Ганжур.

Текст, озаглавленный «Секоддепа» (санскр. «Разъяснение посвящения»), полагается традицией учения Калачакра частью недошедшего до нашего времени базового сочинения этой системы — тантры «Парама-ади Будда»¹⁴ (санскр. «Наивысший Изначальный Будда»), называемого также «Мула тантрой»¹⁵ (санскр. «Коренная тантра»).

Согласно этой традиции, царь Шамбалы (Śambhala)¹⁶ Сучандра после получения посвящения в тантру Калачакра от Будды Шакьямуни в Ступе Шри Дханьякатака (Śrī Dhānya kaṭaka)¹⁷ возвратился в свою страну. Здесь он на следующий год от этой проповеди — в год железо-змея (880 г. до н.э.) — «составил «Коренную тантру»¹⁸ [учения] Калачакра и создал «Большой комментарий»^{19, 20}.

Следует подчеркнуть, что Сучандра ни в коей мере не рассматривается традицией как автор «Коренной тантры». Указывается, что «Большой комментарий» он «создал» (mdzad)²¹, а «Коренную тантру» «составил» (bsdus)²². При этом под «составлением» понимается, судя по всему, изложение названной проповеди Будды Шакьямуни в определенной форме — форме тантры. В общих чертах эту форму можно определить как удобное для запоминания и воспроизведения стихотворное сочине-

ние с определенной тематической, лексико-терминологической и образной спецификой. Сочинения эти, бытовавшие вначале, как правило, лишь в устной форме, построены в виде диалога между просителем проповеди и проповедующим. В уста первого, помимо восхвалений в адрес проповедующего, вкладываются лишь несколько просьб-вопросов, инициирующих проповедь конкретного тантрийского учения в целом и задающих ее определенные темы. В качестве источника проповеди всегда выступает высшее существо, обладающее знанием абсолютной истины, — Будда, либо тот или иной Бодхисаттва. Роль просителя и соответственно непосредственного адресата проповеди отводится также экстраординарному существу — мудрому светскому правителю, взыскующему высшей истины для себя и своих подданных, либо религиозному подвижнику.

Полный текст «Коренной тантры» в настоящее время не известен. Традиция указывает, что это сочинение продолжает сохраняться в полном объеме лишь в самой Шамбале, и не дает прямых свидетельств о том, бытовало ли оно в Индии во время появления там учения Калачакра (начало XI в.). Согласно традиции, вне Шамбалы «Коренная тантра» представлена своим фрагментом — текстом «Секоддеша» и цитатами, приводимыми в ряде сочинений системы Калачакра.

О «Коренной тантре» в традиционных текстах сообщается, что она состоит из 12 000 стихов, имеющих в каждой из четырех строк по восемь слогов. Ничего не говорится о структуре этого сочинения.

«Секоддеша» дошла до нашего времени в санскритском оригинале и двух переводах: тибетском и монгольском (выполненном с тибетского перевода и не имеющем самостоятельного значения²³). В тибетском переводе изменен размер санскритского памятника: стихи имеют семь слогов в строке.

Издание тибетского перевода «Секоддеши» в тибетском каноне открывается указанием названия сочинения в оригинальной санскритской и тибетской переводной форме²⁴. Далее следует строка поклонения: «Поклоняюсь Ваджрасатве!»²⁵,²⁶ Характерный для жанра «тантра» вводный стих, описывающий обстоятельства проповеди (кто, где²⁷ и по чьей просьбе произносит данную проповедь), в «Секоддеше» отсутствует. Вместо него даны указания на просителя проповеди («Сучандрой испрошено»²⁸) и проповедующего («Бхагаваном сказано»²⁹). Указания эти вынесены за рамки основного текста (176 стихов) и помещены соответственно перед первым и вторым его стихами, задающими основную тематику «Секоддеши» — разъяснение посвящений семи видов и наивысших посвящений трех видов. По необходимости в «Секоддеше» затрагиваются и другие аспекты учения Калачакра.

Прямое указание на то, что «Секоддеша» являет собой тематический фрагмент большего текста (косвенным указанием на это может служить отсутствие вводного стиха), содержит первая строка колофона к изданию «Секоддеши» в тибетском каноне, указывающая на происхождение текста: «Так сказанное ... [извлеченное] из пятой части “Элементы мира”, завершено»³⁰. Таким образом, здесь нет прямого указания на «Коренную тантру» как источник «Секоддеши». Название «Элементы мира» носит первая глава (специализированная на описании внешнего мира и не рассматривающая систему посвящений) сочинения «Шри Калачакра нама тантра раджа», полагающегося сокращенной версией «Коренной тантры», о структуре которой, как было уже сказано, нам ничего не известно. Следует констатировать, что колофон тибетского издания «Секоддеши» ничуть не проливает свет на ее отношение в «Коренной тантре».

В завершении колофона указано, что первыми переводчиками «Секоддеши» были кашмирский пандит Соманатха (So ma nā tha) и тибетский лоцзава Бро ('Bro) гэлон Шэйраб Дагба (Shes rab grags pa), а второй перевод был выполнен в соответствии с комментарием Шри Наропы (Dpal nā ro pa)³¹ Ринчен Жалцаном (Rin chen rgyal mtshan)³².

Соманатха и Шэйраб Дагба составляют один из первых (середина XI в.) и основных (по значимости переведенных источников и доле работ в общем объеме переводов) переводческих коллективов, работавших над текстами учения Калачакра. Ринчен Жалцан — возможно, тот тибетский лоцзава XIII в., сведения о котором находим в словаре «Порядок прихода мудрецов Снежной [страны]»³³.

Причину выделения фрагмента некой ранней (или первоначальной — как утверждает традиция) тантры учения Калачакры, рассматривающего систему посвящений в это учение, в отдельный текст можно усмотреть в очевидной первостепенной важности процедуры посвящения для бытования и распространения тантрийской системы, в особенности на первоначальном этапе ее истории.

Реальным базовым текстом учения Калачакра является сочинение «Шри Калачакра нама тантра раджа», называемое также «Лагху тантрой»³⁴.

«Лагху тантра» (санскр. «Краткая тантра») полагается в традиции изложением основного содержания «Парама-ади Будды». Традиция приписывает составление «Краткой тантры» Шри Япасау (тиб. форма имени — Джамьян Дагба ('Jam dbyangs grags pa)) — восьмому по счету царю Шамбалы после Сучандры³⁵.

Санскритский текст «Краткой тантры» в издании Л. Чандры открывается строкой поклонения Шри Калачакре. В издании тибетского перевода «Краткой тантры» в тибетском каноне аналогичная строка поклонения предваряется указанием полного названия сочинения в оригинальной санскритской форме — «Царь тантры, [именуемый] “Сиятельный Круг времени”, извлеченный из [тантры] “Изначальный Наивысший Будда”»³⁶, и соответствующей ей тибетской переводной форме³⁷.

Выражение «Царь тантры» здесь не является эпитетом, а обозначает жанр — изложение основного содержания тантры. Значение самой метафоры заключается, на наш взгляд, в следующем — такой конспект выступает «царем» по отношению к исходному сочинению, так как «владеет» им — охватывает его суть.

Начальные три стиха первой части «Краткой тантры» выступают вводными стихами ко всему сочинению. В первом из них указаны обстоятельства проповеди: царь Шамбалы Сучандра показан спрашивающим у Будды Шакьямуни йогу Шри Калачакры. Место проповеди не указано. Во втором стихе Сучандра, обращаясь к Шакьямуни, перечисляет интересующие его предметы. В третьем стихе Шакьямуни, отвечая Сучандре, указывает, что спрашиваемое им не известно никому из существ этого мира, и, характеризуя в целом свою проповедь, призывает его слушать.

Структура и объем сохранившегося санскритского текста «Краткой тантры»³⁸ таковы: 1) «Глава элементов мира»³⁹ (167 стихов); 2) «Глава внутреннего»⁴⁰ (180 стихов); 3) «Глава абхишеки»⁴¹ (203 стиха); 4) «Глава садханы»⁴² (234 стиха); 5) «Глава джняны»⁴³ (261 стих). Имеющий ту же структуру переводной текст «Краткой тантры» тибетского канона во второй части содержит 174 стиха и насчитывает в целом 1041 стих против 1047 стихов санскритского текста. Стихи и санскритского и тибетского текста представляют собой четверостишия с 21-м слогом в строке.

Язык «Краткой тантры» обнаруживает несовершенства грамматического и лексического характера и не является нормативным санскритом. В отношении терми-

нологии по большому объему заимствований из небуддийских систем «Краткая тантра» выделяется среди прочих буддийских сочинений.

Несовершенство языка памятника позволяет, в частности, предположить, что учение Калачакра складывалось не в ученой буддийской среде Индии XI в., а где-то на периферии, вдали от центров буддийской учености, либо те, кто стояли у его истоков, не были выходцами из высших варн.

Колофон сообщает о двух переводах «Краткой тантры». Авторами первого названы Соманатха и Шэйраб Даг, исполнителем второго — гэлон Шон Дон (Shong ston)⁴⁴.

В отношении датировки «Краткой тантры» (большинство исследователей сходятся в этом вопросе на первой половине XI в.) мы предлагаем новый качественный критерий. Центральной мифологической фигурой этого сочинения выступает божество Харихара (Вишну-Шива). Время появления этого культа в Индии дает нижнюю границу для этой датировки⁴⁵.

Сочинение «Шри Калачакра тантроттара тантра хридая» сохранилось в двух переводах: тибетском и монгольском (выполненном с тибетского).

Издание тибетского перевода «Шри Калачакра тантроттара тантра хридай» (санскр. «Сердце (суть. — А.С.) последующей тантры [за] тантрой Шри Калачакра») в тибетском каноне открывается указанием названия сочинения в оригинальной санскритской и тибетской переводной⁴⁶ формах. Далее следует строка поклонения Манджухоме. Текст построен в форме проповеди Манджушри (имеется в виду царь Шамбалы Ригдан I Джамбал дамба, полагающийся воплощением Бодхисаттвы Манджушри) предводителю мудрецов Шамбалы Сурьяратхе. Место действия — столица Шамбалы город Калапа (Kalāpa). Таким образом, этот текст не возводится к «Коренной тантре», и, кроме того, его авторство не может быть приписано Джамбал дамбе, так как он изображен неким автором в виде источника этой проповеди. Сочинение является анонимным. Оно насчитывает 157 стихов, в тексте его тибетского перевода представляющих собой четверостишия с 19-ю слогами в строке (в некоторых строках число слогов — 17, 21, 23). Какого-либо деления текста на части нет.

Главным предметом этого сочинения выступают религиозные обеты в традиции Калачакра, причем наибольшее место уделено проповеди вегетарианства, что совершенно не характерно для буддизма в целом и явно указывает на влияние индуизма.

Колофон к тибетскому переводу сочинения гласит: «Сердце последующей тантры [за] тантрой Калачакра завершено. Шакья-гэлоном Чой Дагом (Chos grags)⁴⁷ переведено»⁴⁸.

Термин «хридая» (санскр. «находящийся в сердце», «внутренний», «сокровенный», «глубочайший», «заветный»⁴⁹) в названии данной тантры выступает жанровым определителем, указывая на нее как на экстракт (эссенция, изложение сути) исходного сочинения.

Исходное сочинение, название которого можно реконструировать как «Шри Калачакра тантроттара тантра»⁵⁰, нам не известно, не встретились нам пока сообщения о нем и в тибетских источниках. Даже наличие экстракта этого сочинения указывает на существование в учении Калачакра представлений о двух различных тантрах этого учения⁵¹ — вторая тантра («Последующая тантра»), как показывает ее экстракт, не является обработкой (общий или аспектный экстракт) первой (перво-

начальной тантры, представленной ее конспектом — «Краткой тантрой»). Проповедь этой иной «Последующей тантры» вкладывается не в уста Будды Шакьямуни, а в уста царя Шамбалы, хотя и представляемого здесь как проявление Манджушри. Дальнейшее исследование сочинения «Шри Калачакра тантроттара тантра хридая», относящегося ко второму пласту в корпусе базовых текстов учения Калачакра, может дать ценнейший материал для изучения тенденций развития этого учения на раннем этапе его существования.

Сочинение «Шри Калачакра гарбха нама тантра» сохранилось в двух переводах: тибетском и монгольском (выполненном с тибетского).

Издание тибетского перевода «Шри Калачакра тантра гарбхи» в тибетском каноне открывается указанием названия сочинения в оригинальной санскритской и тибетской переводной⁵² формах⁵³. Далее следует строка поклонения Манджушри, что указывает, по-видимому, на составителя «Краткой тантры» царя Шамбалы Джамбал Дагбу, полагающегося воплощением Бодхисаттвы мудрости.

Следующий за строкой поклонения текст насчитывает 47 стихов (с 7 слогами в строке) и, не имея как-либо внешне обозначенного деления на части, фактически состоит из двух частей: стихи 1–3 соответствуют первому (вводному) стиху «Краткой тантры», стихи 4–47 — стихам 115–129 ее четвертой главы («Глава садханы»). Такое соотношение количества стихов объясняется их размером: три стиха «Шри Калачакра тантра гарбхи» соответствуют одному стиху (с 21-м слогом в строке) «Краткой тантры»⁵⁴.

Колофон к тибетскому изданию «Шри Калачакра тантра гарбхи» гласит: «[Это] есть часть, извлекаемая⁵⁵ садхану паданга-йоги, недвойственную [в отношении] упай и праджни из называемого “Шри Калачакра”, проповеданного из “Шри Парама-ади Будды”, двенадцати тысячного. В присутствии индийского пандита Шри Бхадрабодхи тибетский лоцзава Жи Джо (Gyi rjo) пандит Давий Одсэр (Zla ba'i 'od zer) прежний перевод Бро гэллона ('Bro dge slong) уяснил и привел в систему»⁵⁶. Шри Бхадрабодхи и Жи Джо Давий Одсэр составляют один из первых (середина XI в.) и основных переводческих коллективов, работавших над текстами учения Калачакра (наряду с таковым Соманатхи и Бро гэллона Шэйраб Дага).

Согласно указанию колофона, текст «Шри Калачакра тантра гарбхи» выделен из текста «Краткой тантры». В таком случае первый являет собой две цитаты из «Краткой тантры», переложенные в другой метр. В таком изменении размера цитируемого текста в «Шри Калачакра тантра гарбхе» (ее санскритский текст должен был иметь по 8 слогов в строке⁵⁷) можно усмотреть подражание «Коренной тантре». Этот стихотворный размер более удобен также для запоминания и воспроизведения текста.

Сочинение является анонимным. Темой цитируемых стихов (115–129) является шестичастная йога (паданга-йога) учения Калачакра. Причину выделения этого блока в отдельный текст можно усмотреть в том месте, какое занимает практика паданга-йоги в этом учении: она составляет так называемую «Стадию завершения» (rdzogs rim) и, как полагается, будучи успешно освоенной, приводит к реализации состояния Будды⁵⁸.

Жанровый определитель в названии сочинения — термин «гарбха» (санскр. «матка», «внутренняя часть (чего-либо)», «середина», «чапечка (цветка)»⁵⁹⁶⁰ в его втором и третьем значениях (из приведенных основных) указывает на отношение этого сочинения к «Краткой тантре», соответствующее установленному нами из

анализа его текста и колофона. «Шри Калачакра тантра гарбха» является собой предваренный вводным стихом «Краткой тантры» ее внутренний монотематический (шаданга-йога) фрагмент. Обе цитаты оформлены строкой поклонения (единственная авторская часть данного текста), адресованной составителю «Краткой тантры».

Сочинение «Шека пракрия» сохранилось в двух переводах: тибетском переводе и производном от него монгольском.

Издание тибетского перевода «Шека пракрии» (санскр. «Проведение посвящения») в тибетском каноне открывается указанием названия сочинения в оригинальной санскритской и тибетской переводной форме⁶¹. Текст открывается строкой поклонения Арье Авалокитешваре⁶². Следующие за ней 37 стихов, имеющие в строке по 21-му слогу, разделены на три части: 1–3; 4–21; 22–37. Первая и вторая части разделены четырьмя графическими знаками «шад» (shad)⁶³, вторая и третья — прозаической вставкой. В первой части рассматриваются религиозные обеты учения Калачакра, во второй — посвящения в это учение с точки зрения относительной истины, в третьей — те же посвящения с точки зрения абсолютной истины (тематическое определение второй и третьей частей содержит прозаическая вставка между ними).

Исключая прозаическую вставку, текст «Шека пракрии» представляет собой набор шести цитат из «Краткой тантры». Стихи 1–12 соответствуют стихам 92–103 третьей главы («Глава абхишеки») «Краткой тантры», стихи 13–21 — стихам 118–126 той же главы, стих 22 — стиху 112 пятой главы («Глава джняны»), стих 23 — стиху 199 четвертой главы («Глава садханы»), стихи 24–37 — стихам 113–126 пятой главы.

Колофон к тексту гласит: «Завершено “Проведение посвящения”, выбранное из “Шри Калачакры” в 1030 стихов. Индийским пандитом Саманташри (Sa man ta śrf) и лопзавой гэлоном Чойрабом (Chos rab) переведено и уяснено, затем приведено в систему»⁶⁴.

Фраза «“Шри Калачакра” в 1030 стихов» указывает на версию этого текста, отличную от версий, дошедших до нашего времени, насчитывающих 1047 (санскритский текст) и 1041 (тибетский текст). Однако стихи «Шека пракрии» — это фрагменты «Краткой тантры», наличные в обеих известных версиях, не позволяющих установить отличие от них версии в 1030 стихов.

Причина выделения в отдельный текст фрагмента «Краткой тантры», рассматривающего систему посвящений в учение Калачакра согласно этому сочинению, по-видимому, та же самая, что и указанная выше для «Секоддешы». «Шека пракрия» играет подобную роль в отношении «Краткой тантры», что и «Секоддеша» в отношении «Коренной тантры» (или того раннего текста учения Калачакра, реальным фрагментом которого является «Секоддеша»).

Обнаруженный нами в монастыре Гумбум Джамба лин⁶⁵ текст тибетского перевода «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридаи» напечатан (издание современное, печать разборчивая) черной краской традиционным тибетским ксилографическим способом с резных деревянных досок на китайской фабричной желтоватого цвета плотной однородной по структуре бумаге. Ксилограф насчитывает 79 листов размером 269×96 мм.

На лицевой стороне первого листа помещено название сочинения, записанное в трех вариантах: верхняя строка — на санскрите скриптом ланьджа (laṅja), сред-

няя — на санскрите санскрито-тибетским транслитерационным скриптом «индийское письмо» (rgya gar yi ge), нижняя строка — на тибетском языке в переводе. В обоих совпадающих вариантах написания санскритского названия — Śrī kālacakra lagu tantra rāja hritya vihara tisma — допущены следующие ошибки⁶⁶: 1) lagu вместо laghu; 2) hritya вместо hṛidaya; 3) vihara вместо vihāra.

Тибетская переводная форма названия сочинения⁶⁷ (1a) помещена следом за санскритской формой, дублирующей таковую, указанную на лицевой стороне первого листа. Иллюстраций в издании нет. Текст расположен в четыре строки (1a–2a) и в пять строк (26–79a). Тибетская пагинация расположена на левом поле оборотной стороны первого листа и лицевой стороны остальных листов текста. Номер листа, записанный словом, помещен между словами «Краткая» (Bsdus) и «тантра» (rgyud). Данное сокращение названия текста — «Краткая тантра» не отражает его жанровой специфики («хридая» — суть, эссенция) и вносит неоднозначность в номенклатуру текстов учения Калачакра. Название «Краткая тантра» закреплено за «Шри Калачакра нама тантра раджей». Корректным сокращением названия сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» является форма «Сердце (суть) краткой тантры», употребленная в колофоне (л. 75a).

На обеих сторонах всех листов имеется (на правом поле) пагинация арабскими цифрами от номера 0001 до номера 0158. Наличие этой самостоятельной пагинации указывает на то, что в изданиях книгопечатни Гумбума это сочинение не входит в какие-либо связанные наборы текстов⁶⁸.

Текст «Сердца краткой тантры», как и таковой «Краткой тантры», построен в форме диалога между Шри Япасом и Сурьяратхой и также состоит из пяти глав, соответствующих структуре исходного текста. Пять глав «Сердца краткой тантры» насчитывают в целом 179 полных стихов (имеются также 6 строк в составе неполных стихов) против 1047 стихов пяти частей сохранившегося санскритского текста «Краткой тантры».

Четверостишия тибетского перевода «Сердца краткой тантры» содержат в каждой строке 21 слог. Поскольку то же число слогов имеют строки стихов санскритского оригинала и тибетского перевода «Краткой тантры», можно предположить, что и санскритский оригинал «Сердца краткой тантры» был написан тем же размером, что и «Краткая тантра». Стихи тибетского текста «Сердца краткой тантры» имеют сквозную внутри каждой главы нумерацию тибетскими цифрами после последней строки каждого стиха. Названия глав сочинения, написанные прозой, помещены после окончания каждой из них.

Мы полностью отождествили все строки «Сердца краткой тантры» с определенными строками «Краткой тантры». Проведенный анализ показал, что автор первого текста при сокращенном изложении второго зачастую перемещал цитируемые стихи в другие главы. В некоторых случаях единицей цитирования выступают две и даже одна строка, что привело к появлению в «Сердце краткой тантры» неполных стихов.

Первая глава «Сердца краткой тантры» (5 стихов) содержит стихи 1–5 «Краткой тантры».

Во второй главе «Сердца краткой тантры» (30 стихов и неполный стих в 3 строки (последний в главе)) цитируются вторая и четвертая главы «Краткой тантры».

В третьей главе «Сердца краткой тантры» (21 полный стих и неполный стих в 3 строки (предпоследний в главе)) цитируются третья и пятая главы «Краткой тантры».

В четвертой главе «Сердца краткой тантры» (82 стиха и неполный стих в одну строку (последний в главе)) цитируются четвертая, вторая, третья и пятая главы «Краткой тантры».

В пятой главе «Сердца краткой тантры» (40 стихов и неполный стих в 2 строки (последний в главе)) цитируются пятая и четвертая главы «Краткой тантры».

Наиболее полно по объему цитирования в «Сердце краткой тантры» представлены (в указанном порядке) пятая («Глава джняны») и вторая («Глава внутренне-го») главы «Краткой тантры». Менее полно и приблизительно одинаково представлены «Глава садханы» и «Глава абхишеки». «Глава элементов мира» представлена совсем скупо.

Сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» является анонимным. В колофоне (л. 75а–75б) указано на два перевода «Сердца краткой тантры». Авторами первого выступили Шри Бхадрабодхи и Жи цо бандхе Давий Одсэр, второго — Саманта Шри (Samanta Śrī) и Чойраб (Chos rab). Лоцзава гэлон Чойраб (1016 г. р.⁶⁹) — известный так же как Рва лоцзава (Rva lo tsā ba), является одним из наиболее значительных переводчиков текстов учения Калачакра. Многие из переводов, над которыми он работал (главным образом в паре с индийским пандитом Саманта Шри), вошли в отдел Калачакра тибетского канона.

Остальная часть (л. 75б–79а) ксилографического издания тибетского перевода сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» представляет собой тибетский сопроводительный текст к переводу: моление «Сердцу краткой тантры» (л. 75б–76б) Лондол-ламы Агван Лобсана (Klong rdol bla ma ngag dbang blo bzang) (1719–1795)⁷⁰, пояснительный текст (л. 76б–77а), моление Чечой Ринпоче Агван Шаддуб Данбий Нимы (Che shos rin po che ngag dbang shad sgrub bstan ba'i nyi ma) (л. 77а–78б) и послесловие к нему (л. 78б–79а).

Пояснительный текст (напечатанный более мелким прифтом) гласит: «Это самое “Сердце (суть) царя тантры — краткой [тантры]” “Сиятельный Круг времени” Ра дод⁷¹ Лондол-лама Ринпоче, опираясь на собрание книг называемого “храм Джанбу”⁷² (Ljang bu lha khang) “Синий храм” (Ljang gu lha khang) в нижнем Жид Шод⁷³ добыл из “заложённых дхарани”⁷⁴ одной ветхой Ступы из [местности] Нетан ринчен лин⁷⁵. Панчену Лобсан Балдан Ешей Балсанбо для рассмотрения-постижения преподнес, после чего [Панченом сказано:] эта самая тантра есть — Ригданом Джамбал дагом из “Краткой тантры Калачакры” сделанные в виде предельной эссенции краткие наставления; в северной Шамбале всеми сыновьями и дочерьми рода⁷⁶ рецизируемая, в тибетский Ганджур не входящая, источником десяти миллионов чудес является. Для всех рецизирующих эту тантру... во время, когда пройдет приблизительно пятьсот лет, имеется исключительная возможность, [того, что] Ригдан Драгбо Хорложан возьмет следом⁷⁷ — так разъяснено» (л. 76б–77а). Таким образом, находка тибетского текста сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» была сделана Лондол-ламой не позднее 1780 г. — года ухода из жизни Панчен-ламы VI Лобсан Балдан Ешея.

Чечой Ринпоче Агван Шаддуб Данбий Нима (1787–1860) — ученик Панчен-ламы VII Лобсан Балдан Данбий Нимы (Blo bzang dpal ldan bstan pa'i nyi ma) (1782–1853), святой-перерожденец монастыря Гумбум, крупный теоретик и практик учения Калачакра. В своем молении (восемь четверостиший, имеющих по девять слогов в каждой строке) Чечой Ринпоче, в частности, говорит — уже в поэтической форме — о нахождении «Сердца краткой тантры» Лондол-ламой и установлении

статуса найденного текста Панчен-ламой Лобсан Балдан Ешеем. Завершается моление Чечой Ринпоче благопожеланием о перерождении в Шамбале для завершения буддийского пути освобождения. Послесловие к молению гласит: «Это есть — очевидно вознесенным родословной, могуществом и богатством великим князем Кукунора Церин Дондубом, [исходя] из безупречной исключительной мысли о благе всех, во время нового издания в [монастыре] Гумбум Джамба лин этой самой “Краткой тантры «Сиятельный Крут времени»”, это [моление], подобное “Северному молению”⁷⁸ повеленное [написать]. Агван Шаддуб Данбий Нимой, имеющим имя перерожденца Чечой, составлено⁷⁹» (л. 786–79а).

Завершается ксилограф общим благопожеланием — Мангалам (санскр. «Благо!») (л. 79а).

«Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» является единственным текстом по Калачакре, отдельно печатаемым типографией Гумбума⁸⁰. Это сочинение считается базовым для факультета Калачакры Гумбума, одного из знаменитых центров этого учения в Тибете. Хотя «Шри Калачакра нама тантра раджа» («Краткая тантра»), будучи произведением, включенным в канонический свод текстов Ганджур (тиб. Вк’а ‘gyur), имеется в Гумбуме и на его факультете Калачакры, оно фактически не используется здесь в религиозной практике. Напротив, текст его краткого изложения — «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая», постоянно тиражируемый в типографии Гумбума⁸¹, ежедневно — в течение 210 дней из 360 дней лунного года — сообщая рецитируется монахами факультета Калачакры Гумбума, входя в набор текстов ритуала «Религиозная школа (учеба) Калачакры» (Dus ‘khor chos rva)⁸². Таким образом, следует констатировать факт сложения в Гумбуме специфической традиции: сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая», вытеснив свой источник («Шри Калачакра нама тантра раджа») из употребления в традиции Калачакры данного монастыря, заняло его место, позаимствовав вместе с тем, как было показано выше, и сокращенную форму его названия.

Сочинение «Сердце краткой тантры» на момент обнаружения его Лондол-ламой не было включено ни в одну из редакций тибетского канона⁸³. На данном этапе изучения этого памятника можно предложить два варианта объяснения этого факта: 1) сочинение «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» могло быть не включено в канон, поскольку в него входит само излагаемое сочинение — «Шри Калачакра нама тантра раджа»; 2) ко времени составления канона «Сердце краткой тантры» могло быть уже утеряно.

Исходя из проведенного анализа, следует заключить, что тибетский переводной текст санскритского сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» представляет собой ценнейший письменный источник учения Калачакра, исчезавший из обращения в самом Тибете и после целенаправленных поисков и обнаружения его Лондол-ламой Агван Лобсаном, и определения статуса вновь обретенного текста Панчен-ламой VI Лобсан Балдан Ешеем, усилиями Чечой Ринпоче Агван Шаддуб Данбий Нимы восстановленный в обращении в Амдо.

Исследование сочинения «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» — этого не известного ранее науке текста, относящегося к первичному пласту литературы Калачакры — классу тантр, представляется крайне интересным и многообещающим в рамках как источниковедческого, так и общенаучного исследования буддийского учения Калачакра.

По своему значению «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая» следует за «Шри Калачакра нама тантра раджей» и соответственно этому ей следует отвести третье место в иерархии всех текстов учения Калачакра.

На настоящий момент нам удалось полностью определить отношения, в которых находятся четыре из шести наличных базовых текстов учения Калачакра: «Шри Калачакра нама тантра раджа», «Шри Калачакра лагху тантра раджа хридая», «Шри Калачакра гарбха нама тантра» и «Шека пракрия».

Можно предложить следующую основанную на традиционных представлениях схему классификации рассмотренных шести тантр Калачакры. Весь набор распадается на две части: «Шри Калачакра тантроттара тантра хридая» и все прочие тексты. Основанием деления здесь выступает факт отношения к первой проповеди учения Калачакры или (что равнозначно) к «Коренной тантре». В свою очередь, группа текстов, из которой исключена «Шри Калачакра тантроттара тантра хридая», также распадается на две части: «Секоддеша» и остальные четыре текста. Основанием деления здесь выступает характер отношения к «Коренной тантре». Сама группа четырех текстов тоже распадается на две части: «Шри Калачакра нама тантра раджа» и являющиеся набором цитат из этого сочинения оставшиеся три текста.

Вторичные тексты. В качестве первого комментаторского сочинения в корпусе текстов учения Калачакра традиция называет уже упоминавшийся выше «Большой комментарий» ('Grel chen) на «Коренную тантру» (называемый также «Обширным комментарием» (Rgyas 'grel)⁸⁴), указывая, что он был создан Сучандрой в Шамбале в 880 г. до н. э.⁸⁵ Текст этого комментария не известен вообще, сообщается лишь, что он насчитывает 60 000 стихов⁸⁶. Согласно традиции, «Большой комментарий», как и «Коренная тантра», — два первоначальных текста системы Калачакра — продолжают сохраняться лишь в самой Шамбале.

Базовым комментарием в системе Калачакра выступает сочинение «Вимала прабха» (санскр. «Чистый свет»)⁸⁷, созданное или одновременно с письменной фиксацией «Краткой тантры», или вскоре после этого⁸⁸. Традиция полагает автором этого сочинения, насчитывающего 12 000 стихов, царя Шамбалы Пундарiku, сына Яшаса. Структура комментария следует структуре «Краткой тантры»: «Вимала прабха» состоит из пяти частей, каждая из которых комментирует одну из частей «Краткой тантры». В свою очередь каждая часть «Вимала прабхи» делится на маходдешы — разъяснения ряда общих вопросов (первые три маходдешы первой части⁸⁹) и таковые смысловых блоков «Краткой тантры» (все прочие маходдешы). Выделение этих смысловых блоков осуществлено автором «Вимала прабхи». В первой части комментария — десять маходдеш, во второй — семь, в третьей — шесть, в четвертой — пять, в пятой — четыре. Можно заметить, что здесь (как и в случае «Коренной тантры») мы встречаемся с явлением гипостазирования священного текста — число маходдеш «Вимала прабхи» равно 32. Это число отсылает нас к набору «тридцать два больших признака великого существа», в буддийской традиции характеризующему Будду.

В тибетском буддийском каноне «Вимала прабха» открывает отдел вторичных текстов учения Калачакра⁹⁰ — индийских комментаторских сочинений, посвященных ряду специальных вопросов. Отдел включает в себя 51 сочинение⁹¹. Можно выделить несколько групп текстов в этом наборе: комментарии на тантры; тексты, посвященные садхане (практике системы); тексты, посвященные обетам, астрологии, ритуалам.

Посвященные учению Калачакра сочинения, появившиеся в Тибете, после того как был сформирован отдел Калачакра тибетского канона (XIV в.), не поддаются общему обозрению — в многочисленных собраниях сочинений святых-перерожденцев нередко встречаются работы по тантре Калачакра. Они представляют собой комментарии на те или иные тексты этого учения; сочинения, относящиеся к практическим аспектам, — руководства по проведению абхишеки, садханы, агнихотры и т. д.; работы по терминологии и истории системы. Такие сочинения продолжают создаваться и сейчас, хотя середину XVIII в. можно считать временем завершения формирования основного корпуса текстов учения Калачакра. Среди наиболее значительных тибетских авторов сочинений по системе Калачакра следует назвать Будон Ринчен дуба (Bu ston rin chen grub) (1290–1364), Хайдуб Дже (Mkhas grub rje) (1385–1438)⁹², Шаншун Чойван дагбу (Zhang zhung chos dbang grags pa) (1404–1469)⁹³, Таранатху (Tā ra nā tha) (1575–1634)⁹⁴, Далай-ламу VII Лобсан Галсан Джамцо (Blo bzang bskal bzang rgya mtso) (1708–1757), Лондол-ламу Агван Лобсана (Klong rdol bla ma ngag dbang blo bzang) (1719–1795)⁹⁵.

Традиционно в структуре учения Калачакра выделяются три аспекта: «Внешний [аспект учения] Калачакра» (phyi dus kyi 'khor lo), «Внутренний [аспект учения] Калачакра» (nang dus kyi 'khor lo) и «Иной [аспект учения] Калачакра» (gzhan dus kyi 'khor lo). Поскольку экспозицию этого учения содержит «Краткая тантра», то схема проецируется на это сочинение. К «Внешнему Калачакре» здесь относят его первую главу — «Главу элементов мира». К «Внутреннему Калачакре» относят его вторую главу — «Главу внутреннего». К «Иному Калачакре» соответственно относят его третью главу — «Главу абхишеки», четвертую главу — «Главу садханы» и пятую главу — «Главу джняны». Также говорится, что во «Внешнем Калачакре» и «Внутреннем Калачакре» рассматривается то, что должно быть очищено посредством Калачакра-йоги, в «Ином Калачакре» — само средство очищения (Калачакра-йога).

«Глава элементы мира» содержит описание обстоятельств первой проповеди учения Калачакра; космологии, соотносящей объекты внешнего мира и человека⁹⁶; астрономии, астрологии и системы исчисления времени; технических средств 11 видов; эсхатологической войны войска Шамбалы с млеччхами; послевоенного очищенного состояния мира и его новой постепенной деградации.

«Глава внутреннего» содержит описание с позиций специфической тантрийской антропологии описания жизни индивида от зачатия до смерти, медицинских и алхимических средств, буддийских и иноверческих философских воззрений.

«Глава абхишеки» рассматривает качества истинных и неистинных тантрийских наставников, качества учеников высшего, среднего и низшего уровней; характеристики места для проведения посвящения и подготовительных ритуалов; систему посвящений и их проведение; ритуалы, завершающие посвящения.

«Глава садханы» рассматривает мысленное создание образа божества Калачакры; описание мест, подходящих для практики йоги⁹⁷; практику охранного круга; практики, предшествующие йоге Стадии зарождения⁹⁸; йогу Стадия зарождения; достижение в ее результате внешних мирских сиддх; огненное жертвоприношение (агнихотра); шаданга-йогу; накопление собрания добродетелей⁹⁹.

«Глава джняны» рассматривает очищение агрегатов человека; с привлечением специфической буквенной символики на основе алфавита санскрита классификацию тантрийских божеств, тантрийских родов, тантр (36 тантр праджни и упай); с позиций абсолютной истины ряд вопросов других глав (высшие абхишеки и др.);

итоговое состояние, достигаемое практикой Калачакра-йоги, включая пять видов абхиджни и наивысшие неизменные джняна-сиддхи махамудры, Буддакшетру и др.; проповедь учения в соответствии со свойствами живых существ; алхимию для достижения мирских сиддх; осуществление чаяний всех живых существ посредством наивысшего неизменного блаженства; списки терминов в области Дхармы и таковых для обозначения чисел; произношение пяти слогов великой пустоты и шести слогов пустоты бинду.

Подробное описание структуры учения Калачакра (без привязки к тексту «Краткой тантры») приводит в сочинении «Терминология [тантры] Шри Калачакра»¹⁰⁰ Лондол-лама Агван Лобсан. К трём названным выше аспектам здесь добавляется четвёртый — «Итоговый [аспект учения] Калачакра» ('bras bu dus kyī 'khor lo¹⁰¹) и вводится тройственное деление «Внутреннего Калачакры».

В аспекте «Внешнего Калачакры», охватывающего «мир сосуда» (мир несоздающей природы), Лондол-лама рассматривает космологическую схему учения Калачакра (усеченно); шесть объектов (запах, видимое и проч.), являющихся соединением четырёх элементов: «земли», «воды», «огня», «ветра»; классификацию шести объектов органов (каждая из шести элементов); классификации воды и огня (в каждой по пять элементов).

«Внутренний Калачакра» относится к «миру сока» — миру живых существ и подразделяется на три части: «только внутренний» (nang tsam), «внешний и внутренний вместе» (phyi nang thun mong), «специфически внутренний» (nang khyad par can)¹⁰².

«Только внутренний» Калачакра включает в себя: тридцать один мир живых существ; десять планет; двадцать восемь накшатр; пять видов рождения¹⁰³; шесть родов людей¹⁰⁴.

К Калачакре «внешнему и внутреннему вместе» относятся: 6 элементов¹⁰⁵; «годы, соединённые в 60»¹⁰⁶; «12 домов» (зодиак), «12 лун» (12 лунных месяцев); две системы хронологии малого и среднего (до суток) масштаба¹⁰⁷.

«Специфически внутренний» Калачакра относится главным образом к ваджрателу¹⁰⁸. Оно полагается состоящим из каналов нади (санскр. «река», «русло»), текущих по ним особых субстанций ваю (санскр. «ветер») и особых точек-капель — бинду (санскр. «метка», «точка», «капля»), локализованных в определенных частях тела. Говорится также о чакрах (санскр. «колесо», «диск») — местах ветвления центрального канала. Количество нади и их взаимное расположение, количество и форма чакр, количество ваю и бинду в разных системах Аннуттара Йога тантры различны.

«Специфически внутренний» Калачакра включает в себя: 6 «больших каналов» (rtsa chen); 16 гласных и 30 согласных¹⁰⁹; 6 чакр¹¹⁰; 10 ваю; 6 «главных сознаний» (gtso sems) (сознания пяти органов чувств и ум); 51 психический элемент (sems byung); 6 клеш: гнев, зависть, страсть, гордость, неведение, скупость¹¹¹.

«Иной Калачакра» относится к практике этой тантры. Он включает в себя Стадию зарождения (bskyed rim) и Стадию завершения (rdzogs rim).

На Стадии зарождения йогин создает и удерживает в уме особую символическую картину — божеств (главное божество и вспомогательные божества) и мандалу — дворец, наполненный этими божествами, и окружающую дворец символическую местность (кладбища, священные рожи и т. д.). Мандала называется здесь «опорой» (rten), а божества — «опирающиеся» (brten pa). Среди созерцаемых бо-

жеств могут быть как парные (мужское и женское божества в соитии), так и одиночные (мужские и женские).

Среди пяти систем Ануттара йога тантры Калачакра имеет наибольшее количество созерцаемых божеств мандалы. Так, в мандале, соответствующей «Коренной тантре», — 1620 божеств; в мандале, соответствующей «Краткой тантре», — 722 божества. В то время как, скажем, в наиболее пространной мандале Ямантаки всего 13 божеств. Всего насчитывается одиннадцать разновидностей созерцательных практик Калачакры Стадии зарождения по количеству созерцаемых божеств: от 1620 до одиночного Калачакры в двурочной форме.

Выполнение в ходе тантрийского созерцания необходимых действий (тело), начитывание мантр (речь) и удержание в уме (мысль) всей символической картины приводят в итоге к реализации Стадии зарождения, что является условием перехода к Стадии завершения.

На Стадии завершения Калачакра-йоги практикуется шаданга-йога, структурно несколько отличающаяся от классической йоги Патанджали, хотя и имеющая с ней общие элементы. В ходе выполнения шаданга-йоги йогин выполняет последовательные длительные (в течение нескольких лет) практики в отношении своего ваджра-тела — нади, ваю и бинду.

В тантре Калачакра, существенно отличающейся в отношении Стадии завершения от остальных систем Ануттара йога тантры, йогин достигает в итоге «тела пустых форм» (stong gzugs sku). Оно, как полагается в этой системе, вовсе не содержит ничего материального — происходит полная дематериализация грубого тела элементов и их процессов, а также и ваджра-тела.

В учении Калачакра существует символическое изображение трёх аспектов системы — «Внешнего Калачакры», «Внутреннего Калачакры», «Иного Калачакры» в виде сочетания десяти элементов (семи санскритских букв, записанных алфавитом ланьджа и трёх графических знаков (полумесяц, диск, язычок пламени)), называемого «десять могущественных форм (видов, разрядов)» (rnam bcu dbang ldan). Говорится, что в аспекте «Внешнего Калачакры» это изображение имеет один смысл, в аспекте «Внутреннего Калачакры» — второй, в аспекте «Иного Калачакры» — третий. Скажем, в аспекте «Внешнего Калачакры» буква «ма» (ma) в составе этого изображения означает мировую гору Сумеру, а в аспекте «Внутреннего Калачакры» — спину (хребет) и т. д.

«Итоговый Калачакра» («Калачакра плода») понимается как реализация состояния Будды — «тела пустых форм», после завершения очищения «Внешнего Калачакры» и «Внутреннего Калачакры» посредством «Иного Калачакры».

Учение Калачакра — этот яркий и глубоко своеобразный представитель буддийской тантры — еще недостаточно изучено. Несмотря на то, что его научное исследование берет начало в XIX в. и интенсивно ведется, начиная с 30-х годов XX в., на настоящий момент отсутствуют научные труды, поставившие задачу системного исследования этого учения, — все имеющиеся работы касаются лишь отдельных частных его аспектов. До сих пор не исследована в целом система текстов учения Калачакра¹¹² и не введены в научный оборот ни «Краткая тантра», ни «Вимала прабха». Для дальнейшего эффективного постижения учения Калачакра, прежде всего, необходимы системное исследование письменных источников (как базовых, так и вторичных) учения Калачакра и введение в научный оборот важнейших из них. В целом дальнейшее изучение тантры Калачакра представляется

важным для понимания буддизма на поздней фазе его индийского периода, а также путей и способов адаптации индийского буддийского наследия тибетским и монгольскими народами.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Термин «тантра» (санскр. «ткацкий станок», «основа (ткани)», «существенная часть», «модель», «система», «доктрина») выступает наименованием класса религиозных систем (возникают в буддизме и индуизме во второй половине I тыс. н.э. — начале II тыс. н.э.) и в то же время используется как наименование класса базовых текстов этих систем.

² Существуют комментарии на ряд систем Ануттара йога тантры, написанные с позиций учения Калачакра.

³ Byang sems rgyal ba ye shes. Dpal ldan dus kyi 'khor lo jo nang pa'i lugs kyi bla ma'i rnam thar (Жансэм Джалва Епэй (1257–1320). Биографии учителей [тантры] Шри Калачакра традиции Джонан). Pe cin (Пекин), 2004. С. 16–20. См. также другие источники.

⁴ Tshe tan zhabs drung la sogs. Bod rgya tshig mdzod chen mo (Цетан шабдрун и др. Большой тибетско-китайский словарь). Pe cin (Пекин), 1993. С. 3214 (далее — Tshe tan zhabs drung la sogs, 1993).

⁵ Согласно классификации школы Гелугпа, она входит в число пяти систем Ануттара йога-тантры.

⁶ Тантра Калачакра занимает главное место в религиозной практике Панчен-лам и существенное место в таковой Далай-лам и ряда других тулку традиции Гелугпа. Практикуют тантру Калачакра и иерархи школ Сакьяпа и Карма-Карджуд.

⁷ Приходится констатировать, что так дело обстоит в настоящее время на хорошо известном нам факультете Калачакры монастыря Гумбум Джамба лин (Северо-восточный Тибет, ныне провинция Цинхай). Негативное влияние на состояние монастырского образования Тибета несомненно оказала «культурная революция», однако, учитывая наличие двух стандартов в тибетском монастырском образовании — обучение святых-перерожденцев и обучение простых монахов, можно предположить, что и ранее обучение последних не было глубоким.

⁸ Sekoddeṣa.

⁹ Śrī Kālacakra nāma tantra rāja.

¹⁰ Śrī Kālacakra tantrottara tantra hṛdaya.

¹¹ Śrī Kālacakra garbha nāma tantra.

¹² Śeka prakriya.

¹³ Śrī Kālacakra laghu tantra rāja hṛdaya.

¹⁴ Paramādi Buddha.

¹⁵ Mūla tantra.

¹⁶ Шамбала — священная страна буддизма, полагающаяся недоступной для обычных людей (о ней см.: Стрелков А.М. В поисках Шамбалы // Восточная коллекция. 2003. № 3 (14). С. 123–129).

¹⁷ Ступу Шри Дханьякатака (санскр. «Сиятельная груда риса») в научной традиции принято считать реально существовавшей, однако относительно места, в котором она находилась, у ученых нет единого мнения. Чаще всего говорят просто о Южной Индии, иногда — о территории современного штата Андхра Прадеш в Южной Индии. Буддийская традиция помещает ступу Шри Дханьякатака на остров: «... в море с южной стороны Индии имеется остров, и на нем находится большая ступа, воздвигнутая из риса, которая по этой причине известна под именем “Сиятельная груда риса”» (Dung dkar blo bzang 'phrin las. Dung dkar tshig mdzod chen mo (Дунгар Лобсан Принлэй. Большой словарь «Белая раковина»). Pe cin (Пекин), 2002. С. 2006 (далее — Dung dkar blo bzang 'phrin las 2002).

¹⁸ Rtsa rgyud.

¹⁹ 'Grel chen.

²⁰ Dkon mchog rgyal mtshan. Rab rgyan shing mo phag gi lo'i lo tho bkra shis 'bras dkar (Гончог Джалцан. Белые плоды блага — альманах на год Дерево-кабан семнадцатого шестидесятилетнего

цикла). Zi ling (Синин), 1995. С. 9 (далее — Dkon mchog rgyal mtshan, 1995). См. также другие источники.

²¹ Ibid. С. 9.

²² Ibid.

²³ Это справедливо для всех монгольских переводов рассматриваемых в данной статье текстов.

²⁴ Dbang mdor bstan pa.

²⁵ Значение тантрийского божества Ваджрасаттвы в тантре Калачакра — как и в любой другой системе Ануттара йога тантры — велико. В том числе имя Ваджрасаттвы выступает одним из эпитетов божества Калачакра.

²⁶ Bk'a 'gyur (Sde dge). Ka, 14 a.

²⁷ Место проповеди во вступительном стихе указывается не всегда. Так, оно не указано во вступительном стихе «Шри Калачакра нама тантра раджи».

²⁸ Bk'a 'gyur (Sde dge). Ka, 14 a.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Приписываемое Наропе сочинение «Парамартха санграха нама секоддепа тика» (Paramārtha saṅgraha nāma sekoddeṣa ṭīkā) — пятое по счету сочинение в общем списке вторичных работ учения Калачакра в тибетском каноне (см. в рубрике «Вторичные тексты»).

³² Bk'a 'gyur (Sde dge). Ka, 14 a.

³³ Ko zhul grags pa 'byung gnas dang rgyal ba blo bzang mkhas grub. Gangs can mkhas grub rim byon ming mdzod (Кошул Дагба Жуннэй и Джалва Лобсан Хайдуб. Словарь «Порядок прихода мудрецов Снежной [страны]»). Lán zhōu (Лань джоу), 1992. С. 1606–1607 (далее — Ko zhul grags pa 'byung gnas dang rgyal ba blo bzang mkhas grub, 1992).

³⁴ Laghu tantra.

³⁵ Byed grub zung sbrel gyi lo tho rgyas pa (Соединение практики и реализации — пространный альманах). Dharamshala, 1995. С. 16 (далее — Byed grub ... 1995).

³⁶ Paramādi buddhoddhṛta śrī kālacakra tantra rāja.

³⁷ Mchog gi dang po'i sangs rgyas las phyung ba rgyud kyi rgyal po dpal dus kyi 'khor lo zhes bya ba.

³⁸ Vira, 1966. P. 332–378.

³⁹ Loka dhātu vinyāsa paṭala.

⁴⁰ Adhyātma nirṇayōnāma paṭala.

⁴¹ Abhiṣeka paṭala.

⁴² Sādhana paṭala.

⁴³ Jcāna paṭala.

⁴⁴ Bstan 'gyur (Sde dge). Ka, 107a.

⁴⁵ По Э.Н.Темкину и В.Г.Эрману, Харихара неизвестен в Индии до начала XI в. (Тёмкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1993. С. 309).

⁴⁶ Dpal dus kyi 'khor lo'i rgyud phyi ma rgyud kyi snyin po zhes bya ba.

⁴⁷ Данными об этом переводчике мы в данный момент не располагаем.

⁴⁸ Vira, 1966. P. 426.

⁴⁹ Monier-Williams M. A Sanskrit-English dictionary. Delhi, 1995. P. 1303.

⁵⁰ «Śrī Kālacakra tantrottara».

⁵¹ Это важнейшее обстоятельство осталось совершенно вне поля зрения современных исследователей учения Калачакра.

⁵² Dpal dus kyi 'khor lo zhes bya ba'i rgyud kyi snying po.

⁵³ Vira, 1966. P. 427.

⁵⁴ Границы аналогичных стихов совпадают не всегда, и 47 стихов «Шри Калачакра тантра гарбхи» насчитывает 1316 слогов против 1344 слогов соответствующих фрагментов «Краткой тантры».

⁵⁵ В тексте — bkol ba (тиб. «вскипятить»), т. е. здесь, судя по всему, использована метафора «выпаривание» для обозначения процедуры извлечения.

⁵⁶ Vira, 1966. P. 432.

⁵⁷ В тибетских переводах семисложными стихами передаются санскритские восьмисложные стихи.

⁵⁸ В трактовке этого состояния согласно учению Калачакра.

⁵⁹ *Monier-Williams M. A Sanskrit-English dictionary. P. 349.*

⁶⁰ Тибетские переводчики неудачно передали его термином «сердце (суть)» (*snying po*), в других случаях используемым для передачи термина «хридая», как определителя другого жанра.

⁶¹ *Dbang gi rab tu byed pa.*

⁶² Бодхисаттва Авалокитешвара (наряду с Манджушри) играет ведущую роль в мифологии учения Калачакра. Его воплощением полагается, в частности, царь Шамбалы Пундарика. Причина появления Авалокитешвары в этой строке поклонения не вполне ясна и требует дополнительного исследования.

⁶³ Стихотворные строки в тибетском письме разделяются двумя такими знаками.

⁶⁴ *Bstan 'gyur (Sde dge). Ka, 150 a.*

⁶⁵ Основанный в 1578 г. на месте рождения Цзонхавы знаменитый монастырь в Северо-восточном Тибете (ныне провинция Цинхай, КНР) — один из шести главных монастырей школы Гелугпа.

⁶⁶ Санскритские слова и выражения в тибетских текстах учения Калачакра нередко содержат ошибки. Общая причина этого явления заключается в том, что после потери тибетскими буддистами связи с носителями санскрита (с исчезновением буддизма в Индии в XIII в.) знание этого языка в тибетской среде, и до того ограниченное практически лишь кругом лоцзав, было утрачено (с этого времени известны лишь редкие случаи изучения санскрита крупными буддийскими учеными Тибета) и за столетия воспроизведения текстов было накоплено немалое количество ошибок. Специфическая причина названного явления — факт значительного отступления языка первоначальных текстов учения Калачакра (Индия, начало XI в.) от нормативного санскрита.

⁶⁷ *Dpal dus kyi 'khor lo bsdu pa'i rgyud kyi rgyal po'i snying po.*

⁶⁸ Все тексты, печатаемые ныне в типографии Гумбума, в дополнение к традиционной тибетской пагинации имеют постраничную пагинацию арабскими цифрами, наносимую посредством оттирка уже на отпечатанные листы. В связанных наборах текстов эта пагинация — сквозная.

⁶⁹ *Tshe tan zhabs drung la sogs, 1993. C. 3214.*

⁷⁰ Известный тибетский ученый, автор обобщающих работ в жанре «терминология» (*ming gi gnas grangs*) по основным отраслям буддийского знания, крупный теоретик и практик учения Калачакра.

⁷¹ Радод (*Ra stod*) — название монастыря в Центральном Тибете (*Tshe tan zhabs drung la sogs, 1993. C. 2636*).

⁷² «Зеленые всходы хлебных злаков» (*Tshe tan zhabs drung la sogs, 1993. C. 921*).

⁷³ Жид Шод (*Skyid shod*) — название местности в нижнем течении лхасской Цзан пю (*Tshe tan zhabs drung la sogs, 1993. C. 147*).

⁷⁴ «Заложенные дхарани» (*gzungs 'jug*) — закладываемые в Ступу при ее строительстве священные тексты (Там же. С. 2507).

⁷⁵ Нетан ринчен лин (*Snye thang rin chen gling*) — название местности в Центральном Тибете к западу от Лхасы (Там же. С. 1011).

⁷⁶ Все население Шамбалы рассматривается как относящееся к одной религиозной традиции («роду») — тантрийской традиции.

⁷⁷ То есть говорится о возможности переродиться в Шамбале в период правления Ригдана Драгбо Хорложана и войти в его окружение.

⁷⁸ «Моление о рождении в северной Шамбале» (*Byang shabha lar skye ba'i smon tshig*) Панчен-ламы VI Лобсан Балдан Ешея (1738–1780).

⁷⁹ Чечой Ринпоче Агван Шаддуб Данбий Нима, судя по всему, выступил также автором предшествующего моления текста об истории нового обретения «Сердца краткой тантры», а также составителем всего данного издания.

⁸⁰ Сочинения, посвященные тантре Калачакра, имеются в собраниях сочинений некоторых тибетских авторов, печатаемых в Гумбуме.

⁸¹ Как установлено в данном исследовании, первое издание «Сердца краткой тантры» в Гумбуме было осуществлено в первой половине XIX в.

⁸² Данные наших экспедиционных исследований (2006).

⁸³ Не исключено, что «Сердце краткой тантры» могло затем быть включено в поздние издания канона. Издание «Сердца краткой тантры» Гумбума является первым по времени, после обнаружения тибетского перевода этого сочинения Лондол-ламой.

⁸⁴ Byed grub ... 1995. С. 11.

⁸⁵ Dkon mchog rgyal mtshan, 1995. С. 9.

⁸⁶ Dung dkar blo bzang 'phrin las, 2002. С. 1617.

⁸⁷ «Vimala prabhā».

⁸⁸ В отношении времени появления в Индии «Вималапрабхи» традиция указывает ту же дату, что и в отношении «Краткой тантры», — 1027 г. (Tshe tan zhabs drung la sogs, 1993. С. 3214).

⁸⁹ Они посвящены истории первой проповеди учения Калачакра, мотивации автора «Вималапрабхи» при составлении комментария, общему перечню тем учения Калачакра, толкованию его основных эпитетов.

⁹⁰ В издании канона редакции Дэргэ этот отдел открывает «Краткая тантра», хотя она помещена и в разделе базовых текстов тантры Калачакра. Над обеими частями канона этой редакции работали разные редакционные коллегии, по-разному оценивавшие статус «Краткой тантры».

⁹¹ В редакции Дэргэ добавлена «Краткая тантра», но исключена «Арья Тара бхаттарика садхана».

⁹² Ученик основателя Гелугпы Цзонхавы, автор сочинения «Тик чен» (Ṭīk chen) — комментарий на первые две части «Краткой тантры» и часть третьей ее части.

⁹³ Завершил комментарий Хайдуб Дже на «Краткую тантру».

⁹⁴ Представитель школы Джонан (ответвление Сакьяпы). В этой традиции система Калачакра является главенствующей, и ее трактовка отличается от таковой Гелугпы.

⁹⁵ Тибетский ученый-энциклопедист, известный теоретик и практик учения Калачакра.

⁹⁶ Сегменты мироздания обозначены в терминах частей человеческого тела и соотношены с его размерами.

⁹⁷ Их основные признаки — отсутствие беспокойства и легкость добывания воды и пищи.

⁹⁸ Непревзойденное почитание, исповедь в падениях, радования в добродетели, приход под Три Прибежища, подношения себя, зарождение Бодхичитты, прибегание к Пути, постижение (реализация) пустоты и т. д.

⁹⁹ Первое собрание (второе — собрание мудрости) — основная цель Стадии зарождения.

¹⁰⁰ Klong rdol bla ma. Rgyal ba tsong kha pa'i gzhung dang mthun pa thams cad phyogs gcig tu btus pa'i dpal dus kyi 'khor lo'i ming gi rnam grangs (Лондол-лама Агван Лобсан. «Терминология [тантры] Шри Калачакра, собравшая вместе все точки зрения, находящаяся в соответствии с наставлениями Джини Цзонхавы»). XI B7318. Сектор восточных рукописей и документов СПбФ ИВ РАН (далее — Klong rdol bla ma).

¹⁰¹ Ibid. Л. 3 а.

¹⁰² Ibid. Л. 3 б.

¹⁰³ Рождение из утробы, рождение из яйца, рождение посредством превращений, рождение из тепла и сырости, рождение посредством чудесных превращений.

¹⁰⁴ Род царей, род брахманов, род хозяев (владельцев), род простолюдинов, род палачей, род «наихудший (последний, низкий) разряд». Здесь представлена традиционная варновая система: кшатрии, брахманы, вайшьи, шудры и социальные группы вне варн. Таким образом, фактически учение Калачакра (особняком от остальных буддийских учений) признает эту систему реальной.

¹⁰⁵ «Земля», «вода», «огонь», «ветер», «пространство», «мудрость».

¹⁰⁶ Хронологическая система, основанная на шестидесятилетних циклах Брихаспатичакра.

¹⁰⁷ а) шестьдесят «мгновений завершенного действия» (rgya rdzogs kyi skad cig) составляют один «миг» (thang gcig); тридцать «мигов» — один «подобный мигу» (yud tsam); тридцать «подобных мигу» — одни сутки (nyin zhag);

б) взятая шесть раз продолжительность вдоха и выдоха (dbugs khug pa) одного здорового человека составляет одну «минуту водяных часов» (chu srang), шестьдесят последних — «час водяных часов» (chu tshod), шестьдесят последних — сутки (nyin zhag).

«Мгновение завершенного действия» составляет 4 секунды, а на «минуту водяных часов» приходится 24 секунды (на шесть дыханий в среднем приходится 23–25 секунд). Две рассмотренные системы суточной хронометрии между собой соотносятся следующим образом: один «миг»

равен десяти «минутам водяных часов». Отметим, что в обеих системах начальные минимальные интервалы времени связаны не с внешними, скажем астрономическими, процессами, а с процессами жизнедеятельности самого человека, что отсылает нас к пониманию времени, связанному с жизнью, жизненной силой.

¹⁰⁸ Особое тело, которым помимо «трубого» физического тела (кости, сухожилия, плоть, кровь и т. д.), согласно представлениям тантры, обладает человек.

¹⁰⁹ Указывается, что и те образованы 6 элементами.

¹¹⁰ На макушке, на лбу, на горле, на сердце, на пупе, в тайном месте.

¹¹¹ Указано, что они соответствуют (имеют природу) в том же порядке элементам «земля», «вода», «огонь», «ветер», «пространство», «мудрость».

¹¹² Как заявочное исследование такого рода можно рассматривать настоящую работу в одном из ее аспектов.

Е. Ю. Харькова

МУТЕ САМТЭН ГЯЦО: ПУТЬ БУДДИЙСКОГО УЧЕНОГО И ДУХОВНОГО НАСТАВНИКА

Самтэн Гьяцо Мичжиг Янчен Гавэ Лодой (1914–1993) широко известен в Тибете как Муте Самтэн Гьяцо (dMu dge bsam gtan rgya mtsho). Этот буддийский ученый, просветитель, религиозный и общественный деятель оставил заметный след в тибетской культуре минувшего столетия. Младший современник Гендун Чойнпэла (1903–1951), автора известной династийной хроники «Белые Анналы» (1946), он получил классическое буддийское образование в монастыре Лавран Ташикбил, однако никогда не покидал родины, разделив ее нелегкую судьбу.

Муте Самтэну Гьяцо довелось пережить сложный исторический период, когда революционные перемены грозили разрушением тибетобуддийской традиции и национальному укладу жизни тибетцев, и он по праву считается одним из крупнейших ученых Тибета, работавших после культурной революции.

В начале 80-х годов началось постепенное возрождение тибетской культуры, потерпевшей значительный урон за предыдущие 20 лет. Три буддийских ученых — Муте Самтэн Гьяцо, Цетэн Шабдун (1910–1985)¹ и Дункар Лобсан Тинлэй (1927–1997)² без устали трудились над восстановлением тибетской письменности и культуры.

В апреле 1997 г. в КНР тиражом в 2000 экземпляров вышло в свет полное собрание сочинений (*сумбум*) Муте Самтэна Гьяцо³. Работы ученого, которые входят в это шеститомное собрание, разнообразны по жанрам: среди них биографии (*нам-тары*), монастырские хроники (*дэнраб*, *чжунрим*), исторические сочинения (*логью*), комментарии, в том числе подробные (*тудэл*, *цигдэл*), сочинения по астрологии и астрологические таблицы, учебники. Многие сочинения Муте Самтэна Гьяцо широко используются в преподавательской практике как в самом Тибете, так и среди тибетцев, живущих в Индии.

В колофонах к своим сочинениям ученый часто использовал имя Самтэн Гьяцо Мичжиг Янчен Гавэ Лодой. Сочетание Янчен Гавэ Лодой означает «Высокий разум, преданный Сарасвати», что, без сомнения, указывает на его особые достижения в области таких наук, как грамматика, поэтика, композиция и драма. Сарасвати как

покровительнице знания и учености вообще, поэзии и музыки в частности поклонялись и последователи брахманизма, и буддисты.

В настоящее время основным источником сведений о жизни и деятельности Муте Самтэна Гьяцо является его автобиографическое сочинение *Rang gsal Adarsha* («Зерцало, отражающее само себя»)⁴, написанное в последние годы жизни (*сумбум*, т. 1, с. 252 — 707). Сочинение представляет собой традиционную автобиографию и может быть квалифицировано как *намтар* (*rnam thar*). К этому жанру обычно относят биографические, автобиографические, агиографические сочинения, а также биографии учителей, связанных линией преемственности (*bla ma brgyud pa'i rnam thar*).

Автобиография создавалась Муте Самтэном на протяжении многих лет. В основу ее легли детские и юношеские воспоминания автора, а также сделанные им дневниковые записи. Даты событий до 1950 г. можно установить на основании данных о возрасте ученого, которые он приводит. Точные даты в тибетском и мировом исчислении даны в сочинении с 1950 г. Последние годы жизни Муте Самтэна (1990–1993) описаны чрезвычайно подробно. Это объясняется тем, что записи под его диктовку вели ученики, повсюду сопровождавшие учителя, страдавшего тяжелым заболеванием глаз. Последняя запись, сделанная под диктовку ученого, датируется февралем 1993 г.

Описание последних дней жизни, кончины и захоронения праха Муте Самтэна в Ендум чотэне (*dByen zlum mchod rten*)⁵ близ монастыря Муте Тапи Хорло изложено в двух приложениях, написанных его учеником Шейрабом Гьяцо по черновым записям внучатого племянника ученого Лабсум Гьяцо.

Свое жизнеописание Муте Самтэн предваряет таким каноническим элементом композиции, как вступительная хвала (тиб. *mchod par brjod pa*, санскр. *maṅgalaśloka*), в которой он указывает на свои философские взгляды и линию преемственности. Вступление, написанное в стихотворной форме, содержит поклонение Будде Шакьямуни, Манджушри и Майтрее — держателям сокровищницы глубокого и широкого учения⁶, тибетским пандитам и практикам, Чже Цонкхаве⁷, основоположнику традиции Гелуг, Чжамьяну Шейпе⁸ и линии его перевоплощений. Далее автор выражает поклонение своим учителям, среди которых основными были лавранские ламы Лако-ринпоче Чжитмэ Тинлэй Гьяцо, Доби-тулку Келсан Пэлчжор Санпо, лама Кёнчог Самдуб, а также дядя его матери, лама Лобсан Чойдэн, сыгравшей в его судьбе большую роль. Затем следует благодарственное обращение ко всем учителям, которые когда-либо обучали его наукам, а также ко всем королям, министрам, переводчикам-*лоцавам* и пандитам Тибета.

Обратимся к фактам биографии ученого. Муте Самтэн Гьяцо родился в местности Муте, ныне входящей в уезд Сунчудзон (*Zung chu rdzong*)⁹. Как указывает автор, эта изобилующая лесами местность ранее находилась в пределах тибетского государства. Когда в царствование Сонцэн Гампо (VII в.) империя Тан вела экспансионистскую войну против Тибета, китайская армия была изгнана, и преследовавшие ее тибетские войска основали в Муте небольшое поселение.

Семья будущего ученого жила в местности под названием Сог по (*Sog po*), входившей в район Рондэ Танво (*Rong sde dang bo*), который находился под управлением монастыря Муте Тапи Хорло (*dgon pa'i 'og gi sde pa*). Родное селение Муте Самтэна называлось Кьонмэ Хорлоцан (*Gyong smad 'Khorlo tshang*).

Муте Самтэн Гьяцо родился в первой половине ноября года дерева-тигра пятнадцатого рабчжуна (1914 г.). Из рода Тэлцан (Thal tshang), к которому принадлежала его матушка А Цэ (A Tshe), вышло немало ученых лам, среди которых был Аку Лобсан Чойдэн, двоюродный дед Муте Самтэна. Одно время этот просвещенный лама был настоятелем монастыря в местности Амчог (Амчог-гёнпа), где преподавались философия и логика, а затем занял трон монастыря Муте Таши Хорло, что сыграло большую роль в дальнейшей судьбе мальчика.

Согласно Муте Самтэну, монастырь Муте Таши Хорло был основан одним из четырех учеников Цонкхавы, «пришедших самыми первыми» (snga tshar bzhi), по имени Цакхова Агван Дакпа¹⁰. В течение долгого времени монастырь был на попечении трех сменивших друг друга перевоплощений, *тулку*, местности Тонкор (sTong skor). Затем Муте Таши Хорло был передан в качестве подношения Второму Чжамьяну Шейпе Кёнчогу Чжигмэ Ванпо (1728–1791), который основал там факультет тантры, и монастырь стал филиалом (dgon lag) Лаврана. Во времена Третьего Чжамьяна Шейпы Лобсана Тубтэна Чжигмэ Гьяцо (1792–1855) в монастыре был учрежден факультет философии и введено тринадцатилетнее обучение. В 20-е годы прошлого столетия, когда трон Лаврана перешел к Пятому Чжамьяну Шейпе Лобсану Чжамьяну Еше Тэнпе-Гьялцэну (1916–1947), в Муте Таши Хорло жили и проходили обучение более пятисот монахов.

Когда Муте Самтэну исполнилось десять, а по традиционному счету — одиннадцать лет, он вместе с десятью другими мальчиками в присутствии ламы Лобсана Тэнпе-Ньимы принял обеты *гецула* (т. е. обеты младшей ступени монашества) и получил имя Лобсан Самтэн. С этого события началась его жизнь в монастыре Муте Таши Хорло, где, как и во всех филиалах Лаврана, обучение велось по единой программе.

Эта система обучения, которая соответствовала традиции школы Гелут, базировалась на учебных, философских и доктринальных сочинениях, созданных линией воплощений Чжамьяна Шейпы. Лавранская методика обучения философии и логике, нашедшая отражение и в собственных, лавранских, учебниках *йигча* (yig cha), считалась одной из лучших в Тибете. Отметим, что в Лавране и Гоман-дацане монастыря Дэпун использовались учебники диспута, написанные Чжамьяном Шейпой¹¹. Традиция обучения философии и логике, основоположником которой был Первый Чжамьян Шейпа, с XVIII в. распространялась в Монголии, затем этой школы стали придерживаться и во всех буддийских монастырях Забайкалья, кроме Цугольского, который следовал философской традиции монастыря Сэра.

В возрасте восемнадцати лет Муте Самтэн успешно завершил монастырский курс *дуйры* (начального этапа освоения логики), эпистемологии и науки о правильных логических основаниях (blo rtags), стал одним из лучших учеников и вскоре был назначен старшим монахом в классе рецитации (skyor dpon). У него появилось желание продолжить образование в Лавране, и через год его мечта осуществилась.

Важнейшим условием обретения «достоинства учености» и воспитания трех аспектов мудрости (*праджни*) — способностей слушать, размышлять и созерцать (тиб. thos, bsam, sgom gsum) — являлось монастырское образование, поэтому период ученичества занимает исключительно важное место в описании духовного пути Муте Самтэна. Для того чтобы полнее представить условия, в которых формировался интеллектуальный потенциал будущего ученого, обратимся к описанию мо-

настыря Лавран Тапхикбил, которое по времени совпадает с пребыванием Муге Самтэна в этом монастыре.

В тот период Лавран представлял собой крупный университет, где было шесть факультетов (*дацанов*). Факультет философии Мэчжун Тхёсамлин (rMad byung tho bsam gling), основанный Первым Чжамьяном Шейпой в 1710 г., в начале XX в. насчитывал около 3000 студентов, которые обучались по тринадцатилетней программе обучения, последовательно осваивая *дуйру* (четыре года), *тагриг* (один год), *парамиту* (четыре года), *мадхьямаку* (два года), *абхидхарму* (4 года).

Факультет тантры Гьюмэ (rGyud smad pa grwa tshang) был также учрежден основателем Лаврана в 1715 г. В трех классах Гьюмэ обучались 150 студентов. Факультет Калачакры (Dus 'khor grwa tshang) был основан в 1763 г. Вторым Чжамьяном Шейпой для изучения астрологической системы Калачакра-тантры. На этом факультете обучались 100 студентов.

На медицинском факультете (sMan pa grwa tshang), основанном Вторым Чжамьяном Шейпой в 1784 г., было более 100 монахов. Они изучали общий обзор текстов Четырех Медицинских Тантр по пульсодиагностике, уринодиагностике, анатомии, фармакологии, диетологии, хирургии и другим отраслям медицинского знания. Затем следовал практикум по фармакологии, изучение и сбор лекарственного сырья, демонстрация изготовления лекарств. Здесь изучались и комментарии к основным текстам тибетской медицины, а на завершающем этапе обучения студенты совершенствовались в науке врачевания.

Факультет Хеваджры (Kye rdor grwa tshang) был основан Четвертым Чжамьяном Шейпой в 1881 г. для изучения пекинской астрологической системы. Там обучались 120 студентов. На факультете Гьюто (rGyud stod pa grwa tshang), основанном Пятым Чжамьяном Шейпой в 1939 г., также преподавалась тантра, но методы отличались от преподаваемых в Гьюмэ¹².

В Лавране младшая ученая степень *рабчжампа* (rab 'byams pa) присваивалась студентам от первого года обучения в классе *парамиты* до второго года обучения в классе *мадхьямаки*, сдавшим экзамен по логике и *мадхьямаке*, а также специальный устный экзамен по церемониям первого и второго лунного месяцев. Кандидаты из тех же классов, сдавшие экзамены по церемониям шестого лунного месяца, получали ученую степень *кабчу* (bka' bcu). Степень *карамба* (bka' rams pa) присваивалась всем, кто сдал экзамены за полный курс тринадцати классов-*дзинда*. Высшая ученая степень *дорампа* (rdo rams pa) после экзаменов по всем пяти основным предметам присваивалась студентам любого года класса *абхидхармы*. Эта степень соответствовала степени *геше-лхарампа* монастырей Сэра, Гандэн и Дэпун в Лхасе. В Лавране слово *геше* использовалось скорее как почтительное обращение, чем как наименование ученой степени¹³.

По прибытии в Лавран в 1933 г. Муге Самтэн поступил на философский факультет Мэчжун Тхёсамлин в класс изучения семидесяти тем «Абхисама-аламкары» (тиб. don bdun bcu, санскр. sapṭatīartha). Его наставником стал ученый лама Кёнчог Самдуб. Успешное освоение эпистемологии и логики в монастыре Муге Тапи Хорло позволило ему перейти в класс продвинутого освоения *дуйры* (bsdus chen), где изучались не только тибетские, но и индийские комментарии к «Прама-навартике».

Вскоре Лобсан Самтэн стал одним из лучших в классе диспута и получил титул «знаток теории» (rigs pa smra ba), именно тогда за ним и закрепилось имя Муге

Самтэн, с тех пор хорошо известное в Лавране, а затем и повсюду в Тибете. Когда Муте Самтэну исполнилось 22 года, он получил полномочие на чтение и изучение Ламрима Цонкхавы (*лунг*) из уст своего учителя, Лако-ринпоче, изучал и другие сочинения, в том числе «Анализ сущности [текстов] прямого и условного значения» (*Drang nges legs bshad snying po*) Цонкхавы, и впервые задумался о принятии обетов *гелона* — высшей ступени монашества. Через четыре года он среди ста других студентов принял обеты *гелона* от Лако-ринпоче Чжигмэ Тинлэя Гьяцо.

В 1942 г. в Лавран приехал отец молодого ученого, обратившись к нему с просьбой вернуться на родину, где он не был целых девять лет. Хотя обидно было прерывать занятия, которые шли так успешно, Муте Самтэну пришлось откликнуться на просьбу родных. В Муте молодой ученый продолжает обучение в монастыре Таши Хорло, беседует с ламой Лобсан Чойдэном, который в то время находился в затворничестве, но все же нашел возможность дать юноше наставления. Под его влиянием Муте Самтэн серьезно задумался об изучении традиционных наук (*rig gnas*)¹⁴. После почти года отсутствия он возобновляет занятия в Лавране.

Следуя наставлениям ламы Лобсана Чойдэна, Муте Самтэн твердо решил изучать традиционные науки и начал их освоение с науки стихосложения, которая привлекала его возможностью создавать собственные сочинения. Первыми его самостоятельными работами были «Хвала Сарасвати» и «Хвала Манджушри в трех частях». В этот период Муте Самтэн начинает писать свои письма в стихотворной форме, читает *намтар* Миларепы.

Изучение грамматики и поэтики, начатые под руководством Лако-ринпоче, молодой ученый продолжил у ламы Ом Кьилвы Чжамьяна Легше, который комментировал для него грамматические трактаты Тонми Самбхоты¹⁵ *Сумчуну* и *Таг-гичжугну*, подробно комментировал «Сарасвати-вьякарана-тику» (*dByangs can sgra ṭka*), а также комментарий Пятого Далай-ламы к «Кавья-адарше»¹⁶ под названием «Мелодия Сарасвати» (*dByangs can dgye glu*). От известного в то время ученого Лхамо Цюлтимпы он учится разным видам письма — *лэньца*, *варту*, *сугрин* — и астрологии.

В 1940 г. в Лавран из Центрального Тибета прибыл Пятый Чжамьян Шейпа и ввел некоторые изменения в устав и структуру монастыря. Он стремился расширить курс философского факультета и усовершенствовать систему обучения младших монахов. С этой целью в 1945 г. была учреждена специальная школа для младших монахов, где среди прочих предметов изучалось театральное искусство — «драма Сонцэн Гампо» (*Srong btsan sgam po'i zlo gar*). Преподавателем тибетской грамматики и поэтики в эту школу Пятый Чжамьян Шейпа назначил Муте Самтэна.

Большим ударом для Лаврана стала неожиданная смерть Пятого Чжамьяна Шейпы, который ушел из жизни в 1947 г. (год огня-свиньи), когда ему было всего тридцать два года. Школа, в которой преподавал Муте Самтэн, была закрыта. Ученый вспоминает: «На следующий день после его [Пятого Чжамьяна Шейпы] ухода монастырская администрация, собрав всех учащихся школы, объявила, что в связи с кончиной ринпоче школу вынуждены закрыть. После закрытия школы по распоряжению казначея мне присвоили степень *дорампа*»¹⁷.

Шестой Чжамьян Шейпа так и не был найден. В своей автобиографии ученый пишет: «Хотя необходимо было найти следующее перевоплощение Чжамьяна Шейпы, среди высшего духовенства не было согласия: одни считали, что признать его

должен Панчен-лама, другие — что Далай-лама, поскольку Панчен еще не был возведен на трон»¹⁸. Победила точка зрения тех, кто считал более правильным, чтобы новое воплощение Чжамьяна Шейпы признал Панчен-лама, который в то время находился в Кумбуме. Его приглашение в Лавран оказалось трудной задачей из-за того, что его администрация и руководство Лаврана не могли договориться между собой. Муге Самтэн считал ситуацию, сложившуюся в Лавране, очень тревожной и не захотел больше там оставаться.

В это время администрация округа предложила ученому отправиться работать в Ланьчжоу. По этому поводу его несколько раз приглашал к себе Гунтан-ринпоче, знаменитый лама-перерожденец монастыря Лавран, и давал наставления по истории, традиционным наукам и вопросам политики. «Вы должны войти в состав нашей группы, отправляющейся на юг. Вы назначаетесь старшим ученым секретарем (*drung chen mkhen po*)», — сказал ему Гунтан. Кроме того, ринпоче напутствовал его пожеланием побывать в Пекине, встретиться с геше Шейраб Гьяцо¹⁹ и передать ему письмо. В Ланьчжоу, куда ламы прибыли поездом, их встретил лично геше Шейраб Гьяцо.

В 1950 г. геше Шейраб Гьяцо и Муге Самтэн с группой чиновников из администрации провинции Синьдзян самолетом прибыли в Пекин, где с ними неоднократно встречались представители КПК и китайского правительства. Муге Самтэн пишет об этих событиях следующее: «Имея склонность к наукам, я хотел поступить в какую-нибудь школу, чтобы изучать китайский и английский языки, однако Ян Цзижень, председатель Государственного комитета по делам национальностей, сказал: “Мы нуждаемся в том, чтобы вы сотрудничали с нами. Сычуань, Сикан”²⁰ и Центральный Тибет еще не освобождены. Ваша работа с тибетским языком — вот что самое главное”. Геше ринпоче дал ему твердое обещание [сотрудничать]»²¹.

Сотрудничество заключалось в переводе на тибетский язык и редактировании общественно-популярных иллюстрированных журналов. Качество переводов, с которыми им пришлось работать, оказалось ниже всякой критики. Угроза вытеснения и уничтожения традиционной тибетской письменной культуры была столь очевидна, что толкнула ученого на опасный шаг, который мог вызвать репрессии со стороны китайского правительства, — публикацию собственных комментариев к трактатам Тонми Самбхоты, которая должна была предотвратить попытки внедрения намеренно искаженной версии тибетской грамматики. «Исказив тибетскую грамматическую традицию, ее превратили в нечто лишнее всякой логики. [Китайцами] был составлен “Краткий грамматический справочник”, который распространили по всем районам, где проживали тибетцы. Все газеты и журналы на тибетском языке обнаруживали незнание как тибетского, так и китайского языка. После выхода в свет “Краткого грамматического справочника” я сочинил комментарий к *Сумчуне* и *Таггичжугне*, и его напечатало Народное издательство провинции Сычуань»²².

О событиях 1951 г. Муге Самтэн пишет следующее. «В Пекин прибыл Гунтан-ринпоче, а затем и Панчен-лама [который еще не был признан правительством Далай-ламы]. Присоединившийся к ним вскоре Гьяг-ринпоче призывал к тому, чтобы как можно скорее был найден Шестой Чжамьян Шейпа. Гунтан-ринпоче получил известие о том, что Апё (*Nga Phod*) и другие тибетские представители, прибывшие морем из Индии в Пекин, утвердили “Соглашение из семнадцати пунктов о мирном освобождении Тибета”». Соглашение предоставляло Тибету широкую ав-

тономии и гарантировало сохранение существования политического и социального строя²³. «Мне пришлось принять участие в работе по подготовке этого соглашения к печати»²⁴, — вспоминает Муге Самтэн.

За подписанием Соглашения последовали реформы, которые не встретили поддержки тибетского населения. Правительство Тибета настаивало на проведении реформ с учетом местных традиций и существующих условий. Далай-лама учредил для проведения реформ специальный комитет *Легчой-лекун*²⁵. В 1956 г. начал свою работу Подготовительный комитет Тибетского автономного района — структура, полностью контролируемая китайским правительством. Подготовительный комитет ограничивал власть Далай-ламы и проводил в жизнь реформы, которые предполагали изменение политической системы Тибета, внедрение новых форм хозяйствования, образовательных институтов, современной медицины.

На фоне этих лавинообразных изменений в жизни Тибета в 1953 г. началась преподавательская деятельность Муге Самтэна. По письменному распоряжению лавранской администрации *лхарампа* Кёнчог Тэнзин и *дорампа* Муге Самтэн были назначены преподавателями философии в монастыре Муге Тапи Хорло. «Для некоторых геше я дал подробный комментарий к “Анализу сущности [текстов] прямого и условного значения” [Цонкхавы], а затем в каждом из классов постарался прокомментировать необходимые книги»²⁶, — пишет Муге Самтэн.

С разрешения монастырской администрации ученый приглашает из Лаврана Доби-тулку Келсана Пэлчжора Санпо, который в течение многих дней читал для монахов комментарии к «Ламриму» и «Агриму», к «Большому обзору философских систем» Первого Чжамьяна Шейпы, многочисленные тексты Сутры. Он также дал монахам полномочие на изучение Пятикнижия Майтреи и «Бодхичарья-аватары». Комментировал учитель и тексты Тантры, в том числе практику ступени зарождения и совершенства Чакрасамвары, Гухьясамаджи и Ямантаки, а также практику Нарокхачо, «Шесть йог Наропы» и «Шесть йог Нигумы».

Муге Самтэн изучал под руководством Келсана Пэлчжора Санпо канон пропорций. Сам же он преподавал для некоторых лам индийскую и китайскую астрологию и написал небольшое сочинение по астрологии, разъясняющее принципы расчета лунных и солнечных затмений, под названием «Цветок в подношение царям Шамбалы» (*Rigs ldan mchod pa'i me tog*). Другое его сочинение — *Sa bdag lto 'che'i thig pa* — представляло собой руководство по изображению хозяев местности, духов земли и *нага*.

Пятнадцатого числа пятого месяца 1954 г. Келсан Пэлчжор Санпо даровал в монастыре Муге Тапи Хорло *ванг* Калачакры. Однажды трое монахов — Кёнчог Тэнзин, Шицан-тулку и Муге Самтэн, явившись к учителю, обратились к нему с просьбой написать его *намтар*. Зачерпнув ложкой немного простокваши из чашки, учитель положил каплю в ладонь Муге Самтэна, поручив написать его краткий *намтар*. Впоследствии обет написать *намтар* Келсана Пэлчжора Санпо был выполнен²⁷.

В 1959 г. Муге Самтэна вызвали в Пекин для работы над тибетско-китайским словарем и редактирования перевода сочинений Мао Цзэдуна, которые должны были войти в краткий сборник, издаваемый к десятилетию КНР. Вскоре в Пекин приехал и Цетэн Шабдун. «Мы жили в одной комнате, — вспоминает Муге Самтэн. — Поскольку он был человеком мягкого нрава и очень увлечен тибетскими традиционными науками, мы хорошо понимали друг друга»²⁸. Они стали неразлуч-

ными друзьями. После юбилейных торжеств в Пекине Муте Самтэн вернулся в Чэньду, где месяц работал над малым учебным словарем тибетского языка.

В 1959 г. правительство КНР начало проводить реформу буддийской церкви, которая практически подорвала экономическую базу существования монастырей. Конфисковывались церковные земли, деньги и ценности. Проводилась кампания за массовое возвращение монахов в «мир» и приобщение их к производительному труду. В результате этих преобразований была ликвидирована теократическая система правления, подорвано политическое влияние церкви и резко сократилась численность монашества²⁹.

Летом 1960 г. Муте Самтэн навестил мать и сестру в Ато (rNga stod), где пробыл полтора месяца. Местный монастырь Ато Гомангар был закрыт. Из типографии, где было брошено множество книг, ученый взял несколько томов. Нашел он и довольно много продуктов питания — масло, сыр, зерно и цампу. Это помогло ему выжить, поскольку в этой местности вскоре начался голод. Изнурительные для населения реформы не прекращались. Поскольку проповедническая и преподавательская деятельность были в это время невозможны, Муте Самтэн находил утешение в чтении книг по «очищению ума» школы Кадам (bKa' gdams blo sbyong)³⁰.

1961 — 1962 гг. были страшным временем для населения Восточного Тибета. Реформы в области сельского хозяйства не давали никаких результатов. «Люди пухли и умирали от голода», — пишет Муте Самтэн. В 1965 г., когда ученый приехал в Чэньду, ситуация стала еще напряженнее. В преддверии культурной революции в районах, где проживало неханьское население, беспрестанно организовывались новые кампании, например «социалистическое движение», война «четырем старым» — старым идеям, старой культуре, старым обычаям и старым привычкам³¹.

Вот как описывает начало культурной революции в Чэньду Муте Самтэн: «В год огня-лошади (1966 г.), когда мне было пятьдесят три года, разразилось страшное бедствие — так называемая “культурная революция” (rig gnas gsar brjes). В октябре месяце бойцы “красной гвардии” (dmar srung dmag) схватили нас пятерых и вывели из здания районной администрации, разграбив все, что находилось в здании. Мы, конечно, сопротивлялись. Нас привели на рыночную площадь. В глубине души я не испытывал страдания. Я подумал, что такова уж природа сансары. Эти события побуждали меня к созерцанию непостоянства и пороков сансары. Раньше я немного познакомился с этими темами, читая литературу *ламрима* и “очищения ума”.

Потом людей хватили постоянно. Однажды ночью мне приснилось, что я встретил драгоценного учителя, который стоял в монашеском одеянии. Это был благой знак, свидетельствующий о том, что в будущем мои заслуги немного возрастут. Когда я шел на рыночную площадь в полном монашеском облачении, на голове у меня была шапка, которую носят в *ритодах*. За спину я спрятал книги трех видов (*'jam sdud bzang gsum gyi dpe*)³². На правое и левое плечо положил по несколько листов из кадампинских сочинений. В руки взял четки и большой *намтар* Атиши.

Обличительные выкрики толпы были для меня лишь шумом. В душе зародилась какая-то радость, и мне захотелось петь: “Шафрановые одежды я надел, украшение наставлений Кадам я надел. В руках моих — том кадампинских сочинений, на голове — шапка с широкими полями. О радость, что за счастливый день!” Я произносил то, что приходило в голову: “Пусть вся омраченность и страдания падших существ созреют для меня, свои же благие заслуги посылаю другим, пусть пребудут во благе все скитальцы сансары”.

Мой голос сливался с их выкриками, порой они не могли слышать меня, порой, хоть и слышали, китайцы не могли понять смысл. Им казалось, что я выкрикиваю что-то похожее на осуждающие слова. Туда привели глупых тибетских детей, которые, как и китайцы, что ни скажи, не могли понять ни слова»³³. В самый тяжелый момент, когда он был подвергнут унижительной процедуре публичного суда, ученый обращается к практике «очищения ума», одним из приемов которой является «обмен себя на другого» — мысленное перенесение всех бед и несчастий другого на себя, а своего блага и счастья — на другого.

Муте Самтэн приговорили к принудительным работам в сельскохозяйственной «народной коммуне» местности Цзига (rDzi 'gag)³⁴ в течение года и двенадцати дней. Затем он был отправлен в Баркам, где сочетал каторжный труд с занятиями. В то время он выучил наизусть «Бодхичарья-аватару». Освобождение пришло лишь в 1973 г.

После смерти Мао Цзэдуна в прессе получили широкую огласку факты, свидетельствовавшие о проведении в КНР в течение длительного периода политики национальной дискриминации и насильственной ассимиляции живущих в Китае народов. Газета «Гуанмин жибао» писала о «подавлении национальной литературы и национального искусства», об «удушении национальных языков и письменностей»³⁵.

В 1975 г. в Чэньду ученый возобновил работу над составлением Большого тибетско-китайского словаря (Bod rgya tshig mdzod chen mo), для которого он составил около 6000 статей, касающихся буддийской терминологии. Впоследствии часть этих статей не были включены в словарь, а некоторые были изменены. В издательском предисловии к компактному изданию словаря, выпущенному Издательством «Мириг петункан» в 1993 г., упомянуты три тибетских ученых, внесших вклад в создание этого лексикографического труда, — Цетэн Шабдун, Дункар Лобсан Тинлэй и Муте Самтэн Гьяцо. В 1978 г. Муте Самтэн отправился в Пекин на конференцию, посвященную созданию этого двуязычного толкового словаря, включающего не менее 50 000 статей.

В силу известных исторических причин основные работы — биографии, сочинения по теории философии, исторические сочинения — написаны Муте Самтэном Гьяцо в последние двенадцать лет жизни. Начиная с 1978 г. в КНР политика в отношении национальных меньшинств и буддийской культуры, в частности ее монастырской формы, становится более толерантной. В автобиографии Муте Самтэн приводит название монастырей в Аба-тибетском автономном округе на территории провинции Сычуань, где он, начиная с конца 70-х годов, ведет преподавательскую и проповедническую деятельность. Из его повествования следует, что в 80–90-х годах была достигнута определенная свобода практики и проповеди учения, возобновилась деятельность многих монастырей, в которых велись строительные и реставрационные работы, росло благосостояние монастырей.

Муте Самтэн внес значительный вклад в процесс возрождения буддийской культуры в Аба-тибетском автономном округе. Прежде всего, ученый посвятил себя работе по возобновлению деятельности монастырей и возрождению традиционного буддийского образования. Посещая монастыри Аба-тибетского автономного округа, он давал посвящения в сан *гецула* и *гелона* сотням монахов. Затем он комментировал для них «Пратимокша-сутру» (*So sor thar pa'i mdo*), «Виная-мула-сутру» (*'Dul ba rtsa ba'i mdo*) Гунапрабхи, сочинение «Сущность океана Винаи» (*'Dul ba rgya*

mtsho'i snying po)³⁶, разъяснял смысл обетов *пратимокии* и исповеди (санскр. *āpattideśanā*, тиб. *ltung bshags*), а также давал наставления относительно практики трех типов обетов (*tri samvara*, тиб. *sdom pa rnam gsum*) — обетов *пратимокии*, обетов бодхисаттвы и обетов Ваджраяны.

В связи с необходимостью возрождения и упрочения основ доктрины во всех монастырях, где он проповедовал, Муте Самтэн разъяснял текст из *сумбума* Гунтана Данби-Донмэ³⁷, в котором был дан развернутый комментарий к «Буддийскому Прибежищу»³⁸, комментировал «Бодхипатхапрадишу» Атиши, «Бодхичарья-аватару» Шантидевы, «Ламрим», «Краткий ламрим» (*Lam rim bsdus don*) и «Три основы пути» (*Lam gtso rnam gsum*) Цонкхавы.

Комментировал он и важнейшие тексты, составляющие основу практик буддийского монашества и мирян в гелугпинской традиции: «Гуру-пуджу» (*bLa ma'i mchod pa'i cho ga*), Гуру-йогу Цонкхавы под названием «Сто божеств Тушиты»³⁹ (*dGa' ldan lha rgya ma*), «Семь аспектов практики очищения ума» (*bLo sbyong don bdun ma*), Метод созерцания Ваджрасаттвы.

Что касается общего курса буддийской философии, то Муте Самтэн преподавал во многих монастырях для обучающихся с разным уровнем подготовки. Он неоднократно читал для начинающих курсы *дуйры*, *салама сутр* и *тантр*, преподавал *сиддханту* согласно сочинениям Первого и Второго Чжамьяна Шейпы. Особенно часто он обращался к работе «Драгоценные четки сиддхانتы» (*Grub mtha' rin chen phreng ba*), которую комментировал много раз. По всей видимости, это было связано с тем, что данное сочинение представляет собой краткий обобщающий труд, написанный в 1733 г. Вторым Чжамьяном Шейпой на основе сочинений Первого Чжамьяна Шейпы и Чанкья Ролпе-Дорже (1717 — 1786)⁴⁰.

В курсе *парамиты* ученый комментировал «Абхисама-аламкару», краткий комментарий к этому тексту, где в содержании восьми глав «Абхисама-аламкары» выделено семьдесят основных тем (*Don bdun bcsu*), подробный комментарий Первого Чжамьяна Шейпы к «Абхисама-аламкаре» под названием «Устные наставления Майтреи» (*Mi pham zhal lung*)⁴¹. В числе работ, рекомендуемых Муте Самтэном для изучения, было небольшое сочинение Гунтана «Обучение методу исследования сутр и тантр» (*Gun thang gi slob gnyer bsab bya*)⁴².

В автобиографии Муте Самтэна содержатся пространные перечни тантрических посвящений, которые он давал в разных монастырях. Это были посвящения разных уровней (*лун*, *жейнан*, *ван*) всех четырех классов тантры. Ученый неоднократно комментировал «Манджушринамасангити»⁴³.

Событие, которое может рассматриваться как итог деятельности Муте Самтэна — проповедника и духовного учителя, — была проведенная им в монастыре Муте Таши Хорло церемония инициации (тиб. *dbang*) в тантру Калачакры. Это произошло в 1992 г., в праздник пятнадцатого числа третьего месяца по тибетскому календарю (согласно традиции, в этот день Будда проповедовал «Калачакра-тантру»). Тогда в монастыре собралось около 10000 человек — монахов и мирян⁴⁴.

В этот период Муте Самтэн преподает тибетскую грамматику, поэтику, метрику, комментирует *Сумчуну* и *Таггичжуну* на кратких курсах, организованных им в Аба-тибетском автономном округе. Он пишет грамматические работы под названием «Врата ясного понимания» (*bLo gsal 'jug ngogs*) [Т. 5, с. 1–283] — общий обзор тибетской грамматической системы в шести главах, грамматическую шастру «Светильник, озаряющий [суть *Сумтаг*]]» (*Rab gsal sgron me*) [Т. 5, с. 305–368] и грамма-

тику тибетского языка «Празднество ясного понимания» (*bLo gsal dga' ston*) [Т. 5, с. 369–616]. Он издает сочинение Янчен Душпэ-Дорже⁴⁵ «Разъяснение использования подтекста в поэтических трудах тибетских ученых» (*Bod mkhas snyan ngag gab tshig gi dpe brjod 'grel ba*), а также «Разъяснение метрики» (*sDeb sbyor 'grel ba*) Кёнчог Тэнше-Гьяцо из монастыря Амчог-гонпа.

В 1980 г. Муге Самтэн принял участие в конференции, посвященной языку национальных меньшинств. В процессе обсуждений и споров ему удалось доказать научную несостоятельность «Краткого грамматического справочника» и распространить по всему Тибету, включая центральные районы, свою статью с обоснованием отмены пагубных реформ тибетского языка. Борьбу ученого за чистоту и традиционные методы преподавания тибетского языка поддерживал Дункар Лобсан Тинлэй.

Ученый много работает над составлением учебников и пособий для обучения элементарной грамоте (*Yig rmong gsal ba'i slob theb*), всего он выпустил четыре такие книги. В том же году он написал сочинение по истории тибетской медицины «История Ютогпы Старшего и Младшего» (*gYu thog gsar gnying gi lo rgyu*) [Т. 1, с. 435–524] и работу по логике (*bLo gsal rigs sgo*) [Т. 6, с. 1–179].

В 1981 г. Муге Самтэн пишет несколько писем, ходатайствуя перед властями о восстановлении монастыря Муге Таши Хорло. Несмотря на всевозможные препятствия, ученому удалось добиться возобновления деятельности монастыря в Муге.

С февраля он начал работу над составлением санскритско-тибетского словаря (*Sam bod shen sbyar*), изучая лексикографический труд «Махавютпатти» (*Bye brag rtogs byed chen po*), созданный в первой четверти IX в.⁴⁶

Осенью 1981 г. Муге Самтэн отправился в Аба, где поселился в местном монастыре. Там он написал два сочинения: «Подробный комментарий [к трактату] “Устные наставления Сарасвати, обладающие светом ста тысяч солнц” под названием “Энциклопедия разъяснений [смысла поэзии]”» (*dByang can zhal lung Nyi ma 'bum gyi 'od can zhes bya ba'i 'bru 'grel Yang gsal snang ba'i mdzod*) [Т. 4, с. 1–222] — комментарий к сочинению Первого Чжамьяна Шейпы и работу по истории тибетской культуры «Краткий очерк истории распространения традиционных наук в Тибете» (*Bod du rig gnas dar tshul mdor bsdu bshad pa*) [Т. 3, с. 384–463].

Летом 1982 г. по приглашению Института медицины и астрологии Муге Самтэн едет в Лхасу, где участвует во Всекитайской конференции по астрономии и астрологии. В Лхасе он написал несколько работ по астрологии, в том числе *Dus 'Khor go la tshon ris ma 'bri tshul thig* — сочинение, разъясняющее канон изображения планет системы Калачакры. Ученый посетил Поталу, Лхадэн Цуглагкан, три крупнейших монастыря-университета — Сэра, Гандэн и Дэпун. В ходе длительной поездки по Цану и на юг Тибета он посетил Ташилхюнпо, монастырь Сакья, где тщательно осмотрел главный храм и другие здания. Побывал он в Марлам Шалу, а затем в Лхоха, где посетил замок Юмбулаган, осмотрел захоронения древних царей.

В 1984 г. Муге Самтэн работал над своим сочинением по *парамите* «Комментарий к исследованию алмазной Парамиты, поведенному в стихах самим Манджушри, под названием “Прекрасная гирлянда цветов”» (*'Jam dpal dbyangs dngos bzhad pa'i rdo rje 'phar phyin mtha'dpyod kyi tshig 'grel*), [Т. 2, с. 3–178] — комментарий к труду Первого Чжамьяна Шейпы под названием «Устные наставления Майтреи» (*Mi pham Zhal lung*).

Летом этого же года в Лучудзоне (провинция Ганьсу) ученый преподает для двухсот слушателей написанные им ранее комментарии по поэтике и грамматике, а также «Сарасвати-вьякарана-тику». В Аба-тибетском автономном округе он читает курс астрологии на основе сочинения «Астрологический трактат “Свет в подношение царям Шамбалы”» (*sKar rtsis rigs ldan mchod pa'i 'od snang*⁴⁷) и комментирует свои сочинения по астрологии.

Весной 1986 г. Муте Самтэн вновь приезжает в Лавран, где преподает традиционные науки, основываясь на собственных сочинениях, а также читает курс по грамматическим комментариям Дати (*Bra sti*)⁴⁸.

В 1987 г. ученый завершает работу над своим главным сочинением, посвященным истории Тибета, — «Зерцало блаженства» (*Bod kyi lo rgyus Kun dga'i me long*). Продолжаются его поездки по монастырям, где он комментирует сочинения разных авторов по *сиддханте*, *мадхьямаке*, преподает тибетское правописание, обучает монахов письму *лэньца*, преподает поэтику и грамматику, комментируя свои ранее написанные работы.

По просьбе Панчен-ламы Муте Самтэн пишет *намтар* лавранского Лако-ринпоче Чжигмэ Тинлея Гьяцо [Т. 1, с. 3–404], работу над этим сочинением он закончил в 1988 г. В этот период у него появляется много учеников, среди которых он упоминает имена ламы Самтэна Тэнпе-Гьялцэна, Лабсума Гьяцо и *чодпёна* (*mchod dpon*) Шейраба Гьяцо. Первый из трех письмом *учен* записал *намтар* Лако-ринпоче, после чего этот труд Муте Самтэна был сдан в типографию.

Последующие годы его жизни были полны напряженной преподавательской и общественной работы. Муте Самтэн посещает монастыри Гомангар, Тагца Чойсанлин, Лавран, Чамдо-гёнчен, Муте Таппи Хорло. По просьбе монахов из монастыря Гьялгёён ученый сочинил хронику (*чжунрим*) этого монастыря (*rGyal dge dgon bkra shis rab brian gling gi 'byung rim*) [Т. 3, с. 573–607].

В 1990 г. он написал работу, посвященную взаимосвязи буддизма и традиционных наук под названием «Неисчерпаемый источник общего блага» (*sPyi nor phun tshogs*) [Т. 3, с. 816–859]. В том же году вышел в свет его Санскритско-тибетский словарь. Выехав из Баркама (административный центр Аба-тибетского автономного округа) на автомобиле в длительную поездку, ученый посетил монастырь Ньяцо (*Nya mtsho*), основанный Хор Чже Агваном Пюнцогом, ньинмапинский монастырь Юкхар (*gYu mkhar*), Тагто (*Brag mgo dgon*), Кардзэ (*dKar mdzes*) и, наконец, прибыл в Дэрге, где осмотрел типографию и традиционную клинику, в которой демонстрировались тибетские лекарства.

В том же 1990 г. Муте Самтэн был приглашен в Лавран, чтобы принять участие в празднестве по случаю окончания строительства нового соборного храма (старый храм сгорел в 1986 г.). В Лавране ученый дал множество посвящений и наставлений. Путешествуя по монастырям, Муте Самтэн отметил рост их благосостояния и задумался о судьбе Ендум-чотэна (*dByen zlum mchod rten*) в Муте⁴⁹, пострадавшего во время пожара в 1935 г. и чудом уцелевшего во время культурной революции. Ученый надеялся полностью восстановить его. В это же время (1990 г.) он начинает работу над подробным комментарием (*'bru 'grel*) к «Абхидхармакоше» под названием «Ясное разъяснение смысла слов» (*Tshig don rab gsal Tshig don rab gsal*) [Т. 2, с. 179–722]. Комментарий не является субкомментарием к шастре другого ученого, но представляет собой оригинальную работу Муте Самтэна.

В 1991 г. Муте Самтэн закончил работу над *намтаром* Доби-тулку Келсана Пэлчжора Санпо, выполнив обет, данный учителю много лет назад. Несмотря на ухудшившееся состояние здоровья — прогрессирующая болезнь глаз вынуждает его пройти обследование и лечение, — ученый продолжает свою деятельность и пишет небольшую работу «Сокровенные мысли старца» (rGan po'i snying gtam) [Т. 3, с. 868–879].

Муте Самтэн читает произведения из сумбумов Первого, Второго и Третьего Панчен-лам, «Будда-аватамсака-махавайпуля-сутру», сочинения Потовы, заканчивает работу над собственным жизнеописанием. Из библиотеки Лаврана он берет том сочинений Цакховы Лосан Тагпы. Во время пребывания в Лавране ему снится сон, что некий человек подвел к нему белого коня и сказал «Что ж, в путь!», а конь взвился на дыбы. Подумав, что жить ему осталось недолго и вряд ли суждено вернуться сюда еще раз, Муте Самтэн стал проповедовать и давать посвящения с еще большим усердием⁵⁰.

Вернувшись в Муте Тапи Хорло, он пишет «Подробный комментарий к *махаяна-шастре* “Уттаратантра” под названием “Развитие Учения”» (*Thub bstan yar rgyas*) [Т. 2, с. 723–930], продолжает давать наставления по разным разделам учения.

Весной 1993 г. Муте Самтэн стал свидетелем завершения работ по восстановлению Ендум-чотэна. В это время мастера трудились над верхней частью сооружения и завершили в виде солнца и луны. Последние дни ученого прошли в Муте Тапи Хорло, где при нем неотлучно находились ученики Лабсум Гьяцо и Сонам Тапи. Нередко приезжали к нему и посетители из окрестных монастырей, в которых он проповедовал.

Муте Самтэн Гьяцо скончался 6 мая 1993 г. Прах его был захоронен в Ендум-чотэне.

Творчество Муте Самтэна Гьяцо характеризует его как буддийского ученого и буддийского наставника, знатока пяти больших и пяти малых наук. Среди работ Муте Самтэна нет ни одной, которая не была бы адресована молодому поколению тибетцев. Методически продуманные, основанные на обширном опыте преподавательской работы, сочинения Муте Самтэна используются в качестве учебных пособий как в ТАР, так и во всех провинциях КНР, где проживают тибетцы. Кроме того, труды ученого сейчас хорошо известны и в Индии, где они издаются и широко используются в преподавательской практике. Изучение трудов Муте Самтэна Гьяцо, написанных современным языком и одновременно обобщающих колоссальный опыт работы с древними и средневековыми текстами, без сомнения, полезно всем, кто стремится глубже узнать тибетобуддийскую культуру.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Известный буддийский ученый, знаток традиционных наук, автор трудов по философии, грамматике, астрономии. В 1987 г. был опубликован его сумбум (*Dung dkar tshig mdzod chen mo. Krung go'i Bod kyi she rig dpe srung khang. Pe cin, 2002, C. 1705–1707*).

² Лама-переводоплощенец (*тулку*) монастыря Линчжи, геше-лхарамба, профессор истории Тибетского университета в Лхасе, составитель энциклопедического словаря реалий и персоналий тибетской культуры «Ясное разъяснение предметов познания» (*Shes bya rab gsal*) — *Dung dkar tshig mdzod chen mo. Krung go'i Bod kyi she rig dpe srung khang. Pe cin, 2002 (далее — D)*.

³ *rJe dMu dge bsam gtan rgya mtsho'i gsung-'bum*. Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1997. Т. 1–6. — В настоящее время в монастыре Лавран готовится к печати переиздание *сумбума* Муге Самтэна Гьяцо.

⁴ Образ зеркала использовался в индийской философской мысли со времен Упанишад: «Подобно тому, как покрытое пылью зеркало сверкает как огонь, если его протереть, так тот, кто распознал сущность атмана, достигает цели — освобождения от желания» («Швета-ашватара-упанишада», 2.14) (см.: Sechzig Upanishads des Veda. Leipzig, 1905. S. 269). В текстах буддийских сутр «третьего поворота колеса учения» (например, в «Ланка-аватара-сутре») и философской литературе школы Виджнянавада (Йогачара) аллегория зеркала используется при описании и анализе явлений сознания (*виджняна*) (см.: Demiéville, Paul. Mirror of the Mind // Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Delhi, 1991. P. 22–25). Санскритское слово *адарша* (зеркало) в заглавии автобиографии Муге Самтэна вводит аллереорию рефлексирующего сознания, отражающего собственный опыт и воспоминания.

⁵ Построен в XVIII в. Кхецаном Чжамьяном Кхедубом Гьяцо.

⁶ *Zab rgyas gdams* — т. е. линия «глубокого воззрения» (*zab mo'i lta brgyud, gambh'radrṣṭi*) и линия «широкого действия» (*rgya chen spyod brgyud, vaipulyacarya*). Согласно традиции, первая линия основывалась на учении с доминирующим аспектом «мудрости», сущность которого была в изучении природы «Я» и элементов бытия — дхарм. По преданию, это учение было проповедано бодхисаттвой Манджушри индийскому философу Нагарджуне (II в. н.э.) и распространилось через его линию преемственности. Вторая линия опиралась на теоретическое и практическое учение с доминирующим аспектом «метода». Содержание этого учения — этапы пути бодхисаттвы к просветлению и те практики, которые этим этапам соответствуют. Как гласит предание, бодхисаттва Майтрея проповедовал это учение индийскому философу Асанге (IV–V вв.), и далее оно распространялось в его линии преемственности до Атиши, от которого оно стало известно в Тибете.

⁷ Цонкхава Лобсан Тагпа (1357–1419) — основатель школы Гелуг тибетского буддизма. Его стремление вернуться к традиции, принесенной в Тибет индийским ученым и проповедником Атишой в XI в., нашло отражение в другом названии школы Гелуг — Новая Кадам.

⁸ Чжамьян Шейпа Первый, Агван Цондуи (1648–1721) — выдающийся буддийский ученый и религиозный деятель, основатель монастыря Лавран Ташикьил в Амдо.

⁹ Гьялрон (rGyal rong, полн. rGyal tsha mo gong), северо-восточный Кхам, ныне Тибетская автономная область провинции Сычуань.

¹⁰ Цакхо (Tsha kho) — одно из племен, населявших Гьялрон. Цакхо Вёппо Агван Тагпа был сыном князя Цакхо. Именно по его просьбе Чже Цонкхава написал известное сочинение «Три основы Пути» (*Lam gtso nam gsum*). Цакхова распространял учение Гелуг в Восточном Тибете, где основал несколько монастырей, в том числе и монастырь в Муге.

¹¹ Первый Чжамьян Шейпа получил традиционное духовное образование и степень *геше* в Гоман-дацане монастыря Дэпун, одного из трех крупнейших монастырей школы Гелуг в Центральном Тибете, для которого он писал учебники по философии и логике.

¹² History of Tibetan Religion in Labrang / Transl. by Li An-che; Ed. by Chie Nakane, Tokyo, 1982. P. 30–33.

¹³ Ibid. P. 35.

¹⁴ Rig gnas, санскр. vidyāsthāna — «пять больших» наук (rig gnas che ba lnga), к которым относятся технология, или технические искусства (bzo rig pa), медицина (gso rig pa), грамматика (sgra rig pa), логика (gtan tshigs rig pa) и «наука внутреннего смысла», или «буддийская наука» (nang don rig pa, adhyatmavidya), включающая пять основных аспектов буддийской философии и четыре класса тантр, и «пять малых» наук (rig gnas chung ba lnga) — поэтика (snyan ngag), метрика (sdeb sbyor), лексикография (mngon brjod), драматическое искусство (zlos gar) и астрология (skar rtsis).

¹⁵ Сын Туми Нантага из местности Ньел (gNyal), министра царя Сонцэн Гампо (VII в.). Тонми Самбхоте тибетская историография приписывает разработку графики и создание нормативной грамматики тибетского языка.

¹⁶ «Кавья-адарша» — «Зерцало поэзии», знаменитый трактат по поэтике индийского пандиты Дандина (VI–VII в. н.э.).

¹⁷ Rang gsal Adarsha. С. 567.

¹⁸ Ibid. С. 570. — Седьмой Панчен-лама Келсан Цетэн (1938–1989) был официально признан перевоплощением в Китае при поддержке гоминьдановского правительства 10 августа 1949 г. (см.: *Шакабпа Цэпон В.Д.* Тибет. Политическая история. СПб: Нартанг, 2003. С. 323).

¹⁹ Геше Шейраб Гьяцо из Гоман-дацана монастыря Дэпун (1884–1968) с 1957 г. занимал пост председателя Китайской буддийской ассоциации. Он был выдающейся фигурой своего времени. По указанию Далай-ламы XIII в период с 1916 по 1918 г. он подготовил к изданию первое полное собрание сочинений систематизатора тибетобуддийского канона, выдающегося ученого Будона Ринчендуба (1290–1364). В 1922–1923 гг. геше Шейраб Гьяцо участвовал в подготовке нового издания Ганчжура в Лхасе. В 1937 г. работал в Китае и Восточном Тибете. Геше Шейраб Гьяцо перевел на китайский язык «Ламрим» Цонкхавы (1357–1419) и на тибетский язык — «Три принципа народа» («Sanmin Zhiyi») Сунь Ятсена (см.: D. С. 1163–1164; *Stoddart Heather*. Le Mendiant de l’Amdo. Paris, 1985. P. 86–88).

²⁰ Новая провинция Сикан была образована на территории части Кхама в 1936 г., но до 1950 г. фактически не существовала (см.: *Празаускене И.А.* Система управления в Восточном Тибете (XVIII — первая половина XX в.) // Государство и общество в Китае. М., 1978. С. 136).

²¹ Rang gsal Adarsha. P. 575

²² Ibid. P. 597.

²³ Великодержавная политика маоистов в национальных районах КНР. М., 1975. С. 105

²⁴ Rang gsal Adarsha. P. 576.

²⁵ Великодержавная политика маоистов в национальных районах КНР. С. 107; *Шакабпа Цэпон В.Д.* Тибет. Политическая история. С. 324.

²⁶ Rang gsal Adarsha. P. 579.

²⁷ См.: *Сумбум*. Т. 1. С. 405–435

²⁸ Rang gsal Adarsha. P. 587.

²⁹ *Богословский А.В.* Ламаистская церковь в Тибете и ее современное положение // Китай: традиции и современность. М., 1976. С. 113.

³⁰ Практика «очищения ума» (тиб. blo sbyong, *cittapariśuddhi) и связанная с ней литература считаются тибетской новацией, распространившейся с проповедью школы Кадам. Однако многие ее ключевые элементы можно проследить к «Бодхисаттвачарья-аватаре» Шантидевы, где в главе восьмой содержится идея «обмена себя на другого» (parātmaparivārtana, bdag dang gzhan du brjes pa (см.: *Sweet Michael J.* Mental Purification (bLo sbyong): A Native Tibetan Genre of Religious Literature // *Tibetan Literature: Studies in Genre*. New York, 1996. P. 247).

³¹ *Богословский В.А.* Горькая судьба тибетцев // Великодержавная политика маоистов в национальных районах КНР. М., 1975.

³² Вероятно, это синоним mkhas btsun bzang gsum, что означает «знание наук, соблюдение монашеской дисциплины, чистое намерение помощи другим». *BGTC*. С. 394.

³³ Rang gsal Adarsha. P. 591–592

³⁴ Цзига — один из 18 районов Гьялрона.

³⁵ *Москалев А.А.* Национальная политика // КНР в 1977 году: Политика, экономика, идеология. М.: Наука, 1979. С. 50–54.

³⁶ Возможно, один из комментариев Чжамьяна Шейпы к ’Dul ba mtsho ti ka Цонапы Шейраба Санпо (1210 — ?).

³⁷ Гунтан Данби-Донмэ (1762 — 1823), двадцать первый настоятель Лаврана.

³⁸ «Буддийское прибежище» (тиб. skyabs ‘gro) в данном контексте — это класс текстов, в которых более или менее подробно комментируется круг тем, связанных с приходом к прибежищу Трех Драгоценностей. Например, разъясняется, что такое «объекты прибежища», какова цель прихода к прибежищу, какие практики необходимо осуществлять для реализации этой цели и т. д.

³⁹ Согласно традиции Гелут, Цонкхава и его ближайшие ученики — Гьялцаб и Кхедуб пребывают на небе Тушита.

⁴⁰ Описание этих историко-философских сочинений и их характеристика даны Р.Е. Пубаевым (*Пубаев Р.Е.* Тибетская историко-философская литература // *Источникведение и историография истории буддизма*. Новосибирск, 1986. С. 6, 9–10. Также см.: *Hopkins Jeffrey*. The Tibetan Genre of Doxography // *Tibetan Literature: Studies in Genre*. New York, 1996. P. 173).

- ⁴¹ См. перевод на русский язык: *Гунчен Жамьян Шадба*. Исследование крайностей семидесяти значений парамиты / Пер. с тиб. Б. Б. Дампилон. Верхняя Иволга, 2001.
- ⁴² См. перевод на русский язык: *Гунтан Данби Донмэ*. Обучение методу исследования сутр и тантр / Введ., пер. с тиб. и монг., коммент. и исслед. Е. А. Островской-младшей. М., 1997.
- ⁴³ Macjuśrījñānasattvasya-paramāṛthā-nāmasamgfti, ритуальное перечисление всех имен бодхисаттвы Манджушри. Текст, который входит в Ганчжур в раздел Тантр, комментировался многими тибетскими и индийскими авторами и ежедневно читается монахами и мирянами в Индии и Тибете. Текст впервые издан И. П. Минаевым (Санкт-Петербургский Университет. Историко-филологический факультет, т. XVI, 1885. Комментированный перевод на английский язык «Манджушринамасангити» выполнен Роналдом Дэвидсоном: *Davidson Ronald M. The Litany of Names of Macjuśrī. Text and translation of Macjuśrīnāmasamgfti. Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein. Mélanges Chinois et Bouddhique. Vol. XX. Brüssel, 1981. P. 1–69*).
- ⁴⁴ Rang gsal Adarsha. P. 677–678.
- ⁴⁵ dNgul chu dbyangs can grub pa'i rdo rje (1801–1887) — племянник и ученик Ульчу Дхармабхадры (1772–1851), автор известных комментариев к *Сумчуне* и *Таггичжуэне*.
- ⁴⁶ Последние издания: Sakaki, 1966; Ishihama, Fukuda, 1989; Ishikawa, 1990.
- ⁴⁷ Сочинение написано в 1867 г. Даггоном Тэнпа-Рабгье (Brag dgon bstan pa rab rgyas) (1801–?), автором «Домэ-чойчжуна» (*D. P. 1494–1495; BGTC. P. 2639*).
- ⁴⁸ Bra ti dge bshes rin chen don grub, тибетский ученый XVIII в. Автор комментариев на *Сумчуну* и *Таггичжуэну* — *Kun bzang dgongs gsal* и *rTags 'jug dgongs 'grel gsal ba* (*BGTC. P. 1897*).
- ⁴⁹ Построен в XVIII в. Кхецаном Чжамьяном Кхелубом Гьяцо.
- ⁵⁰ Rang gsal Adarsha. P. 868.

С.Х.Шомахмадов

КОНЦЕПЦИЯ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В БУДДИЙСКОМ КАНОНИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ: КЛАССИФИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ

В нашем докладе будут рассмотрены буддийские представления о верховном правителе, нашедшие отражение в первом разделе буддийского канонического корпуса — *Трипитаки* («Три собрания»; пал. *Типитака*; кит. *Саньцзан* — «Три сокровищницы»)¹. Общеизвестно, что буддийский канон полностью сохранился лишь в палийском оригинале. Санскритский оригинал сохранился фрагментарно, однако имеются его переводы на китайский и тибетский языки, поскольку именно санскритская версия канона послужила основой для создания региональных кодифицированных корпусов буддийских текстов — китайской Трипитаки и Тибетобуддийского канона.

Общая характеристика и классификация памятников. Первый раздел буддийского канонического корпуса, Сутра-питака (*Сутта-питака* — пал.), представляет собой собрание проповедей, приписываемых традицией авторитету основателя вероучения — Бхагавану Будде. Рассчитанные на восприятие широкой и неоднородной по степени образованности аудитории, тексты сутр изложены в форме нарратива, изобилующего специфически буддийской метафорикой. Соответственно жанры первичной проповеди сутры не претендуют на систематическое изложение религиозной доктрины. В них дается разъяснение основных положений вероучения, снабженное яркими и запоминающимися сюжетами, вводится набор специфически буддийской лексики, которая лишь с ходом времени получила строгое теоретическое обоснование в трактатах третьего раздела канона — *Абхидхарма-питаки* и в религиозно-философских сочинениях, принадлежащих к постканонической традиции.

Как известно, Сутра-питака состоит из пяти «собраний» (*агам* (санскр.); *никай* (пал.); *а-хань* (кит.))²:

— *Дигха-агама* (*Дигха-никая* (пал.); *Чжан а хань цзин* (кит.)) — это так называемые пространные сутры, в которых нашли отражение различные сюжеты из жизни основателя вероучения;

— *Мадхьяма-агама* (*Маджджхима-никая* (пал.); *Чжун а хань цзин* (кит.)) представляют собой так называемые «средние сутры», излагающие доктринальную проблематику;

— *Самъюкта-агама* (*Самъютта-никая* (пал.); *Цза а хань цзин* (кит.)) — сутры, устанавливающие смысловую связь между первым и вторым собранием;

— *Экоттара-агама* (*Ангуттара-никая* (пал.); *Цзэн и а хань цзин* (кит.)) — самое обширное собрание сутр, построенное по мнемоническому принципу: сутры разделены на 11 групп, и в каждой последующей группе текстов обсуждается на один предмет больше, чем в предыдущей;

— *Киудрака-агама* (*Кхуддака-никая* (пал.); *Цза цзан* (кит.)) — «собрание кратких поучений», в состав которого вошли тексты разного содержания, жанра и времени создания — от наиболее ранних до сравнительно поздних, испытавших сильное влияние народных верований.

Эта классификация текстов Сутра-питаки присуща лишь корпусу Палийского канона. В Саньцзэне выпенеречисленные собрания текстов выделены в особый раздел — *Сяо чэн цзин* («Сутры Хинаяны»), подраздел *А ханьбу* («Агамы»)³. Письменно Палийский канон был зафиксирован приблизительно в I в. н.э. Примерно в это же время буддизм только начинает проникать в Китай, а сложение и письменная фиксация Саньцзэна были осуществлены в более поздний период — переводы сутр на китайский язык продолжались вплоть до X в. н.э. Поэтому в китайской Трипитаке к авторитету «Слова Будды» приравнивались не только канонические сутры, но и многие тексты постканонической традиции, привезенные в Китай из Индии.

Интересен еще один момент. Дело в том, что агамами собрания бесед-наставлений Шакьямуни называются лишь в китайской версии Трипитаки. «Агама» (*āgama*) употребляется преимущественно для обозначения текста, признаваемого священным в шиваистской традиции Южной Индии; окончательно состав агам сложился лишь после I в. н.э.⁴ Более того, в словаре Моньера-Вильямса лексикография слова *āgama* не включает в себя буддийские источники⁵.

Слово «никая» (*nikāya*) не является исключительно палийским. Это санскритское слово, среди множества значений («собрание», «класс» и т.д.) определяемое как «школа», «традиция»⁶.

Проникновение буддизма в Китай совпало с усилением в Индии позиций шиваизма, что не могло не отразиться на различных аспектах культурной жизни Индии того времени, в том числе и на языке. Таким образом, в китайской версии буддийского канона за собраниями бесед-наставлений Бхагавана закрепилось название, принятое для обозначения текстов, получивших статус священных в иной религиозной традиции (шиваизме). Палийский канон складывался в рамках островной, относительно изолированной культурной среды, и язык, на котором была записана Типитака, практически не подвергся подобным изменениям.

В источниковедении при описании первого раздела буддийского канона (реконструкции «санскритского оригинала») закрепился термин «агама»⁷, которым мы и будем пользоваться. Хотя должны признать, что употребление слова «никая» (за которым закрепилось обозначение собраний сутр Палийского канона) в данном случае более корректно.

Включение в первый раздел Трипитаки сутр, посвященных Вселенскому правителю, свидетельствует об исключительной важности социально-политических идей

для буддийской доктрины. Среди многообразия кодифицированных региональных версий буддийского канонического корпуса потестарная проблематика наиболее полно представлена в первом разделе Палийского канона и Саныцзана.

Попытка сопоставления палийских *никай* и китайских переводов *агам* была впервые предпринята Э. Ламоттом. Им, в частности, впервые отмечено, что китайские агамы содержат значительно большее число сутр, чем никаи, и расположение сутр в агамах отличается от Палийского канона⁸. Одна и та же сутра, продолжает Э. Ламотт, присутствующая как в никаях, так и в агамах, может быть представлена в одном варианте канона одним образом, в другом — иным образом⁹. Еще более видны отличия в структуре китайского перевода какой-либо санскритской сутры и ее палийской версии. Не одинаково число так называемых повторов (особого мнемотехнического приема, позволяющего запоминать и безошибочно изустно воспроизводить пространственные тексты) — некоторые прибавлены, некоторые убраны, другие перемещены в иное место¹⁰.

В Палийском каноне сутры о чакравартине представлены следующим образом. В Дигха-никае присутствуют *Махасудассана сутта* («Сутра [о царе по имени] Махасудассана») (DN, 17), *Чаккаватти-сиханада сутта* («Сутра о львином рыке чакравартин») (DN, 26) и *Лаккхана сутта* («Сутра о признаках») (DN, 30). В Маджджхима-никае помещены *Макхадэва сутта* («Сутра [о царе по имени] Макхадэва») (MN, 83). В состав Самьютта-никаи входит текст, именуемый *Чаккаватти* (SN, V.П.42), расположенной в *Чаккаватти вагге* (санскр. *varga*), пятой главе *Боджджханга-самьютты* (санскр. *Бодхьянга-самьютта*), входящей в состав *Махавагги*, раздела Самьютта-никаи. В этом тексте перечисляются семь сокровищ чакравартин, а также «семь сокровищ» Будды. В Ангуттара-никае в *Пуггала вагге* говорится о двух Великих личностях, пресекающих страдания в этом мире: Татхагате и чакравартине (AN, II.VI). В том же собрании канонических текстов в *Ратхакара вагге* упоминается, что чакравартин «следует Дхарме, чтит Дхарму, Дхарма является его властелином» (AN, III.II). Также в Ангуттара-никае входит текст, посвященный четырем объектам поклонения (*thūpārahā*): архату (*tāthagato araham sammāsambuddho*), пратьекабудде (*paccekabuddho*), праваче (*tāthagatasāvako*) и чакравартину (*rājā cakkaṇṇattho*) (AN, IV.245). В Кхундака-никае помещена *Мандхату-джатака* (*Jātakas*, № 258), повествующая о могущественном чакравартине Мандхате, достигшем чертогов Шакры (Индры).

В Сутра-питаке Саныцзана, в собрании *Чжун а хань цзин*¹¹ («Средние агамы»; соотносится с санскритской *Мадхьяма-агамой*, (пал.) *Маджджхима-никая*), специально выделяется тематический раздел *Ван сяи ин пинь* («Глава о соответствии признакам царя») (в Палийском каноне подобный раздел отсутствует), в который включены следующие сутры:

— *Ци бао цзин* («Сутра о семи драгоценностях»), в палийской традиции аналогом ее может считаться *Чаккаватти сутта*, расположенная в Самьютта-никае (SN, V.П.4);

— *Сань ши эр сяи цзин* («Сутра о тридцати двух признаках»; отождествляется с *Лаккхана-суттой*, «Сутрой о признаках», DN, 30);

— *Сы чжоу цзин* («Сутра о четырех континентах»);

— *Да тянь най линь цзин* («Сутра о великонебесном [царе]»; отождествляется с *Макхадэва-суттой*, «Сутрой [о царе по имени] Макхадэва», MN, 83);

— *Да шань цзянь ван цзин* («Сутра о великом царе, узревшем благо»; отождествляется с *Махасудассана-суттой*, «Сутрой [о царе по имени] Махасудассана», DN, 17);

— *Чжуань лунь ван цзин* («Сутра о чакравартине»; отождествляется с *Чаккаватти-сиханада-суттой*, DN, 26).

В собрании сутр *Цзэн и а хань цзин*¹³ (соотносится с санскритской Экоттарагамой) содержатся два раздела, отражающие аспекты буддийской потестарной проблематики: *Сань бао пинь* («Глава о драгоценностях»), где имеются в виду Татхагата, архат и чакравартин (аналогичная сутра находится в Ангуттара-никае), а также *Ди чжу пинь* «Глава о повелителе земли»¹⁴.

В *Чжан а хань цзин*¹⁵ («Высшие агамы»; представляют собой санскритскую Диргха-агаму, (пал.) «Дигха-никая») присутствуют следующие тексты, посвященные чакравартину¹⁶: *Чжуань лунь шэн ван сю син цзин* («Сутра о практике Благородного чакраварти-раджи», где под «практикой» подразумевается следование благим путям деятельности); в комментаторской традиции она отождествляется с палийской *Чаккаватти-сиханада суттой* (DN, 26); глава *Чжуань лунь шэн ван пинь* («Глава о практике Благородного чакраварти-раджи»), помещенная в заключительный раздел свода — *Ши цзи цзин* (Сутра «Записи о мире»). Хотя ни в комментаторской традиции, ни в научной литературе, по словам М.Е. Кравцовой, этот текст не отождествляется с какой-либо палийской суттой, она определяет его как версию «Сутры [о царе по имени] Махасудассана» (*Махасудассана-сутта*, D, 17), основная часть которого посвящена описанию семи сокровищ чакравартина¹⁷.

В раздел «Агамы» также включены две сутры, посвященные чакравартину, — *Фо шо дин шэн ван гу ши цзин* («Изложенная Буддой сутра-предание о царе Мурдхаджа»; перевод на китайский язык выполнен Фа Цзюем (265–316)); *Фо шо вэнь то цзе ван цзин* («Изложенная Буддой сутра о царе Мандхатри»; перевод на китайский язык выполнен Дхармаракшей (397–439)). Оба текста представляют собой различные варианты перевода «Сутры о четырех континентах»¹⁸.

Также в Саньцзан помещены *Да фан дэн дин ван цзин* (*Mahāvairiṣya-tūrdharāja-sūtra*; переведена на китайский язык Дхармаракшей (265 — 316)) и *Да шэн дин ван цзин* (*Mahāyāna-tūrdharāja-sūtra*; переведена на китайский язык Упасуньей (502 — 557) и представляет собой более позднюю китайскую версию сутры, переведенной Дхармаракшей (см. выше))¹⁹.

Чакравартин Мандхатри (*Māndhātṛ*), или Мандхатар, Мандхата (*Māndhātā*), также известен под именами Мурдхагата ((санскр.) *Mūrdhagata* — «Выпедший из головы») и Мурдхаджа ((санскр.) *Mūrdhaja* — «Рожденный из макушки»). Этот персонаж упоминается не только в буддийских текстах, но и в ведийской литературе (RV, I, 12, 16; VIII, 39, 8; 40, 12), а также в эпосе (Мбх, III, 126, 1–43) и Пуранах (VP, IV, II, p. 363–368).

Весьма интересно, каким образом этот славный чакравартин получил столь необычные имена. Наблюдение над текстами, посвященными чакравартину Мандхатри (Мурдхаджа), принадлежащими как ведийской (и постведийской), так и буддийской традиции, дает основание предполагать, что в ведийской литературе, а также в эпосе и Пуранах нет чакравартина по имени Мурдхаджа, упоминается лишь Мандхатри. Так, согласно эпосу, бездетный «владыка земли» Юванашва испил священной воды из жертвенного сосуда. Вода предназначалась для ритуала, призванного обеспечить наследником Судьюмну, потомка Бхригу. Спустя некоторое время из

левого бока Юванашвы чудесным образом родился «мощнопламенный сын, второй Сурья». Чтобы увидеть новорожденного, с небес спустился сам Шакра, положил свой указательный палец в рот ребенка и сказал: «Он будет сосать меня». Младенец принялся сосать палец Индры и тут же вырос. Божества вместе с Индрой дали младенцу имя «Мандхатри». Знание Вед и небесное оружие были дарованы ему, едва он помыслил об этом. Сам Индра помазал его на царство. Мандхатри следовал дхарме и тем самым покорил все три мира. (Мбх, III, 126, 25–34). В «Вишну-пуране» указывается, что этимология слова *Mandhāt* возводится к произнесенным Индрой словам *mām ... dhāsyati* «меня ... будет сосать» (VP, IV, II, p. 363). Я.В. Васильков и С.Л. Невелева отмечают в своем комментарии к переводу Араньякапарвы, что это имя, встречающееся уже в РВ, восходит к словосочетанию *mapas + dhā* и первоначально означало: «[правильно] установивший [свой] ум», то есть «мудрый», «благочестивый»²⁰. Эта точка зрения косвенно подтверждается данными тибетобуддийской традиции²¹.

В наиболее полном виде буддийские предания о царе Мандхатри (кит. *Вэнь-тоцзе*, *Диниэнван*) излагаются в *Дивья-авадане*, постканоническом памятнике, составленном между I и V вв. н. э.²² Повествование о чакравартине Мандхатри включено также в Ганджур — Тибетобуддийский канонический корпус (*Jātakas Tibetan*, p. 1–20).

В буддийской традиции история происхождения имени «Мандхатри» несколько меняется: исчезает Индра, кормящий младенца собственным пальцем, и появляются многочисленные кормилицы будущего чакравартина: едва жены царя *Утпошадхи* (в иных текстах — царь *Упошадха* (Синяя летопись, стр. 25)), отца новорожденного, увидели младенца, из груди каждой из них потекло молоко, и каждая кричала: «Дай мне покормить его!» (досл. «Дайте ему пососать меня!» — *mām dhāyati...*); так младенец получил имя *Māndhātār* (*Jātakas Tibetan*, p. 1).

Свое второе имя — *Мурдхаджа* («Рожденный из макушки [головы]») — чакравартин получил благодаря своему чудесному рождению. На макушке царя Утпошадхи выросла мягкая опухоль, «похожая на комок хлопка или шерсти, не причиняющая боли», из которой затем появился на свет прекрасный мальчик, обладающий тридцатью двумя признаками *Махапуруши* (*Jātakas Tibetan*, p. 1). Рождение чакравартина из опухоли, возникшей на голове, представляет собой один из четырех типов рождений, описанных в «Энциклопедии Абхидхармы» Васубанху (ЭА, III, 9), а именно, рождение из испарений, не свойственное людям вообще и вселенским правителям в частности (ЭА, III, 17). В буддийской литературе два имени, имеющие разное происхождение, *Мандхатри* (*Мандхатар*, *Мандхата*) и *Мурдхаджа* (*Мурдхагата*), закрепляются за одним и тем же персонажем.

Наблюдение над текстами, имеющимися в нашем распоряжении, дало основание классифицировать их по трем группам.

К первой группе относятся повествования о чакравартине Мандхатри. Сутью всех текстов, объединенных в данную группу, является мысль о том, что даже незначительное неблагое аффективное побуждение может лишить Вселенского правителя славы и величия.

Вторую группу составили *Макхадэва сутта* (*Да тянь най линь цзин*) и *Чаккаватти-сиханада сутта* (*Чжуань лунь ван цзин*). Смысловая связь между ними определяется идеей ложности любой человеческой деятельности, ибо лишь нирвана истинна. Любая светская власть, даже власть благого царя-чакравартина, правящего

согласно Дхарме, несовершенна — она не свободна от привязанности к миру и в силу этого неизбежно ведет к возникновению социальной аномии. Таким образом, Путь Будды, ведущий живые существа из сансары в нирвану, предпочтительнее пути чакравартина, идеального светского правления. Кроме того, в частности, в Чаккаватти-сиханада сутте представлен темпоральный аспект буддийских представлений о чакравартине: от эпохи правления одного чакравартина до появления другого проходит полный космический цикл — Малая кальпа.

В третью группу вошли те тексты, в которых нарратив уступает место классификации и номенклатурам, — *Лаккхана сутта* (*Сань ши эр сянь цзин*), *Махасудассана сутта*, *Ци бао цзин* («Сутра о семи драгоценностях»).

Предложенная нами группировка текстов позволяет выявить базовую концептуальную составляющую канонических сюжетов, посвященных Вселенскому правителю, — указание на приоритет религиозного водительства над светским, даже идеальным: мудрец выше чакравартина.

Сюжеты о причинах утраты славы и величия Вселенского правителя. Говоря в целом о текстах, посвященных чакравартину *Мандхатри*, отметим, что вряд ли их можно назвать разными текстами, объединенными какой-то одной общей темой (в данном случае — одним персонажем). Судя по структуре источников и их содержанию, это различные версии одного и того же сюжета, полностью изложенного в восемнадцатой главе *Дивья-аваданы*²³.

Основная мысль, начинающая и завершающая каждый текст о царе Мандхатри, заключается в том, что к полному удовлетворению и покою приведут не достижения материальных благ и чувственных наслаждений суетного мира, а следование путем, указанным Шакьямуни, — путем отречения от влечения к чувственно воспринимаемому миру.

Сюжеты о принципиальном несовершенстве светской власти. Теперь перейдем к рассмотрению второй группы канонических текстов, куда вошли *Макхадэва сутта* (*Да тянь най линь цзин*) и *Чаккаватти-сиханада сутта* (*Чжуань лунь ван цзин*). Напомним, религиозно-доктринальным лейтмотивом данной группы текстов является мысль о том, что любая светская власть, даже власть благого царя-чакравартина, правящего согласно Дхарме, несовершенна — она не свободна от суетных привязанностей и неизбежно ведет к возникновению социальной аномии. Таким образом, в этих сутрах идейным содержанием служит мысль о приоритете Пути Будды, духовного совершенствования. Эта же идея, хотя и в несколько иной «редакции», была основной и для сутр на тему деяний царя Мандхатри. Одной из задач, анализа сутр второй группы и является выявление отличия между ними и текстами о чакравартине Мандхатри.

Сутра [о царе по имени] Макхадэва²⁴
(пал. *Макхадэва-сутта*; кит. *Да тянь най линь цзин*).

Уникальность этого текста в том, что здесь дан принципиально иной образ идеального правителя. В строгом смысле слова, он — не Вселенский монарх (не покоряет четырех континентов) и не чакравартин (не обретает сокровище-чакру и другие шесть сокровищ), Ними — праведный царь, соблюдающий все необходимые предписания. В пятнадцатый день упошадха, после того как Ними омыл голову и тело и совершил остальные необходимые ритуалы и восседал на верхней террасе

своего дворца, перед ним явился («заменяя» чакру) Шакра (Индра в буддийском пантеоне) и пригласил в обитель богов класса Тридцати трех. Отвергнув возможность вкушать божественных наслаждений и выразив желание вернуться на землю, чтобы продолжать царствовать согласно Дхарме, Ними являет собой пример подвижничества, схожий с идеалом *бодхисаттвы*, когда последователь Дхармы, обретший просветление, дает обет не покидать круговорота сансары, покуда не обретут просветления все живые существа.

Суть же «Сутры [о царе по имени] Макхадэва» в том, что благая традиция, положенная даже такой могущественной личностью, как чакравартин (царь, достигший небывалых вершин самосовершенствования), продолжается не сама по себе, а лишь благодаря сознательному волеизъявлению и действию ее последователей. Только Учение Бхагавана является традицией, которой «никто не может положить конец».

Чакраварти-синханада сутра

(пал. *Чаккаватти-сиханада сутта*; кит. *Чжуань лунь ван цзин*).

Здесь использовано реконструированное санскритское название сутры (*Cakravarti-siṅhanāda sūtra*). Китайское название сутры переводится как «Сутра о чакраварти-радже». А.В. Парибок передает заглавие палийской версии этой сутры (*Cakkavattisīhanāda sutta*) буквально — «Львиный рык миродержца»²⁵. Однако дословный перевод не отражает сути текста.

Санскритский термин *siṅhanāda* (пал. *sīhanāda*) помимо «львиного рева», «боевого клича» означает еще и «подробное изложение буддийской доктрины»²⁶. Поэтому название сутры может быть также проинтерпретировано как «Сутра, подробно излагающая буддийское учение о чакравартине».

Мы полагаем, главная идея Чакраварти-синханада сутры заключается в указании на необходимость неукоснительного соблюдения правителями принципов буддийского учения, что является гарантией сохранения стабильности в обществе. Нарушение благородной практики грозит различными катаклизмами.

В конце сутры Бхагаван разъясняет, как надлежит вести себя монашествующим, чтобы традиция духовного совершенствования также не прерывалась.

Так, монаху не должно излишествовать в еде, питье, сне, ему необходимо воздерживаться от половых контактов, а также сохранять свой разум в состоянии покоя, не поддаваясь аффектам. Монах должен совершенствоваться в исполнении благих деяний, соблюдать нормы поведения и держаться с надлежащим достоинством.

В сутре также упоминаются элементы буддийской психотехники, ведущей к благим состояниям измененного сознания. Обладая умением приводить страсти и желания в состояние полного успокоения, монах обретает йогическую способность корректировать на свое усмотрение продолжительность собственной жизни. Высшей целью для монашествующего является достижение состояния *архата* — религиозного подвижника, устранившего все аффективные предрасположенности.

В заключение рассмотрения сутр указанной группы следует сделать вывод о том, что в данных текстах буддийская потестарная проблематика представлена более отчетливо — перечисляются принципы благого царствования, указаны возрастные периоды, в соответствии с которыми буддийский монарх должен строить свое

управление государством. Также в сутре представлены динамика социальной анонимии и буддийские эсхатологические представления.

Признаки и атрибуты праведного государя — Вселенского правителя. Третью группу текстов, посвященных чакравартину, составили «Сутра о благих признаках» (*Лаккхана-сутта; Сань ши эр сянь цзин*), «Сутра [о царе по имени] Махасударшана» (*Махасудассана-сутта; Да шань цзян ван цзин*) и «Сутра о семи драгоценностях» (*Ци бао цзин*). Отличительной особенностью данных сутр является то, что в них наставление дается не в форме изложения какой-либо поучительной истории, а как перечисление идей, образов, безусловно, в сопровождении необходимых пояснений. Если сюжетная линия и присутствует (например, в «Сутре о [царе по имени] Махасударшана»), то отходит на второй план.

Сутра [о царе по имени] Махасударшана
(пал. *Махасудассана-сутта*; кит. *Да шань цзян ван цзин*).

Необходимо отметить, что двухчастная структура повествования имеет особое значение. В первой части говорится о добродетелях и могуществе *Махасудассаны* как идеального монарха, Вселенского правителя. Вторая часть повествования посвящена изложению основных принципов духовного совершенствования, путем которого следует *Махасудассана*. В этой связи дается описание четырех дхьян, четырех стадий духовной практики, через которые должен пройти обучающийся Дхарме, устремленный к обретению архатства, полностью освобождающего от пут сансары.

Таким образом, в сутре представлен весь жизненный путь чакравартина как *Махануруши*, Великой личности, где четко разделены между собой мирское богатство и могущество, с одной стороны, и практика духовного совершенствования — с другой.

Суммируя проанализированный нами материал, охарактеризуем модель идеального буддийского правления, отраженную в текстах первого собрания буддийского канонического корпуса.

Рождается будущий Вселенский правитель в кшатрийской семье. Тем самым, согласно буддийской канонической традиции, только за воинским сословием древней Индии закрепляется право на легитимное управление страной.

Рождение будущего чакравартина всегда отмечено семиотически значимыми признаками: это либо неординарный способ появления на свет — из макушки головы (чакравартин *Мандхатри*), либо же новорожденный царевич наделен тридцатью двумя признаками Великой личности.

От рождения юный царевич обладает совершенствами, определяемыми в текстах канонических сутр как «четыре превосходных дара». Будущий чакравартин имеет прекрасное телосложение, красив ликом, приятен в общении, ему предстоит долгая жизнь, и он свободен от болезней и страданий. Также он пользуется безмерным почитанием подданных — как светской элиты, так и простого народа.

Биографический цикл Вселенского монарха развивается в соответствии с четырьмя стадиями. Сначала он ведет жизнь беззаботного юнца, а затем как наследник престола начинает под руководством опытных наставников постигать премудрости науки государственного управления. Пройдя, когда настанет срок, инаугура-

ционный обряд, он становится легитимным государем. Преисполнившись добродетелями, он должен править согласно принципам буддийского учения, способствуя проповеди Дхармы среди всех без исключения подданных. Также праведному царю надлежит наставлять подданных на благие пути деятельности, осуществляя тем самым функции охранения благой кармы подданных. Отношения между правителем и подданными строятся по патерналистскому принципу: «отец — дети», характерному для отправления властных полномочий в патриархальных социумах.

Как буддийскому правителю праведному царю надлежит исполнять календарные предписания, соответствующие буддийской монашеской дисциплине. И тогда, после соблюдения необходимых обрядов, праведный царь может претендовать на получение сакрального свидетельства его права на вселенское господство — обретение первого сокровища чакравартина, т. е. чакры, появляющейся на восточной стороне небосклона. Затем идеальный правитель получает во владение и остальные шесть сокровищ: слона, коня, драгоценность, жену, казначея и министра/военачальника, олицетворяющих военную мощь (слон, конь), совершенство административного аппарата (казначей, министр/военачальник) и источник превосходного чувственного наслаждения (драгоценность, жена).

В ряде сутр, посвященных чакравартину, сокровище-драгоценность символизирует буддийское учение непосредственно, определяя духовный авторитет своего владельца.

Благодаря обладанию семью сокровищами чакравартин становится Вселенским монархом, покоряя четыре континента, что символизирует космологическую полноту его господства. Завоевание всегда происходит не с помощью оружия, а посредством проповеди Дхармы. Чакравартин наставляет местных правителей на благие пути деятельности, способствуя распространению Дхармы по всему миру. Местные правители либо признают за явившимся в их пределы могущественным царем право на верховную власть, либо инициативно приглашают чакравартина стать их верховным владыкой.

Необходимо сказать несколько слов и о канонических описаниях маршрутов *джармавиджаи* — «завоевания с помощью Дхармы» чакравартина, поскольку сюжеты завоевания чакравартином мира представлены в ведийских ритуальных сценариях инаутурации. Так, в *Чаккаватти-сиханада сутте* представлена традиционная для ведийского ритуала последовательность покорения материков: восток — юг — запад — север. Такое географическое направление завоевания соответствует движению солнца, как годовому, так и суточному, символизируя темпоральную цикличность.

В текстах, посвященных царю Мандхатри, наблюдается совершенно иная картина: покорение континентов происходит «зигзагообразно»: юг — запад — восток — север — небесная сфера; иной вариант: юг — восток — запад — север — небесная сфера. В обоих случаях после завоевания всех земель происходит выход в небесные пределы царя богов, Шакры (Индры). Бесспорно, буддизм воспринял традиционную для древнеиндийского общества космографию (иначе и быть не могло) и в том числе ряд моментов, таких как, например, завоевание четырех континентов, свидетельствовавшее о покорении всего мира. Но буддийская религиозная доктрина наполнила старые сюжеты новыми смыслами. Поэтому, на наш взгляд, вариативность в описании маршрутов завоеваний Вселенского правителя не может быть расценена как историческая «утрата» архаической солярной семантики; «исходные смыслы» в буддизме изначально были другими.

Мы полагаем, что вариативность путешествий чакравартина к четырем материкам и к небесным чертогам Шакры станет понятной только после того, как будет раскрыт семантический код буддийской космографии — значение не только сторон света, но и конфигураций континентов, цветовых маркеров.

Как последователю буддийской доктрины чакравартину не подобает ненасытно алкать все большей власти, помышляя заместить собою Шакру — государя небожителей, ибо это ведет к вредоносному усилению одного из трех корней неблагого — алчности и неизбежно приводит к полной утрате царем физических, социальных и духовных совершенств, как в случае с царем Мандхатри.

Наоборот, праведному царю надлежит совершенствоваться в практике духовного подвижничества и, когда настанет срок, принять монашеские обеты, передать трон наследнику, а самому устремиться к достижению высшей цели религиозной жизни — обретению архатства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О структуре буддийского канона также см.: Самозванцева, 1998; Alabaster, 1996; Bernbaum, 1980; Lamotte, 1958; Norman, 1983; Simpson, 1896.

² См.: Lamotte, 1958, p. 165.

³ Nanjio, p. 542. Каталог Б. Нандзё составлен по Киотоскому изданию Трипитаки 1881 года.

⁴ DI, I, p. 25.

⁵ Monier-Williams, p. 129.

⁶ См.: там же, p. 544.

⁷ См.: например, Lamotte, 1958, p. 165–166.

⁸ См.: Lamotte, 1958, p. 170.

⁹ См.: там же, p. 171.

¹⁰ См.: там же.

¹¹ Перевод с санскрита на китайский язык выполнен дважды во второй половине IV в. н.э. Сангхадэвой (397–398), а также Дхарманандином и Чжу Фо-нянем (384–391) (ГСЧ, с. 125, 128, 228).

¹² См.: Nanjio, p. 130.

¹³ Перевод с санскрита на китайский язык выполнен во второй половине IV века н. э. Дхарманандином и Чжу Фо-нянем (384–385) (ГСЧ, с. 128).

¹⁴ См.: Nanjio, p. 134.

¹⁵ Перевод с санскрита на китайский язык выполнен Буддхаяшасом м Чжу Фо-нанем (412–413) (ГСЧ, с. 150).

¹⁶ См. Nanjio, p. 136.

¹⁷ См.: Религии Китая. С. 143.

¹⁸ См.: Nanjio, p. 148.

¹⁹ См.: Nanjio, p. 148.

²⁰ См.: Васильков Я. В., Невелева С. Л. Комментарии — Мбх, III, с. 664.

²¹ См.: Синяя летопись. С. 25.

²² См.: DI. Vol. 3. 1984. P. 69.

²³ См.: Jātakas Tibetan, p. 1.

²⁴ Makhādeva; Maghādeva; Makkādeva. Пал. «*Makhā*» — «активность», «энергия»; пал. «*Maghā*» — «мощь», «власть», «награда», «щедрость». Дэва («божество») — устойчивый эпитет, принятый в титулатуре южноазиатских правителей.

²⁵ См.: История и культура Древней Индии. С. 172.

²⁶ Monier-Williams, p. 1213.

Проблемы геополитики стран Южной и Юго-Восточной Азии

А. И. Андреев

БУДДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ АКАДЕМИКА Ф. И. ЩЕРБАТСКОГО И ТИБЕТ*

Хорошо известно, что основным направлением русской буддологии со времён её основателей И. П. Минаева и В. П. Васильева было изучение богатого философского наследия позднего буддизма — Махаяны. В этом же русле протекали и исследования их талантливого ученика Ф. И. Щербатского (1866–1942). Интерес Щербатского к собственно Тибету, так же как и его коллеги С. Ф. Ольденбурга — проявился довольно рано и был обусловлен несколькими факторами. Во-первых, буддизм являлся господствующей религией Тибета, и там сохранились многие письменные памятники, исчезнувшие в Индии. Во-вторых, в России проживали народы, исповедовавшие ту же разновидность северного буддизма, что и тибетцы, — буряты и калмыки. Это давало российскому исследователю возможность не только прямого общения, но и научного сотрудничества с живыми носителями буддийской культуры и учёности. К этим двум факторам в самом конце XIX в. добавился третий — Россия стала проявлять политический интерес к Тибету вследствие обострившегося англо-русского соперничества в Азии, что дало определённый толчок развитию российской тибетологии и буддологии.

Всё началось с того, что в 1898–1901 гг. Россию трижды посетил фаворит и советник XIII Далай-ламы Тубтэна Гьяцо (1876–1933) учёный бурятский лама Агван Доржиев (1853/54–1938). В ходе этих визитов между Российской империей и теократическим Тибетом впервые завязались политические отношения. Далай-лама, считая русского царя покровителем буддизма (т. е. царём-чакравартином), просил

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (код проекта № 07-03-00583а).

Николая II взять «Снежную Страну» под свою защиту от агрессивных происков англичан, и царь обещал Тибету помощь, по крайней мере на словах. В 1903 г. в городе Да-цзян-лу (Дарчендо) в Сычуани, вблизи границы с Восточным Тибетом, учреждается русское консульство «с целью установления непосредственных и постоянных сношений с высшими буддийскими властями Тибета»¹. Тем временем сведения о «тибетских миссиях» Доржиева в Россию, проникнув в печать, вызвали переполох в Лондоне и Калькутте. В конце 1903 г. вице-король Индии лорд Д. Керзон отправил в Тибет военную экспедицию во главе с Ф. Янгхазбендом, чтобы разрушить «русскую интригу» в Тибете. В результате Далай-лама бежал из Лхасы в Ургу (столица Внешней Монголии), к «русским пределам», рассчитывая, не без основания, на заступничество России.

Тибет и судьба Далай-ламы глубоко взволновали русское общество. В этот период в С.-Петербурге в околоправительственных кругах образуется своего рода тибетское лобби при участии ряда видных географов, путешественников и востоковедов, таких как П.П.Семёнов-Тян-Шанский, А.В.Григорьев, П.К.Козлов, кн. Э.Э.Ухтомский, А.М.Позднеев, С.Ф.Ольденбург, Ф.И.Щербатской. Члены этого лобби призывали правительство занять более активную позицию в отношении Тибета, страны, хотя и далёкой от России географически, но близкой благодаря бурятским и калмыцким буддистам. С.Ф.Ольденбург, в частности, высказал мнение, что Россия должна «так или иначе» использовать «исторический момент» появления Далай-ламы у её границ, поскольку в будущем такой момент едва ли повторится. И вот, весной 1905 г. в Ургу к Далай-ламе отправляются П.К.Козлов и Ф.И.Щербатской, выступавшие соответственно как представители ИРГО и Русского Комитета для исследования Средней и Восточной Азии² (далее — РКИСВА).

Надо сказать, что у С.Ф. Ольденбурга к тому времени завязались тесные дружеские отношения с А.Доржиевым, и он рассчитывал, что эти контакты помогут ему и другим русским востоковедам получить интересующие их тексты на тибетском языке и санскрите из богатейших монастырских книжных собраний Тибета. И действительно, посланец Далай-ламы, который был не только дипломатом, но и авторитетным буддийским учёным-богословом, обладателем высшей степени «пармалхарампа» ('Phag-ma Lha-rams-pa), передал Академии наук ряд рукописей и ксилографов, коллекции буддийских изображений и предметов культа и даже новый тибетский шрифт для её типографии³. Накануне отъезда в Тибет в начале 1903 г. Доржиев послал Ольденбургу из Забайкалья санскритскую рукопись и обещал поискать в Лхасе другие «древние рукописи на бумаге и на пальмовых листьях»⁴. В том же году в Петербурге учреждается РКИСВА, который с первого года своего существования стал готовить в лице вольнослушателя Петербургского университета бурята Б.Б.Барадийна (ученика Ольденбурга и Щербатского), «собирателя письменных памятников буддийской литературы и исследователя современных центров буддийской учёности»⁵.

Помимо РКИСВА большой интерес к Тибету проявляло и ИРГО, которое со своей стороны рассчитывало на содействие Доржиева научным планам Общества, в частности, что с его помощью русские путешественники смогут получить доступ в «запретную» для европейцев Лхасу. ИРГО, как и РКИСВА, пыталось использовать благоприятную для него ситуацию, возникшую в результате «тибетских миссий» Доржиева, отправив в Тибет в 1899–1900 гг. экспедицию П.К. Козлова, бурята-востоковеда Г.Ц. Цыбикова и калмыка О. Норзунова. В результате Цыбикову уда-

лось приобрести и доставить в Петербург (в 1902 г.) огромную коллекцию книг на тибетском языке⁶. Таким образом, тибетские миссии Доржиева хотя и не достигли своей главной цели — протектората России над Тибетом, всё же принесли некоторую пользу российскому востоковедению.

Поездка Щербатского в Ургу весной-летом 1905 г. стала важной вехой в его научно-исследовательской деятельности. Учёный осваивает разговорный монгольский и тибетский языки, знакомится с книжными собраниями монгольских буддийских монастырей, но, главное, устанавливает столь нужный ему контакт с Далай-ламой. Это был бесценный опыт, поскольку Щербатской — первый из европейских буддологов получил возможность тесного, почти ежедневного общения с буддийским первоиерархом. Более того, он стал его первым западным наставником. В кратком отчёте Щербатского о поездке в Ургу мы читаем: «... мои беседы и сношения с Далай-ламой касались почти исключительно интересовавших его вопросов современной политики, группировки и значения великих держав, их интереса к Тибету и т.п. У Далай-ламы до того времени были лишь полумифические представления о географии и астрономии, заимствованные из санскритской литературы. Мне пришлось кратко изложить ему на тибетском литературном языке европейские представления о физической и политической географии, а также перевести все названия на картах учебного атласа Петри. Кроме того, по просьбе Далай-ламы я переводил для него все известия англо-китайских газет, касающиеся тибетского вопроса⁷. Но Щербатской говорил с Далай-ламой не только на политические, но и на интересовавшие его научные темы — показал ему свой перевод с тибетского учебника логики Дхармакирти «Ньяябинду» (тиб. Rig-thigs)⁸, опубликованный незадолго до этого, рассказал об истории знакомства Европы с этим сочинением и значении философской системы Дхармакирти для европейской науки, упомянул о трактатах по логике этого философа, сообщил о своей находке (в библиотеке Кембриджского университета) санскритского оригинала трактата Майтреи-Асанги «Абхисамая-аланкара» (тиб. Mngon-rtogs-rgyan)⁹.

Огромная эрудиция русского учёного произвела большое впечатление на Далай-ламу, и он пригласил Щербатского совершить путешествие в Тибет в составе его свиты. В своём отчёте о поездке Щербатской писал: «...Далай-лама ... просил меня передать Комитету, что управляемая им страна впредь будет всегда открыта для всяких научных экспедиций и единичных путешественников и что содействие таковым экспедициям во всём, что от него зависит, всегда будет оказано. И, как доказательство такого своего расположения, Далай-Лама предложил мне сопровождать его во время предстоящего путешествия в Тибет, обещая всяческое содействие моим научным целям. Далай-Лама заявил, что он всегда рад побеседовать со мною по вопросам научным, и просил приходить к нему, не стесняясь, когда угодно»¹⁰. Эта поездка, однако, не состоялась из-за противодействия со стороны российского МИД, опасавшегося, что присутствие русских в свите Далай-ламы, тем более сопровождение его конвоем из казаков-бурят, может вызвать дипломатические осложнения с Великобританией и Китаем. Сохранившийся Ургинский дневник Щербатского и его переписка этого периода проливают свет на политические взгляды учёного и в то же время на его научные планы. Щербатской, осознавая губительность авантюрной дальневосточной политики России, приведшей её к войне с Японией, в одном из писем к С.Ф. Ольденбургу с горечью восклицает: «Теперь, когда стало ясно, что нам нужно было базировать политику на Монголию, а не на Маньчжурию, не-

ужели потеряем и то, и другое!» В другом письме он развивает ту же мысль, выступая в роли прозорливого политика и прагматичного дипломата: «Я не вижу другого средства помочь ДЛ-е, как поддерживать его связь с Монголией — будущность Монголии должна теперь решиться, — а также попробовать поставить вопрос о нейтрализации Тибета на международную почву, заинтересовать в судьбах Тибета Германию, Америку и хотя бы Японию. А если в то время ДЛ-а приедет в Россию, то это будет весьма недурно, лучше, чем ехать ему в Японию»¹¹.

Но Далай-лама не поехал в Россию, а, покинув пределы Монголии, проследовал в Восточный Тибет (Амдо), где на некоторое время поселился в монастыре Лавран. Туда же, вслед за Далай-ламой, в 1906 г. направился и ученик Щербатского Б.Б. Барадийн. Из своей поездки он привёз в Петербург большую коллекцию тибетских и монгольских ксилографов (ок. 200 томов), в основном сочинения амдосских учёных¹².

Поражение в войне с Японией побудило Россию отказаться от проведения активной политики в Азии и в значительной степени отойти от тибетских дел. Тем более, что англо-русская конвенция 1907 г. установила некий равновесие в отношениях держав-соперниц к Тибету: обе стороны признали сюзеренитет Китая над Тибетом, обязались воздерживаться от вмешательства в его внутренние дела и не посылать туда своих представителей, а также научные экспедиции. Таким образом, практически до 1918 г. Тибет стал недоступным для российских путешественников. Тибет — но не Далай-лама. В конце 1909 г. Ф.И. Щербатской отправился в научную командировку в Индию¹³, где год спустя в Даржилинге — на границе с Тибетом — вновь встретился с Далай-ламой. Здесь необходимо пояснить, что, находясь в Индии, Щербатской неожиданно узнал о новом тибетском кризисе, вызванном посылкой Цинским Китаем военного контингента в Тибет, чтобы привести эту непокорную страну в полное подчинение маньчжурским властям. В результате Далай-лама вынужден был вновь бежать из Лхасы и обосноваться почти на полтора года в Даржилинге. Но вот что любопытно: отправляясь в Индию, Щербатской захватил с собой несколько писем к Далай-ламе от А. Доржиева, который, переселившись в Россию (в 1905 г.), продолжал фигурировать там в качестве «посланца Далай-ламы»¹⁴. Это означает, что учёный определённо рассчитывал на личную встречу с Далай-ламой именно в Тибете, поскольку было известно, что после своих многолетних странствий по Азии правитель Тибета, с санкции китайского императора, наконец-то возвращается на родину. Приехав в Даржилинг в октябре 1910 г., Щербатской сразу же обратился к англо-индийским властям с просьбой о разрешении посетить Далай-ламу, мотивируя это тем, что в Петербурге строится буддийский храм, а он является членом строительного комитета. Англичане не стали препятствовать, и таким образом состоялась новая встреча Щербатского с Далай-ламой. Благодаря этой встрече и беседам с другими тибетцами учёному удалось получить сведения о тибетских монастырях, в которых имелись большие собрания санскритских рукописей и ксилографов. Это, прежде всего, монастыри Самье и Тхолинг (в Западном Тибете) и Раден (севернее Лхасы). Щербатской тут же загорелся желанием отправиться в Тибет, намереваясь скопировать, вернее, сфотографировать имеющимся у него фотоаппаратом эти редкие тексты, тем более, что Далай-лама вновь повторил ему своё приглашение посетить Тибет. Однако ему не удалось получить необходимый для въезда на территорию Тибета китайский паспорт. «Английская колония и официальные лица отнеслись ко мне крайне мило, не только не делали затрудне-

ний, но даже помощи и вниманию конца не было, — писал Щербатской в Петербург. — Не только виделся с Далай-ламой, но я уверен, что не было бы труда поехать и в Тибет. Ужасно досадно быть у самого Тибета, почти и даже совсем в Тибете и не быть в состоянии идти дальше»¹⁵.

Хотя Щербатской и не беседовал на политические темы с Далай-ламой, сама его поездка в Даржилинг имела некоторый политический подтекст. По возвращении в Петербург учёный обратился в МИД (весной 1911 г.) с докладной запиской по тибетскому вопросу «о необходимости установления непосредственных сношений между русским правительством и Далай-ламой». Щербатской призывал российские власти к поддержке, совместно с Англией, Далай-ламы, при этом, как и прежде, он акцентировал политические интересы России в Забайкалье и сопредельной Халха-Монголии, где «престиж Далай-ламы стоит особенно высоко». В то же время Щербатской предлагал организовать научную экспедицию в Тибет через Даржилинг, которая положила бы начало «установлению правильных сношений» между двумя странами¹⁶. Это позволяет говорить о том, насколько тесно научные интересы Щербатского переплетались с «тибетской политикой» России и какое значение Тибет вообще имел для развития российской тибетологии и буддологии.

Приобретение или копирование рукописей (списков) сочинений тех или иных классических буддийских авторов — это лишь одна проблема, стоявшая перед Щербатским как буддологом. Другая не менее актуальная проблема — найти специалистов среди носителей северобуддийской традиции, т. е. среди тибетских, монгольских и бурятских лам, тех, кто мог бы выступать в роли консультантов российских учёных и оказывать им помощь в работе над текстами ввиду особой сложности буддийской терминологии для понимания людьми западного менталитета. И если первую проблему Щербатскому более или менее удалось решить (из поездки в Индию он привёз немало редких рукописей, в том числе по логике *ньяя*, которой более всего интересовался¹⁷), то вторая проблема осталась практически нерешённой. Известно, правда, что учёный предпринимал энергичные усилия для отыскания подобного ламы-консультанта в буддийских монастырях Забайкалья. Так, в 1904 г. Б.Б. Барадийну удалось уговорить одного из учёных лам Агинского дацана Данзена Зарбайна, получившего конфессиональное образование в Лавране, приехать в Петербург, где он пробыл какое-то время. Зарбайн даже был принят в «члены-сотрудники» ИРГО — факт, более чем примечательный.

Надо сказать, что после создания РКИСВА забайкальские дацаны в летний период стали регулярно посещаться петербургскими студентами-восточниками бурятского происхождения (Б.Б. Барадийн, Ц. Жамцарано, Э.Д. Ринчино), ибо там можно было отыскать немало ценных рукописей и книг на монгольском и тибетском языках, некогда вывезенных бурятами-паломниками из Монголии и Тибета. Однако оригинальные тексты по буддийской логике на санскритском языке можно было найти только за пределами России — в Индии, Непале и Тибете.

Впервые самому Щербатскому удалось познакомиться с дацанами лишь в 1917 г. Дацанские ламы и их быт произвели на него весьма благоприятное впечатление. Особенно притягательным был Агинский дацан, напомнивший ему о Наланде, крупнейшем центре учёности и просвещения в древней Индии. Именно тогда у учёного зародилась мысль об открытии кафедры санскритской словесности при Иркутском университете и превращении последнего в большой центр изучения буддизма в России. Там можно было бы заняться изучением буддийской логики,

философии и таких философско-религиозных систем, как Калачакра. В одном из писем Ольденбургу учёный писал: «Проанализировав всю буддийскую литературу, мы создадим такую филологию, которая превзойдёт, как более молодая, классическую и вознесёт Индию выше Греции и Рима, на что она имеет полное право!»¹⁸

Буддологические исследования Щербатского не только не прервались после Октябрьской революции, но получили дополнительный стимул. Объяснялось это тем, что в большевистских планах мировой революции Индии и сопредельным с Индией государствам (Персии, Афганистану и Тибету) отводилось главное место. Известно, что осенью 1918 г. Ф.И.Щербатский составил проект экспедиции в Центральный Тибет, которую должны были возглавить он с коллегой Б.Я.Владимирцовым. Цель экспедиции состояла в исследовании двух главных религиозных центров страны (Лхаса и Ташилхунпо) в «отношении лингвистическом, литературном и этнографическом». При этом, как писал Щербатский в своём проекте, «особое внимание должно быть уделено отысканию и спасению для науки оригинальных санскритских рукописей, о существовании коих в некоторых книгохранилищах имеются косвенные указания». Ещё одна задача экспедиции формулировалась как «собрание сведений о взаимоотношении, взаимном проникновении и влиянии монгольских и тибетских племён вдоль северной границы Тибета»¹⁹. То есть экспедиция, по-видимому, должна была попутно заняться рекогносцировкой местности в районе индо-тибетской границы, для чего в её состав предполагалось включить двух топографов. Проект Щербатского был одобрен РКИСВА, который после революции перешёл в ведение Наркоминдела. Примечательно, что одновременно с тибетской экспедицией планировалась отправка экспедиционного отряда в Северную Индию (по маршруту Кашгар — Яркенд — Кашмир). Руководство НКИД (Г.В.Чичерин и Л.М.Карахан) также поддерживали проект Щербатского, однако его осуществлению помешала Гражданская война. Тем не менее тесное сотрудничество Щербатского с НКИД продолжилось. Например, мы знаем, что летом 1919 г. по просьбе Л.М.Карахана Щербатский занимался переводом с тибетского языка ряда документов, доставленных в Москву каким-то буддийским паломником. Это была ценнейшая информация о Тибете — списки всех тибетских правительственных учреждений, префектур, заводов, арсеналов, монастырей, с полным указанием их штатов, а также списки гражданских чиновников и высших представителей духовенства²⁰. В этой связи хочу отметить, что несколько лет тому назад мне удалось обнаружить в архиве Академии наук в личном фонде Ф.И.Щербатского рукопись на русском языке, озаглавленную «Список лиц гражданского и военного управления Тибета» (4 л. большого формата). Её автором, согласно описи, считался М.И.Тубянский, хотя написана она характерным почерком Щербатского²¹. Таким образом, вполне возможно, это один из документов, переведённых Щербатским для Наркоминдела. Кто был информатором Москвы, мы не знаем, но, очевидно, этот человек имел доступ к правительственной документации и, возможно, даже находился в ближайшем окружении Далай-ламы.

Осенью 1920 г. НКИД вновь привлёк Щербатского в качестве консультанта при обсуждении планов советской дипломатической миссии в Лхасу — для восстановления отношений с Далай-ламой и его правительством. Более того, Карахан первоначально даже прочил Щербатского на роль руководителя миссии, принимая во внимание его прежние дружеские отношения с Далай-ламой²². От этой идеи, однако, вскоре отказались, поставив во главе «тибетской экспедиции» калмыка-

коммуниста В.А. Хомутникова, более подходящего для этой роли. Щербатской же вместо Тибета отправился в Западную Европу для восстановления связей Российской Академии наук с западными академиями. В Лондоне учёный, между прочим, также принял участие в англо-советских переговорах, которые возглавлял нарком внешней торговли Л.Б. Красин; в частности, обсуждал с министром иностранных дел Великобритании Дж. Керзоном вопрос о возвращении СССР российских научных коллекций, конфискованных англичанами в Индии²³. Этот факт лишний раз свидетельствует о том, что Щербатской не был кабинетным учёным, но живо откликался на злободневные события. Будучи патриотом России и искренне заботясь о её интересах, он шёл на сотрудничество с властями, когда это было необходимо, в чём едва ли можно усматривать политическую ангажированность.

По возвращении в Петроград в 1923 г. Ф.И. Щербатской целиком отдаёт себя любимой науке — буддологии. Объединив и возглавив группу учеников и единомышленников (А.И. Востриков, Е.Е. Обермиллер, М.И. Тубянский, Б.В. Семичов, Б.А. Васильев), он создаёт в Ленинграде свою знаменитую «буддологическую школу». В 1920-е — начале 1930-х годов. Щербатской публикует свои главные труды: «The central conception of Buddhism and the meaning of the word "Dharma"» (London, 1923), «The conception of Buddhist Nirvāṇa» (Leningrad, 1927), «Buddhist Logic» (Leningrad, 1930–1932), «Madhyanta-Vibhaga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes» (Leningrad, 1936). С 1926 г. до начала 1930-х годов ученики Щербатского, прежде всего Е.Е. Обермиллер и А.И. Востриков, практически ежегодно выезжают в летний период в Забайкалье, где трудятся над переводом сложнейших философских текстов при содействии дацанских лам. Это творческое содружество буддологов и буддийских учёных оказалось чрезвычайно плодотворным, способствуя реализации многих научных проектов как самого Щербатского, так и его учеников. Венцом этой деятельности стало создание в 1927 г. Института буддийской культуры под эгидой АН СССР во главе с акад. Ф.И. Щербатским²⁴. В состав сотрудников института на должность научного сотрудника 2-го разряда зачисляется бывший бурятский лама Д. Мункуев²⁵. Таким образом, удалось реализовать давнишнюю мечту Щербатского — привезти в Петербург для консультации буддологов представителя традиционной буддийской учёности в лице дацанского ламы.

Этот взлёт русской буддологии пришёлся в основном на 1920-е годы и фактически совпал с активизацией советской политики по сближению с буддийским Востоком, прежде всего с Тибетом как метрополией северного буддизма. Осенью 1922 г., сразу же после возвращения из Лхасы В.А. Хомутникова, чичеринский НКВД учреждает при буддийском храме в Петрограде полуофициальную Тибетскую миссию во главе с А. Доржиевым — явный сигнал Лхасе, что СССР — единственная страна в мире, признавшая «независимый» Тибет²⁶. В дальнейшем, стремясь укрепить дружеские отношения с Далай-ламой, НКВД ещё дважды направляет дипломатические миссии в Тибет (в 1923–1925 и 1926–1928 гг.)²⁷ при участии лояльных властям представителей бурятского и калмыцкого буддийского духовенства. В то же время для того, чтобы создать привлекательный внешний имидж новой России, советское руководство было вынуждено проявлять некоторую толерантность в отношении буддийской религии и духовенства внутри страны (в Бурят-Монгольской АССР и Калмыцком АО). Власти оказывают покровительство начатому Доржиевым буддийскому реформаторскому (обновленческому) движению, которое проходит под лозунгом возвращения к первоначальному «чистому буддиз-

му», тождественному в своей основе коммунистическому учению, и поддерживают его другие инициативы. Например, содействуют реставрации буддийского храма, не возражают против организации Международной буддийской выставки в Ленинграде (1925), санкционируют проведение «Всесоюзного буддийского собора» в Москве (1927). Всё это должно было показать Далай-ламе, что буддийская религия не только не подвергается гонениям, но процветает при новом политическом режиме, и что, следовательно, должно было усилить его симпатии к СССР²⁸. В этом контексте вполне можно говорить и об определённой заинтересованности властей в развитии буддологии наряду с другими востоковедными науками.

Приведу маленький пример: осенью 1928 г. планировалось отправить в Тибет к Далай-ламе делегацию советских буддистов-обновленцев, в состав которой входил активно сотрудничавший с буддологами лама Агинского дацана Галдан Жамцаранов. По просьбе Щербатского Академия наук поручила этому ламе приобрести в Лхасе необходимые для ИнБука тибетские книжные издания и рукописи, при этом Наркоминдел не возражал против этого²⁹.

Активный диалог Москвы и Лхасы, однако, прервался в конце 1920-х. Советская политика «сближения с Тибетом» потерпела неудачу. Дальнейшие отношения с Далай-ламой, в том числе и по религиозной линии, стали невозможными особенно после начавшихся в период массовой коллективизации (1930–1931) репрессий против буддийского духовенства в Бурятии и Калмыкии. В то же время в стране набирала силу культурная революция с её главным лозунгом — приблизить культуру и науку к пролетарским массам. Буддологические исследования Щербатского явно не вписывались в планы советской академической науки, ориентированной на изучение современного, а не древнего Востока, хотя ещё недавно (в 1929 г.) С.Ф. Ольденбург в годовом отчёте Академии приветствовал создание Института буддийской культуры³⁰. Однако уже в следующем году ИнБук прекратил своё существование в результате реформы академических учреждений, будучи преобразованным в Индо-тибетский кабинет только что созданного Института востоковедения. Прекратились и прежние тесные контакты буддологов с бурятскими ламами, «носителями восточной учёности».

В этих условиях буддология как научная дисциплина была обречена, и Ф.И. Щербатский не мог этого не чувствовать. Выступая в 1934 г. на одном из заседаний Академии, посвящённом памяти С.Ф. Ольденбурга, он, вероятно, не без умысла особо отметил «одну крупнейшую заслугу» своего коллеги, за которую его имя высоко ценится в Европе, в Америке и почти во всех странах Азии, — это издание основанной Ольденбургом серии «Библиотека Буддике». Работа по изданию новых книг в этой серии, по словам Щербатского, «требуется продолжения», при этом он подчеркнул, что советские востоковеды «научились отличать литературу религиозную от научной», буддология же занимается изучением именно научных сочинений, трудов по астрономии, математике, медицине, философии, логике и т. д. Более того, он предложил, со ссылкой на мнение английского буддолога Рис-Дэвидса, основать сеть исследовательских институтов не только на территории СССР, но также и за рубежом — в Монголии и Тибете. «Нашей прямой обязанностью является основание археологических институтов в так наз. “Сериндии”, т. е. в Тибете, Монголии и Китае»³¹.

Надеждам Щербатского на то, что буддология займёт достойное место в системе советской науки, не суждено было сбыться. В 1935 г. ушёл из жизни его наиболее

талантливый ученик — Е.Е.Обермиллер. Год спустя Щербатской опубликовал по-английски в серии «Библиотека Буддика» одно из фундаментальных сочинений северного буддизма — «Мадхьянта-Вибханга»³², что послужило поводом для резких нападок на него со стороны некоторых его коллег в Институте востоковедения, обвинивших ученого в «обслуживании буддистов теологическими текстами»³³. В результате издание серии было прекращено. В том же 1936 г., накануне «большого террора», А. Доржиев добровольно сложил с себя полномочия «представителя Тибета в СССР», и это позволило властям приступить к ликвидации «контрреволюционной» Тибето-Монгольской миссии («Японско-бурятского центра») при буддийском храме в Ленинграде. Вместе с группой лам в 1937 были арестованы и расстреляны А.И. Востриков и М.И. Тубянский, что фактически означало разгром «буддологической школы» Ф.И. Щербатского.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Андреев А.И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб., 2006. С. 95.

² Русский Комитет для исследования Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении был создан в С.-Петербурге в 1903 г. по инициативе В.В. Радлова и при активнейшем участии С.Ф. Ольденбурга. По инициативе этого Комитета были организованы различные экспедиции, в том числе в Восточный Туркестан, Монголию, Забайкалье, Тибет, Северную Индию, Восточный Китай.

³ См.: Востриков А.И. С.Ф. Ольденбург и изучение Тибета // Записки Института востоковедения Академии наук СССР. М., 1935. Т. IV. С. 75.

⁴ Архив СПбФ РАН. Ф. 203. Оп. 3. Д. 196. Л. 1. — Письмо А. Доржиева из Ацагатского дацана, 10 января 1903.

⁵ Архив СПбФ РАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 52. Л. 9. — Отчёт РКИСВА за 1903–1908 гг.

⁶ Это были отпечатанные ксилографическим способом в монастырях Лхасы, Ташилхунпо, Шалу и других сочинения наиболее известных тибетских лам-писателей, в том числе Цонхавы, Хайдуба, Чжалцаба, далай-лам и панчен-лам, самого разнообразного содержания — трактаты по философии, медицине, истории, географии, астрономии и астрологии, биографии буддийских вероучителей, учебники монастырских школ и т. д., всего 82 названия по списку (333 тома). Полный список изданий, привезённых Г. Цыбиковым, см.: Известия Императорской Академии наук. 1904. Т. XXI. № 1. РГО.

⁷ Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 252.

⁸ Nyāyabindu. Буддийский учебник логики, сочинение Дармакирти, и толкование на него Nyāyabindutkā, сочинение Дармоттары. I. Тибетский перевод. СПб., 1904 (Bibliotheca Buddhica, VIII).

⁹ Восток — Запад. Там же. Ф.И. Щербатской. Из записей во время путешествия в Ургу. С. 253–254.

¹⁰ Там же. Ф.И. Щербатской. Краткий отчёт о поездке в Ургу. С. 251.

¹¹ Письма Ф.И. Щербатского из Монголии и Забайкалья / Сост., вступ. статья и коммент. А.А. Вигасина // Восток (Oriens). 2005. № 5. С. 121.

¹² См.: Известия РКИСВА. 1908. № 8. С. 17–21.

¹³ Одними из целей индийской командировки Щербатского являлись поиск и копирование рукописей наиболее важных буддийских научных (философских) сочинений, для чего Щербатской собирался посетить прежде всего джайнские монастырские библиотеки (так называемые «бхандары») в городах Бомбейского президентства (Джессалмир, Ахмедабад, Патан и др.). Предпринятые годом ранее Академией наук попытки заполучить такие рукописи из Индии или хотя бы заказать с них копии оказались безуспешными (см.: Краткий отчёт Ф.И. Щербатского о его командировке в Индию (док. № 206) // Русско-индийские отношения в 1900–1917 гг.: Сборник архивных документов и материалов. М., 1999. С. 269).

¹⁴ 30 января 1909 г. МИД официально уведомил министра внутренних дел П.А. Столыпина, что «Хамбо Агван Доржиев является посланцем от Далай Ламы». В этом отношении также отмечалось, что Доржиев продолжает оставаться «старшим советником Первосвященника и главою партии тибетцев, дружелюбно настроенных к России» (см.: РГИА. Ф. 821. Оп. 138. Д. 115. Л. 8).

¹⁵ Русско-индийские отношения... С. 266 (док. № 202). — Письмо Ф.И. Щербатского В.А. Жуковскому от 20 октября 1910 г.

¹⁶ Россия и Тибет: Сборник русских архивных документов, 1900–1914. М., 2005. С. 162–164 (док. № 99).

¹⁷ Например, в Пуна в библиотеке Deccan College (Пуна-колледж) Щербатской переснял две рукописи XII в. по логике ньяя «Ньяявартикататпарьятикапарипудхи» Удаяны.

¹⁸ См.: Письма Ф.И. Щербатского из Монголии и Забайкалья / Сост. вступ. статья и коммент. А.А. Вигасина // Восток (Oriens). 2005. № 5. С. 123 (письмо Щербатского С.Ф. Ольденбургу от 3 августа 1917).

¹⁹ Архив СПбФ РАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 97. Л. 84 (Проект экспедиции в Тибет РКИСВА).

²⁰ Там же. Ф. 208. Оп. 3. Д. 685. Л. 164–165 об. — Письмо Ф.И. Щербатского С.Ф. Ольденбургу, не датированное (судя по содержанию, было написано осенью 1919 г.).

²¹ Там же. Ф. 725. Оп. 4. Д. 74.

²² Об этом мы узнаём из писем Ф.И. Щербатского С.Ф. Ольденбургу (см.: Архив СПбФ РАН. Ф. 208. Оп. 3. Д. 685. Л. 162). В этом письме, в частности, Щербатской рассказывает о переговорах с Л.М. Караханом по поводу организации Наркоминделом экспедиции в Тибет.

²³ См.: РГА СПб. Ф. 7179. Оп. 3. Д. 139. Л. 2 (письмо С.Ф. Ольденбурга в Василеостровский РИК от 20 февраля 1929 г. в защиту Ф.И. Щербатского).

²⁴ Организован на основе постановления СНК СССР от 13 мая 1928 г. (протокол № 254, п. 17) «О составе научных учреждений АН СССР» с целью «всестороннего изучения буддийской культуры в её историческом развитии и современном состоянии в разных странах». Институт располагался в одном из помещений здания Академии наук (Университетская наб., 5, кв. 13) (Архив СПбФ РАН. Ф. 280. Оп. 2. Д. 149. Л. 1–8 (О создании ИнБука, план работы на 1930–1934 гг., состав сотрудников, устав и т. д.)).

²⁵ Дондуб Мункуев, лама-габжу Апагатского дацана. Работал в Институте с 1928 по 1930 г. В феврале 1930 г. его заменил другой лама Галдан Жамцаранов, окончивший полный курс монастырской школы «чойра» при Агинском дацане. Состоял при Инбуке до 15 августа 1930 г. В 1933 г. Д. Мункуев был осуждён по ст. 58 на 3 года ссылки.

²⁶ Вскоре после этого референт НКВД по Монголии и Тибету Л.Е. Берлин публикует статью явно заказного характера (Хамбо-Агван-Доржиев. К борьбе Тибета за независимость // Новый Восток. 1923. № 3. С. 139–156).

²⁷ О советских миссиях в Тибет в 1920-е гг. см.: Андреев А.И. Тибет в политике...

²⁸ См.: Там же. С. 282.

²⁹ Архив Внешней политики РФ. Ф. 100. Оп. 1. Пап. 1. Д. 3.

³⁰ Ольденбург С.Ф. Общий отчёт о деятельности АН СССР в 1928 г. Л., 1929. С. XI.

³¹ Щербатской Ф.И. С.Ф. Ольденбург как индианист // Записки Института востоковедения Академии наук. Т. IV. М.; Л., 1935. С. 28–29.

³² Madhyanta-Vibhaga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes ascribed to Boddhisattva Maitreya and commented by Vasabandhu and Sthiramati. Leningrad, 1936 (Bibliotheca Buddhica, XXX).

³³ См.: Петров А.А., Радуль-Затуловский Я.Б. [Рец. на серию:] «Bibliotheca Buddhica» (14 апреля 1938) // Архив СПбФ. ИВ РАН. Ф. 152. Оп. 1а. Д. 579. — Главные выводы авторов рецензии: «Первое — продолжение издания серии “Библиотека Буддике” в настоящем её виде дело политически вредное. Обслуживать буддистов теологическими текстами, а буржуазную науку кантонианско-махиристианскими откровениями ак. Щербатского не к лицу Академии наук СССР. Отсюда второе — издание “Библиотека Буддике” прекратить» (л. 95).

О.В.Прокуденкова

**ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЙ ФАКТОР
В ИСТОРИИ РУССКО-ИНДИЙСКИХ КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ
во второй половине XIX — начале XX века**

Российскую цивилизацию, в отличие от Западной, необходимо рассматривать как географический центр глобальной системы (хартленд), как интеграционное ядро Евразии — своеобразный «мост» между Европой и Азией. Такое географическое положение естественно наложило свой отпечаток на ее историю и повлияло на характер и темпы развития, диктуя определенную политику и стратегию государства. Находясь между Западом и Востоком, являясь сердцем континентальной евразийской оси и будучи великой мировой державой, Россия всегда пыталась проводить мероприятия по защите своих геополитических интересов в глобальном масштабе, используя для этого различное по характеру и форме геополитическое противоборство.

У России не было заморских территорий, представлявших для метрополии конкретную экономическую категорию. Российская экспансия была обусловлена не жадной наживы и частным интересом, а, прежде всего, инстинктом самосохранения, а историческое развитие страны характеризовалось постоянно расширяющимся пространством, устройством все новых и новых границ, которые упирались в естественные преграды в виде морей, океанов, гор и т.д., или в искусственные — в виде крупных, жизнеспособных государств.

Россия осваивала соседние земли, и отнюдь не обязательно — силой оружия. Зачастую населявшие их народы имели большой опыт мирного и дружеского — дипломатического, союзнического, торгового, культурного — общения с русскими. Избежать столкновений или смягчить их также помогала гибкая социальная политика Российского государства, основанная на этно- и веротерпимости, на стратегии срачивания местных политических элит с русским господствующим классом. Такая «российская» модель отношений с колонизируемыми территориями не была характерна для «классического» западного колониализма, главным принципом которого было «заставить мир работать на себя», что становилось основным секретом успеха, в частности одной из ведущих колониальных держав — Великобритании, которая наиболее ярко утвердила данный принцип в отношениях с Индией.

В отличие от Великобритании история взаимодействия России и Индии выступает образцом равноправного взаимообогащающего сотрудничества двух типологически различных цивилизаций. Это вызывает закономерный культурологический интерес к истории русско-индийских культурных связей, восходящей в своих истоках предположительно к IX в. н. э.

В связи с этим весьма значимым представляется диссертационное исследование, проведенное М. А. Корюкаевой, — «Русско-индийские культурные связи второй половины XIX — начала XX в.», в котором на основании изучения источников разработана периодизация истории русско-индийских культурных связей с IX по начало XX в. и выделены 4 основных периода этих взаимоотношений. Из хронологии видно, что интерес к Индии в истории русской культуры носил устойчивый характер, в первую очередь как к равноправному торговому и политическому партнеру, что подтверждается неоднократными попытками русских царей — Алексея Михайловича Романова, Петра I, Павла I установить прямые торговые и дипломатические отношения с Индией¹.

Следует подчеркнуть, что Россия никогда не стремилась к приобретению колониальных владений в Южноазиатском регионе. Так, ещё в 1699 г. администратор герцогства Курляндского Фердинанд предлагал Петру I выкупить остров Тобаго, принадлежавший Курляндии, но это предложение было положено под сукно.

Более того, Русская корона последовательно уклонялась от участия в международных политических интригах, связанных с Индией. Об этом свидетельствует исторический сюжет 1734 г. о пребывании в Санкт-Петербурге индийского принца Гин-Магмета, правнука Аурангзеба. Гин-Магмет долгое время странствовал по Европе, будучи в изгнании вследствие внутридинастической борьбы за престол. Обучаясь в столичных европейских университетах, он приобрел обширные политические связи международного уровня и известность. Если бы российская администрация пожелала вступить в конкуренцию с Англией за колониальное доминирование в Индии, законный наследник Могольского престола пришлось бы весьма кстати. Но у России не было колонизаторских амбиций такого рода, и Гин-Магмету предложили покинуть пределы страны².

Но именно российские устремления к установлению прямых дипломатических отношений с Индией привели к обострению геополитической конкуренции России и Великобритании в этой части света, так как Англия среди европейских колониальных держав в Индии претендовала на ведущую роль, добившись к XVIII в. полной гегемонии в регионе, и любые попытки проникновения в Южную и Юго-Восточную Азию рассматривала как угрозу своим личным интересам.

С конца 40-х годов XIX в. в центре внешней политики России находился так называемый восточный вопрос — Крымская война 1854–1856 гг., в которой на стороне Турции против России выступили Великобритания и Франция. Это был сложный конгломерат острейших международных противоречий, от разрешения которых зависели безопасность границ империи, дальнейшие перспективы развития черноморской торговли и экономическое состояние южных губерний. Поражение Российской империи в этой войне заставило царскую администрацию сменить свои прежние ориентиры развития геостратегической активности со средиземноморского направления на Среднюю Азию. В этот период Российская империя начинает активно действовать на среднеазиатском направлении внешней политики и стре-

мится укрепить свое культурное влияние в сопредельных странах и колониальных владениях Великобритании, в частности в Индии.

Внешнеполитический (британский) фактор был для Петербурга важным, но не единственным и не всегда главным стимулом к продвижению в Среднюю Азию. Его не могло не волновать соседство с территориями, где жили беспокойные кочевые племена без государственной организации, которые приносили России много хлопот набегами на русские земли, ограблением русских торговых караванов. Южнее располагались более организованные политические образования — Коканд, Бухара, Хива. Но их раздирали междоусобицы, внутрисоциальные конфликты и анархия, чем успешно пользовались британские агенты в своих целях. Для Российской империи среднеазиатский вопрос, как и другие (южнорусский, польский, крымский, кавказский, дальневосточный и т. д.), был, прежде всего, геополитическим вопросом о прочной границе — ему подчинялись и экономические, и престижные соображения. Решался он, смотря по обстоятельствам, разными способами. Так, Военное министерство России настаивало на силовых методах, руководствуясь идеей целесообразности, как оно ее понимало. Внешнеполитическое ведомство предлагало соблюдать осторожность, ссылаясь на необходимость воздерживаться от прямых конфликтов с Англией и сосредоточиться на внутренних делах. Мало энтузиазма вызывала перспектива приобретения территорий в Средней Азии и у российского общественного мнения, полагавшего, что реванш за поражение в Крымской войне нужно брать не таким способом. Между тем Петербург интересовал не столько реванш, сколько надежное обустройство уязвимой имперской периферии.

Парижский мирный договор 1856 г. положил начало улучшению отношений Российской империи с Францией, однако русско-английские отношения оставались крайне напряженными: поддержка царской администрацией претензий Ирана на Гератский оазис привела к англо-иранской (англо-афганской) войне 1856–1857 гг., итоги которой оказались для Британской короны контрпродуктивными. В 1857 г. в Индии началось народное восстание (Восстание сипаев), приведшее к упразднению Ост-Индской компании и введению в 1858 г. прямого правления Британской короны. Непосредственные экономические, торговые и дипломатические контакты российской стороны с регионами Индии становятся невозможными, и русско-индийское взаимодействие сдвигается в сферу культурных связей.

В этот период в России на уровне Военного министерства и Министерства иностранных дел при участии Александра II рассматривались угрозы вооруженного конфликта с Англией в Среднеазиатском регионе и проекты отправки русской военной экспедиции в Индию. Главнокомандующий войсками и царский наместник на Кавказе князь А. И. Барятинский в феврале 1857 г. написал военному министру о необходимости подготовки русской военной экспедиции в Индию из-за неизбежного, по его мнению, нового вооруженного конфликта с Англией. А. И. Барятинский знал, что его письмо будет представлено министром государю. Действительно, Александр II прочел его, но не склонный к поспешным решениям, приказал обсудить вопрос на уровне министерств — Военного и Иностранных дел с участием Департамента Генерального штаба. Так впервые проблема русского проникновения в Индию стала предметом серьезного обсуждения высшего военного руководства России. Однако в результате аналитической работы, проделанной русскими военными стратегами — А. А. Неверовским, Е. И. Чириковым, военным министром

Н.О. Сухозанетом и министром иностранных дел А.М. Горчаковым, эти проекты были отвергнуты как заведомо проигрышные для России.

В частности, начальник Кавказского отделения Департамента Генерального штаба генерал А. А. Неверовский (1832–1864), высокообразованный офицер, в течение нескольких лет участвовавший в войне на Кавказе, являвшийся автором нескольких военно-исторических трудов по кавказской тематике, дал отрицательный отзыв на проект А. И. Барятинского³.

Хотя А. А. Неверовский никогда не был в Индии и судил о ситуации в Южно-азиатском регионе лишь по доступным ему печатным и рукописным материалам, находившимся в распоряжении Департамента, тем не менее он сумел составить глубокое аналитическое представление о положении дел в британских колониальных владениях. А. А. Неверовский подчеркивал чрезмерно значительные финансовые издержки, необходимые для освобождения народов Индии от колониальной зависимости, и ненадежность успеха подобного военного предприятия: «С удалением наших войск из Индии англичане, владея огромными морскими и денежными средствами, снова там утвердятся и разрушат вновь установленный Россией порядок, а вместе с тем опять приобретут огромные рынки сбыта своих произведений».

Кн. Александр Михайлович Горчаков указывал, что господство в Индии имеет для Англии исключительно важное значение и попытки ниспровергнуть его вызовут чрезвычайно бурную реакцию английского правительства, которое выступит в союзе с другими государствами против России, тогда как последняя вряд ли может рассчитывать на приобретение союзников⁴.

Все доводы — политические, военные, экономические — говорили о необходимости для господствующих кругов России не распылять своих сил в погоне за иллюзорными целями (Горчаков, например, заявлял о своем резко отрицательном отношении к каким бы то ни было планам всевозможных авантюристических походов на Индию), а сосредоточить их на осуществлении практически достижимой конкретной задачи — укреплении позиций в странах Востока и захвата Средней Азии, а с Индией призывал наладить тесные отношения. Именно поэтому в целях укрепления геополитической позиции России на восточных рубежах в период правления Александра II было решено расширить границы империи за счет присоединения Восточного Туркестана (Ташкента, Самарканда, Хивы, Коканда).

Также без последствий остались подававшиеся в последующие годы на высочайшее имя различные проекты организации «индийского похода» и обращения за помощью со стороны некоторых индийских князей. Впрочем, это не означало утраты интереса к Южноазиатскому региону со стороны царской администрации. Русско-турецкая война 1877–1878 гг. и обострение в связи с этим восточного вопроса снова поставили Индию в центр внимания русской геостратегической мысли.

В условиях прямого Британского правления не могло быть и речи о непосредственных контактах с Индией, кроме того, царское правительство столкнулось с важной проблемой — нехваткой адекватной информации о положении дел в регионе. Кстати говоря, эта проблема имела историческую основу, примером чего может служить событие рубежа XVIII–XIX вв., когда император Павел I пошел на альянс с республиканской Францией в ущерб своим недавним союзникам-англичанам и встал вопрос об Индии в военном аспекте. Первый консул Наполеон Бонапарт предложил русскому императору проект совместного похода в Индию с целью изгнания оттуда англичан. Павел I с присущей ему импульсивностью, не до-

жидаясь французов, 12 января 1801 г. отдал приказ атаману Войска Донского В. П. Орлову подготовить отряд казаков для похода в Индию.

Императорский рескрипт служит яркой иллюстрацией сложившегося у Павла I образа Индии и степени его несоответствия реальной действительности. Предполагалось, что казачье войско отправится в Индию из Оренбурга по одному из трех торговых маршрутов. За три месяца казаки должны были достигнуть берегов Инда, на которых, по мнению императора, располагались «заведения» английские. Характерно, что в том же рескрипте подтверждался тезис о богатствах Индии, которые должны были послужить наградой казакам за трудный поход.

Павел I сетовал на то, что имеющиеся в его распоряжении карты охватывают территорию не дальше берегов Амударьи. Одновременно он обнаруживал явно недостаточный уровень своих знаний о государственном устройстве Индии, которая, как он ошибочно полагал, «управляется одним главным владельцем и многими малыми». В. П. Орлову предписывалось «лаской»⁵ склонять их к дружбе с Россией.

В последующих рескриптах император уточнял, что не в индийцах, а только в англичанах он видит своих врагов, искать которых следует не на Инде, а на берегах Ганга. Атаману Войска Донского была также послана карта Индии, вероятно, английская, так как русских карт Индостана еще не существовало. Насильственная кончина Павла I и династийные события 11 марта 1801 г. положили конец походу казаков в Индию.

Оценивая эту несостоявшуюся южноазиатскую авантюру с точки зрения культурологии, необходимо отметить, что степень реалистичности в российской политике, развивавшейся в регионе, напрямую зависела от историко-культурной информированности царской администрации. Явный дефицит адекватной информации о политическом укладе, географии и зонах английской колонизации Индии настоятельно требовал восполнения.

В середине XIX в. задача систематического сбора информации о ситуации в Британской Индии решалась через военных агентов (атташе) в западноевропейских державах. Подчеркнем, что информация от военных агентов докладывалась непосредственно военному министру, а в тех случаях, когда речь шла о важных политических событиях, — государю. Сам институт военных агентов — легальных представителей военного ведомства одного государства на территории другого — возник впервые в начале XIX в. В 1830–1850-х годах этот военно-дипломатический институт получил развитие на основе двусторонних соглашений между государствами, а в середине 1860-х годов был оформлен международными договорами. Уже после 1856 г. Россия имела своих военных агентов во всех столицах крупных европейских держав. Военный агент в Лондоне информировал министра о текущей ситуации в английских колониях, особенно в тех из них, которые были территориально приближены к границам России. Благодаря этому Военное министерство постоянно располагало информацией об Индии, причем полученной не только из легальных источников и научной литературы, но и от негласных информаторов, услугами которых в Великобритании пользовался русский военный агент.

О поездке в Индию русского военного агента в то время не могло быть и речи, поскольку визиты русских военно-дипломатических работников в Южную Азию стали возможными только в начале XX в., когда в русско-английских отношениях произошли позитивные изменения и было открыто Российское консульство в Бом-

бее (24 января 1900 г.). Соответственно российская сторона не была застрахована от неизбежных ошибок и домыслов о реальной ситуации в Индии.

Неудовлетворительное качество информации, доставлявшейся военными агентами, — приблизительность и фактические ошибки, ненадежность источников, заставило российское Военное министерство прибегнуть к сотрудничеству с учеными-востоковедами. У истоков этого сотрудничества стоял основатель отечественной индианистической школы И.П. Минаев (1840–1890), неоднократно посещавший Индию в исследовательских целях и параллельно проводивший сбор регионоведческой информации для Военного министерства.

Путешествие в Индию в 1885–1886 гг. И. П. Минаев совершил в сопровождении русских офицеров, приглашенных в качестве наблюдателей маневров англо-индийской армии. Отчеты И. П. Минаева о поездках в Индию, представлявшиеся в Военное министерство, оказали большое влияние на формирование в русских военных кругах адекватного представления о ситуации в регионе и, как следствие, на выработку более взвешенной политики России в индийском вопросе. Достаточно сказать, что свои письма ученый направлял лично генералу Н. Н. Обручеву, в 1881–1897 гг. начальнику Главного штаба и председателю Военно-ученого комитета, руководившему разработкой стратегических планов вооруженных сил Российской империи.

Ученому удалось выявить наличие искаженных представлений о России и отрицательного отношения к русским в среде индийской общественности, оппозиционно настроенной к английским колонизаторам, но одновременно находившейся под влиянием британской русофобской пропаганды. В результате трех экспедиций И.П. Минаева (1874–1876, 1879–1880, 1885–1886 гг.) на высшем российском государственном уровне была поставлена задача развития русско-индийских культурных связей в направлении всестороннего укрепления культурного имиджа России.

И. П. Минаев обращал внимание на то, какими методами и с какой целью формировался негативный образ России в наиболее просвещенной, а значит, и наиболее политически активной части индийского общества. Он описывает оппозиционный митинг, организованный по поводу, не имевшему отношения к России, на котором имели место антирусские лозунги, а в конце было разорвано на клочки бумажное изображение медведя. В записке подчеркивалось: «Мальчишеские выходы не только смешны; они не есть что-либо единичное в общественной жизни Индии и должны быть оценены по достоинству, как проявление целой системы действий». И. П. Минаев, как никто другой до него, придавал большое значение формированию взаимно адекватных культурно-исторических и политических образов Индии в России и России в Индии. В этом направлении он действовал, прежде всего, как культуролог, глубоко осознающий роль имиджа стран, участвующих в межкультурной коммуникации⁶.

В конце XIX в. в русско-индийских отношениях произошло примечательное событие: впервые в истории Индию посетил, совершая длительное морское путешествие 1890–1891 гг., наследник российского престола Николай Александрович Романов. Нет сомнения в том, что впечатления будущего императора от увиденных им восточных государств наложили определенный отпечаток на внешнюю политику России на рубеже веков, но реалистичность этих впечатлений выглядит весьма сомнительной. Даже в совершенно комплиментарной книге кн. Э. Э. Ухтомского о путешествии цесаревича мы читаем в главе, посвященной приему в Калькутте: «В

оправе восточного великолетия, среди неслышно скользящих бесчисленных слуг инородцев фактически правящая Индия чествует прибытие высокого гостя, почерпающего ежедневно на пути разностороннейшие данные об искусстве европейцев распорядиться Азией, о ее великом прошлом и неопределенном будущем, о задачах истинной мировой культуры на Востоке»⁷. В приведенной цитате обращают на себя внимание слова о колониальном искусстве европейцев, неопределенности будущего стран Азии и «истинной мировой культуре», т. е. европейской цивилизации в понимании автора.

Из всего путешествия на Восток цесаревич Николай вынес не столько восхищение древней культурой, сколько впечатление о том жалком и подчиненном положении, в котором тогда находилось большинство восточных народов. Есть все основания полагать, что именно это наложило отпечаток на внешнюю политику России на Востоке и послужило одной из причин трагических событий Русско-японской войны 1904–1905 гг. Будучи уже императором, Николай II оказался не способен адекватно оценить военный и экономический потенциал Японии, представившей реальную угрозу интересам России на Дальнем Востоке.

Позиции профессора И. П. Минаева и кн. Э. Э. Ухтомского указывают на две противостоящие тенденции, влиявшие на формирование образа Индии и индийцев в русском обществе на исходе XIX в. Первая базировалась на реальной информации, полученной во время путешествий в Индию русских ученых и офицеров, и деятельность открытого в 1900 г. в Бомбее русского Генерального консульства. Благодаря свежему притоку достоверной информации образ Индии в русской военно-политической среде в начале XX в. очищался от мифологических наслоений и все более соответствовал реальному положению дел в регионе.

Вторая тенденция проявлялась в снобистском европоцентризме и колонизаторской солидарности, характерной для определенной консервативно-аристократической части общества. И обе они продолжали оказывать влияние на русско-индийские культурные связи в начале XX в.

Подводя итог, можно сделать следующие выводы: для Российской империи среднеазиатский вопрос был, прежде всего, геополитическим вопросом о прочной границе — ему подчинялись и экономические, и идеологические соображения, поэтому именно геополитический фактор во многом стимулировал развитие русско-индийских культурных связей второй половины XIX — начала XX в., которые выступали основным способом непосредственного взаимодействия между Россией и Индией, находившейся с 1858 г. (после расформирования Ост-Индской компании) под прямым правлением Британской короны. Развитие всесторонних отношений с Индией во второй половине XIX — начале XX в. имело особую значимость, когда русско-индийские культурные связи приобрели устойчивый, многомерный характер. Именно в этот период в их орбиту были вовлечены научно-исследовательские организации, высшие учебные заведения, музеи, научные общества, деятели художественной культуры, книгоиздательства, пресса и периодика, а также национальная интеллигенция обеих стран.

Русско-индийское взаимодействие имело мощную поддержку государства — российского императорского двора, Министерства иностранных дел, Министерства финансов, Военного министерства, правительственных комиссий и комитетов, Академии наук.

Также роль постоянно действующего канала русско-индийских научных связей выполняла отечественная индианистика, развивавшаяся в Санкт-Петербургском, Московском, Казанском, Новороссийском (г. Одесса), Харьковском, Львовском, Дерптском университетах, Ташкентской офицерской школе восточных языков и других (в том числе женских) высших учебных заведениях. Русскими учеными-индианистами были установлены прямые контакты с индийскими центрами высшего образования и науки — Бомбеем, Калькуттой, Пуной, Патной, Мадрасом и др.

Развитие многомерных культурных связей между Россией и Индией (в науке, художественной культуре, общественной мысли, гуманитарной деятельности) уже в XX в. позволило найти пути адекватного решения одной из важных геополитических задач для Российского государства — установления прочного мира на дальних рубежах своего Отечества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. подробнее: *Корюкаева М.А.* Русско-индийские культурные связи второй половины XIX — начала XX в.: Автореф. дис. ... канд. культурологии. СПб., 2007. 21 с.

² См. подробнее об этом: *Малиновский А.Ф.* Известия об отправлении в Индию // *История Индии*. М., 2004. С. 547.

³ Докладная записка начальника Кавказского отделения Департамента генерального штаба генерал-майора А. А. Неверовского о невозможности осуществления русской военной экспедиции с целью завоевания Индии. Март 1857 г. // *Русско-индийские отношения в XIX в.: Сборник архивных документов и материалов*. М., 1997. С. 87.

⁴ 24 марта 1857 г. — Письмо министра иностранных дел А. М. Горчакова военному министру Н. О. Сухожанету о нереальности проекта похода в Индию // *Русско-индийские отношения в XIX в.* С. 93.

⁵ Об этом см.: *Краснов П.Н.* История донского казачества: очерки истории Войска Донского М., 2007.

⁶ Об этом подробнее см.: *Русско-индийские отношения в XIX в.*

⁷ *Ухтомский Э. Э.* Путешествие Государя императора Николая II на Восток (в 1890–1891). Лейпциг, 1895.

Буддизм в современном обществе

С.Ю. Лепехов

БУДДИЗМ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА

Современное общество характеризуется повышенной динамикой экономических, социальных и культурных преобразований. Спецификой этих преобразований, по сравнению с предыдущими историческими эпохами, является возросшая на порядки степень их взаимосвязи. В связи с этим относительная автономность отдельных культур, цивилизаций, социумов и стран понизилась, что позволило некоторым экономистам, политикам, политологам говорить о наступлении глобализации.

Апологеты глобализации утверждают, что в технотронном обществе культурные, национальные, религиозные отличия являются второстепенными факторами, а иногда и прямо называются препятствиями для распространения единых стандартов политической, экономической и духовной жизни.

Под глобализацией понимают, с одной стороны, некоторый объективный исторический процесс, связанный с распространением масштаба происходящих в обществе определенных экономических, технологических, социальных, культурных и т. д. явлений на всю планету. С другой стороны, под глобализацией понимают некоторый проект, заранее выработанную стратегию поведения, предполагающую активные сознательные действия со стороны определенной социальной группы, масштабы деятельности которой также оказываются планетарными. Несмотря на то, что смысл, вкладываемый в понятие «глобализация» в том и в другом случае, существенно различается по критерию объективности/субъективности, оба эти значения нередко сознательно или бессознательно подменяют друг друга и при специальном анализе, действительно оказываются взаимосвязанными.

В соответствии с характером возникающих глобальных проблем и предметом наук можно рассматривать также демографо-экологические факторы глобализации, глобализацию техносферы, экономическую глобализацию, геополитическую,

социокультурную. По методу разрешения возникающих проблем принято выделять так называемую неолиберальную глобализацию и альтернативные ей модели управляемой, нравственной глобализации, глобализации сознания, модель гуманитарно-ноосферного постиндустриального общества и т. д.

В геополитическом плане для создания однополярного единого мира наибольшим препятствием является разнонаправленность векторов социально-экономического развития в развитых и развивающихся странах.

Согласно многомерной геочивилизационной модели, разработанной Ю.В.Яковцом, выделяются 12 цивилизаций четвертого поколения, собирающиеся в три группы, в которые входят: в первую (западные цивилизации): 1) западноевропейская и 2) североамериканская; во вторую (восточные цивилизации): 3) японская, 4) китайская, 5) индийская, 6) буддийская, 7) мусульманская; в третью (смешанные цивилизации): 8) евразийская, 9) восточноевропейская, 10) латиноамериканская, 11) африканская (южнее Сахары), 12) (океаническая). Как западные, так и восточные цивилизации, сохранившие свою идентичность, борются за свое влияние на цивилизации промежуточного типа¹.

Согласно гипотезе А.С.Панарина, в мировой истории прослеживается периодическая смена цивилизационных доминант. В середине XI в., по данным В.А.Мельянцева, такие восточные страны, как Китай, Индия, Египет, по темпам экономического роста в 2,4 раза превышали пять европейских стран, впоследствии ставших ведущими государствами с высоким доходом. Если подсчитать экономический потенциал этих стран исходя из ВВП на душу населения и его численности, то окажется, что в XI в. доля Востока достигала примерно 90%, а Запада — 10%. Но уже к XVIII в. ситуация в корне изменилась и западные страны опережали восточные в 2 раза².

Согласно А.С.Панарину, на смену потребительской по своему характеру западной цивилизации, основанной на примате частной инициативы, должна прийти «иная постэкономическая цивилизация», движимая лишь духовным порывом, основанная, прежде всего, на сохраненных ценностях восточных культур.

В начале третьего тысячелетия становится все более очевидным, что однополюсный мир не соответствует культурно-цивилизационным реалиям и отличиям стран мира. Наблюдается тенденция отчуждения восточных цивилизаций от многих ценностей западных цивилизаций. Вместе с тем существующие сценарии столкновения и конфликтов цивилизаций, приводящие к кровопролитным войнам, не являются единственно возможными.

Основным доводом тех, кто считает, что столкновение цивилизаций неизбежно, является неспособность основных религиозных конфессий прийти к соглашению по признанию единства ключевых общечеловеческих ценностей и принципов жизни.

Каждая религия имеет свои заповеди, подкрепленные авторитетом Священного писания, соблюдение которых обязательно для каждого правоверного. Именно соблюдение заповедей, сохранение традиционного образа жизни являются гарантом сохранения этнокультурной идентичности, да и просто выживания в меняющемся мире.

С другой стороны, в современном мире действия какой-либо одной группы людей оказывают воздействие на многие сообщества, что и является одной из основных причин растущего экстремизма и терроризма. Ответственные религиозные

деятели должны отчетливо понимать, что попытка добиться преимуществ в обществе для своих адептов в долговременной перспективе обречена на неудачу. Таким образом, нет альтернативы толерантности в межконфессиональных отношениях, которые всегда играли значительную роль в истории цивилизаций. Религиозные мотивы могут выступать в качестве как консолидирующего, так и деструктивного фактора в формировании кросскультурных связей. В условиях глобализации и интенсификации информационного обмена проблема межконфессионального диалога приобретает в последнее время все большую актуальность и раскрывается в новых дополнительных аспектах, обусловленных существенными сдвигами в общественном сознании, произошедшими на рубеже веков.

Взаимоотношения между представителями различных вероисповеданий в значительной степени определяют многие параметры социального развития общества. Степень консолидации поликонфессионального социума прямо пропорциональна степени толерантности в межконфессиональных отношениях. Соответственно толерантность в межконфессиональных отношениях в любом обществе должна рассматриваться как одна из важнейших целей общественного развития и в то же время как необходимое условие социальной стабильности. Представители религиозных общин осознают это социальное требование (толерантность по отношению к инаковерующим), обычно подкрепляемое соответствующими законодательными актами со стороны государства, но ограничены в своем поведении догматами своей веры, нередко отрицающими терпимость по отношению к инакомыслящим. Таким образом, верующие находятся в состоянии осознаваемого или неосознаваемого конфликта между требованиями общества и религиозной общины. В противоречие с толерантностью входят прозелитизм, активная (а подчас даже и агрессивная) миссионерская деятельность некоторых конфессий, освоение нового этнокультурного пространства при игнорировании исторически сложившихся религиозных традиций данного региона. Стремление к большей толерантности ограничивается стремлением к сохранению собственной конфессиональной идентичности, сопровождаемой обычно усилением ортодоксии в понимании догматики и ограничении всяких новаций в теологии.

В западной христианской теологии наметилась тенденция к усилению теологической ортодоксии в противовес усиливающейся секуляризации глобализирующегося общества. Новое движение носит надконфессиональный характер и характеризуется обращением к патристике, Августину, Фоме Аквинскому и отходом от протестантской теологии XX в. («Радикальная ортодоксия» в Англии, «Новая теология» во Франции). Сходные процессы, хотя и менее выраженные, можно проследить в исламе и буддизме. Одна из интенций наметившихся процессов — сделать менее секуляризированным само общество. Поскольку видимого прогресса в этой области не наблюдается, то другой альтернативой является обособление религиозных общин от остального мира с последующим распространением своего влияния на окружающих. Эта тенденция сопровождается усилением сектантства и напряженности в межконфессиональных отношениях.

В целом социум заинтересован в сохранении основных этнокультурных и религиозных традиций при обновлении теологии, интерпретирующей их в мегаэкуменическом духе, что позволило бы сохранять социальную стабильность при сохранении культурной и конфессиональной идентичности. Возрастающая секуляризация общества, рассматриваемая представителями религиозного сообщества как едва ли

не самая большая угроза, в действительности, в условиях поликонфессиональности и глобализации, является в большей степени демпфирующим, чем деструктивным фактором для религии. Современная теология не может, как это было в Средние века, претендовать на тотальность, игнорировать другие источники знания, прежде всего научного, выступать в роли верховного законодателя. Изменения в теологии неизбежны, и их качество будет определять жизнеспособность конфессий в XXI в. Новые теологи должны проявить гибкость и высокий уровень общечеловеческой культуры, не замыкаясь узкими этническими и даже конфессиональными рамками. Как показывает опыт современной западной теологии, наследие классиков вполне сочетается с современной философией и допускает широкий диапазон интерпретаций при сохранении доктринальных основ. Еще одним обязательным условием реформирования теологии в любой конфессии становится межконфессиональный диалог, и способность вести такой диалог является для данной конфессии важным показателем ее жизнеспособности в изменяющемся мире.

Субъектами межконфессионального диалога могут быть не только представители клира, собственно теологи, но и верующие, и заинтересованные в обсуждении проблем межконфессиональных отношений. На практике более интенсивный диалог обычно наблюдается в периферийных областях, а не между клерикальными центрами. Именно в маргинальных слоях возникают и вызревают новые идеи, подходы, легче находятся компромиссы. Территориально места наиболее интенсивного межконфессионального диалога должны локализоваться в регионах со смешанным конфессиональным представительством. К таким местам следует также отнести все крупные гуманитарные информационные центры: университеты, библиотеки, музеи и т. д.

Не следует ожидать, что заметные новации в области теологии появятся в ведущих теологических учреждениях. Скорее всего, там будут прилагаться все усилия для того, чтобы исключить появление и распространение всяких новаций. Изменение в теологических позициях конфессий будут происходить очень медленно, в результате сильного внешнего (по отношению к клиру) давления. С этой точки зрения можно прогнозировать расхождение позиций клира и основной массы верующих по основополагающим проблемам межконфессионального диалога с тенденцией интенсификации такого диалога на периферии при достаточно сдержанном отношении к целесообразности такого диалога со стороны клира.

Стремление сохранить свои доктринальные и организационные основы, привлечь верующих своей правотой приводит обычно к нежеланию вступать в прямой диалог с представителями других конфессий.

Представляются бесперспективными попытки организовать открытые дискуссии по ключевым теологическим проблемам между духовенством не только различных конфессий, но и представителями различных направлений внутри одной конфессии.

Между тем существуют вопросы, обсуждение которых давно назрело и желательно, чтобы в нем принимало участие максимально возможное число участников. К таким проблемам следует отнести необходимость отказа от насилия во всех формах по отношению к представителям других этно-религиозных групп. Следует ввести законодательную форму о необходимости взаимно уважать религиозные чувства верующих и регулировать проведение массовых шествий, праздников и других обрядовых публичных действий.

Необходимо инициировать принятие законов, не допускающих разрушение существующих культурных памятников независимо от их конфессиональной принадлежности. Необходимо, чтобы по всем этим вопросам представители всех конфессий высказались однозначно.

Можно утверждать, что миротворческая деятельность, борьба с болезнями, нищетой, наркоманией и другими социальными язвами современного общества — это то поле деятельности, где представители различных конфессий должны не конкурировать, а взаимодействовать.

Недавно, выступая на встрече с дискуссионным клубом «Валдай» в Москве Патриарх Московский и всея Руси Алексей II отметил, что в России действует Межрелигиозный совет, куда входят православные, мусульмане, иудеи, буддисты, «которые сотрудничают уже много лет». «И когда возникают какие-то вопросы, а вопросы часто возникают общие, Межрелигиозный совет выступает от имени всех традиционных религий. Мы вместе живем, мы должны сотрудничать — другого не дано. Мы не можем воевать друг с другом, мы должны делиться культурой цивилизаций», — подчеркнул предстоятель Русской церкви.

Можно отметить, что миротворческий потенциал российского буддизма пока еще осознается и используется недостаточно. В своей статье «Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии» А.С. Агаджанян, пытаясь ответить на вопрос, какова роль буддизма как фактора политических конфликтов в странах региона, и критикуя распространенные на Западе стереотипы восприятия буддизма как религии абсолютно бесконфликтной и пацифистской в противовес авраамическим религиям, тем не менее заключает: «Мы видели прямое участие буддизма и в консолидации режимов, и в оппозиции им; мы видели, что буддизм имеет сильный оппозиционный потенциал, совместимый с принципами демократической политики; мы видели, что свидетельства о прямом участии буддизма в развязывании насилия недостаточно, тогда как можно говорить о его известной роли в миротворчестве»³. Выводы, причем очень осторожные, сделанные в отношении юго-восточного буддизма, справедливы и по отношению к российскому.

В России мы имеем дело с многоконфессиональным и полиэтническим обществом. Конфликты на межэтнической и религиозной почве могут привести к распаду страны, от которого не выиграет никто, поэтому межконфессиональный диалог является жизненной потребностью для российского общества, необходимым условием для его выживания. Геополитическое положение России диктует ей необходимость формулировать свои стратегические цели и формировать свою ценностную структуру таким образом, чтобы учитывались коренные жизненные интересы всех входящих в ее состав этнокультурных и этноконфессиональных групп, их исторически сложившиеся культурные и экономические связи с основными мировыми и локальными цивилизационными центрами, поскольку в течение еще неопределимого длительного времени Россия будет оставаться мультикультурным и поликонфессиональным обществом. В этом смысле можно не согласиться с мнением В.В. Балахонского, полагающего, что «на новом, поворотном, этапе глобализации Россия должна быть близка и одновременно удалена как от католическо-протестантского Запада, так и от мусульманско-буддийского Востока, в одинаковой мере избегая сильной интеграции в структуры Запада и Востока, но и не идя при этом на полное отчуждение от них»⁴. Если следовать такой логике, то областью геополитических интересов России должна стать немногочисленная группа стран,

большинство населения которых исповедуют православие. Уже одно перечисление этих стран (Белоруссия, Украина, Сербия, Греция, Румыния, Молдавия, Грузия, Армения) показывает, что они не образуют в настоящий момент никакого геополитического единства и тяготеют к различным центрам силы. Более того, тогда и сама Россия в перспективе может сузиться, как прогнозирует И.Г.Яковенко, до границ Московского княжества времен Ивана III⁵. Наличие в России различных этнокультурных и этноконфессиональных групп должно, на наш взгляд, быть не причиной дезинтеграции России, как полагает И.Г.Яковенко, а источником ее культурной и цивилизационной силы — основанием для контактов и активности на всем геополитическом пространстве, образуемом как исламской, так и буддийской цивилизациями. Россия уже вошла в Организацию исламских государств и с таким же правом может принимать активное участие в деятельности международных буддийских организаций. В этом смысле неоправданно герметичным представляется культурологический подход некоторых представителей Русской православной церкви, полагающий, что «ни о каком единстве речи быть не может с протестантизмом, а тем более с исламом, с буддизмом»⁶. Такие рассуждения, как справедливо указывает Е.В. Дерюжина, «являются узкоконфессионально ориентированными и совершенно не учитывают многообразия духовной жизни России—Евразии»⁷.

Если рассматривать межконфессиональный диалог в такой плоскости, то следует отметить, что современные ведущие буддийские деятели занимают в нем активную позицию. Прежде всего, ярко это проявляется в деятельности такого крупнейшего буддийского лидера, как Далай-лама XIV. Как известно, его вклад в сохранение экологии отмечен Нобелевской премией мира. Лично Далай-лама открыт любому общению в любой аудитории и охотно принимает участие во всевозможных встречах с представителями других вероисповеданий на всех уровнях.

С точки зрения Далай-ламы XIV, диалог между буддизмом и христианством желателен и полезен. «Все великие религии, — считает Далай-лама, — имеют одинаковый потенциал и одинаковую цель, несмотря на то, что между ними существуют конфликты и разногласия, даже серьезные разногласия. Но то, что существуют разные религии, очень важно — разные религии делают возможным видеть индивидуальные особенности жизни; эти особенности и различия так же важны, как общая цель всех религий. Как я уже упомянул, одна и та же религия для всего мира немислима и нежелательна. И хотя у всех религий одни возможности, ни одна из них не способна стать единственной мировой религией — религии нуждаются друг в друге.

Это означает, что надо учиться понимать верования друг друга. И чтобы добиться этого, я думаю, — замечает Далай-лама, — мы, прежде всего, должны иметь мужество признать различия, увидеть различия и даже противоречия между религиями. Мы должны осознать, что у каждой религии свой характер, что она отличается от других.

Однако различия существуют только на одном уровне, это тоже важно. Если мы посмотрим на цели и на то, что у всех религий общее, мы скоро поймем, что эти общие черты гораздо важнее, чем различия, и что эти общие характеристики существуют на более высоком уровне. Терпимость, мир, любовь — вот общие черты всех религий.

Итак, чтобы вести плодотворный диалог между буддизмом и христианством или между любыми другими религиями, надо, прежде всего, попытаться реализо-

вать те качества, о которых все религии говорят и которых добиваются от нас. Другими словами, мы должны стать терпимыми, миролюбивыми, любящими. Мы должны понять, когда религия нужна, и попытаться в таких случаях быть тем, что религия от нас требует. И тогда мы увидим, что религия проверяется не в церкви. Там мы сидим с закрытыми глазами, мирно, спокойно, ничто нас не возмущает — и мы становимся терпимыми, любящими и миролюбивыми без помощи религии, да, это даже совсем не трудно быть любящими и терпимыми.

Другое дело — вне церкви, когда мы живем своей обычной жизнью и нас оскорбляют, задирают, когда я думаю, что со мной несправедливо поступили, возмущаюсь чем-то, когда мы сталкиваемся с трудной проблемой и захвачены негативными эмоциями, — вот когда нужна религия! Нам нужна религия в бизнесе, в повседневной жизни, когда нас надувают и мы испытываем искушение негативной реакции. И так же — это очень важно, — когда мы сталкиваемся с людьми другой веры. Вот когда надо напоминать себе: «я христианин, я буддист, я индуист». Не для того, чтобы подчеркнуть различие между собой и другими, но чтобы напомнить себе, что религия от меня требует, вспомнить, что надо быть терпимым, действительно встретить и понять другого и его или ее религию.

Поэтому я думаю, что, прежде всего, надо жить в духе своей религии и через этот опыт приобрести способность понимать религию другого. Тогда мы будем не только видеть различия, мы научимся почитать верования другого, научимся почитать и то, что различно, и то, что сходно»⁸.

Такова позиция Далай-ламы, но это не значит, то так думают все буддисты. Как говорил Оттон Оттонович Розенберг, буддизма «вообще» не существует, а есть отдельные школы и направления, друг с другом соперничающие и полемизирующие. Можно сказать, что вне этой постоянной полемики буддизм вообще не мог бы существовать. Следует отметить, что традиция диалога с небуддийскими философскими направлениями возрождается в современной Индии, где в Центральном Институте Высших тибетологических исследований в Сарнатхе такой диалог организован на постоянной основе. Интенсифицировался диалог между представителями махаяны и тхеравады. Сходные процессы отмечаются и в возрождающемся буддизме в Китае. Здесь общей основой для межконфессионального диалога является так называемая «китайская специфика», которая считается более важной, чем доктринальные и конфессиональные отличия. Все это прописано в недавно принятой на государственном уровне концепции «культурной безопасности» Китая.

В России мы, напротив, видим тенденции в замыкании конфессионального диалога в рамках этнонациональных форм так называемых «бурятского», «калмыцкого» и «тувинского» буддизма. Вместе с тем все мы с вами являемся свидетелями появления такой формы, как «русскоязычный» буддизм или попросту «русский» буддизм. Все большее число переводов памятников буддийской мысли осуществляется именно на русском языке, и все больше верующих буддистов, для которых родным языком является русский.

В этой связи хотелось бы отметить такую важную тему межконфессионального диалога и взаимодействия, как обсуждение духовных основ современного российского общества. Очевидно, что религиозные конфессии не могут остаться в стороне от такого обсуждения, но очевидно также и то, что такое обсуждение имеет целью выработку некоторого единства, исходящего из понимания уникальности тех культурно-исторических предпосылок, которые способствовали формированию едино-

го государства — России. Очевидно, что те, кто не желает стремиться к такому единству, объективно, осознают они это или нет, способствуют развитию центробежных тенденций в государственном строительстве.

Разумеется, призыв к «единству» в данном контексте не следует понимать как единство каких-то доктринальных и литургических основ, которого, естественно, не может быть. Но может и должно быть опознавание единства в понимании единой культурной обусловленности российской духовной жизни, в той же мере, в какой китайцы, например, осознают единство так называемых «китайских учений» (буддизма, даосизма, конфуцианства — сань цзяо), при всем их доктринальном отличии.

Важно, чтобы все жители России хорошо осознавали свое культурное единство и общую гражданскую ответственность за судьбу страны независимо от национальной и религиозной принадлежности. Этого нельзя достичь без согласованной позиции представителей всех конфессий, представленных в стране. И это должно стать одной из главных задач межконфессионального диалога на современном этапе.

В заключение хочу привести один частный пример такого позитивного диалога. Представители Элистинской и Калмыцкой епархии Русской православной церкви, религиозного центра «Ислам» и Центрального элистинского хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни» приняли решение разработать единую образовательную программу по основам религиоведения, а также организовать цикл передач, посвященных вопросам веры на местном телевидении. Эти решения были приняты 12 января в ходе «круглого стола», который был организован местным МВД Республики Калмыкия и был посвящен вопросам недопущения религиозного и этнического экстремизма. Таким образом, пока религиоведы и теологи все еще сомневаются в целесообразности межконфессионального диалога, правоохранительные структуры, на практике сталкивающиеся с последствиями ксенофобии в обществе, находят верные практические решения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Яковец Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. М., 2003. С. 71–72.

² Мельяницев В. А. «Восточноазиатская модель» экономического роста: важнейшие составляющие, достоинства и изъяны. М., 1998. С. 6.

³ Агаджанян А. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии // Религия и конфликт / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 287 с.

⁴ Балахонский В. В. Глобализация и проблема ориентации геополитической стратегии России // Вызовы глобализации в начале века XXI. Ч. I. СПб., 2006. С. 406.

⁵ Яковенко И. Г. Распад России как предмет осмысления // НГ-Сценарии. 1999. 10 нояб.

⁶ Игумен Иоанн (Экономцев). Опасности евразийской идеологии // Евразийская перспектива. М., 1994.

⁷ Дерюжина Е. В. Перспективы реализации евразийского проекта // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 6. Новосибирск, 2004. С. 29.

⁸ Dalai Lama. The good heart. L., 1997. P. 114.

Е. А. Островская-мл.

РОССИЙСКИЙ БУДДИЗМ В ОПРАВЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Статья посвящена выявлению роли буддийской общины РФ в строительстве российского варианта гражданского общества. Предлагаемый ракурс социологического рассмотрения и анализа процессов социокультурного оформления буддийской идентичности позволяет обобщить накопленный за последние десятилетия опыт эмпирического исследования функционирования буддизма в РФ, придать этому опыту отчетливую концептуальную рамку.

Конструктивный поиск российского варианта (или модели) гражданского общества неотъемлемо связан с учетом исторического функционирования на территории России четырех традиционных религий. Следует подчеркнуть, что идея дифференциации религий по критерию традиционные / нетрадиционные чужда самой сути современных западноевропейских концепций гражданского общества. Религиозный аспект гражданского общества воплощается в праве граждан на свободу совести, реализуемом на основе добровольного выбора любой религии или никакой. Единственным ограничением здесь выступает запрет на религиозные деструктивные секты и психокульты, деятельность которых влечет за собой разрушение здоровья адептов либо призывает к террористическим акциям, нарушениям и сотрясениям базовых оснований общественной жизни. Российский национальный вариант гражданского общества сочетает в себе признание права на свободу совести, но одновременно постулирует категорию «традиционные религии». Этот дуализм современного вектора формирования гражданской вероисповедной идентичности коренится в историко-культурной ретроспективе российского социума, всегда воплощавшего в своей практике идеи полиэтничности и мультикультуральности. Он задает систему координат, в которой выработка гражданской позиции представителей различных религий сопряжена с необходимостью осмысления проблемы бесконфликтного сочетания традиционных социокультурных форм религиозности с правом гражданина на свободный выбор. Конкретное разрешение данной проблемы обнаруживается в реальной социокультурной практике российских религиозных неправительственных организаций, воплощающих в жизнь центральные ценностные доминанты соответствующих религий, стремящихся внести свой посильный вклад в строительство российского гражданского общества.

Современная буддийская община РФ как феномен вероисповедной идентичности начала формироваться в 1990-е годы, когда в повестку дня был эксплицитно включен вопрос о построении правового государства и общества в России. Именно в этот период был взят курс на возрождение традиционных религий и этнических верований народов России, разрешена миссионерская практика (в том числе и с зарубежным участием), введено правовое обеспечение деятельности религиозных объединений. Новая политико-правовая парадигма функционирования религий в Российском государстве и предопределила собой возникновение нового социального феномена вероисповедной идентичности — современной буддийской общины РФ.

К настоящему моменту буддийская община РФ характеризуется следующими особенностями:

- во-первых, совпадением исторических границ канонических территорий (Бурятия, Калмыкия, Тува) с административно-территориальными границами соответствующих национальных автономий;

- во-вторых, продвижением буддизма на неканонические территории евразийского пространства страны, в частности в российские мегаполисы. В Москве и Санкт-Петербурге развивают свою активность различные буддийские религиозные объединения и группы: объединения и группы последователей традиции школы гелугпа, общины школы дзен Кван Ум, Дхарма-центры последователей школы Карма-кагью, Дзогчен-общины, буддийские центры «Друзья Тибета», общины традиции Тхеравада, буддийские центры Римэ;

- в-третьих, мультикультуральным, полиэтническим составом. Наряду с членами этносов, исторически исповадовавших буддизм, в состав современной буддийской общины РФ входят конвертиты (новообращенные буддисты) славянского, тюркского, угро-финского, еврейского происхождения;

- в-четвертых, разнообразием социокультурных форм буддийского вероисповедания: наряду с традиционным для канонических территорий тибетским буддизмом в РФ укоренились вновь привнесенные буддийские традиции (японская, китайская, ланкийская, южнокорейская, вьетнамская и др.)¹

- в-пятых, гетерогенностью организационных форм. В рамках современной буддийской общины РФ сосуществуют традиционные формы религиозных объединений (локальные общины на канонических территориях), религиозные объединения буддистов-конвертитов и религиозные группы, не подлежащие юридической регистрации.

Таким образом, современная буддийская община РФ представляет собой большую социальную группу, членство в которой определяется одним лишь актом добровольной вероисповедной самоидентификации гражданина. В терминах текущего дискурса о гражданском обществе современная буддийская община РФ выступает ассоциацией, объединенной мировоззренческими (религиозными) ценностями.

Вклад современной буддийской общины РФ в строительство гражданского общества состоит в открытом прокламировании религиозных ценностей и их социальном воспроизведении на базе добровольных некоммерческих неправительственных организаций (НПО) и религиозных групп. Следует отметить, что фундаментальные буддийские ценностные доминанты — отвержение любых форм насилия, религиозная, этнокультурная, расовая, социальная, гендерная толерантность,

миротворчество, неприятие любых форм деспотизма, стремление к согласованию религиозной и научной картины мира, признание за человеком права на свободу выбора — вполне сочетаются с ценностями гражданского общества.

Открытое прокламирование буддийских ценностей осуществляется по трем направлениям: его адресатами выступают общество, государство и международное сообщество. Так, факт открытой самоидентификации индивида в качестве буддиста свидетельствует о характерном для современной буддийской общины РФ стремлении внедрить в жизнь закон о свободе совести как гражданскую позицию. Подчеркнем, что российские буддисты и прежде, в советский период, пытались активно участвовать в демократизации духовной жизни, опираясь на закон о свободе совести, присутствовавший в Конституции. Так, в конце 1960-х — начале 1970-х годов открыто заявила о себе община буддийского учителя Дандарона (1914–1974), в состав которой входили наряду с бурятами русские, белорусы, эстонцы, евреи, латыши и литовцы. Однако, несмотря на номинальное правовое обеспечение свободы совести, политические установки советского государства исключали открытое позиционирование буддийской идентичности со стороны граждан, не являющихся по своему этническому происхождению бурятами, калмыками или тувинцами. Община Дандарона в 1972 г. была разгромлена, против ее основателя было сфабриковано уголовное дело, а члены подверглись репрессивным общественным воздействиям с применением карательной психиатрии².

Российскому правовому государству адресуется сообщение о социальной бесконфликтности и толерантности буддийских религиозных ценностей, но вместе с тем и о готовности контролировать деятельность государственных структур в различных областях внутренней и внешней активности (духовная жизнь, экономика, образование, экологическая политика, реформирование вооруженных сил, коррекция позиции государства в сфере внешней политики).

Международное сообщество ставится в известность о степени либерализации и демократизации религиозной жизни российского общества, о солидарности с базовыми ценностями доктрины гражданского общества, о готовности легитимно отстаивать права человека в РФ и за ее пределами. Социальное воспроизведение буддийских ценностей осуществляется в деятельности некоммерческих НПО и религиозных групп, функционирующих в третьем секторе российского гражданского общества и на международном уровне. Так, БТСР во главе с Пандито-хамбо ламой Д.Б.Аюшеевым входит в состав Президентского Совета по вопросам религиозных организаций, стремясь реализовывать на практике ценности толерантности и веротерпимости, всемерно расpirять потенциал межрелигиозного диалога и сотрудничества. Д.Б.Аюшеев является вице-президентом «Азиатской буддийской конференции за мир» и представителем российских буддистов в Межрелигиозном Совете России. Одними из важнейших аспектов деятельности БТСР выступают воплощение миротворческой позиции буддизма и поддержание открытого диалога религий по вопросам мира, толерантности, свободы совести и вероисповедания. Яркой иллюстрацией экологического направления деятельности буддийских НПО являются бурятские и калмыцкие буддийские организации последователей школы гелугпа — буддийский центр «Ахалар», Объединение буддистов Калмыкии, Дхарма-центр Калмыкии. Возникшие в российских мегаполисах буддийские центры «Общество Друзей Тибета» всемерно продвигают необходимость укрепления этнорелигиозной идентичности тибетской диаспоры, религиозно-просветительской и миротворче-

ской миссии Далай-ламы XIV в пространстве глобального мира, идеи политической независимости Тибета. Дхарма-центры последователей школы карма-кагью объединяют молодежь в борьбе против наркотиков и любых форм насилия.

Однако взятый в 1990-е годы курс на религиозное возрождение оказался весьма проблематичным применительно к российскому буддизму. Общественность Бурятии, Калмыкии, Тувы с большим энтузиазмом включилась в этот процесс, полагая, что в гражданском обществе должна возродиться традиция, существовавшая до социализма. Но неучтенными оказались ряд немаловажных обстоятельств. Во-первых, Бурятия, Калмыкия, Тува вошли в состав Российской империи как инородческие территории, население которых исповедовало наряду с буддизмом автохтонные религиозные верования (анимистические культы). Функционирование буддийских социорелигиозных институтов регламентировалось имперским политико-правовым укладом. Носители буддизма рассматривались самодержавной политической властью как подданные империи — инородцы буддийского вероисповедания. Русская Православная Церковь квалифицировала это инородческое население в качестве миссионерского поля, хотя насильственная христианизация не практиковалась³.

Во-вторых, воспроизведение буддийской модели общества⁴ осуществлялось в Российской империи в соответствии с традицией, воспринятой из Тибета: монастыри и духовенство материально обеспечивались за счет хозяйственно-экономической деятельности буддистов-мирян, территориально связанных с каждым из религиозных центров. Социально-экономические преобразования, осуществленные в советский период, исключали такой тип связи «мира» и духовенства. Большинство монастырей прекратили свое существование, а немногие функционирующие поддерживались добровольными пожертвованиями, не обусловленными типами хозяйственной деятельности.

В-третьих, несмотря на то, что на канонических буддийских территориях России доминировала школа тибетского буддизма гелугпа, главой которой являлся Далай-лама (теократический правитель Тибета), имперская администрация поощряла господство местных буддийских иерархов, что являлось частью профилактики сепаратизма⁵. Так, в каждом из регионов был местный глава школы гелугпа; существовали и другие школы тибетского буддизма⁶. Такой подход сохранился и в советское время, что выражалось, в частности, в создании Центрального Духовного Управления Буддистов (ЦДУБ).

Попытки возродить систему буддийских социорелигиозных институтов (монашество, миряне, религиозное образование, реципрокальные отношения между «миром» и духовенством) по образцу, существовавшему в Российской империи, были заведомо обречены на неудачу в перспективе строительства гражданского общества и правового государства. Дело в том, что буддийская идентичность в Российской империи выступала разновидностью религиозной идентичности инородческих подданных, а не граждан. Для инородцев единственным каналом вертикальной социальной мобильности и влияния на деятельность государственных структур являлось принятие православия — официальной имперской религии. Политико-правовой уклад Российской империи гарантировал инородцам-буддистам возможность воспроизведения религиозной модели общества в пределах их этнических территорий, где религиозную власть отправляли местные иерархи. В противовес этому в гражданском обществе и правовом государстве традиционные социорели-

гиозные отношения не детерминированы законом, поскольку вероисповедная идентичность считается личным делом гражданина, осуществляющего свободный выбор в сфере духовной жизни. Соответственно государство не предоставляет политико-правовых гарантий воспроизведения той или иной религиозной модели общества, оно лишь гарантирует право граждан на создание добровольных религиозных организаций.

В оправе гражданского общества буддизм предстал одной из религий, исповедуемых гражданами РФ по свободному волеизъявлению, и требовалось найти тот образец, в соответствии с которым буддийские социорелигиозные институты могли обрести второе дыхание. Необходимо было изыскать постоянные легитимные в гражданском обществе источники финансирования монастырей и религиозных образовательных центров, способы пополнения численности монашества, активизировать миссионерско-проповедническую деятельность, преодолеть пережитки этнизации буддизма, т. е. принять иноэтническую конвертацию как закономерное для мировой религии явление. Рефлексия об этих проблемах и стимулировала обращение к опыту функционирования буддизма в глобализирующемся мире⁷.

Параллельно с попытками возрождения буддизма на канонических территориях в 1990-х годах наметился процесс легализации буддийских организаций в европейской части России. Заявили о себе религиозные объединения, исповедующие не только тибетскую, но и иные социокультурные формы буддизма, импортированные из зарубежных стран Дальнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии. Эти организации органично вошли в третий сектор гражданского общества, но едва ли могли рассматриваться в качестве представителей традиционных религий России, поскольку не имели исторической связи с каноническими буддийскими территориями РФ. Появление таких организаций стимулировало конфликтную ситуацию в буддийской среде. Новые буддийские НПО претендовали на внедрение западной модели буддийской ассоциации, что вполне соответствовало принципам функционирования гражданского общества. Они претендовали на членство в ЦДУБ, где лидирующие позиции занимали бурятские буддисты. Это повлекло раскол ЦДУБ и возникновение двух автономных организаций, конфликтующих вплоть до настоящего времени, — Буддийской Традиционной Сангхи России во главе с Пандито хамбо-ламой Д.Б. Аюшеевым и Центрального Духовного Управления Буддистов во главе с ламой Н.И.Илюхиновым.

В контексте последовательной реализации принципов гражданского общества проблематичным индикатором современной буддийской общины РФ выглядит то, что на правительственные официальные мероприятия приглашается лишь глава БТСР наряду с иерархами традиционных религий. Общественный имидж НПО, созданных буддистами-конвертитами, остается маргинальным, хотя они вполне легитимны в аспекте правового обеспечения. Необходимо в этой связи указать на рассогласованность законодательного термина «традиционные религии России» с принципами гражданского общества. Этот термин применительно к российскому буддизму легитимирует только тибетскую форму буддийского вероисповедания, характерную для канонических территорий, и оставляет за бортом все прочие социокультурные формы буддизма, функционирующие в России в настоящее время.

Рассмотрим, каким образом функционирует ныне так называемый «традиционный буддизм» России. Трудности, связанные с процессом религиозного возрож-

дения, были осознаны раньше всего в Калмыкии. Буддисты этого региона еще в первой половине 1990-х годов заявили о своей лояльности по отношению к Далай-ламе XIV, политическому главе тибетской диаспоры на территории Индии. Применительно к буддийским каноническим территориям РФ Далай-лама XIV к концу 1990-х годов занял позицию, функционально сходную с позицией католического понтифика. Такая ситуация маргинализирует НПО российских буддистов, не связанных с традицией гелугпа, представителем и иерархом которой и является Далай-лама XIV.

На канонических территориях, лояльных Далай-ламе XIV, активно воспроизводится глобальная модель функционирования тибетского буддизма, которая была создана в диаспоре на территории Индии. Так, система буддийских социорелигиозных институтов воспроизводится по транслокальному принципу: бурятские, калмыцкие, тувинские монахи получают высшее образование в монастырских университетах диаспоры либо Монголии (лояльной Далай-ламе XIV); миссионерскую деятельность преимущественно ведут посланцы Далай-ламы XIV, имеющие соответствующие сертификаты; в состав «мирян» включаются вновь созданные НПО, которые своими пожертвованиями осуществляют возможность иностранного миссионерства. Едва ли можно квалифицировать такую модель социорелигиозных отношений как традиционную. Формально ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы на тибетскую диаспору во главе с Далай-ламой XIV не противоречит принципам гражданского общества, но и не вносит вклад в построение российского варианта такого общества. Модель, созданная под водительством идеологов тибетской диаспоры, нацелена в первую очередь на воспроизведение этнокультурной идентичности тибетцев в глобальном пространстве, и это — идентичность детерриторизованного сообщества. Хотя заявления Далай-ламы XIV подчеркивают соответствие буддийских ценностей ценностям гражданского общества, они прежде всего связаны с историческими судьбами Тибета, являющегося ныне частью КНР. Ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы на глобальный образец воспроизведения социорелигиозных институтов тибетского буддизма приводит к расщеплению гражданской идентичности. Будучи гражданами РФ, они оказываются частью той детерриторизованной модели буддийского общества, которая индифферентна к задаче построения правового государства и гражданского общества в России.

Комплекс указанных проблем отнюдь не отменяет актуальной гражданской активности современной буддийской общины РФ. Буддийские НПО в их разнообразии уже являются неотъемлемой частью третьего сектора российского гражданского общества. Но процессы, происходящие на канонических территориях, размывают вклад российского буддизма в дело строительства российского национального гражданского общества. Гражданская религиозная идентичность «буддист» постепенно подменяется на канонических территориях глобальной формой религиозной идентичности, не связанной с российским гражданским обществом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Об этих буддийских объединениях и группах см.: Религии России: Справочник. 3-е изд. М., 1999; Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания. Т. III. М., 2005. С. 298–306.

² Подробнее о жизненном пути, учении и общине Б. Дандарона см.: *Монтлевич В. М., Дандарон Б. Д.* Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. История Кукунора, Сумпа Кенпо. СПб., 2006.

³ См.: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века. СПб., 1998. С. 66–68.

⁴ О содержании и концептуальном наполнении понятий «религиозная модель общества» и «буддийская модель общества» см.: *Островская-мл. Е. А.* Религиозная модель общества: Социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий. СПб., 2005.

⁵ *Snelling J.* Buddhism in Russia. The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar. Massachusetts, 1993. P. 164–165.

⁶ См., напр.: *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994. С. 15; *Жуковская Н. Л.* Возрождение буддизма в Бурятии: Проблемы и перспективы. М., 1997. С. 6.

⁷ О глобальных формах институционализации тибетского буддизма см.: *Островская-мл. Е. А.* Тибетобуддийский социально-политический проект: история и современность. М., 2002; *Аюшеева Д. В.* Современный тибетский буддизм на Западе. Улан-Удэ, 2003.

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРОЛОГИ

Философия, религиоведение, культурология: междисциплинарные аспекты

Д. К. Бурлака

ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВИЯ КУЛЬТУРЫ

Время — одна из основных характеристик или модусов существующего мира (природы, истории, культуры, сознания, духовного опыта), коррелятивная (противоположная либо дополнительная) *вечности* и *пространству*. В самом общем виде время можно определить как последовательность предметов в противоположность их расположению (месту, структуре), т. е. пространству, — с одной стороны, и их *сущности*, абсолютному *смыслу*, первооснове или первопричине, т. е. вечности, — с другой; по отношению к времени более точен термин «событие», в них время превращает предметы. Можно (и даже лучше) сказать по-другому: вещи представляют собой застывшие события; предметы суть моменты времени, утратившие свою непосредственно стихийную темпоральность.

Логически строгое и систематическое определение природы времени весьма трудно. В отличие от пространства, которое очевидно, т. е. «уже есть», и вечности, которая, по определению, «всегда есть», время связано с немислимым и неопределимым — небытием. Из трех моментов, описывающих структуру времени, прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее оказывается исчезающей гранью между двумя типами небытия. Тем не менее время интуитивно очевидно, и тот или иной его образ присутствует во всех картинах мира, созданных в духовной эволюции человечества. Каждая значительная религиозная эпоха может быть охарактеризована как определенный этап открытия вечности и соответственно — познания времени.

Онтологическая значимость реалии времени имеет следствием многоплановость переживания и понимания ее в *культуре*. Различные формообразования сознания — чувства, представления, понятия, мифологемы, образы, символы, носящие одно и то же имя «время», играют существенную роль на разных уровнях культурно-исторического бытия: в обыденной жизни, положительных науках, иску-

ве, философии, религии. Общее имя свидетельствует о едином онтологическом корне: сознание каждой значительной эпохи имеет своей архетипической основой специфическую мифологию времени — синкретического идейно-символично-архетипического комплекса, в рамках которого протекает переживание человеком своего места во временно-пространственно-вечностной структуре мироздания. Свойственное эпохе на начальных стадиях бытия целостно-символическое переживание времени в процессе развития культуры, с одной стороны, сохраняется в качестве неосознаваемой продуцирующей основы мышления, с другой — вырастает в разветвленную, но внутренне единую совокупность образов (искусство, литература, религия), понятий (наука, философия, теология), структур повседневности и экзистенциалов (социально-экономическая жизнь, религиозная практика), непосредственно выражающих типичное для исторической эпохи отношение к времени, либо связанных с ним по смыслу.

Как философия, так и положительные науки хоть естественной, хоть социально-исторической направленности осуществляются в определенном культурном контексте. В этом процессе они и выражают дух времени, и участвуют в его сотворении по содержанию. Поэтому в научных и философских концепциях времени отражается переживание времени в культуре. Время в качестве культурной универсалии посредует переживание времени на архетипическом и символическом уровнях с мышлением о времени, которое осуществляет разум в рациональных формах — понятиях и представлениях. Рассмотрение времени как, например, реальности объективной либо субъективной, физической либо психической или же социальной относится именно к уровню рациональных экспликаций. Такие концепты времени, которые создают философия и наука, имеют своим предметом *время-объект*, даже если оно понимается как интересубъективная реальность, например в трансцендентальном идеализме. Их анализ по существу будет делом позднейшего изложения. В данном месте надлежит отметить обстоятельство, которое имеет принципиальное значение для всего исследования проблемы. Содержательно эти рациональные объективации детерминированы тем образом времени, который несет в себе трансцендентальная память, которая является образованием духовно-рационально-чувственным, обладая специфическими каналами, по которым циркулируют посылаемые и принимаемые ею информационные импульсы. Универсалия времени поддерживается архетипом его переживания, который интегрирован с другими архетипами коллективного бессознательного народа или культурно-исторической эпохи. Информационный ток между рациональным и архетипическим проводится в определенном символично-аллегорическом контексте, который сам определяется как дорассудочными, так и разумными факторами. Сказанное означает, что сама ритмика времени, его базовый архетип и интегрирующий символ не придумываются мыслителем, а эксплицируются.

То или иное рациональное построение растет не только из интуиции автора и его экзистенциального опыта. В философе говорит само время. Даже если мыслитель избегает слова «дух», он не убежит от самого духа, дух эпохи выразит себя в нем. Однако это расшифровывание трансцендентного в экзистенции не следует представлять по образу модификации субстанции. Дух времени выразит себя в понятии времени, причем может сделать это в процессе обобщения разного эмпирического материала, в разных рациональных контекстах. Но при этом мыслитель, в котором говорит время, может дать свою оценку выражаемому содержанию. В све-

те сказанного разбор философских концепций времени целесообразно предварить анализом их мифорелигиозных оснований.

В истории человеческого духа просматриваются три типа мифологии времени, реализовавшиеся в географически и национально-самобытных культурно-исторических модификациях, — мифология языческая, библейская и гуманистическая. Переживание времени языческими культурами («древний мир», «античность», «традиционное общество», «космологические культуры») получило свое понятийное осмысление в системах греко-римской и восточной философии и особенно характерно в таком феномене языческого сознания, как астрология. Библейское чувство времени, зафиксированное в священных книгах иудаизма, христианства, ислама, обрело понятийно-категориальное выражение в богословских доктринах этих религий и в некоторых клерикальных идеологиях (преимущественно католицизм, ислам). Мифология гуманистической эпохи выражена в естественных, исторических, социальных науках, философии, политических идеологиях.

Специфика древнего языческого восприятия времени — в его космоцентричности. Не космос, представляемый как пространственно (структурно и соразмерно) оформленное целостное бытие, существует во времени (возникает, развивается, идет к концу), но время — атрибут космического целого, а именно — процесс циклического повторения всегда сущего порядка вещей. Символ, идентифицирующий практически все космогонические, т. е. основные в категориально-архетипическом комплексе язычества мифы, — это круг. Космическое время выполняет роль основного, в него как бы «встраивается» время историческое и индивидуально-личное. Отсюда — специфическое понимание истории, *судьбы*, в частности, «исчисление» ее согласно целокупной логике космической жизни, т. е. «по звездам», и существования религиозного спасения (*стоики, буддизм, индуизм*), толкуемого как выход из круга рождений.

Символ круга выражает отношение к времени как: а) к вторичному в сравнении с пространством; б) к конечному по смыслу в его отношении к вечности, но при этом в) к бесконечному по отношению к своему бытию, т. е. к самому себе. В отношении к вечности время — реальность безусловно низшего качества. Однако при том оно не сотворено и, как атрибут космической жизни, оказывается «всегда присущим» вечности, ее тенью. Будучи конечным по сущности, время оказывается бесконечным по своему существованию. Речь идет не только о времени, которое можно назвать внутрикосмическим, его-то как раз в зоне или состоянии хаоса нет. Но сам переход сущего от хаотического состояния через хтоническое к космическому, составляющий основу «мирового года», есть не что иное, как вечное время. Физическое или космическое время вечно по сути, а время «мирового года» — и по существованию. Последнее выступает структурой (матрицей) никогда не прекращающегося процесса. Сущность времени в данном случае вполне соответствует порождающей модели происхождения мира. Время мыслится мерой мирового генезиса, по сути своей вечного.

В целом языческая структура мирозерцания может быть выражена триадой вечность—пространство—время, в которой пространство является парадигмой понимания и вечности, и времени. Сущность времени, т. е. его идея, символизируется кругом. В свою очередь, вечный Абсолют, если основываться на концепциях классического греческого идеализма, есть структура бытия (идеи Платона), Ум, по-

рождающий эту структуру всегда осуществляющимся актом мысли (Аристотель), либо источник ума и всего остального — Единое (неоплатоники).

Библейское восприятие времени носит качественно иной характер. Вне зависимости от культурно-исторических и национальных модификаций его идейно-мифологическое ядро может быть охарактеризовано посредством триады творение—грехопадение—спасение. Символ времени — отрезок, оно имеет начало. Понимая условность приложения временных категорий к до- и вневременной реальности, можно сказать, что было «когда вечность была, а времени не было». И определенно время будет иметь конец (эсхатология). Говоря более точно: отрезок символизирует дискретный мир, существующий во времени. Интуиция времени, лежащая в основе Откровения, соединяет в себе линейность с подвижностью, поэтому более адекватным символом библейского мироотношения следует признать «стрелу времени». Стрела дискретна, но своим полетом преодолевает ограниченность. Стрела времени экстатична, но и не разрешается в беспредельное без остатка. Кроме того, у стрелы есть цель, хотя могут быть и ложные попадания.

Время возникает «вдруг», в результате свободного творческого акта, совершенного Богом в вечности, и остается реальностью, сущностно инородной Творцу. Миропорядок, в том числе временная цикличность космическо-природной жизни, в которой «все возвращается на круги своя», установлен и поддерживается волей Бога-промыслителя. Иное, в сравнении с языческим миром, восприятие времени имеет своим основанием иной образ вечности. Это не всегда-сущая идеальная структура Космоса (либо ее основа — Единое), имманентная «причастному» ей в качестве ее сущности, но трансцендентная миру Личность, относящаяся к нему как Субъект к объекту. Стихия Божественной личности — Дух, атрибуты которого — свобода, воля, творчество, самосознание, любовь. Динамизм в восприятии Абсолюта (как волящего творческого деятеля) отражается в переживании бытия как генезиса. Генезис не есть нечто эпифеноменальное по отношению к вечной сущности мира, но бытие по сути своей исторично. Библия открывает качественно иной тип времени — исторический.

Древний мир не выработал образа истории как необратимой последовательности неповторимых творящихся событий, которая не подчинена космическому круговороту и ритму, но зависит от воли Бога и человека. В космическом времени все возвращается на круги своя. Образ такого времени присутствует в составе Откровения, но оно там фоновое, тогда как историчность — центральна. Однако сама идея исторического времени в библейском сознании раскрывалась постепенно. Рассматривая ее эволюцию из современности, можно вскрыть, по крайней мере, три смысловых слоя в понятии истории. Таковыми являются историчность творения, историчность мира в его самобытности, составляющая историю в тесном значении этого слова, и история спасения. Начало истории принято вести от события грехопадения. Однако проявляющаяся вовне божественная деятельность также исторична — дни творения, начало и конец мира. В определенном смысле признание началом истории грехопадения оправданно. В истории как времени человеческой субъективности само время, можно сказать, исторично по преимуществу. Иногда признается началом истории сотворение человека, однако полисубъектность исторического и связанная с нею вариативность экзистенциальных выборов созидаются все-таки грехопадением. По крайней мере, так история открылась нам, другой истории (вне грехопадения) человеческому сознанию попросту не дано, хотя исключать ее

несостоявшуюся возможность не следует. Время же райской истории лучше назвать праисторическим.

Божественное творение исторично, представляя собой необратимую последовательность неповторимых событий, эонов или дней творения. Однако отождествить творение с историей было бы неоправданным. В истории творения еще нет реакции созданного. Время божественного творения моносубъектно. История же спасения, или сакральная история, неся в себе природу историчности — полисубъектность, борьбу, необратимость, — движет историческое к его концу, в эсхатологию. Понятие истории содержит в себе все три вышеочерченных слоя, но главным является срединный, он же и был осознан в качестве исторического в первую очередь. Грех, сотворенный человеком, разрывает смысловую и реальную связи времени с вечностью, человек «впустил» в мир смерть, зло и небытие, положив начало истории — качественно своеобразному плану существования. В историческом времени события уходят в небытие, остаются (в качестве культуры для человека и в качестве «материалов» к Страшному Суду — для Бога) смыслы этих событий и их предметно-материальные воплощения.

Обретение утраченной связи с Богом составляет смысл спасения и достигается в конце истории, т. е. в конце конечного, смертного и погибающего, а значит, разрушающего личностную основу жизни, мира. В истории же, как здепшем бытии, вечность лишь символически «просвечивает» сквозь толщу «объективной действительности». В эсхатологических доктринах иудаизма, христианства и в меньшей степени ислама можно обнаружить общую идею. Конец времени — это не осознание конечности временного модуса бытия и индивидуальный «выход» из него, как это мыслили древние (так называемая малая эсхатология), но кардинальное изменение самого бытия, его онтологической структуры. В христианстве суть эсхатологии состоит в завершении (в смысле конца и свершения) времени вообще через сворачивание его в новую бытийственную структуру (большая эсхатология). Поскольку разворачивание истории и ее эсхатологическое свертывание осуществляется не автоматически, но во взаимодействии свободных субъектов, переживающих свою временность и сознающих свою историчность, постольку у мира образуется его историческая судьба, которая являет свою непреклонность участникам истории в ее переломных моментах, которые можно назвать точками невозврата. Итоговые же судьбы мира могут открыться только в его конце, ныне оставаясь тайной.

Внутри библейского понимания времени можно выделить формы (и одновременно исторические эпохи) — древности (ветхозаветная религиозность), Средневековья (христианское и мусульманское) и гуманизма. Гуманистическая культура держится на мифологии времени, существенно отличной от аутентично-библейской, однако в ее рамках формируются христианская реакция на новое чувство и понимание времени, составляющая специфический этап эволюции библейско-христианского мировоззрения. Вычленение метафизической основы образов времени, сотворенной гуманистической эпохой, подвигает христианскую мысль к переосмыслению традиционных концептов вечности, которые были сформированы под мощнейшим идеалистическим влиянием на Откровение.

Специфичность ветхозаветного переживания времени — в его напряженности, в которой ему уступают, пожалуй, и средневековая и новая культуры, и в резкой противоположности языческому сознанию. Понятие мессионизма в данном случае уместно, но нуждается в пояснениях. Обычно оно связывается с социальными ожи-

даниями Израиля, но таковые являются внешним проявлением экзистенциально исходной онтологической ситуации, фундированной отношением иудеев к смерти. Ветхозаветный иудей не знает бессмертия души в индусском или греко-платоническом смысле этого слова. Скорее, напротив, слишком хорошо знает (по кровной связи с Адамом, познавшим небытие) смерть. Сущность смерти — возвращение живой твари в небытие. Потому иудей ждет Бога как спасителя от нее, в то время как восточные и греческие мудрецы часто ждали именно смерти как избавления от суетности телесного мира, но не ведали никакого Бога-спасителя, будучи уверенными в своего рода «естественном бессмертии» души.

Иудей, помнящий о том, что его прародители выпали в земное состояние из рая непосредственного богообщения, продолжает оставаться странником и пришельцем на этой земле. Бог обещает Израилю землю, но не ту, в которой он родился, а ту, для достижения которой необходимо пройти нелегкий путь. Для ветхозаветного мира пространство несущественно в экзистенциальном смысле, оно — элемент в истории избранного народа: историческое, культурное и космическое место имеет смысл лишь постольку, поскольку оно втянуто в ход священной истории. Поскольку рождение человека от отца и матери произошло и репродуцируется в падшем мире, постольку для иудея нет Родины, есть искомая «Земля обетованная». Для язычника «золотой век» лежит в прошлом, а время течет из прошлого через настоящее в будущее, хотя в конечном счете возвращается в исходную точку. Для иудея время надвигается из будущего, точнее говоря, Бог творит новые времена. Для ветхозаветного сознания именно грядущее экзистенциально первично и по отношению к прошлому, и по отношению к вечности, которой отдадут приоритет. Ветхозаветное сознание ориентировано в экзистенциально-онтологическом смысле этого слова на бытие-с-Богом во времени, что постепенно оформляется в мифологему мессианского Царства. Подытоживая анализ космогенетических и сотериологических аспектов библейского переживания времени, можно сделать вывод, что ветхозаветное мировосприятие описывается триадой вечность—время—пространство. Время в этой триадичной структуре мироздания отнюдь не посредник между вечностью и пространственно-структурированным фюзисом-космосом. В ветхозаветном сознании бытие во времени — это самое жизнь, которая создается Богом и ценна для человека.

Христианство сохраняет это отношение, но изменяет смысловые связи и «стягивает» триаду к «центру», сближая ее с образом триединства. С одной стороны, вечность в лице Сына-Логоса включена во время, но уже не трансцендентно-парадигматическим, а имманентно-личностным способом. В акте боговоплощения Слово становится плотью, а после Воскресения и Вознесения продолжает осуществлять свою имманентную историю субъектность через Церковь. С другой стороны, во время входит (потенциально, как процесс) все космическое и историческое пространство как таковое: после восхождения Вифлеемской звезды начинается новый эон космической истории, а скрепленный кровью животных союз Бога с одним народом уступает место искупленному кровью Иисуса Христа, одухотворившего жизнь, свободному союзу со всем человечеством. Реализация последнего — богочеловечества — и составляет смысл всемирной истории. Как следствие, в христианской культуре постепенно формируется такая модель эсхатологии, согласно которой конец времени есть конец небытия и восстановление всей утраченной полноты, в том числе пространственной. Онтологические основания таких тенденций во времени сущем заложены событиями Воплощения и Воскресения.

Воскресение Богочеловека представляет собой такое событие, которое, совершившись однажды, не исчезает из состава исторического времени, выступая отныне его энтелехией. Воскресение Христа, произошедшее внутри времени, остается уникальным и неповторимым событием, которое в своем историческом качестве безвозвратно прошло. Однако смысл этого события становится парадигмой истории, подобно тому как в падении Адама парадигматический статус обрело событие грехопадения. Сказанное можно выразить и по-другому: сам Иисус Назарянин, пройдя через смерть, утратил свою земную человечность, но продолжает жить как Христос Церкви. Это означает, что историческое время не пусто по смыслу, но — осмысливается. Однако придание смысла своей исторической экзистенции представляет собой для человека не данность, а заданность. История не сводится к ожиданию, которое было системообразующим экзистенциальным мотивом ветхозаветного мировосприятия, но — делается. Ислам, с одной стороны, воспроизводит ветхозаветную религиозность, восстанавливая дистанцию между вечным и временным, но, с другой — усваивает от христианства интенцию к созиданию истории. Названная двойственность отчасти объясняет всплески и затухания культурно-политической активности, свойственные мусульманскому миру.

В плане культурно-национальной специфики христианский мир неоднороден: Запад более историчен, нежели Восток — космологичный и созерцательный. Однако тем принципом, который духовно объединяет различные национальные культуры, является открытие христианством качественно нового модуса времени — личного, что перестраивает всю структуру его переживания и понимания. Его можно назвать внутренним или (след за Бердяевым) экзистенциальным, но в любом случае этот слой темпоральности нередуцируем ни к космическому, ни к историческому. В абсолютном смысле это открытие совершено Иисусом Христом, в личности которого космическое, историческое и индивидуальное время стягивается в единый по смыслу «узел». В отношении к космическому времени Логос есть его начало и конец, альфа и омега. Но Он же есть и его середина. Во-первых, в парадигматическом смысле — как структурирующий принцип, ибо без Него не начало быть ничего из того, что начало быть (Ин 1, 3); во-вторых, как сила, ведущая время к свершению, как Тот, Кто, выйдя из покоя своей вечности, создает просвет между будущим и настоящим, переводя таковое в прошедшее; наконец, в-третьих, в значении такого исторического события, которое можно назвать Событием по преимуществу.

Если в творении мира, а значит, и космического времени, Бог являет Себя как субстанция-субъект, то в боговоплощении — как событие-субъект. Человек также события и субъект, но его событийность пребывает в плоскости сущего, а субъектность имеет силу для пути человека в сущем же. В боговоплощении Бытие стало Событием, явило свою потенциальную позитивную историчность в действии. События земной жизни Богочеловека настолько неповторимы, что их невозможно понять в тесном значении этой операции мышления, поскольку понятие схватывает общее. Их можно пережить лично через акт веры и осмыслить их. Однако боговоплощение, так же как и Воскресение и Вознесение, можно назвать и субстанциальными событиями. Субстанция сущего не просто модифицируется, а входит в историю, полагая начало сущностным изменениям в ней. Субстанциальные события закладывают основания таких процессов в сотворенном мире, которые трансформируют его онтологическую структуру.

Христос явился в мир лишь однажды, а мир этим событием стал бесповоротно другим. В мире необратимых поступков, совершаемых ответственной личностью, совесть не только возможна в некоторых свободных индивидах, но и начинает действовать во всех тех, кого постепенно приобщает ко Христу Церковь. Современному сознанию совесть кажется чем-то естественным в составе человеческого существа, априорной структурой его экзистенциального опыта. До события боговоплощения совесть существовала в указанном качестве лишь потенциально, как зародыш в структуре личности. Она пробудилась исторически, выступив сверхиндивидуальным аспектом личной ответственности человека, живущего именно в необратимом времени. Совесть — явление христианской культуры по преимуществу, хотя о ее пробуждении в качестве личной ответственности свидетельствует нам эпоха «осового времени», как ее характеризует К.Ясперс. Универсальный онтологический статус сообщает совести только боговоплощение, в котором Бог во Христе приблизился к человеку в максимальной степени. В культурологическом аспекте, т. е. как феномен, обретающий массовый характер в социокультурном пространстве, совесть возникает на стыке открытия личного времени в его соотнесенности с историческим.

В культурно-историческом плане открытие личного времени основывается на соединении откровения о Боге творце и промыслителе и мифологемы бессмертия души. Личное время — это время «внутреннего человека», сформированного христианской культурой, время духовного опыта — индивидуально-неповторимый и интимно-личностный ритм богообщения либо последовательность творческих актов, совершаемых человеческим духом, а также совокупность смыслов содеянного человеком, зафиксированных в «Книге жизни», которая будет открыта на последнем Суде. В абсолютном смысле оно первичнее исторического и физического времени и по сути совпадает с тварной вечностью. Ею можно считать и мир духовных существ, но ангелы, будучи способными к творческим деяниям, не живут во времени, лишь являясь в нем. Человек, живя во времени, может участвовать в его сотворении изнутри. Судьба человека в вечности определяется творчеством своего личного времени, своей судьбы.

В загробной жизни человеческая душа выпадает из космического и исторического времени, начинается ее время в вечности. Ад, рай — ключевые смыслообразы средневекового мирозерцания, определившие картину физического космоса и структуру социальной практики. В здешнем существовании этот тип времени может «сосуществовать» с космическим и историческим, например в молитве или таинствах (мистика и аскетика — пути достижения связи вечного и временного еще в здешнем мире). Существенно, что личное время христианского сознания не «встроено» в ритм космического круговорота, в котором властвует, например, закон кармы, оно — самобытный модус бытия, своего рода прорыв в вечность — к Личности как к Другому.

Вышеочерченные состояния духа имеют своей основой творческую волю человека. Существенно, что таковая не самобытна, поскольку являет себя в качестве творческой. Человеческая воля свободна в положительном смысле этого понятия настолько, насколько она поддерживается благодатью, исходящей от Бога, т. е. обоживается. Утрата синэргийного измерения свободы через превращение волюнтаривно-творческой способности человека в основное или даже единственное ядро человеческого существования составило существо гуманизма как особой эпохи в развитии человеческого духа.

Гуманистическая культура (исторически характеризующаяся периодами Возрождения, Нового и Новейшего времени и в качестве цельного культурно-исторического типа сумевшая втянуть в орбиту своего развития иные культурные миры) формируется на основе качественно иного в сравнении с древностью и Средневековьем способа отношения к вечности, а соответственно — ко времени и пространству. Генетически он представляет собой своеобразное «переворачивание с ног на голову» христианской идеи вхождения вечности во время (Бога в историю), когда самому времени придается статус вечного. Подобно тому как в ключевой идее-мифологеме новой культуры — идее развития, синтезируются языческий миф вечного бытия (мира) и библейская идея творения бытия (мира) из ничего, новое понимание времени основывается на преобразовании библейских и языческих символов времени. Символ времени, выработанный гуманистическим сознанием, — это линия. Самым простым образом является прямая, однако постепенно символика усложняется. Линия времен может воображаться наделенной различной конфигурацией, кривизной и орнаментом ломанности. Но принцип разомкнутости сохраняется.

Крутообразная бесконечность, типичная для космологического сознания язычества, разрывается в линейную бесконечность исторически развивающейся вселенной. Начало размыканию «отрезка» времени положил Лейбниц, сделав этот ход мысли с еще христианских, но уже гуманистических позиций. Точнее говоря, великий философ зафиксировал на концептуальном уровне новую духовную ситуацию. В контексте идеи всемогущего благого Бога, творящего мир по принципу «наилучшей возможности», вполне естественно, что мир имеет начало во времени, но совсем необязательно, что он будет иметь конец. В самом деле: зачем кончаться миру, в котором нет греха в смысле радикальной ущербности, влекущей за собой в конце концов смерть всякого живого существа, а есть только несовершенство. Элиминировав онтологичность греха, Лейбниц, будучи в этом подлинным гуманистом, сохранил идею творения, оставшись в этом христианином.

Подмена идеи творения понятием развития сначала в идеалистической, а потом в иррационалистической, материалистической и позитивистских его версиях формирует основания для мифологии времени, которое мыслится и безначальным, а потому бесконечным в обе стороны, и необратимым. В конце концов библейский «отрезок» утрачивает начало (креацию) и конец (эсхатологию), так как трансцендентный Бог теизма «элиминируется» из процесса жизни вселенной, которая поэтому становится имманентным субъектом своего собственного развития. Говоря о «стреле времени», можно подметить, что исчезает Субъект, осмысленно направивший мироздание к определенной цели, время вселенной обезличивается, а значит, и обесценивается. Стрела превращается в путь без начала, конца и смысла. Символ линии очень хорошо выражает новую духовную ситуацию. Другой ее экспликацией выступает мифология бесконечной эволюции, которая по сути бесцельна: если Бога нет, то возможны (возможны) все варианты развития мира. В контексте идеи развития образ времени постепенно структурно усложняется — история вселенной представляется в виде спирали (пружины истории, разжимающейся в результате разрешения ее имманентных противоречий).

Идея бесконечного времени, выработанная в новоевропейскую эпоху, представляет собой результат определенного духовного процесса. Его существо — перенесение человеком духовных усилий во время. Человек преобразует время (от-

нюдь не стремится вырваться из круга времен и не ждет их конца), и в этом плане само название эпохи — «Новое время» символизирует ее дух. Его суть состоит в интенции к бесконечному творчеству новых времен. Выработанные новоевропейским сознанием естественнонаучные и философские представления о бесконечном времени символизируют абсолютизацию человеком временности как сущностной характеристики своей духовной жизни.

Обратимся к особенностям концептуализации времени в метафизике. «Философия есть дух эпохи, выраженный в мыслях», — гласит известный афоризм Гегеля. По отношению ко времени эти слова выглядят подходящими едва ли не более, чем по отношению ко всем иным проблемам, которые когда-либо становились предметом философского умозрения. Однако гегелевский образ требует уточнения. Человек выражает дух эпохи в мыслях, но он был бы ангелом, если бы эксплицировал чисто духовное содержание чистою же мыслью. Мышление философа несет в себе духовную энергию его народа, живущего в определенное время и творящего свою историю, но оно детерминировано душевной средой, в которой мыслящий дух осуществляет свою работу. Душа народа, в свою очередь, не только духовна и разумна, но и является «плотской». Последний аспект очень хорошо исследован марксизмом, психоанализом и структурализмом. Однако при этом следует отметить, что названные течения мысли в своей сосредоточенности на «нижнем» в душе индивиду, народа и человечества как рода «забыли» или просто игнорируют верхние влияния. Понятие трансцендентной памяти дает нам возможность интерпретировать все слои в составе мысли, определяющие ход человеческого познания, учитывая при этом как личную активность индивида, так и культурную среду, в которой когнитивные акты осуществляются как в своей субстанции.

Философия представляет собой не дух эпохи, выраженный в мыслях, а рационально эксплицированную мифологию своего времени. Миф есть не что иное, как синкретическое единство душевного и духовного, рационального и иррационального, в котором сознание даже не помышляет о своей детерминированности снизу — из архетипической глубины подсознательного, и сверху — из духовной сферы, откристаллизовавшейся в символах и идеях. Вольно или невольно философ или ученый концептуализирует базисные мифологемы своего времени. В этом процессе он, с одной стороны, развенчивает миф своей рационализацией, но с другой — закладывает основы нового витка в мифотворческом процессе истории. Сказанное означает, что исследование эволюции понятия времени в философии следует проводить с учетом культурологического контекста эпохи.

Философия XX в. представляет собой метафизику времени по преимуществу. Нельзя сказать, чтобы этот феномен сущего не рассматривался ранее, как и того, что мысль в истекшем столетии не обращалась к другим предметам. Но никогда ранее время не выражало себя в мышлении столь остро, а мышление не погружалось в специфическую стихию темпоральности так глубоко, как это происходило в XX в. от Рождества Христова. Причина этого заключается в том особом положении человеческой мысли ко Христу и Его Евангелию, которое сложилось за две тысячи лет после их встречи. С одной стороны, мышление настолько усвоило острейший исторический импульс, приданный человечеству христианством, что смогло впервые преодолеть господствующую вплоть до Ньютона инерцию античного мирозерцания, которое растворяло темпоральное в протяженном. Только XX век осознал протяжение следствием дления. С другой стороны, и это обстоятельство стало

важнейшей причиной такой углубленности разума в стихию временности, которое граничит с патологией, начал распадаться образ вечности, открытый человеку Евангелием, но сформулированный в категориях античного идеализма. Время в перспективе исчезающей вечности предстало таким длением, которое почти что совпадает с тлением.

Первая из вышеперечисленных тенденций наиболее рельефно явила себя в физике, вторая, скорее, в метафизике. Знаковыми феноменами стали, соответственно, теория относительности и синергетика, а в области спекулятивного мышления — философия жизни и экзистенциализм, выступивший в этом контексте ее внутренней противоположностью. Феноменология выполняет функцию методологического посредника между философией жизни и философией смерти, которой по сути и выступил экзистенциализм своей тематизацией интуиции временного. Ключевыми фигурами выступают А.Бергсон, Э.Гуссерль, М.Хайдеггер, а также Н.Бердяев, который сумел поставить высвеченную в ее новых гранях темпоральную проблематику в духовный контекст.

Современное естествознание в том виде, в котором оно сложилось к настоящему моменту, в самой значительной степени является результатом христианизации человеческого мышления в эпоху Средних веков. Речь в данном случае идет не о понятиях и представлениях, которые возникли как теоретические обобщения опытных наблюдений. Эти концепты, имеющие эмпирическое происхождение, как раз в наименьшей степени подвергались пересмотру средневековым сознанием, оставаясь античным по важнейшим элементам своего содержания. Говоря о христианизации, я подразумеваю такие понятия, которые в терминологии, предложенной в свое время Кантом, можно назвать априорными либо трансцендентальными.

Мышление определяется не только категориями в значении чистых рассудочных понятий. Сами категории опираются на субстрат психической жизни, организованный архетипически, охватываясь и определяясь в своем движении символической сферой, которая выступает своего рода куполом, посредующим отношения рационально-имманентного и духовно-трансцендентного. Раздробленность символической сферы, начатая Возрождением и свершившаяся в эпоху Просвещения, дает выявиться априорным экзистенциальным структурам личностного опыта в их голой самобытности. В таком духовно-абстрактном виде экзистенциальные априоры и были описаны Хайдеггером. Однако сама по себе духовная среда, в которой разум осуществляет свои конструирования, не сознавая при этом своей экзистенциальной предопределенности, современна истории мышления. Экзистенциализм лишь вскрыл ее устройство, и как это обычно бывает в случае с новооткрытием, объявил экзистенциальные структуры основополагающими. По сути же духовный контекст мышления, будучи цельным, представляет собой взаимодополнительность символического, смыслового и экзистенциального модусов восприятия мыслящей душой духовного содержания.

Евангельское откровение изменило самую экзистенциальную среду, а говоря более охватно, — духовную атмосферу, в которой протекает познание. Однако эти изменения, происходившие и продолжающиеся в мышлении, следует понимать процессуально. Лишь добравшись до категориально-архетипических слоев мышления, библейско-евангельский по своей сути импульс примата времени над пространством создал предпосылки для постепенного преобразования частных понятий о времени, пространстве и вселенной. Таковые возникли опытным путем, но

уже в принципиально новой трансцендентальной среде, которая и сделала возможным самое их созревание. В данном случае не следует, конечно, представлять себе совокупность трансцендентальных оснований философско-научного познания как нечто уже сформировавшееся к моменту возникновения той или иной естественно-научной теории. Изменения содержания мысли на частнопонятийном и категориально-архетипическом уровнях идут параллельно, посредуя друг друга. Однако вне трансформации категориальной среды познания, инициированной библейским откровением, в составе которого время онтологически фундирует пространство, названные изменения в содержании научной картины мира вообще не обрели бы условий для того, чтобы состояться. Философы, упомянутые выше, концептуализировали саму эту среду, т. е. всеобщее содержание мысли в ее устремленности на времяющееся сущее. Бергсон и Хайдеггер дали ему, каждый по своему, онтологические трактовки, Гуссерль же оставил в уделе трансцендентального.

В древнем мире физика и метафизика (в широком их значении — знания о физическом и духовном мирах) конгенитальны. Сколь первое определило вторую, столь верно и обратное. При этом образ вечности в самой значительной степени был детерминирован естественным (наличным) порядком вещей. Причиной этого является мифологическая цельность культур, которые выросли на языческом религиозном фундаменте. Анализ идеи времени, данный Платоном, Аристотелем и неоплатониками, осуществлялся в рамках единой парадигматической установки, детерминированной всем содержанием трансцендентальной памяти, несомой античной мыслью. В этой парадигме времени отводится функция всего лишь посредника между вечностью и пространством притом, что самое понятие вечности в самой значительной мере определялось образом пространства.

Концепт пространства, созданный духом античности, космичен — внутренне структурированный и замкнутый. Пустое пространство есть небытие (как и чистая материя), которое можно помыслить (хотя последнее проблемно) лишь в свете определенного. Самое вечность и есть структурное начало, взятое в его чистоте и самобытности. Таков мир форм — атомов Демокрита, идей Платона, энергий Аристотеля. По отношению к области оформленного Единое неоплатоников выступает принципом, логично венчающим «государство» эйдосов. Экзистенциальный фон переживания движения, изменения, становления, а следовательно, и времени как их внешней или внутренней формы в целом негативный. Изменения, как вполне в духе своего времени говорит Платон, в целом к худшему. Совершенному незачем, да и не к чему изменяться, вторит ему Аристотель. В таком контексте время, при всем изяществе производимых над его понятием операций, оказывается не более чем формой несовершенного сущего, являющегося таковым в силу его изменчивой природы. Время — несамостоятельная субстанция в иерархии бытия. Согласно Платону, оно подвижный образ вечности, согласно Аристотелю, — мера движения.

Библейское откровение создает мышлению другую экзистенциальную среду, важнейшим элементом которой выступает самое вера в возможность принципиально нового. Творение и есть радикальнейшее из всех обновлений. В становлении самом по себе нет ничего плохого или ущербного, вопрос оценки зависит от цели изменения. Однако после грехопадения, т. е. в известной нам земной истории, время для человека становится мерилем и его смертности. Время, переживаемое личностно, осознается как путь к забвению, понимаемому онтологически. Это экзистенциальное умонастроение особенно заметно в учительных книгах Библии, дос-

тигая своего апогея у Екклезиаста. Флоровский, обладавший обостренным чувством историчности, даже осмелился оценить эту книгу в качестве «странной» и загадочной. На самом деле место Екклезиаста в составе ветхозаветного сознания вполне логично — книга выражает определенную грань в эволюции библейского переживания времени, если таковую понимать во всей ее полноте. В ветхозаветном сознании мы обнаруживаем в свернутом виде все основные модусы переживания темпорального сущего — космический, исторический и личностно-экзистенциальный. Однако все они, с одной стороны, наличествуют в виде, который можно назвать зародышевым, а с другой — несоординированы друг с другом.

Открытие личного времени стало феноменом культуры в эпоху христианского Средневековья. Однако прежде следует тематизировать конкретнее интуицию соотносительности времени космического и исторического, лежащую в основе библейского откровения. В составе ветхозаветного мышления названные времена протекают одновременно. Израиль открыл историю и подарил нам чувство историчности. Но эта история исторична для ветхозаветного сознания преимущественно в социальном аспекте, онтологически не захватывая истории космоса, который Бог создал за шесть дней, удалившись от дел в покой своей субботы. Откровение о продолжающемся творении начинает звучать у великих пророков: «Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65,17). Но полную силу идея комплексного обновления творения обретает в Новом Завете, достигая максимума в Апокалипсисе.

Интуиция историчности бытия вошла в состав человеческой мысли не быстро. Концепцию бл. Августина можно ценить, но можно и критиковать по ряду оснований, однако с августиновским анализом природы темпоральности можно сравнить только хайдеггеровский, хотя их экзистенциальный фон диаметрально противоположен. Христианская метафизика времени оставалась под воздействием категорий античного идеализма вплоть до Шеллинга и Гегеля, а одной из причин этой плененности нового древним оказалась донаучная натурфилософия, заимствованная отцами Церкви, передавшими ее схоластам, опять-таки из античной культуры. Ее переработка в свете креационистских интуиций библейского откровения оставалась во многом эклектичной или косметичной, поскольку сам космологический материал не допускал иных трансформаций, будучи созданным в некреационистском категориально-архетипическом поле.

Интуиция историчности бытия поначалу обрела форму идеи такого развития, которое несет в себе больше креативности, нежели органическое созревание и рост, лишь воспроизводящие некую неизменную по сути программу. Понятие естественного развития было сформулировано уже древними, и новоевропейский преформизм лишь облек категориальный скелет аристотелевской конструкции плотью естественнонаучных концептов и фактов. В схоластике идея естественного развития, заимствованная у древних, была соединена с почерпнутой из откровения интуицией продолжающегося творения мира Богом.

На рубеже эпох Николай Кузанский формулирует концепцию, согласно которой Бог непостижимым образом разворачивает мир из Самого Себя и сворачивает его. Этот образ достаточно нагляден для разума. Однако для уяснения его смысла надлежит выявить предопределивший его духовный контекст эпохи. Важнейшими для выявления духовной среды, в которой сформировалась метафизика развития Николая Кузанского, являются концепции Иоахима Флорского и Майстера Экхар-

та. В первом случае стержневой идеей выступает интуиция откровения как продолжающегося творения истории Богом. В таком понимании истории новизна еще не перманентна, но уже эпохальна. Согласно Экхарту, в неисследимой глубине творческих деяний Бога лежит бездна — *Ungrund*. Божественная природа, как бы питающая личное творчество Бога, мыслится Экхартом как абсолютная потенциальность, которая не будет исчерпана никакой тварной реальностью, сколь бы многообразной таковая ни выступала.

Дж. Бруно предложил образ вселенной, выстроенный в свете диалектических интуиций Николая Кузанского. Системообразующая идея метафизики Кузанца о совпадении в Боге предельных противоположностей была тематизирована Бруно в натурфилософском контексте. Космос в его системе предстал живым, меняющимся и бесконечным в значении бесконечного следствия бесконечной причины, каковой выступает Бог. Бог в сущности или по природе — один и тот же, но в качестве Творца мира несет в себе потенциал бесконечного его разнообразия. Так и вселенная, согласно Бруно, по сути одна и та же, но по многообразию и неповторимости своих внутренних формообразований изменчива, можно сказать, что до бесконечности. Ведь у Бога хватает могущества никогда и нигде не повторяться.

Время в космогонии Ноланца если еще и не приобретает качественно иного категориального статуса, нежели тот, которым оно наделялось в античности и Средние века, то уже стремится к таковому. Исследователи натурфилософии Бруно часто обращают внимание на неоплатонические мотивы и образы, заимствованные им у досократиков. Не отрицая наличия таковых, укажем, что они представляют собой в первую очередь и по преимуществу мотивы, а также материал, на основе которого выстраивается собственная конструкция, но никак не фундаментальную интуицию, которая пронизывала бы философию космоса Бруно. Новизна космогонии Ноланца, связанная с идеей бесконечной и внутренне подвижной вселенной, представляет собой не только продолжение и расширение коперниканской революции, но и ее углубление. Гармония мыслится Бруно не в статике, как это свойственно античному сознанию, а вслед за ним и средневековому, унаследовавшему инерцию первого, а в движении. Время в составе такой вселенной, которая по природе одна и та же, но по формам своего проявления всегда новая, неизбежно стремится к обретению качественно нового категориального статуса. Оно оказывается не просто посредником между такой вечностью, в которой все уже и всегда актуально есть, и миром, изменчивым лишь акцидентально, но такой сущностью, которая «все дает и все берет». Чувство временности сущего у Бруно безусловно не столь острое, как у Бергсона или Хайдеггера, но эти авторы имеют в лице Ноланца своего предтечу.

Положительной наукой интуиции Бруно были восприняты не в полном их объеме. Может быть, они слишком опередили свое время, но другой причиной послужил мифопоэтический стиль изложения, доходящий порой до эклектики. Идея тотально-подвижной внутри нее самой вселенной, где каждое небесное тело вращается вокруг собственной оси, а каждая «звезда» вокруг своего «солнца», максимумы и минимумы совпадают, была эксплицирована в ходе последующего развития физики лишь механицистски. В теокосмологии Ньютона покой и движение, скорее, локализованы (через понятие абсолютного пространства и конечного сущего), нежели совпадают. Интуиция качественного многообразия миров во вселенной, сформулированная Бруно в чрезмерно мифологизированном виде, вообще легла под спуд вплоть до XX столетия. Идеи Ноланца были реанимированы Шеллингом,

поскольку самое развитие естествознания создало для этого благоприятную среду. Однако понятие времени, сформулированное Шеллингом, имеет под собой не только натурфилософский, но и трансцендентально-критический фундамент. Еще более глубоким его основанием являются историософские интуиции о парадигматической предопределенности структуры истории, да и самой темпоральности трюичностью Бога.

Субъективность времени — идея не новая и не специфически новоевропейская. Она присутствует в некоторых школах индусской мысли, соединяясь с интенцией растворения темпорального в иллюзорном, ибо такова судьба множественного вообще. У Канта время не иллюзорно, напротив, совершенно объективно, являясь априорной формой чувственности, — всеобщим и необходимым условием созерцания явлений субъектом. Можно сказать, что кенигсбержец перенес платонические представления о времени как форме деятельности мировой души, обретшие новую жизнь в августиновской традиции, извне во внутрь человека. Для античного сознания индивидуальная душа — элемент мировой, а для новоевропейского — мир и время в индивиде.

Кант рассматривал пространство и время в качестве трансцендентальных условий нашего познания, априорных форм чувственности, лишив эти формы какого-либо онтологического статуса. Пространство и время объективны и всеобщы, но эта их объективность носит исключительно интерсубъективный характер. Они суть формы существования материи, но не самой в себе, как мнит это здравый смысл и догматическая философия, но так, как материя нам является. При этом анализ трансцендентального времени подобен у Канта анализу трансцендентального пространства, эти формы как бы стоят у него рядом. В этом кенигсбержец находится под влиянием ньютоновской физики, в которой время, можно сказать, атрибутивно по отношению к пространству. Осмыслив «абсолютное пространство» в качестве «чувствилища Бога», Ньютон не нашел столь же интимно-теологической характеристики для времени. Кант переместил абсолютное пространство внутрь человеческого духа, проинтерпретировав его в качестве априорной формы нашей чувственности. При этом он не только не свел априорное время к пространству, но даже обозначил тенденцию к переосмыслению соотносительности протяженного и темпорального в пользу второго. В составе трансцендентальной эстетики пространство как бы «включено» во время, но лишь на том чисто гносеологическом основании, что данное нам как протяженное, став предметом опыта, переживается еще и как психическое событие во времени. Как следствие времени, пространство было понято только Бергсоном, а как аспект времени, состоящий в обличивающей себя подвижности темпорального, — Хайдеггером. Однако, дабы добраться до этой ступени в понимании онтологического статуса времени, мышление должно было сделать ряд шагов.

В «наукоучении» Фихте уже просматривается определенная иерархия в отношениях между формами пространства и времени. Шеллинг проводит идею такой иерархичности еще более последовательно, истолковывая (особенно в поздний период своего творчества) время как более конкретную форму проявления в мире божественной креативности, нежели пространство. Однако радикально переосмыслить соотношение форм пространства и времени друг к другу в их связи с вечностью Шеллингу мешало влияние Спинозы и Ньютона, которые представляли по сути одну и ту же интуицию соподчиненности темпорального протяженному — в

метафизике и физике соответственно. Также и Гегель, несмотря на свою весьма критическую оценку Ньютона, не сумел преодолеть в своей натурфилософии «протяжения» ньютоновско-спинозистских понятий. Согласно Гегелю, природа есть дух, являющий себя в форме протяжения, тогда как явление духа в форме времени есть история. Природа в системе абсолютного идеализма неисторична, демонстрируя нам лишь повторение одних и тех же в сущности форм, которые не выходят за рамки естественного развития преформистского типа. Можно сказать, что у Гегеля примат времени как более духовной формы конечного сущего над пространством выявлен, но не реализован систематически.

Шеллинг, преодолевая логизацию образа созидания мира Богом, к которому тяготела вся «негативная философия» от Декарта до Гегеля, истолковывает идею творения в горизонте превалирования исторического над логическим. Соответственно и время интерпретируется как более конкретная форма бытия тварного мира в сравнении с протяжением. Время не протекает в пространстве или рядом с ним, а включает его в себя в качестве онтологического и космологического момента. В своей поздней философии Шеллинг наметил чрезвычайно важное основание для выяснения онтологической соподчиненности пространства времени. Таковым является связанность этих форм сущего с откровением Бога в мире. Пространство, понятое в смысле абсолютного или первопространства, есть первое внебожественное сущее. И в таком качестве оно есть иное по отношению к природе Божией или к божественной субстанциальности. Если в натурфилософский период своего творчества Шеллинг, тяготея к пантеизму, трактовал пространство почти что как атрибут божественной субстанции, то в поздней персоналистической философии — как разрыв субстанциальности, которая, в свою очередь, интерпретируется как природа в Боге, до или сверхличностное единство ипостасей. Как субстанциальность Абсолютного есть безграничность и полнота, так абсолютное пространство есть пустота (в безусловном смысле) и грань. Время, согласно Шеллингу, динамизирует протяженный космос, превращая абсолютное пространство в относительное через насыщение пустоты конкретно-сущим.

Время представляет собой Откровение о личном начале в Боге. Таковым выступает в своей полноте Св. Троица. Временность как таковая связывается Шеллингом с Сыном, через которого все, т.е. множественность конечного сущего, начало быть, и которому все было передано Отцом. Отцовский принцип представляет собой вечность в ее средоточии и в этом смысле исток времени. Полнота времен, которая по сути и есть новая вечность, начинается Св. Духом, входящим во время и преобразующим его. Вечность, таким образом, не есть нечто статичное, такой информационный континуум, по отношению к которому время выступает своего рода прокруткой неизменного по сути содержания, одним и тем же в сущности «фильмом», который видят разные поколения зрителей. Вечность динамична, выступая процессом уже не логического развития понятия, а своего рода мистической или духовной историей. В конце времен вечность оказывается содержательно богаче, нежели до их сотворения. Такой образ вечности, безусловно, связан с откровением Бога в сотворении мира. Но иная вечность нам, существам тварным, вовсе недоступна.

Историзм в системах Шеллинга и Гегеля неразрывно сплетен с развитием, и в этом синкретизме исторического и генетического принципов миропонимания имеются как положительные, так и отрицательные моменты. Великие германские

идеалисты настолько глубоко внедрили идею развития в сознание человечества, что она кажется уже неискоренимой. И в самом деле идея развития подлежит только конкретизации. Однако в отношении к проблеме времени роль идеи развития двойственна. С одной стороны, она динамизировала образ вселенной, положив начало высвобождению понятия времени от его плененности пространством, вполне естественную для такого космоса, который по сути не развивается. Но, с другой стороны, идея развития как бы поглотила специфическую природу темпорального сущего. Континуальность эволюции, выступая доминантой идеалистических построений, не давала вскрыться хаотической дискретности темпорального сущего. В развитии есть логика, инерция, сопротивление наличного и структурное возрастание. А время, взятое в его абстрактной чистоте, есть бег бытия, который вполне может быть и бессмысленным. Эволюция идеи эволюции, во-первых, вширь — за горизонт социальной истории к биологическому и далее к астрономическому масштабу, а во-вторых, вглубь — к непререформистским моделям развития, выбросила и проблему времени в пространство самостоятельного обсуждения. Оно состоялось в XX в.

Тому обстоятельству, что философия истекшего столетия стала метафизикой времени по преимуществу, были свои причины. Этому способствовали революционные изменения в научной картине мира и не менее глобальные потрясения, произошедшие в социальной физике всего XX в., но особенно его первой половины. После Второй мировой войны Первая стала для нас как бы привычной. Однако в свое время она стала первой войной, которую вели уже не армии, а нации. Кроме того, государства, ставшие основными участниками Первой мировой войны, были выстроены народами, которые не просто восприняли когда-то евангельские идеи, а создали новую христианскую культуру и составили в своей ценностно-религиозной идентичности особый мир, отличный от иных цивилизационных пространств. В результате большевистской революции рухнула последняя в мире христианская монархия, а на ее месте впервые в истории было создано государство нового типа, в котором атеизм стал официальной идеологией и реальной практикой. Культура, унаследовавшая исторический импульс евангельского откровения, начала стремительно отрываться от своих христианских корней, сознавая это. Утрачивая в этом свободном полете притяжение вечности, она, как никогда ранее остро, переживает смертоносную силу времени.

О революционности идей Эйнштейна для всего новейшего мирозерцания написано достаточно. По отношению ко времени нам важно подчеркнуть, что он не просто соединил пространство и время в своей космологии, как бы уравнив их. Протяженность была включена в поток изменчивости так, что по сути покой предстал моментом движения, а не движение акциденцией всегда равной себе субстанции. Инерция античного мышления, отдававшего предпочтение единому перед многим, тождественному перед изменчивым была окончательно подорвана теорией относительности, хотя основы этого поворота были заложены эпохой Возрождения. Образно говоря, в афоризме Гераклита Эфесского о космосе, который один и тот же и вечно новый, античность, а вслед за ней и Средневековье отдавали предпочтение тождественному, тогда как гуманистический мир — скорее новому. Хотя это предпочтение сделал очевидным лишь XX век.

В теории относительности длительность приобрела универсальный космологический статус, но нуждалась в насыщении ее качественно разнородным содержи-

ем, дабы время космоса было опознано в качестве его истории. Историчность, понятая как радикальная необратимость космического времени, точнее говоря — времени физических объектов, представляет собой смыслообразующую интуицию синергетической концепции И. Пригожина. Синергетика делает важнейший шаг к пониманию того, что «стрела времени» представляет собой вовсе не метафору и не парадокс, который надлежит устранить через разоблачение иллюзорности необратимых изменений в физическом мире. Напротив, необратимость важнейших физических процессов, неразрывно связанных с наличием в их составе неопределенности, которую можно выразить через несводимые вероятностные описания, следует понимать реалистически, а не инструменталистски. Смысл концепции физического времени Пригожина можно выразить так: необратимость процессов глобальна, реализуясь в космологическом масштабе, тогда как обратимость, напротив, локальна.

Синергетическая интерпретация сущности времени, которая отнюдь не является общепринятой в научном сообществе, имеет в своей глубине скрытые духовные основания. Задача философии — выявить их, подвергнув анализу экзистенциально-символический, т.е. религиозный по своей сути, контекст рациональных построений. Отмеченная неоднозначность восприятия идеи сильной необратимости свидетельствует об энергии тех слоев в составе мышления, которые детерминированы его языческим прошлым и сопротивляются Откровению. Бег Ахиллеса является покоем только в том случае, если мы искусственно расчленим «стрелу времени» на элементы, дробим дистанцию. Такая редукция, эксплицированная Зеноном в его знаменитых апориях, вполне естественна для античного мышления, в котором концепты вечности и времени экзистенциально-онтологически предопределены пространством. Языческое мышление — «земляное» по его категориально-архетипической укорененности. Земля — дробна. Об этом свидетельствует чувственный опыт. Откровение также сообщает нам, что эта стихия — прах по сути. Разум в свою очередь видит в земле, т.е. в пространственно-оформленной материи, дробность: совокупность сепаратных точек делает континуумом именно время. Ветхозаветное Откровение отрывает мысль от земли, однако ее полное «вознесение» становится возможным в новозаветном духовном контексте. Ахиллес движется, как бежит самое бытие во времени. Покой — элементарен, движение — комплексно. Бытие — абстрактный момент становления.

После того как понимание сущностной первичности становления бытию, а времени—пространству достигнута, только и встает во всей своей остроте вопрос: почему бежит бытие во времени? Модусами этого вопрошания выступают «куда?» и «откуда?» этого бега, а также содержательная его предопределенность или «чтойность». Эти проблемы относятся к компетенции метафизики, поскольку она подводит мысль к граням пространственно-временного континуума, очерчивающим смысловое поле физики. Однако еще в составе физики мышление находит точку опоры для решения искомых проблем. Таковой оказывается именно «стрела времени».

Для классической научной парадигмы, языческой по ее категориально-архетипической укорененности, космос в значении пространственно-структурированной материи субстанциален, тогда как его изменчивость—акцидентальна. В креационистском контексте, когда Бог творит новое небо и новую землю так, что прежние уже не придут на сердце, кажущееся естественному разуму фундаментальным выступает всего лишь «подручным» для Творца. Состояния относительной

космической стабильности, в микромасштабах которых верны и физические законы, построенные на идее обратимости, суть лишь моменты вселенского генезиса. Попытки придать локально верным обратимостям всеобщий статус экзистенциально предопределены «земным притяжением» разума, неспособностью мыслящего человеческого духа стать «вознесенным от земли». В креационистском контексте «стрела времени» отнюдь не иллюзия. Она скорее «субстанция», по отношению к которой многообразные протяженные миры суть ее преходящие модификации — «природа порожденная». Идея субстанциальности времени (насколько вообще уместен этот классический термин по отношению к постклассическим концепциям) только начала получать свое содержательное наполнение в физике XX столетия. Время космоса стало переосмысливаться в качестве его истории. Обобщением этих идей выступила метафизика А.Бергсона, в которой время предстало не голой и внешней материалу формой, а динамичной структурообразующей энергией изменяющегося мира.

Бергсона можно считать первым крупным мыслителем, который постарался дать не формальное-измерительное и посредническое, а реалистичное истолкование природы времени. Такова же и метафизика времени Хайдеггера, хотя его интерпретации обычно противоположны бергсоновским. В метафизике XX столетия время опознается в качестве некоей самобытной онтологической структуры сущего, своего рода субстанции бытия, если тематизировать эти интуиции классическими терминами. Для осмысления новизны, которую XX век вносит в понимание природы времени, следует оттолкнуться от распространенной его интерпретации как формы.

Определения времени в качестве формы рациональны, выглядя естественными не только для разума, но и для здравого смысла. Объективно и космологически его понимает в качестве формы Аристотель, субъективно и гносеологически трактует время Кант, настаивая на формальном характере этой трансцендентальной способности нашего духа. Материализм — эпистемологическую установку можно тоже оценить как рационализм, правда, наивный или натуралистический, — также видит во времени форму. Ф.Энгельс учил, будто время и пространство суть формы движения материи. По сути это представление не так и далеко от того, как понимали время Аристотель и Кант. Собственно говоря, и мы толкуем время как форму. Вопрос состоит в том, как интерпретировать форму вообще и время в качестве специфической формы устройства сущего в частности.

Недостаточность всех традиционных, включая и расхожие, интерпретаций времени может быть сведена к трем моментам. Первый состоит в упущении иррациональности времени, хотя именно оно в своем отношении к вечности и есть онтологически-первое-внеразумное. Время выступает по отношению к наличности протяженного сущего, рациональные формы постижения которого суть образы и представления, в качестве непредставимого. В этом смысле оно иррационально. С отношением к пространству связан второй момент: время представляется по образу своих порождений — как внешняя, т. е. по сути опространствленная форма для протяженной материи. Третий заключается в том, что время не постигается в качестве онтологически исходного для пространства и материи.

Разум не схватывает текучесть, а время и есть энергия течения. Как только мы дали дефиницию времени в качестве «формы», «структуры», «меры изменчивости», исчезла под спудом определенности самая изменчивость. Задача духа, однако, не в

том, чтобы отказаться от мышления, застывая в очарованности непостижимым, но в том, чтобы конкретизировать понятия формы и структуры. Бергсон не отказывается времени в статусе формы. Но он, во-первых, мыслит ее как энергию, которая вплетена в свой материал. Говоря более решительно: материя как таковая и есть продукт времени. Во-вторых, Бергсон истолковывает формальность времени в том смысле, что оно выступает самоструктурирующей энергией. Протяжение есть нечто оформленное-ставшее, а время (используем в данном случае современный термин) — формирующиеся. Однако не всякое время является, согласно Бергсону, таковым. Французский философ вводит понятие чистой длительности. Последняя, если истолковать ее в контексте традиционных для теологии и философии представлений, отнюдь не тождественна идее времени, пребывающей в божественном уме, но скорее выступает ее первичной объективацией. По мнению Бергсона, концепты времени, которые сформулированы в качестве описаний движущейся в пространстве материи, суть продукты интеллекта, утратившего непосредственную связь с чистой длительностью, постижимой интуитивно. Подлинное время онтологически пребывает вне протяженной материи, но динамизирует ее изнутри. Материализирующая себя форма-энергия и есть содержание изменения. Становление понимается французским философом в единстве субстрата времени и его энергии. При этом энергетизирующая сущность времени мыслится не трансляционно, а экстатически. Время есть себя продуцирующая энергия, а не только канал перевода некоего идеального содержания в простирающийся материальный мир. Пространство — это застывшее время. Материя, оформленная как протяженная, есть не что иное, как протянувшийся себя и остановившийся жизненный порыв, длительность, которая перестала длить себя. Протяженное есть прошлое времени, которое прошло, но еще не ушло.

Можно усмотреть некоторое единое, хотя и не артикулируемое отчетливо, смысловое ядро метафизики Бергсона и физики Эйнштейна (французский философ посвятил критическому анализу релятивистской концепции пространства-времени специальную работу). Протяжение, согласно Бергсону, не есть нечто субстанциональное и равное самому себе, но оно, можно сказать, постоянно воспроизводится и пересоздается заново. Конфигурация протяжения, создаваемого в этом процессе, содержательно зависит от энергии жизненного порыва, двигающего эволюцию, с одной стороны, и «массы» окостеневшей в результате этого же процесса материи — с другой. В расхожей интерпретации релятивистской концепции пространства-времени выглядит растворение темпорального в протяженном: время — лишь четвертое измерение пространства. Бердяев, чуткий ко времени и историческому, именно так расценил духовный смысл теории Эйнштейна. Но верно и обратное: пространство — момент времени. Этот аспект доминирует в метафизике Бергсона, видевшего в протяжении прошедшее, а значит, и не время в точном смысле этого слова, ибо суть времени есть выход и переход. Физика, таким образом, не имеет дело со временем самим по себе, но только с протяженным, по отношению к которому время оказывается внешней формой его измерения. Пригожин считает ошибочным утверждение Бергсона, будто физике недоступно время как бы по природе самой этой науки. Время действительно не схватывалось физикой, построенной на идее обратимости процессов, но оно будет постигнуто новой физикой необратимых процессов, важнейшим шагом в направлении которой стала синергетика.

Релятивистская космогония революционна в том смысле, что она уравнивает онтологический статус пространства и времени, притом, что сам Эйнштейн по своему экзистенциальному настрою тяготел к детерминистической модели, одним из аспектов которой выступает превалирование протяженного над ддящимся. Подлинной творческой же реакцией на классическое понимание пространственно-временного континуума была бы космогония, выстроенная на интуиции «стрелы времени» в качестве субстанциального основания простирающегося материального мира. Пригожин предложил и принцип иерархизации порядков или слоев сущего в такой космогонической модели. Материя — «фрагментированное пространство-время». Чисто интуитивно мне представляется, что этот подход радикально эвристичен. Он заставляет задуматься над тем, откуда приходит новизна, не детерминированная прошлым (в физике — пространственно структурированной материей). Возникает также потребность различения типов неопределенности и вероятности, присущих материи, с одной стороны, а времени — с другой. Осмысление очерченной проблематики — один из путей конкретизации понятия вечности.

Если мир по сути своей вечен, а изменения в нем акцидентальны, то время представляет собой всего лишь переход самождественного идеального бытия в материю, структурирующий ее в протяженный космос. Новизна в таком случае если и не иллюзорна, как это воображали себе индусские мудрецы, то эпифеноменальна, а к таковому выводу языческая мысль тяготела в принципе. Если же творение продолжается, и Бог вводит в существование существенно новое, то время и есть та среда, в которой это новое конституируется, переоформляя при этом наличный материал — уже сотворенное. Время в этом процессе выступает формой протяженного сущего. Протяжение оказывается порождением времени и тем материалом, который продолжает претерпевать последующие изменения. Если перевести эту мысль в систему понятийных координат Спинозы, то время можно истолковать в качестве природы порожденной, тварное сущее — совокупности модусов, а божественное мышление (разумную волю) — как природу порождающую или субстанцию в точном значении этого слова. Интерпретируя бергсонизм в духовно-персоналистическом креационистском ключе, можно сказать, что времени соответствует аспект эволюции, вечности — творчество, субъектом которого выступает Дух, а миру — материально-протяженная реальность.

До Бергсона никому не удавалось так остро выразить библейский историзм в понимании сущего, причем именно в космической перспективе. При этом знаменитый философ вовсе не стремился выступить рупором иудейского или католического богословия, весьма критически относясь к официальным религиозным учреждениям и доктринам. Дух творческого историзма, библейский по своему происхождению, столь глубоко проник в европейскую культуру, динамизировав ее, что дал возможность философствующему разуму воплотить в понятиях свою темпоральную креативность. Бергсон — выразитель этого омифологизированного культурой духа творческого историзма, но можно сказать и так, что дух высказал себя в нем. Смыслообраз «творческой эволюции», предложенный Бергсоном, есть не что иное, как транскрипция библейской идеи продолжающегося творения, осмысленной в контексте данных современного естествознания. Последнее внутренней логикой своего развития подошло к аналогичным представлениям о времени, которые как будто ждали своего философского осмысления.

Хайдеггер дал даже более универсальное — онтологическое — истолкование сущности времени, но оно оказалось более абстрактным и безжизненным в сравнении с бергсоновским. Бергсон почти ничего не пишет о вечности, но она не отрицается, присутствуя в качестве смыслового и экзистенциального фона его построений. Вечность в своем явлении образует момент континуальности в сущем. «Жизненный порыв» и «чистая длительность» не суть самое вечность, но дух (или мировая душа), экстатирующий за свои пределы. Термины «дух» и «душа» оправданы в данном месте с учетом экзистенциально-онтологического контекста философии жизни. Эта метафизика обнажает ограниченность чисто идеалистического представления о творении как развертывании некоторой от века данной программы. Когда теологи говорят, что «у Бога есть план», они пусть и не декларативно, но представляют Творца по аналогии с инженером. Философия жизни дезавуирует этот наивный догматический рационализм, хотя в своем акцентировании спонтанности творческих актов сама впадает в другую крайность. Иррационализм склонен к смешению свободы творчества и свободы хаоса, тогда как идеализм, напротив, тяготеет к растворению творческой и мистической свободы в субстанциальной.

Поле метафизического вопрошания шире проблематики темпорально-протяженной структурированности фюзиса. В его рамках встает вопрос об отношении времени не только к протяженному, но и к идеальному миру, а также о самобытной сфере темпорально сущего, о чистой длительности, как она есть в себе самой без отношения к другому. Последняя сфера является специальной проблемой феноменологии Гуссерля. Кажется, что Гуссерль возвращается к кантовской парадигме, но в отношении ко времени это не так. Кантовское понятие априорного времени формалистично, структуры трансцендентального пространства и времени лишь преобразовывают внешние им импульсы, исходящие от вещей самих по себе, превращая их в материю познания, которая получает дальнейшую обработку рассудком. Гуссерлев концепт внутреннего времени сознания конгениален бергсоновской интуиции жизненного порыва. Хотя не феноменология открыла сам феномен внутреннего времени сознания (оно было подробным образом описано уже в работах Ф. Brentano), но она нашла в глубине потока сознания такую реальность, которую можно назвать «трансцендентальным самосознанием темпоральности». Структурно оно подобно *pure duree*, которое осуществляет себя в самовоспроизводстве. Можно увидеть и аналогию с фихтевским абсолютным «Я», которое, продуцируя самое себя, полагает и свое иное — весь мир сознания.

Феноменология буквально создает на глазах мыслящего участника этого процесса картину того, как сознание конституирует свой внутренний мир и в том числе самое тело мыслящего в качестве совершенно объективно существующей реальности нашего опыта — универсальной интересубъективности. Согласно Бергсону, ткань сознания (это по-своему иллюстрирует нам трансцендентальная феноменология) ткется в самом средоточии внутреннего (чистого) времени. В этом оно есть жизнь сознания и память его материи в значении многообразного материала, который организуется в целостность временем, образующим в этом упорядочивании своего субстрата и его семантическую соотносительность, т. е. пространство смыслов. Время есть та среда, в которой живут идеи и прочие структурные формообразования сознания. Темпоральную среду мыслящей и представляющей деятельности сознания метафорически можно выразить образом водной стихии, без которой, как говорит нам наука, жизнь невозможна. Определенности сознания подобны остро-

вам твердой земли или глыбам льда в весенних водах, а интуитивные импульсы несут в себе воздух, который оживляет реку времени.

Интуиции и образы, предложенные Бергсоном, можно назвать «натурфилософскими». Он и строит свое учение о материи и памяти на данных современной ему положительной науки. Гуссерль, как известно, воздерживается от положительных суждений «натуралистического толка». Интерес нашего исследования лежит в выявлении того категориально-архетипического содержания мысли, которое объединяет метафизические построения Бергсона и Гуссерля, столь различные по своим тематическим интересам. Фундаментальным сходством в данном вопросе являются открытие и выдвижение в центр философствования идеи *времени-субъекта*.

Феномен «чистой длительности», размещенный Бергсоном в природе, а Гуссерлем в «сокровенной глубине» трансцендентального сознания (получивший имя «абсолютной жизни»), не есть ни иллюзия (пустая и беспочвенная субъективность), ни нечто сугубо объективное. Чистая временность по сути совпала с чистой субъективностью. Метафизику времени Бергсона, фундированную натурфилософски, и трансцендентально-феноменологическую концепцию времени можно соотнести следующим образом. Тот жизненный порыв, который продуцирует мое сознание в природе, выступая памятью созданной материи, он же репродуцирует природу в моем сознании, этой же самой памятью удерживая уже созданное в качестве материала сознания. Структурно Гуссерль мыслит существо темпорального подобно Бергсону. Объединяет их и позитивный экзистенциальный настрой переживания времени в аспекте его креативности. Время, как оно осмыслено Бергсоном и Гуссерлем, — это время творения.

Однако время и «все берет». Для падшего творения оно выступает неостановимым бегом к у-ничтожению — временем падения. Для такого сущего, которое не только живет, но и мыслит, смысл времени раскрывается как бытие-к-смерти. В захваченности метафизики XX в. духом времени центральной фигурой выступает Хайдеггер. Поэтому анализ его концепции завершает в нашем исследовании тему времени как субстанциальной формы сущего, образуя переход к рассмотрению проблемы вечности. Только у Хайдеггера время предстанет онтологически исходным по отношению к протяжению. В этом его мысль охватнее и проникновеннее в сравнении с метафизикой Бергсона и Гуссерля. Цельность Хайдеггера в решимости соединить креативный и смертоносный аспекты времени, осмыслив его феномен в их неразрывности. При этом захваченность его мысли временем носит почти мистический характер. Образ вечности размывается рекой времен, не то чтобы погружаясь в Лету, но выступая сущностно неотделимым от нее истоком. Континуальность темпорального, акцентированная Бергсоном, по сути является свечением вечного в потоке временности, которое не даёт ему распасться. У Хайдеггера она не то чтобы совсем исчезает, но редуцируется до экзистенциально-обедненного и неявно мифологизированного понятия бытия, «забытого» суетящимся сущим. Под предлогом дезавуирования ложных концептов античной метафизики, фундированных онтологически неисходными интуициями сущего, из метафизики изгоняется вечность. Можно сказать так, что с водой античного идеализма из философии выплескивается рождающийся во времени Логос.

Как следствие, образ мироздания, предложенный германским философом, оказывается квазитемпоральным. С утверждением Хайдеггера об изжитости времени «картины мира» можно согласиться в том смысле, что завершилось время ее рассу-

дочного «рисования» средствами «подручного». Ньютоновская картина мира в целом понятна человеку, поскольку дает нам целостный образ мироздания, включающий в себя теологическое, онтологическое, математическое и физическое измерения, используя для этого привычные и подручные человеческому мышлению средства. Открытия макро- и микромиров, концептуализированные теорией относительности и квантовой механикой, отбросили эту привычность в ее исходную неистинность.

Интеллектуальная атмосфера, в которой были созданы доктрины Бергсона и Хайдеггера, пропитана революционными идеями, пришедшими из физики. О связанности идей Бергсона и Эйнштейна мы уже говорили. Метафизика Хайдеггера конгенитальна, скорее, квантовой механике. При этом можно говорить как об эпистемологической, так и онтологической близости, причем в последнем случае общность выглядит даже более существенной. Говоря о гносеологическом сходстве, можно отметить следующее. Как физическая реальность микромира недоступна нам без прибора, так бытие постижимо лишь в экзистенциальном контексте, вне которого познающий субъект неизбежно производит подмену подлинного бытия на онтологически неисходную реальность сущего. В онтологическом же плане экзистенции подобны элементарным частицам, открытым физикой микромира. Экзистенции экзистировать подобно тому, как атомы «самопроизвольно» (что немыслимо ни в классической физике, ни в традиционной философской атомистике) испускают заряды энергии. Они соскакивают со своих орбит, как будто обладающие некоей «свободой воли», и претерпевают радикальные трансформации. Элементарные частицы новейшей физики микромира никоим образом не вечны, они обречены на распад — бытийствуют-к-смерти. В реализации этой судьбы они раскрывают свои потенциалы, соучаствуя в созидании новых частиц. Так в экзистенции элементарных частиц конституируется историческая судьба бытия. Если время уподобить свету, в котором очертания пространства (физического или метафизического) становятся явными, то в вопросе о его корпускулярно-волновой природе акцент на континуальности сближает Бергсона с Луи де Бройлем, а Хайдеггера — с Максом Планком.

У Хайдеггера даже и не время в качестве чистой длительности, а сами корпускулы времени экзистичны. Бергсон обозначил узость горизонта сугубо интеллектуалистичного постижения времени, мотивируя свои выводы тем, что разум опирается на «логику твердых тел», редуцируя к ней всю реальность. В экзистенциальной герменевтике сами элементы мира, или «слововещи», утрачивают свои привычные твердые очертания. Предметы как бы вытягиваются в события, подобно тому как в теории относительности в зависимости от скорости меняется метрика протяжения. Пространство искривляется в зависимости от темпа течения времени, «слововещи» поворачиваются к присутствующему в них мышлению новыми гранями, которые были неведомы классической метафизике. Экзистенция, а таковая и является для Хайдеггера подлинной субстанцией человека, экзистировать в своем житетворческом пути, распадаясь и собирая себя. В известной картине Сальвадора Дали «Голова Бетховена» распад, инициированный гениальностью, переходящей грань нормального, уже начался, но еще не свершился. Незавершенность распада и дает возможность «писать картину». В мире чистой длительности, истолкованной экзистент-корпускулярно, невозможен никакой целостный образ. Нет в нем места и Первообразу.

Можно согласиться со многими идеями Хайдеггера, выражающими соотнесенность времени и пространства, хотя они заслуживают интерпретации, которая вскрыла бы в их основании то, что самим их автором не осмыслено. Он рассматривает в качестве ложных альтернатив противоположные установки прежней метафизики. Согласно объективистской ее версии, мир находится в пространстве, в соответствии с субъективно-трансценденталистской; напротив, пространство — в субъекте. По Хайдеггеру, ошибочны каждый по-своему тезис и антитезис: пространство — в мире, а сам субъект, должным образом осмысленный, — пространственен.

Подобно тому как прошлое существует во времени, а наличное выступает аспектом становления, так пространство простирается в мире, вне процесса протягивания его нет. Сущностной характеристикой мира является именно длительность, а не протяженность. Протяжение есть лишь аспект или следствие дления, момент кристаллизации в потоке времени, который создается и размывается его рекою. Важно, что и самое протяжение освобождается Хайдеггером от натуралистического горизонта, который все-таки присутствует у Бергсона. Протяжение экзистенции или, говоря языком классической метафизики, — мыслящего духа представляет собой присутствие, *Dasein*. Как физическое пространство является следствием времени, что блестяще показал Бергсон, так пространство метафизическое есть, по Хайдеггеру, даже не следствие бытия экзистенции во времени, а всего лишь его аспект, обналиченность текущего, возникающая из потока изменчивости, дабы вновь погрузиться в него. Хайдеггер, опираясь на исследование сущности исторического В. Дильтеем, совершенно справедливо утверждает, что не экзистенции действуют в пространстве всемирной истории, которая существует как бы сама по себе, наподобие абсолютного пространства с наполняющего его телами и силами космологии Ньютона, экзистенция исходно исторична и через раскрытие этой онтологической историчности личностного бытия и конституируется всемирная история. Через мышление и связь созидающих историю субъектов, раскрывающих себя в просвете между свободой и предопределенностью, образуется судьба исторически сущего. Время — это не фон, на котором происходят события, а интеграл целокупных усилий созидающих эти события субъектов.

Время у Хайдеггера приобретает универсальный онтологический статус. Для того чтобы сказать, что материя вечна, а пространство и время суть вечные же формы ее существования, большого ума не нужно. Редуцировать же ко временности материально-протяженный мир, с одной стороны, а вечность хоть в идеалистическом, хоть в духовно-персоналистическом ее понимании — с другой, не приходило в голову никому ни до, ни после Хайдеггера. По крайней мере, недоставало той силы мысли, которая была дана германскому философу. «Реальность» сводится им к «подручному», которое сопротивляется присутствию экзистенции. По другому реальность нам не дана, экзистенция же сущностно темпоральна. Вневременной вечности (идей или Бога), экзистирующей мысли опять-таки не дано: ноумена нет. То, что является, есть явление, протекающее во времени. Экзистенциально-феноменологическая редукция идеи вечности отнюдь не тождественна трансцендентально-феноменологическому эпохэ, но является онтологичной по своей сути. Элиминирование Сущего из состава сущего приводит к тому, что бытие начинает выглядеть фундаментальнее его сущности, не будучи при этом бытием Божиим. Поскольку оно не есть бытие Сущего, в глубине которого «да» и «нет» суть одно,

оно выступает не континуальной основой корпускулярно организованного мира, а всего лишь фоном этой дробности.

Образ вечности, сам вопрос о которой выводится Хайдеггером за грань философствования, оказывается в его метафизике крайне бедным по содержанию. Вечность сводится к бытию, которое непонятно как, но проговаривает себя в человеке, и к ничто, которое «ничтожествует». Отрицающее себя отрицание, которое тем не менее есть, представляет собой фактически вне- или над-временную структуру бытия, бегущего во времени. Время оказывается у Хайдеггера единственной субстанцией сущего, причем субстанцией внутренне подвижной, по сути субъектной.

Бергсон и Гуссерль переосмыслили онтологический статус времени, представив его не просто формой бытия и сознания, но их имманентной энергией, можно сказать, субъектом. Для онтологии такой поворот мысли выглядит революционным. Надо признать, что он по-своему выражает дух библейского историзма, подрывая инерцию античного мышления, которая обременяет метафизику по сей день. Однако философия не исчерпывается онтологией, напротив, чем онтологичнее метафизика, тем она теологичнее по побуждающим ее вопрошаниям. В теистической и, как правило, идеалистической метафизике субъектом бытия выступает Бог. Представив время единственной движущей силой бытия, Хайдеггер довел до логического завершения интенции, содержащиеся в системах Бергсона и Гуссерля, выстроив онтологию нового типа. Субъектность истолкования времени германским философам заслуживает отдельного внимания, поскольку именно в анализе этой проблематики обнажаются скрытые религиозные корни фундаментальной онтологии и проясняется вопрос о смысле и абсурдности вечности.

Субъектность времени в бытии и структура темпоральности суть две стороны одной и той же проблемы. Время выступает такой целостностью проникающих друг друга в своей экзистентности моментов будущего, настоящего и прошлого, в которой доминирующая роль исполняется грядущим. Время времени из будущего. К подобному выводу о строении времени пришел Шеллинг в своей философии откровения. По Шеллингу, такое строение мира определяется тем, что Бог продолжает творить его, бытие сущего во времени вытекает из присутствия в нем Сущего. У Хайдеггера все сущее оказывается не-Присутствием, а время предстает самоконституирующейся реальностью, укорененной в ничто.

Вопрос о времени бессмыслен без его связности с проблемой вечности. Объявление же бессмысленным вопроса о вечности свидетельствует лишь о том, что самое вечность обесмысливается в экзистенциальном опыте вопрошающего. Вопрос о смысле вечности, обратной стороной которого выступает вопрос о ее абсурдности, вовсе не праздный. Вопрошание о смысле вечности не тождественно ни переживанию ее реальности в мифе, ни конструированию понятия вечности разумом. Постановка вопроса о смысле вечности возможна только в духовном контексте. Отрицание реальности духа философом свидетельствует не об отсутствии духа как такового, но лишь о том, что в нем говорит дух отрицания. Столь влиятельная и глубоко проникающая в тайну времени метафизика, каковой выступает философия Хайдеггера, вряд ли могла бы возникнуть без произволения или, по крайней мере, без попущения Божьего. Ее значение заключается в том, что она, как ни одна другая ранее, побуждает верующий разум к переосмыслению не только понятия времени, но и понятия вечности.

М. Н. Цветаева

СТАТУС ИСКУССТВА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ

Статус искусства в контексте христианской гносеологии определяется фундаментальным значением духовно-нравственных ценностей в строении культуры. Для отечественной культуры, переживающей как процессы обновления, так и кризисные явления, связанные с ослаблением духовно-нравственного миропонимания, размытостью национальных идей, необходимо раскрытие духовно-нравственных традиций, созидавших и созидающих культуру, консолидирующих многоэтнический и поликонфессиональный состав нации в единое духовно-историческое и культурное целое. Созидательный и трагический опыт русской истории, отраженный в образах русской культуры, дает возможность осознать пути преображения личности, а также процессы, происходящие в современной художественной культуре.

Современные культурология и искусствоведение располагают широким спектром мировоззренческих и научно-теоретических подходов к изучению истории и теории русской художественной культуры. Генезис духовных смыслов русского искусства, читаемый в его образно-тематической, жанровой и формально-эстетической эволюции, может быть рассмотрен с учетом различных культурологических, религиозно-философских, нравственно-психологических и эстетических теорий. Вместе с тем при разработанности проблем культурно-исторического контекста русского искусства, его стилистических особенностей и направлений, творческих биографий и художественных объединений, семантико-семиотической системы изобразительного языка влияние на искусство высших духовных ценностей почти не исследовано. Речь идет о богословии светского искусства как богочеловеческого организма, как о новой фазе развития традиционной и современной культуры.

Анализ взаимодействия религиозного и светского мировосприятия в современной социогуманитарной науке сочетается с неоднозначным толкованием многообразного художественного опыта. Призыв «вдуматься в культуру» (И. А. Ильин), осознать ее национальное своеобразие, глубину и сложность, внутренний и сокровенный смысл не потерял своего значения и сегодня. Взаимодействие религиозного и светского мирозерцания становится все более значимой и актуальной задачей современной культурологической науки.

Генезис культурно-религиозных смыслов русского искусства от иконы до авангарда и современности раскрывает зарождение, развитие и трансформацию ценностей христианства, их влияние на духовно-нравственную эволюцию нации, определяя истоки и русло ее самопознания. При этом особый интерес представляют «узловые», кризисные и переломные эпохи, отражающие смену нравственных приоритетов и мировоззренческих представлений. Такие важнейшие черты русской культуры, как соборность, культ святости, жертвенность, «всемирная отзывчивость», веротерпимость, присущие национальной духовной традиции, противодействуют распаду личности, культуры, общества. Родство народов, населяющих Россию с их культурными традициями, обрядами, формировалось общностью духовно-исторического и культурно-творческого бытия. Осмысление истории и культуры в контексте христианской гносеологии позволяет понять прошлое, осознать драматическое настоящее. В период социально-политических и экономических преобразований, «антропологического кризиса», межнациональных конфликтов, поиска основ межкультурных коммуникаций и толерантности и в связи с этим диалога христианства с другими мировыми религиями, в частности исламом, исследование наследия отечественной культуры приобретает особое значение.

Русская культура создавалась многими поколениями. Непреходящая роль принадлежит в ней деятелям золотого и серебряного веков, впитавшим огромный потенциал древнерусской культуры, сформировавшей национальные архетипы, нравственные и эстетические идеалы. Историко-генетическое исследование русской художественной культуры в ее противоречивом взаимодействии с религиозными традициями, отражающими духовно-нравственные переломы и трансформации общественного сознания, показывает не только эстетическую эволюцию направлений, стилей и школ русской живописи, но и многогранные аспекты художественного познания, связанного как с традиционными, так и отрицающими их формами мышления, позволяет выявить образы художественно-исторического бытия нации, а также этапы ее духовно-нравственного развития, завершением которого стал русский авангард. Как образ революции и революционного мышления он не только явил новизну, космический масштаб формально-эстетических экспериментов, затронув многие области культуры — философию, науку, психологию, литературу, поэзию, театр, музыку, живопись, архитектуру, декоративно-прикладное искусство, но и воплотился в неукротимой богоборческой свободе, обрел значение символа «новой» религии, «нового» духа, «нового» мышления — символа «красного искусства» (К.С.Малевич).

Духовно-эстетический путь русского искусства, формально-творческую новизну и гениальные прозрения его представителей невозможно понять вне контекста истории, русской и европейской философской мысли (Платон, И.Кант, Г.В.Ф. Гегель, А.Шопенгауэр, Ф.Ницше, М.Хайдеггер, А.Бергсон, В.С.Соловьев, П.А.Флоренский, Н.А.Бердяев, Э.Гуссерль), вне общественно-исторического и нравственного развития России, религиозно-мистических исканий творческой интеллигенции.

Революционно-новаторский опыт многих поколений запечатлен в художественных образах, и каждый стиль в русском искусстве, обращаясь к внутренним сферам духовной жизни и отражая новые культурно-религиозные смыслы эпохи, был по-своему авангарден и непримирим к предыдущему (романтизм к классицизму, передвижничество к академизму, футуризм к символизму и т. д.). Исследуя фи-

лософско-эстетические проблемы модернизма и творчества ведущих его представителей, М. Ю. Герман отмечает, что «молодые паладины авангарда привлекали своих адептов не столько знанием и логикой, сколько радикализмом и темпераментностью суждений, а чаще — многозначительной невнятицей с вкраплениями гениальных откровений»¹. Многие из них мечтали и думали о духовном, пытаясь превратить физическое и тварное бытие в ответ, знак, символ духовной жизни. От импрессионизма до супрематизма религиозно-мистические и теософские переживания отливались в новые смыслы, грани, цветовые энергии и формы. В тайниках психической жизни, устранить которую не смог ни один «изм», открывалось «черное», «неблаговидное», «недозволенное» пространство. Постулируя «безосновную» основу в человеке, авангардное миропонимание отрицало «образ и подобие». Таинства революционно-мятежного духа, пророчествующего над бездной, познание вулканических и «первооснов бытия» составляло содержание «бессюжетной» сюжетики.

Культурно-религиозные смыслы русского искусства указывают на «архаику» и новаторство художественной практики — «раскрытие бесконечного, полет в бесконечность» (Н. А. Бердяев), «напряжения и прорывы», «экстазы» и «теургию», выраженные в живописной метафизике. В иконописании, как указывает Н. С. Кутейникова, семантика современных образов определяется как «концепция воплощения»: в иконах святых лица даются на стадии перехода в лик, в попытке «фиксации ступеней воплощения»². При этом в иконописи изображается сверхреальная целостность, включающая все земное и небесное, а иконописца религиозный канон не сковывает, а направляет к познанию абсолютного и совершенного. Эти ступени воплощения знаменуют последовательное восхождение человека к Первообразу. Для исследования светского искусства данная концепция имеет онтологический смысл — генезис изобразительной культуры раскрывает процесс развития как движение и к «воплощению», и к «развоплощению»: от лика к личине и от личины и мнимостей к духовному преображению. В этом опыте заключено познание «вечных противоречий сущности» (А. С. Пушкин) — символический смысл русской культуры. Вместе с тем опыт раскрывает динамику и концепцию художественной культуры от иконы до авангарда, соответствующей фундаментальным смыслам и этапам творения — грехопадения — спасения.

Осмысление в свете христианских традиций духовных ценностей и антиномий бытия, выраженных в русском искусстве, возвещает его значимость, позволяет представить развитие национальной культуры более объемно и целостно. И, кроме того, такое осмысление оказывается очень важным в современных условиях, когда обострились проблемы этнокультурных и конфессиональных взаимодействий.

Центральное место в древнерусской культуре принадлежит душе, о которой сказано в Евангелии: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26), поэтому в русской культуре огромная роль принадлежит исповеди как форме национального самопознания, анализу духовного строения. На рубеже XIX–XX вв. многие религиозные философы, например Н. А. Бердяев, осмысливали русскую культуру в контексте религиозного опыта. В работе «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»³ Бердяев выдвигает важнейшие культурно-религиозные сферы, охватывающие все стороны художественной антропологии и творческой деятельности: проблемы искупления и аскетизма, бытия и гносеологии, любви и морали, мистики и магии, вопросы сво-

боды, пола, любви, брака, мужского и женского — все объемлется творческим актом как актом жизни и философии.

Для современной культурологии и искусствоведения плодотворно сотрудничество с философией, религией, богословскими науками. Этот междисциплинарный синтез помогает раскрыть национальную психологию, самопознание и социально-ценностные отношения. Суммируя сказанное, обращение к христианской антропологии и онтологии определяет важнейшие направления развития светской культуры. К ним относятся: онтологический, сотериологический, символический, нравственный, психологический, литургический и анагогический планы.

Онтологическое направление, раскрывающее духовную сущность образа, помогает понять религиозность и религиозное чувство художника, познать онтологию человека; увидеть смысл его страданий, призванность и миссию, смысл жизни и смерти как преодоление «порога пространственности» (архимандрит Софроний Сахаров). Св. Отцы призывали к познанию сокровенного и невидимого, не извне, а изнутри, через реально существующий мир, его символы — исходить «из Троицы в себе».

Проблематику светского искусства, его строй, тематический диапазон, пространственно-временную и цветоцветовую семантику неизбежно определяет познание богочеловеческого двуединства и антиномичности бытия. Сотериологический план исследования помогает понять смысл жизни и поиск идеала. Высмеивая призывы современных художников изображать действительность, «как она есть», Ф.М. Достоевский писал в статье «По поводу выставки» (1873), что «такой действительности нет совсем, да никогда на земле не бывало, потому что сущность вещей человеку недоступна, а воспринимает он природу так, как отражается она в его идее, пройдя через призму его чувств; стало быть, надо дать более ходу идее и не бояться идеального. Портретист усаживает, например, субъекта, чтобы снять с него портрет, готовится, вглядывается. Почему он это делает? А потому, что он знает на практике, что человек не всегда на себя похож, а потому и отыскивает “главную идею его физиономии”, тот момент, когда субъект наиболее на себя похож. В умении приискать и захватить этот момент и состоит дар портретиста. А стало быть, что же делает тут художник, как не доверяется скорее своей идее (идеалу), чем предстоящей действительности? Идеал ведь тоже действительность...»⁴.

Проблемы идеала и высшей правды — ключевые для русской культуры. В искусстве светском, оторванном от полноты религиозного мироощущения, мы видим светотеневые понятия, противоречивые образы и идеи, связанные со страданиями земного существования. Испытывая мощное воздействие душевных, эмоционально-психических энергий художника, мы вправе спросить: благотворны ли они, всегда ли преображены светом истины? Но, как писал святитель Игнатий Брянчанинов, большая часть талантов стремилась изобразить в роскоши страсти человеческие. Зло изображено во всевозможном разнообразии. Талант человеческий развился в изображении зла; в изображении добра он слаб, бледен, натянут.

Картина — всегда символ, взаимодействующий с символизируемым. В древнерусском искусстве все направлено ко Христу: святые, сакральное пространство, цвет, предметность — все устремляет к высшей, по сравнению с земной, реальности. В искусстве светском от барокко до авангарда существовал свой «канон», свои аллегории и метафоры, свой «выход» к божественному — библейская тема, образы классической и вечной красоты, канон пропорций, бесконечность природы, чело-

веческих индивидуальностей. Религиозный символизм помогает прозреть зло как «тайну беззакония» — антиикону бытия. Так, используя религиозную символику, «серебряный век» дал образ революции — вселенской апостасии. В творчестве многих русских романтиков, символистов и футуристов — А.Блока, А.Белого, Д. Мережковского, С. Есенина и В. Маяковского раскрылось трагическое мироощущение.

По религиозным заветам нравственный план и подлинный смысл культуры — свидетельствовать о победе духа над плотью, грехом и смертью, ибо «дух животворит, плоть не пользует ни мало» (Ин. 6, 63). Особая роль в русском искусстве принадлежит психологической проблематике, панморализму. Психологический реализм помогает выявить исповедальный и проповеднический взгляд на мир, близость автора и зрителя, отразить психологическую проблематику времени, всемирную и всечеловеческую отзывчивость души.

Древнерусская культура взывала к красоте, радости, анагогическому (возвышающему), праздничному мировосприятию. Как книга, написанная не буквами, а красками, икона раскрывает праздник вечной жизни, преодолевшей все тленное. В православной культуре велика роль эстетического воплощения, принципа калократии — красоты добра, сияющей лучезарности, яркой и звучной чистоты, светочности цвета в сакральном. В секуляризованном мировосприятии, где ангельское и дьявольское противоречиво перемешано, переплетено, эстетическая красота — антиномична и двойственна, поэтому необходим анализ духовной природы эстетизма. В начале XIX в. многие писатели, художники, например Н.В.Гоголь, К.П.Брюллов, П.А.Федотов, почувствовали разлад действительности, этического и эстетического. Под видом красоты в ее образах и символах представала падшая вселенная, мир надорванный и сломанный. В беспредельном эстетизме и мистицизме серебряного века, в изысканных формах модерна открылся культ смерти и сладострастия; игра с «некто».

В религиозном искусстве литургический план указывает на присутствие Небесной Церкви в сакральном пространстве храма, знаменуя единство и неразрывную соединенность божественного и человеческого⁵. Эта мечта о духовно-историческом единстве, о соборно всечеловеческом братстве и всеединстве антиномично претворялась в русской культуре, рожденной в недрах православного храма, объясняя ее вечную устремленность к синтезу — религиозному, культурному, психологическому, художественному (например, творчество М.А.Врубеля, художников «Мира искусства», «Голубой розы»); ее мечтание о небесном.

Генетически связанный с духовно-психологическими и метафизическими основами религиозного и реалистического искусства, русский авангард обратился от анализа к синтезу, от дольного к горнему. В контексте анализа реалистического и символического по особому открывается роль передвижников, реалистической школы — «академии В.Маковского и И.Репина», мастерства В.А.Серова, М.А.Врубеля, воспитавших многих мастеров «Голубой розы», «Бубнового валета», художников аналитического метода. Их антитезное родство, их «да» и «нет» составляет не только неотъемлемую часть и принципиальное свойство художественного мышления, но и качество национального характера, его объемную модель. Запечатлевая боль и раны, человеческие страдания и грехопадения, светская культура неизбежно подводит нас к поиску целостности, осмыслению духа времени через историю искусства, через духовно-нравственный символизм, запечатленный в древнерусской культуре, который поражает нас не столько красотой и богатством формальных

приемов, эстетическим совершенством, сколько своей устремленностью к духовному преображению личности. Вне духовных ценностей в душе может воцариться «пустыня», жизнь — обратиться в ад. Образы и символы этих процессов представлены в русской художественной культуре, в динамике ее духовно-нравственного и историко-эстетического развития, отражающего взаимодействие светского и религиозного мировоззрения. Подводя итог сказанному, анализ искусства в контексте христианской гносеологии как фундаментальной основы развития русской культуры раскрывает историю русской художественной культуры как истории духовной жизни нации. Идеи религиозного символизма, семантически значимые для понимания христианских истоков русской культуры, обнажают важнейшие модели личного и общественного сознания — боготворчество и богоборчество. Системный и историко-типологический анализ религиозной и светской культуры, основанный на принципе духовно-телесной целостности и христианской трихотомии, раскрывает духовно-эстетическую и метафизическую сущность образа, понятий «целостность» и «развоплощение», центростремительные и центробежные процессы в искусстве. Историко-генетический анализ выявляет духовное своеобразие русской культуры, основы национальной психологии, а также взаимодействие христианских традиций с новыми философско-эстетическими течениями русского и западноевропейского искусства, диалог культур и религиозных конфессий. Христианские основания показывают ведущую роль духовности в образной драматургии искусства, ее значение в сюжетно-тематическом развитии и формально-творческих экспериментах; соподчиненность стиля, жанровой, сюжетно-тематической эволюции, символики пространственно-временных и цветоцветовых характеристик духовно-нравственным смыслам развития русской культуры. При этом художественная культура древнерусского, классического и авангардного периодов выявляет важнейшие формально-эстетические категории, обусловленные принципами «целостности» и «развоплощения», «иконичности» и «антииконы», отвечающими духовно-историческим смыслам. В этом ракурсе по-новому освещается архитектура художественного образа, иерархия творчества, роль театра, формирующего не только гражданские идеалы, но и ритуально-этикетную психологию, мистифицирующую бытие; проблемы образа и Первообраза, аксиологии возраста и восприятия в моделях изобразительной культуры.

При изучении русского искусства необходимо учитывать эволюцию духовно-эстетических категорий изобразительной культуры в контексте формообразующей роли слова и сюжета, архетипов и типологии портрета, исторической картины, жанровой живописи, натюрморта. Анализ пространственно-временных и цветоцветовых символов в их культурно-религиозном развитии раскрывается на примерах эволюции портрета, исторической картины, бытописательской живописи, пейзажа и натюрморта как образов мирозерцания, отражающих философию человека, его духовно-телесные ипостаси, выраженные через сакральное, повседневное, историческое и природное бытие. Например, искусство 1920–1930-х годов выявляет новое мирозерцание — «пятое измерение», ставшее образом вещно-предметной вселенной, символом экономии и материализма, целесообразности и утилитарности — идолами новой культуры. Таким образом, духовно-телесная целостность становится фундаментальным принципом философско-эстетического толкования русского искусства, его художественного антропогенеза, отражающего антиномию светской культуры в ее глубинном взаимодействии с религиозным опытом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Герман М.* Василий Кандинский. Англия, 1999. С. 22.

² *Кутейникова Н. С.* Иконописание России второй половины XX века. СПб., 2005. С. 19.

³ См. об этом: *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М., 1994.

⁴ *Достоевский Ф. М.* Об искусстве. М., 1973. С. 219.

⁵ *Архимандрит Рафаил.* О языке православной иконы. СПб., 1997. С. 11.

С. В. Пахомов

ИНДУИСТСКИЕ ТАНТРИЧЕСКИЕ МАНТРЫ: ЗНАЧЕНИЕ, РАЗНОВИДНОСТИ, ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ

Мантры — это недискурсивные символы, артикулирующие невыразимое на языке резонирующих волн звуковых вибраций.

Мадху Кханна, «Янтра»

Введение. Одним из важнейших и неотъемлемых атрибутов индуистских тантрических практик является *мантра*. Безусловно, мантры применяются не только в тантризме: эти магико-ритуальные лингвистические «инструменты» с ранних пор успешно использовались в различных религиозно-философских традициях Индии. По всей вероятности, их распространение и укрепление в религиозной практике было обусловлено тем значением, которое имело в традиционной индийской культуре священное слово. Как известно, среди шести «членов веды» (*vedāṅga*), или основных протонаучных дисциплин индийской древности, четыре — фонетика (*śikṣā*), этимология (*nirukta*), просодия (*chandas*) и грамматика (*vyākaraṇa*) — напрямую относились к исследованию языка и речи. Само стремление к решению различных лингвистических проблем стало одной из движущих сил развития индийской философии. Древнеиндийские мыслители предложили разные интерпретации природы речи, и можно, наверное, согласиться с мнением о том, что «ни в одной культуре теоретизирование над проблемами звука и слова не играло такой важной роли, как в индийской»¹. Но даже на этом фоне повышенного внимания к лингвистике школы тантризма стоят особняком². В ходе истории духовной культуры Индии понятия тантры и мантры стали почти тождественными, в частности, в таких словосочетаниях, как «тантра-шастра» и «мантра-шастра»³. Сам термин «тантра» иногда казуистически определяется через термин «мантра»⁴.

Этимология и семантика. Слово «мантра» (*mantra*) происходит от глагольного корня *тап*, имеющего значения «думать», «полагать», «знать». *Тра* — суффиксальная форма, уточняющая значение корневого слова. Следовательно, уже с точки зрения этимологии «мантра» есть «инструмент» мышления, знания, нечто такое,

благодаря чему ум оказывается способен настроиться на предмет, соединиться с ним, постичь его. Поскольку же контекстуально этимология мантры всегда была обращена к сфере сакрального, то под этим предметом обычно подразумевалась некая сверхчувственная сущность, некое божество. Итак, изначально и преимущественно мантра — это средство интеллектуально-духовного восхождения к сакральному (божественному) и приобщения к нему. Эта «инструментальная» этимология впоследствии развивается еще больше, в контексте представлений о характере созерцательных практик. Особенно много таких обновленных этимологий было разработано в тантризме. Мантра теперь — уже не просто средство установления контакта с божествами, но способ достижения духовного освобождения. Тема освобождения ассоциируется с суффиксом *tra*, который теперь оказывается лексически осмысленной формой и произвольно извлекается из глагола *ṭṛ* «спасать, освобождать». Например, в «Куларнава-тантре» (XVII. 54) говорится о том, что «посредством сосредоточения внимания (*manana*) на божестве беспредельного света в форме высшего принципа человек спасается (*trāyate*) от всех бед — поэтому [такой способ] и называется мантрой»⁵. Схожим образом указывает и «Прананчасаратантра» (V. 2): «Освобождаются посредством медитации на сферу высшего принципа, это и называется мантрой»⁶. По всей вероятности, авторы подобных определений сознавали, что с точки зрения этимологии такие трактовки не выдерживают рационалистической критики, однако «оправданием» им всегда служил факт практической эффективности и полезности мантр.

Далее, комментируя «Шива-сутры» (II. 1), кашмирский тантрический философ Кшемараджа (XI в.) определяет мантру как «то, с помощью чего человек тайно познает, т. е. внутренне осознает свое тождество с природой Господа»⁷. Последователи кашмирского шиваизма, расширяя этимологию слова «манана», соотносят его не только с направленным индивидуальным вниманием, но и с универсальным, всезнающим сознанием (*viśvavijñāna*)⁸, и в этом смысле мантра оказывается как своеобразным излучателем такого сознания, так и каналом связи между ним и сознанием индивида.

Не менее изобретательно, опираясь на особенности бенгальского языка, толковал мантру великий религиозный деятель Рамакришна (1836–1886). Слово «мантра» по-бенгальски звучит как «монтор». Часть этого слова, «тор», означает «твой», и тем самым этимология, по мнению Рамакришны, получается следующая: «Теперь, [после инициации], разум — твой»⁹.

Современный же исследователь тантризма Р. Рао предлагает «охранительную» трактовку мантры, основываясь на том, что корень *man* означает «отражать» (в смысле «думать»), а слово *raṭi* — защищать¹⁰. В свою очередь, Х. Джохари считает, что слово «мантра» является сокращенным вариантом слова «мантрана» (*mantraṇa*), или «совет, консультация»¹¹.

Исторический экскурс в развитие мантры до тантризма. «Инструменты для ума» прошли длительную эволюцию. Впервые мантры встречаются в «Ригведе», более того, они же образуют и сам массив ригведийских стихов. Примечательно, что одна из наиболее распространенных традиционных классификаций священных текстов класса *шрути* — это деление его на *mantrāḥ* (священные стихи) и *brāhmaṇāḥ* (комментарии к ним)¹². В *шрути* мантра — речение, обращенное к могущественным, сверхъестественным силам, и прежде всего к божествам. Соответственно тот, кто знает мантру (*mantravid*), способен приобщаться к этим силам и быть ими

наделенным. Уже со времен этого памятника появилась и в дальнейшем только укрепилась тенденция считать мантру не только словесным оформлением благочестивой или магической мысли, но и особой тонкой энергией, закодированной в строгом порядке слов или букв. Поскольку веда (а значит, и мантры) как откровение ниспослано богами, то и слова, из которых состоит веда, также божественны. Мантра, стало быть, исходит от богов и к богам же возвращается в виде ответного возгласия; будучи отправленной богами, она оказывается посланием, адресатом которого выступают его отправители, а каналом связи — мудрецы-*риши*. Эти святые способны чутко улавливать тонкую словесную энергию. Так, с помощью мантр, «высеченных в сердце», некие «мужи, обладающие мудростью», обнаружили безжавшего Агни (RV I. 67. 4)¹³. В этом же стихе говорится, что с помощью «священных мантр» (*mantrebhiḥ satyaḥ*) «нерожденный», т. е. тот же Агни, «поддерживает широкую землю» и «служит опорой небу». Примечательна эта связь между богом огня, который играет в пантеоне роль жреца, и силой священных возгласий, способных охранять мироустройство. Последующее возвышение сословия брахманов во многом было связано с умелым применением таких возгласий и их искусным символическим объяснением, зачастую носившим космологический характер.

Мантры образуют важную часть содержания и всех остальных вед. Так, «Самаведа» представляет собой комплекс мантр (в подавляющем большинстве — ригведийских), приспособленный для распева. В «Самаведе» встречаются различные стохи, или бессмысленные с лексической точки зрения слоги, используемые в ритуальных целях¹⁴ и напоминающие более поздние тантрические биджа-мантры. Создатели ведийских произведений понимали также и психологическую силу неоднократного воспроизведения священных слов. Так, в «Атхарваведе» для усиления такого магического эффекта некоторые слова читаются повторно (например, V. 9. 1–6 — слово *svāhā*). Это повторение весьма напоминает последующую тантрическую практику джапы (о которой см. ниже).

Мантры широко использовались и вне ведийской традиции, оказавшей, пожалуй, определяющее влияние на последующее развитие мантра-шастры. В частности, они были хорошо известны в буддизме. В палийской «Ангулимала-сутте»¹⁵ Будда лично наставляет бывшего разбойника Ангулималу в том, как следует использовать исцеляющую мантру в ситуации, когда некая женщина страдает от последствий тяжелых родов. Палийские тексты («Ратана-сутта», «Метта-сутта», «Ватта-сутта» и др.) знают такие типы мантр, как защитные (*paritta*), которые помогают избавляться от различных опасностей вроде змеиных укусов, нападений злых духов, обретения благосостояния и т. д.

Мантра в тантризме. Очень многие тантрические тексты охотно и в деталях обсуждают мантрическую проблематику¹⁶. Существуют целые пособия и руководства по произнесению мантр¹⁷. При этом по сравнению с ведийской традицией в тантризме понимание мантры значительно углубляется и расширяется¹⁸. Углубление понимания мантры происходит за счет наращивания ассоциаций с различными аспектами языка и речи. Здесь тантристы еще не выходят за пределы собственно лингвистики. Расширяется же такое понимание благодаря увеличению этимологических трактовок мантры, подчеркивающих скорее «инструментальность» мантры, чем ее обязательную связь с языком. О некоторых таких трактовках речь шла выше. В этом случае понятие мантры помещается не в строго вербальный, а в психотехни-

ческий контекст. Психотехническое истолкование мантры (особенно в школах кашмирского шиваизма) включает в себя лингвистические интерпретации, но не ограничивается только ими.

Итак, «лингвистическими» мантрами могут быть следующие объекты:

- фонема (варна), передающаяся одной из букв санскритского алфавита¹⁹;
- слог, обычно назализованный (заканчивается на носовую «м»);
- отдельная словоформа, например haṃsa (букв. «лебедь, гусь») или aham («я»).
- фраза, которая сама, в свою очередь, может состоять из отдельных словоформ-мантр, например, Śivo'ham, Om nāmo nāgāyaṇāya и др.

В случае мантры имеется в виду не язык как таковой, т. е. не естественный язык повседневного использования. Язык мантр — особого рода: он не относится к внешним объектам и лишен конвенциональности (saṃketa) в отличие от обычных слов²⁰. За внешним выражением букв и звуков, по мнению адептов тантризма, скрывается таинственная священная сила — сила высшего сознания²¹. Эта сила по своей сути гораздо важнее тех языковых форм, в которых она проявляется. Впрочем, нельзя сказать, что такие языковые проявления совершенно произвольны и поддаются свободной замене, скорее, они подчиняются своего рода «мистической логике», согласно которой отдельные вербальные знаки «обозначают» отдельные аспекты силы. Само ее пребывание в языке, ее словесное «кодирование» ориентирует вопрос о смысловой наполненности мантры в совершенно ином направлении, чем это можно ожидать, если иметь в виду уровень обычных языковых коммуникаций.

Священная сила, о которой идет речь, лежит в основе как мантр, так и обыденного словоупотребления; одно из названий этой первичной метафизической силы — matṛka-śakti, или «сила алфавита». Все люди бессознательно пользуются ею, когда произносят слова; различие между простыми людьми и йогинами состоит в том, что последние осознанно используют особые словосочетания и звуки, в которых матрица-шакти выражена наиболее полным образом.

Применительно к мантре как лингвистическому инструменту часто встает вопрос о ее лексическом смысле. Очевидно, что на него уместно отвечать только в том случае, если подразумеваются словоформы: бессмысленно искать общезначимое понимание на уровне отдельных звуков и слогов. Мантры-словоформы — достаточно специфические, квазилингвистические образования; их «нельзя рассматривать как части речи или как элементы грамматики»²². Если рассматривать мантру как знаковую систему, то можно сказать, что в ней хорошо отражен не семантический, а прагматический уровень, и поэтому можно согласиться со словами Агехананды Бхарати: «Мантра верифицируема не в плане того, что она описывает, а в том, что из нее следует»²³.

В тантрической мантре (как в словоформе, так и во фразе) ее действенный, или «шактический», компонент, отмеченный выше, оказывается гораздо важнее ее лексического компонента: ведь мантра всегда используется с определенной целью, достижение которой напрямую зависит от разворачивающейся мантрической силы. Подчиненность лексического смысла шактическому в мантре выражается и в том, что она не может без ущерба для себя выйти за пределы естественного языка, в котором когда-то родилась; хотя такую мантру формально и можно перевести на иной язык, сама она не будет иметь никакого прикладного значения и утратит при

переводе свою силу, не приобретая новой²⁴. Например, мантра «ахам» потеряет подлинный смысл (т. е. лишится глубинного шактического уровня), если будет читаться, допустим, в английском («I»), французском («je»), русском («я») и любом другом переводе. В этом случае она превратится в обычное слово, используемое в повседневной речи.

Но подчас лексический смысл отсутствует и на уровне словоформ или фраз. Существует много таких лексически бессмысленных фраз, как «чили-чили», «куле-куле» и т. д. Иной раз мантру почти невозможно выговорить, например мантру «хрисвхром», посвященную Хануману²⁵.

Таким образом, по своей форме мантра распадается на два уровня. Более поверхностный уровень (означающее) фиксирует эксплицитный, лексический смысл мантры, более глубокий и существенный уровень (означаемое) связан с имплицитным, «шактическим» смыслом. Именно благодаря этому второму уровню мантра, собственно, и трактуется как стусок божественной звуковой энергии²⁶. Тем самым кардинальное расхождение мантры и обычного слова состоит в том, что, в то время как последнее относится к тому, что не есть оно само, к чему-то иному и внешнему по сравнению с ним, мантра обозначает саму себя: сакральные звуки и буквы мантры адекватно выражают то, что их же порождает и определяет²⁷. Другими словами, само устройство мантры создает и поддерживает специфическую надматериальную реальность, приглашая войти в нее с помощью определенных вербальных и психотехнических процедур²⁸.

В своем «Введении» к книге «Принципы тантры» Б.К.Маджумдар выделяет в мантре два аспекта — *вачака* (vāśaka) и *вачья* (vāśya), что совпадает с вышеперечисленными означающим и означаемым семантическими слоями. *Вачака-шакти* мантры представляет собой «жизненную, сознательную, разумную целостность, через которую просвечивает необусловленное»²⁹, абсолютное начало (nirguṇa-brahman). Сила этого начала, или *вачья-шакти*, реализуется через вачака-шакти. «Означаемая» шакти становится своего рода направляющей посредницей между обычным человеческим умом, обреченным двигаться в рамках социальной обусловленности, и абсолютной реальностью. Раскрытие ее спонтанной активности приводит к освобождению: «Реализация вачья-шакти — последний прыжок в область абсолютного, где становятся Ишварой или дэвой»³⁰.

Эффективность действия мантры напрямую зависит от правильного обращения с ней, которое представляет собой сочетание дыхательного, ментального (осознанность) и вербального режимов. Вербальный режим выражается в верном соединении ритмики (svara) и тона (varṇa). Неверное произнесение небезопасно: так, «Куларнава-тантра» (XV. 55) предупреждает, что если мантру произносить слишком быстро, это может привести к болезни. Впрочем, неблагоприятно и чересчур медленное произнесение. Чуть ниже в этом же тексте (XV. 61–64) говорится о необходимости осознанной рецитации мантр, в противном случае возгласение мантр ничем не будет отличаться от житейского словоупотребления. По словам Раджанакки Рамы, комментатора «Спанда-карик», если практикующий не вступает в контакт с сознанием Шивы, все произносимые им мантры будут пустым словесным потоком, который не сможет даже согнуть травинку³¹. Наконец, при произнесении мантры учитывается и соответствующий дыхательный ритм.

Мантра понимается как воплощение того или иного божества (devata) на тонком (sūkṣma) уровне. Отдельные буквы соотносятся с определенными аспектами

божества. Произнося мантру, адепт вызывает образ данного божества и устанавливает с ним связь. По словам Я. Гонды, «божество появляется из мантры, когда она произносится правильно»³².

Структура мантры в принципе должна сохраняться неизменной. Для того чтобы звуковая энергия мантры циркулировала эффективно, не допускается замена одних слов мантры на другие, даже на близкие синонимы, запрещается добавление новых слов или изъятие прежних, нельзя менять слова местами. Еще древнеиндийский этимолог Яска (VI в. до н. э.) полагал, что комбинация слов в мантре является фиксированной и что ничего в ней менять не следует. Порядок слов в мантра-фразе жестко определен и обусловлен тем эффектом, который следует из ее применения. Впрочем, из этого общего правила есть исключения. В частности, «наука о мантрах» (*mantra-śāstra*) учитывает то, человек какого социального, психологического или духовного уровня использует мантры на практике. Если в данной тантрической школе применяется в расчет варновая иерархия, тогда некоторые элементы мантра-фразы предписывается заменять другими. Тем самым сила мантры перестраивается на ту «волну», на которой действует сознание практикующего. Скажем, далеко не всем последователям тантры разрешено использовать слог «ом»³³ в силу его особой значимости. С другой стороны, отличающаяся в целом либеральным настроем «Маханирвана-тантра» (III. 38) утверждает, что слог «ом» можно либо вообще не произносить, либо произносить его перед каждым словом «брахма-мантры» (о которой см. ниже).

В некоторых тантрических текстах³⁴ приводится описание происхождения мантр, совпадающего с происхождением речи как таковой. Это описание основывается на представлении о космической силе-кундалини, которая содержит в себе буквы санскритского алфавита в их звуковой квинтэссенции (*śabdabrahman*)³⁵. Первый этап становления звуковой материи соотносится с чакрой муладхара, в которой изначально покоится кундалини. Здесь еще нет звуков как таковых, они пребывают в непроявленном, неартикулированном виде. Это высший уровень, или рага. На втором этапе возникает позыв произвести звук, вызывающий движение неартикулированной протозвуковой массы в энергетические каналы-нади на пути из муладхары в следующую чакру — свадхиштхану. Этот уровень речи называется *raśyanā*, или «видящая», с подчеркиванием связи между звуком и светом, однако услышать-увидеть такой звукоцвет способны только очень немногие практикующие. Следующий этап — поднятие звука выше, вплоть до горловой чакры вишуддха, что означает срединный уровень (*madhyama*). Здесь звук дифференцирован тонким образом. Выходя же через горло, звук оказывается на самом грубом, внешнем уровне, *vaikhari*, окончательно становясь артикулированным.

В количественном отношении число мантр очень велико. Опираясь на данные тантрических текстов (не указывая, правда, каких именно), Р. Рао приводит число 67 108 863, хотя и оговаривается при этом, что реально используется только около трех тысяч мантр³⁶.

Некоторые мантры имеют особое значение в тантризме. К таковым относится, например, знаменитая ведийская мантра «Гаятри», описываемая, в частности, в «Прапанчасара-тантре» (XXIX. 14–26) или в «Маханирвана-тантре» (III гл.). Попадая в тантрический контекст, ведийская мантра изменяется. Например, в то время как стандартная «Гаятри», изложенная еще в «Ригведе» (III. 62. 10), звучит так: *tat savitur vareṇyam bhargo devasya dhīmahi dhiyo yo naḥ pracodayāt*³⁷, тантрическая «Га-

ятри» состоит из иных компонентов: *parameśvaraya vidmahe paratattvaya dhīmaḥi tan no brahma pracodayāt* («Маханирвана-тантра», III. 109–111)³⁸. Как можно видеть, из первоначальной фразы остались только четыре слова, все остальные подверглись замене, в результате чего мантра видоизменилась до неузнаваемости.

Заметим походя, что отношение к ведийским мантрам в тантрических текстах было двойственным. С одной стороны, они пользуются уважением, поскольку имеют отношение к священному знанию, с другой же — они считаются малоэффективными, поскольку в нынешней «исторической» ситуации кали-юги отсутствуют прежние благоприятные условия для духовного развития. А некоторые произведения вообще выдают презрительные оценки ведийским мантрам за их «явный» характер, к примеру «Парапурамакальпа-сутра» (I. 30): «Подобны проституткам мантры веды и другие явные учения», противопоставляя им мантру школы привидья, которая есть «самая тайная»³⁹.

Тантрические произведения либо перечисляют, описывают те или иные мантры, не выделяя среди них какие-то особые, либо делают акцент на отдельных мантрах. Так, почти вся третья глава «Маханирвана-тантры» посвящена описанию и использованию *брахма-мантры* (*brahma-mantra*), или мантры высшего Брахмана, которая звучит так: «Ом саччидэкам брахма» (*oṃ saccidekaṃ brahma*) (III. 12). В отличие от многих других мантр, данная мантра имеет вполне прозрачный лексический смысл, каждое из ее слов поддается переводу (*sac* — от *sat*, истина, или бытие; *cīd*, или *cit* — сознание, *ekaṃ* — единый). Подобная прозрачность роднит данную мантру, как и, кстати, большинство ведийских мантр, с молитвой. Эта мантра, уверяет автор тантры, приводит к обретению всех четырех основных целей в жизни (III. 14). Она преодолевает обычное для мантр разделение на «благоприятные» (*mītra*) и «враждебные» (*arī*), на ее эффективность не влияют те временные и пространственные условия, в которых она произносится. Эта мантра дается ученику «непревзойденным гуру» (III. 16), и, получив ее, он становится поистине «счастливейшим из смертных, почитаемым во всех мирах». Возвеличивая брахма-мантру, «Маханирвана-тантра» противопоставляет ее другим религиозным практикам; рецитация брахма-мантры равносильна выполнению внешних обрядовых действий, таких как паломничество, огненное жертвоприношение, поминание умерших и т. п. (III. 21–22). Использование брахма-мантры сулит защиту адепту, обращает в бегство злых духов (III. 25). Впрочем, автор замечает, что повторение брахма-мантры не принесет пользы практикующему даже после миллиона повторений, если тот не понимает ее смысла (III. 31), который состоит, во-первых, в соотношении звуков слога «ом» с тремя стадиями существования мира (творение, сохранение, разрушение), а во-вторых, в раскрытии лексического значения трех основных эпитетов высшего Брахмана. Посвящение в брахма-мантру (см. ниже) освобождает человека от всех грехов (III. 154).

Звуковая ткань мантры ассоциируется и с различными элементами (части тела на плотном и тонком уровнях; органы чувств; цветовая гамма; первоэlementальные стихии, числа и т. д.). Например, мантра *oṃ nāmaḥ śivāya*, посвященная Шиве, распадается (без начального «ом») на пять слогов (*rañcākṣara*); число «5» играет немалую роль в символике шиваизма. Оно, в частности, указывает на 5 основных функций Шивы (*rañcākṛtya*) — творение, сохранение, растворение мира, посылание благодатной силы и самоограничение. Кроме того, пятерница соотносится с пятью первоэlementами — землей, водой, огнем, воздухом и эфиром (*ākāśa*), т. е. с первич-

ным материальным субстратом, который использует Шива при творении вселенной.

Мантра при посвящении. Применение мантр. Существует много общеупотребительных мантр, использование которых не предполагает обязательного постижения тонких нюансов их символики и эзотерической семантики. Для обычных верующих мантра — это один из могущественных способов привлечения внимания высших сил, а не сами эти силы в своей тонкой звуковой оболочке. Когда рядовой шиваит-мирянин произносит «Ом намах шивая», то это словесное действие, как правило, означает для него не отождествление с божественной мощью Шивы, а выражение своего искреннего почтения и поклонения, желание снискать всевышнее заступничество, обрести те или иные материальные ценности и т. п. Поскольку при подобном использовании мантры между индивидом и высшей реальностью существует дуалистический зазор, то, с эзотерической, «адептуальной», точки зрения сила мантры еще «спит». Совсем иная ситуация складывается в случае необходимости «пробуждения» (uddhāra) такой силы. Тогда практикующему следует проходить специальное духовное посвящение у опытного наставника, искушенного в практике мантры (mantra-siddha). Наставник — важнейшее звено в передаче мантры; именно знание мантр является одним из наиболее характерных признаков наставника⁴⁰. По словам «Шива-сутр» (II. 6) и комментария Кшемараджи, «гуру является посредником» (guruḥ upāyaḥ) в передаче силы мантры и мудр. В ходе такого посвящения наставник погружает его на практический уровень мантры, многократно проговаривая ее в определенном ритме и тоне, а также касаясь особым образом различных частей его тела и тем самым освящая его. По словам М. С. Дычковски, «мантры могут быть эффективны только в том случае, когда они переданы прямо, с должной интонацией тем, кто уже активировал их скрытую энергию в своем сознании. Написанные мантры не имеют силы, они столь же бесплодны, как линии, проведенные на воде»⁴¹.

Все та же «Маханирвана-тантра» (III. 129–139) вкратце описывает ритуал посвящения в «браhma-мантру». В этом посвящении выделяются следующие этапы. 1. Ученик находит мудрого наставника, знающего смысл мантры, припадает к его стопам с просьбой даровать ему посвящение. 2. Наставник присматривается к наклонностям и характеру ученика, проверяет, достоин ли тот получить мантру, и, если он удовлетворен проверкой, соглашается совершить посвящение. Далее следует собственно посвящение. 3. Наставник садится лицом к востоку или к северу, ученик садится слева от него. 4. Наставник совершает *риши-ньясу*⁴² (ṛṣinyāsa), олицетворяющую достижение четырех основных жизненных целей (caturvarga), после чего кладет руку на голову ученика и сто восемь раз произносит мантру. 5. Затем он шепчет эту же мантру семь раз в правое ухо ученика, если тот брахман, и в левое — если тот из другой варны. Ученик лежит у ног наставника. 6. Наставник поднимает лежащего ученика, призывая его отныне быть бесстрастным, правдивым, сильным и здоровым. 7. Ученик преподносит наставнику какой-либо дар в знак глубокой признательности и уходит. Отныне он должен непрестанно воспроизводить эту мантру.

Ввиду немаловажности соотнесения инициации и мантры некоторые исследователи само понятие мантры увязывают с фактом инициации. Так, Агехананда Бхарати дает следующую дефиницию мантры: она есть «квазиморфема или комплекс квазиморфем, или комплекс настоящих морфем и квазиморфем, упорядоченных конвенциональным образом, базирующихся на кодифицированных эзотерических

традициях и передающихся от наставнику к ученику в ходе предписанного инициатического ритуала»⁴³.

Передача мантры составляет стержень посвящения, и тантрические тексты уверяют, что даже если неподготовленный человек случайно подслушает, как правильно произносится мантра, практическое воплощение подобной информации не пойдет ему на пользу, а может даже принести вред, потому что соответствующие духовные уровни им еще не пройдены. Тем более бесполезной будет мантра, взятая из книг. Без посвящения слова мантры окажутся только пустыми звуками.

Таким образом, передача мантры означает ее «пробуждение» опытным мастером, с тем, чтобы она отныне оказывала, как считается, свое благотворное влияние на сознание ученика. При этом принимается во внимание то, что не всякому ученику подходит всякая мантра: ведь ученики отличаются друг от друга по своему темпераменту, способностям, и поэтому в целях духовного развития им могут быть предложены соответствующие им «инструменты».

Перед непосвященными мантру рецитировать нельзя, поэтому тексты прибегают к завесе секретности вокруг мантра-шастры. Явное описание мантр встречается только в ритуальных руководствах, да и то из-за того, что их может использовать только узкий круг инициированных. Использование мантры непосвященными чревато серьезными последствиями, поскольку сила, закодированная в мантре, в этом случае выходит из-под контроля.

Прежде чем мантра будет использована посвященным в тех или иных целях, она предварительно «заряжается», т. е. многократно рецитируется. Эта предварительная практика, устанавливающая тесный контакт между мантрой и божеством, носит название *puraścāraṇa*. В «Шритаттва-чинтамани» Пурнананды (XX. 3–4) отмечается, что «мантра не будет иметь пользы без предварительной практики, подобно тому как неодушевленное тело не может действовать»⁴⁴. По словам Р. Рао, «без предварительной подготовки мантра будет похожа на гиганта, который не в силах будет что-либо сделать»⁴⁵.

Крайне существенно то, что использование мантры в тантризме всегда есть *повторяющееся* использование. Одна и та же мантра многократно воспроизводится одним и тем же способом — только в этом случае ее применение будет иметь успех. Как пишет У.Т.Уиллок, в отличие от ведийского ритуала, «вместо того чтобы повторять много разных мантр, тантрический поклонник достигает цели исполнения через повторение одной мантры многократно»⁴⁶.

Количественное наращивание постепенно превращается здесь в позитивное качественное изменение. Мантра не есть информационное сообщение; она не извещает, но *действует*. Безусловно, и в обычной речи мы часто повторяем слова, как правило, для того, чтобы подчеркнуть их значение; впрочем, эти повторения не должны быть слишком утомительны для восприятия, иначе затрудняется диалог. Мантра же — монологическая конструкция; произносящий ее не обращается к другому лицу: даже если таким другим кажется божество, которому посвящена мантра, в реальности мы видим здесь саморазворачивающееся словесное действие, в котором обращаемое и обращающийся оказываются одной и той же сущностью. Тот, кто произносит мантру многократно, как бы «подключается» к универсальному энергетическому резервуару, символизируемому образом того или иного божества; в таком резервуаре разделение на индивидуальные сегменты несущественны. Произносящий мантру тем самым «сливается» с самой мантрой.

Манипулирующий языком мантры адепт не заботится о том, что именно и как именно *понимает* мантру кто-либо, помимо него самого. Причем это относится не только к односложным мантрам, но и к мантрам-фразам, лексический смысл которых бывает прозрачен. Многократное повторение мантры противоречит коммуникативной функции языка и обесмысливает ее, потому что этот прием не дает новой информации, не демонстрирует личного отношения говорящего к объекту говорения, не показывает каких-то художественных изысков и т. д. Монотонное, хотя и осознанное, мантрическое тверждение разрушает в сознании практикующего язык коммуникаций⁴⁷, с тем чтобы на его обломках создавалось нечто новое, не проговариваемое обычными языковыми средствами. Очевидно, что мантра может существовать только в ритуальном контексте и что только здесь она и обретает свое подлинное значение.

Диапазон применения мантр поистине безграничен — от удовлетворения мирских желаний до обретения мокши⁴⁸. Например, мантра используется в целях очищения — очищения того или иного места, материальных предметов, посторонних лиц, самого практикующего (*sadhaka*). С помощью мантры вызывают появление какого-нибудь сверхъестественного существа, которое должно исполнить желание практикующего. Верят, что мантра может приворожить, околдовать, ввести в оцепенение, поссорить людей друг с другом, убить, подчинить любого человека воле адепта — подобные зловещие функции мантры характерны для тантрических ритуалов группы *ṣaṭkarma* («шесть действий»). Мантра выполняет и защитные функции: отворачивает негативные воздействия со стороны планет, демонов, злых или несчастливых людей. Мантра способствует процветанию адепта, привлечению в его дом счастья, материального изобилия. Мантра исцеляет от уже появившихся болезней, препятствует появлению новых, облегчает болезненные состояния⁴⁹. Будучи каналом соединения макро- и микрокосмического миров, мантра позволяет адепту ритуально превращать собственное тело в божественное. По словам Сатьянаннды Сарасвати, «каждая часть физического тела имеет соответствующую мантру, влияние которой она испытывает»⁵⁰. Идентификация часто осуществляется с помощью практики «наложения» (*puṣa*), или касания, пальцев рук определенных участков тела.

А. Бхарати же предлагает считать, что все основные цели использования мантры сводятся к трем, а именно к умиловлению, достижению чего-либо и к идентификации, или интроекции⁵¹. Однако при таком подходе слишком выпирающей оказывается вторая цель, «достижение», а обе другие оказываются ненужными, поскольку имплицитно включены в нее.

Для того чтобы избежать возможных изъянов в практике мантр, существует комплекс из десяти мер (*saṃskāra*)⁵²: 1) создание (*janana*) — выделение из алфавита слогов, составляющих мантру; 2) оживление (*jīvana*) — произнесение каждого слога по отдельности с присоединением к нему слога «ом»; 3) ударение (*taḍana*) — окропление каждого написанного слога водой с одновременным произнесением слога «ям», которая соответствует элементу воздуха; 4) пробуждение (*bodhana*) — касание каждого написанного слога мантры красным цветком олеандра, с одновременным произнесением слога «рам», соответствующей элементу огня; 5) освящение (*abhiśeka*) — окропление каждого написанного слога водой, содержащей веточки священного дерева ашваттха; 6) очищение (*vimalikaraṇa*) — мысленное сожжение нечистых качеств мантры с одновременным чтением очистительной мантры света

om hraum; 7) усиление (аруауана) — окропление каждого написанного слога мантры водой, содержащей траву куша; 8) подношение воды (tarpaṇa) — предложение мантре воды; 9) подношение огня (dīpana) — присоединение к мантре семенных слогов om śrīm hrīm; 10) сокрытие (gupta) — сохранение мантры в тайне.

Классификации мантр. Существуют различные классификации мантр. Например, в «гендерной» классификации мантры делятся на мужские, женские и нейтральные⁵³. Первые заканчиваются на hum или phaṭ, вторые — на svāhā, третьи на nāmaḥ («Шарада-тилака» II. 59); к последним относятся пуранические мантры, и они, как считается, имеют меньшую силу. «Мужские» мантры обычно так и называются — мантры, женские же часто именуются *видьи* (vidyā). Подкрепляя это разделение и интерпретируя «Шарада-тилаку» (II. 57), комментатор Рагхава цитирует «Прайогасару», в которой «мантры» называются sauṇa («солнечные»), а «видьи» — saṁtva («лунные»). Гендерные разграничения распространяются и на звуки мантр. Так, согласные — это мужские элементы, гласные — женские, более важные, потому что без гласных согласные считаются «мертвыми».

Далее мантры могут делиться на «друзей» (siddha), «слут» (sadhya), «помощников» (susiddha) и «врагов» (arī), в зависимости от того, на какие цели они направлены. Но чаще используется двойственная («дружественные» — «враждебные») либо тройственная («дружественные» — «враждебные» — «смешанные») классификация⁵⁴. Характер последствий деятельности мантр зависит от тех или иных первоэлементов-таттв, из которых состоит мантра. Например, мантра, в которой есть избыток огня и воздуха, разрушительна, а мантра, где господствуют земля и вода, благодетельна⁵⁵.

Критерием деления мантр может также служить наличие или отсутствие соответствующего посвящения. К одной группе принадлежат мантры, которые требуют передачи от духовного наставника, потому что «без этого тверждение мантры бесполезно». Мантры другой группы производят «результаты вне зависимости от такой передачи»⁵⁶.

Есть и такие классификации, в которых мантры подразделяются в соответствии с почитаемыми божествами или различными образами одного и того же бога. Например, согласно каулической традиции, из пяти ликов (mukha) Шивы вышли пять традиций-амнай (āmpāya), каждая из которых имеет собственные мантры. Есть и совершенно формальная классификация мантр по количеству слогов, к примеру пятисложные (pañcākṣara), шестисложные (ṣaḍākṣara), восьмисложные (aṣṭākṣara) и т. д.

Джапа. Благодаря своему глубинному, пактическому, уровню мантра обладает собственной силой. Однако и этот ее изначальный силовой потенциал может быть увеличен еще больше посредством многократной рецитации мантры, или *джапы* (jāpa), о чем уже речь шла выше. Тантрические тексты выделяют различные способы произнесения мантры, чаще всего — три. Первый способ состоит в рецитации мантры вслух (vācika), второй — это очень тихое произнесение, шепотом (upaśu). Наилучшим способом считается третий, при котором мантра читается про себя (mānasa), в сочетании с визуализацией божества⁵⁷. Но в любом случае джапа предполагает осознанную сосредоточенность, поскольку автоматическое, бездумное повторение мантры не вызовет должного эффекта. Помимо преобладающего устного тверждения мантры существует также и практика многократного написания (likhita) мантры на той или иной поверхности — на бумаге, листьях, ткани, металле, камне.

Эффективности джапы, помимо осознанного отношения, правильного произношения и дыхания, а также многократности повторов, способствуют также и некоторые побочные факторы. В частности, джапе помогают время и место ее проведения. По словам «Куларнава-тантры» (XV. 22–25), особенно благоприятной считается джапа в присутствии гуру или брахмана, рядом с коровой, около дерева, водоема или огня. Количество повторов мантр также варьируется, и оно зависит от поставленной задачи; но в принципе предполагается, что чем чаще произносится мантра, тем могущественнее она становится, принося, соответственно, более важные результаты. Так, «Шива-самхита» сулит различные плоды при повторении мантры om aiṃ klīṃ strīṃ (V. 191). Здесь слог aiṃ относится к богине речи Сарасвати, klīṃ — к богу любви Каме, strīṃ — к Шакти. Каждый из этих слогов имеет еще и особую локализацию в теле. Повторив мантру 200 тыс. раз, адепт сможет управлять всеми людьми (V. 198), 300 тыс. раз — всеми богами (V. 199), повторив ее 600 тыс. раз — становится защитником мира, 1 млн 800 тыс. раз — поднимается от земли и приобретает светящееся тело (V. 203). Еще большее повторение мантры делает его равным Брахме, затем Вишну, затем Рудре, а при повторении мантры 10 млн раз йогин растворяется в Парабрахмане (V. 204)⁵⁸.

Разумеется, увеличение повторений мантры требует и увеличения времени, отведенного на эту практику. Поэтому джапа может проводиться в течение долгого времени — неделями или даже месяцами.

Для счета мантр при проведении джапы используются четки, или *мала* (mālā, букв. «гирлянда»), которые представляют собой шнур с нанизанными на него бусинами, обычно сделанными из семян лотоса или из дерева, например из сандала, или рудракши — священного дерева шиваитов. Тот или иной материал выбирается для тех или иных задач. Например, джапа с малой из семян лотоса используется в шаткарме. Каждый раз, произнося мантру, адепт касается одной из бусин. Этих бусин может быть разное количество — 10, 14, 27, 30, 50, 100, но чаще всего их 108 плюс еще одна, главная, символизирующая священную гору Меру, а также объект поклонения в виде какого-либо божества и центральный энергетический канал. Каждые четки предназначены для рецитации какой-нибудь одной мантры, при этом они могут передаваться от одного поколения наставников к другому, насыщаясь все большей силой. Но в некоторых случаях подсчет повторений ведется на пальцах.

Помимо целенаправленной джапы известна также и так называемая «спонтанная» джапа, или *аджапа* (ajāra). Под аджапой обычно понимается ритм дыхания как таковой. Здесь проявление силы мантры принимает поистине вселенский масштаб: все существа, независимо от того, придерживаются они идей тантризма или нет, — «от Шивы до червей», по словам «Куларнава-тантры» (III. 51), — спонтанно практикуют аджапу круглые сутки. Эта аджапа отрегулирована самой природой. День и ночь, на протяжении всей жизни индивид дышит, и его дыхание, образуя звук *со-хам*, творит аджапу само собой. Индийские йогины полагают, что в течение одной индивидуальной жизни получается 21600 таких дыханий — естественных бессознательных прославлений мудрости высшего божества.

Справедливости ради, следует упомянуть и такие варианты, в которых мантрам не придается важного значения. Например, в «Акулавира-тантре» (107–108), тексте, относящемся к традиции натхов, вообще отмечается практика мантр, наряду, впрочем, с другими средствами вроде жертвоприношений, пуджи, омовения, обетов и др. Все эти процедуры, замечает автор тантры, не имеют отношения к Акулавире, или необусловленной и безопорной реальности⁵⁹.

Биджа. Традиционному индийскому мышлению свойственен редукционизм, выражающийся, например, в стремлении найти предельные основания явленных вещей. В сакральной индийской фонологии эта особенность привела к выделению лингвистических энергем, или «семян» (*bījā*), которые сосредоточивают силовые потоки. Мантра называется *биджей*, или семенем, потому что из нее произрастает эффективный плод — сиддхи. Наиболее ярким примером биджи является перво-слог *ом*, или *praṇava*. Возвышенное положение этого сакрального слога уходит корнями в ведийские времена. «Ом» ставится в начале и в конце любого возгласения, он считается властителем всех звуков, сущностью всего (*aṁśa*), абсолютным звуком, из которого возникает вселенная и в котором она снова растворяется после завершения космического цикла. Все звуки вибрируют на основе слога «ом»⁶⁰, который дает силу другим мантрам.

Ф. Шталь считает, что биджа-мантры вообще не являются санскритскими словами, но «были сконструированы в соответствии с фонологическими правилами санскрита»⁶¹.

Именно биджи являются в подлинном смысле слова тантрическими мантрами. Если мантры-словоформы допускают деление на лексический и шактический уровни, то у бидж лексическое значение отсутствует вообще. Они не обозначают какие-либо внешние объекты. Будучи энергетическим звуковым фокусом, биджи также обладают тесной связью с конкретными участками сакральной сферы. Иными словами, биджи есть сами божества, но представленные в своем «звуковом теле». Произнесение биджи вызывает появление соответствующего божества. Каждое тантрическое божество⁶² «кодирует» себя в определенной бидже. Так, биджей Ганеши является слог *гам*, биджей Шивы — слог *хум*, Кали — *крим*, Агни — *рам*, Дурги — *дум*, Камы — *клим*, Лакшми — *шрим*, и т. д. Но даже отдельные буквы-звуки, входящие в эти слоги, могут быть символически распределены между различными божествами. Например, *хрим* — это биджа богини Бхуванешвари; но при этом звук «ха», входящий в нее, относится к Шиве, «р» — к Пракрिति, «и» — к Майе, а носовая «м», объединяющая все прочие, считается целым, удаляющим страдания. Впрочем, есть и такие биджи, которые не относятся к конкретным божествам, но воплощают энергию абсолютной реальности, например уже неоднократно упоминавшийся слог «ом».

Биджи часто могут соединяться в «цепочки», образуя длинную вереницу лексически пустых словоформ. Например, шривидья, мантра одноименной тантрической школы, состоит из 15 (вариант — из 16) слогов, каждый из которых пропускается через сито изощренных многослойных интерпретаций⁶³.

Мантра и молитва. В индуистской культуре мантра заняла то место, которое в монотеистических традициях занимает молитва. Очень часто понятия мантры и молитвы смешиваются друг с другом, хотя на самом деле между ними имеются незначительные различия. Во-первых, молитва не мыслится как божество в своей звуковой оболочке. Во-вторых, в словах молитвы очень важен лексический смысл⁶⁴, а действенный («шактический») компонент существенной роли не играет. Молитва без ущерба для своего содержания может быть переведена на другой язык, а мантра не может. В-третьих, в молитве всегда сохраняется «результативная неопределенность», поскольку совсем не очевидно, что слова молитвы дойдут до своего адресата в принципе, а если и дойдут — что на них будет дан неопременный, скорый и нужный отклик. В мантре же предполагается автоматический ответ на обращение.

В-четвертых, молитва — определенный канал связи между молящимся и божеством; если в этом канале произойдут какие-то замены или пропуски слов, возникнет интонационный или ритмический сбой, все это не скажется на молитве в силу большей весомости ее содержания, чем формы. В молитве куда более ценным является особое настроение, передающее духовно-эмоциональное состояние молящегося, чем подчинение жесткой формальной структуре. В случае же мантры такое индивидуальное состояние менее существенно, потому что она сама по себе от него не зависит. В-пятых, адент, использующий мантру, старается «подключиться» к ее энергетическому резервуару, чтобы достичь тех или иных целей, в том числе и подчинение себе божеств и духов, что совершенно немисливо для молящегося. Подытоживая, выразим все это в максимально емкой формуле: молитва вызывает, мантра вызывает (заклинает).

Заклучение. Итак, мантра представляет собой своеобразный и необходимый элемент тантрического пути (*sādhana*). Мантра есть квазилингвистическая конструкция монологического характера. В отличие от обычных слов, имеющих отношение к внешним объектам, мантра всегда направлена на саму себя: ее внешний, лексический, слой выражает то, что его порождает и определяет, — слой внутренний, практический. Другими словами, мантра есть звуковое воплощение сущности того или иного божества либо абсолютной реальности как таковой. Далее, мантра является самодостаточной, автономной системой духовного развития. Многократное тверждение мантры, устраняя коммуникативный и экспрессивный компоненты языка, перестраивает и развивает сознание практикующего. Диапазон применения мантр обширен — от обретения освобождения до реализации частных материальных интересов. Есть различные виды мантр, в том числе «семенные» (*биджи*), соотносящиеся с какими-либо божествами и имеющие локализацию в теле. Тантрические мантры входят в свою подлинную силу в случае посвящения, и их действенность возрастает при многократном использовании. Предварительная практика «заряжения» мантр, ритуальное устранение их дефектов, соблюдение хроно-топологических факторов также способствуют эффективности мантр.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Gupta S., Hoens D., Goudriaan T. Hindu Tantrism. Leiden: E. J. Brill, 1979. P. 90. — Ср. уже гимн «Ригведы» (X. 125), посвященный богине речи Вач, в котором та восхваляется как повелительница мироздания и всех прочих богов.

² Ср.: «С технической стороны мантра есть главный инструмент тантризма» (*Bharati A. Tantric Tradition*. London: Rider, 1992 (4th ed.). P. 101). См. также замечание А. Паду о том, что «на первом месте в тантризме находится интерес к слову и его свойствам» (*Padoux A. Recherche sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*. Paris: de Boccard, 1963. P. 49).

³ Авторы книги «Индуистский тантризм» обозначают мантра-пастру как «мистическую лингвистику», сравнивая ее при этом со средневековой каббалой (см.: Gupta S., etc. Op. cit. P. 103).

⁴ Так, «Камика-агама» (в главе «Tantrantara») сообщает, что «тантрой называется то, что спасает и дает знание о великих предметах, связанных с высшей реальностью и мантрой»: *tanoti vipulān arthān tattvamantrasamanvitān / trāṇaṁ ca kurute yasmāt tantramityabhidhīyate* (цит. по: Woodroffe J. Shakti and Shākta. Madras: Ganeshan&Co; London: Luzac, 1920 (2nd ed.). P. 18).

⁵ *Mananāt tattvarūpasya devasyāmitejasah trāyate sarvabhayatas tasmān mantra itīritah (Kūlārṇava Tantra* / Ed. by Vidyāratna Tārānātha. London: Luzac&Co., 1917) (Tantrik Texts Series / Ed. by A. Avalon. Vol. 5).

⁶ Mananāt tattvapadasya trāyata iti mantram (Prapāñcasāra Tantra / Ed. by Vidyāratna Tārānātha. Calcutta: Sanskrit Press Despository; London: Luzac&Co, 1914) (Tantrik Texts Series / Ed. by A. Avalon Vol. 3.).

⁷ Tadeva mantrayate guptam antar abhedena vimṛśyate paramēśvararūpam anena iti kṛtvā mantraḥ (Śiva-sūtras. The Yoga of Supreme Identity. Text of the Setras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja Translated into English with introduction, notes, running exposition, glossary and index by J. Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995. P. 82). — В традиции кашмирского шиваизма, точку зрения которого отражает Кшемараджа, мантра означает не словесную формулу, обращенную к божествам, но способ осознания недвойственности. Чуть ниже Кшемараджа упоминает слово «traḥ», или «освобождение», этимологически связывая его с мантрой.

⁸ См.: Dyczkowski M. S. G. The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi, etc.: Motilal Banarsidass, 1989. P. 200.

⁹ Цит. по: Bharati A. Op. cit. P. 105.

¹⁰ Pao P. Тантра. Мантра. Янтра. М.: Беловодье, 2002. С. 97.

¹¹ Джохари X. Инструменты для тантры. Киев: София, 2001. С. 33. — Различные дефиниции мантры подробно анализирует Агехананда Бхарати (см.: Bharati A. Op. cit. P. 104–111).

¹² В более поздней ритуалистической литературе мантры отличаются от vidhi, или ритуальных правил.

¹³ Vidantīmatra naro dhiyandhā hṛdā yat taṣṭān mantrāṇaṣaṃsan. «Находят его там обладающие мудростью мужи, произнеся мантры, высеченные в сердце» (Die Hymnen des Rigveda. Herausg. von Th. Aufrecht. Bonn: A. Markus, 1877 (2 Aufl.)).

¹⁴ См. разбор одной стобхи в: Staal F. Vedic Mantras // Understanding Mantras / Ed. by H. P. Alper. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. P. 50, 55–57.

¹⁵ См.: «Мадджима-никая». 86.

¹⁶ Например, «Кубджикамата-тантра» (с VII гл.), «Каливиласа-тантра» (гл. II), «Шактисангама-тантра» (XLVI гл. Таракханды), «Кирана-агама» (VII патала раздела «Видья»), «Куларнава-тантра» (XV–XVI гл.), «Шарадатилака» (II гл.), «Прапанчасара-тантра» (V гл.), «Маханирвана-тантра» (III гл.), «Тантрасара» Кришнананды и многие другие.

¹⁷ Например, «Мантрамуктавали» Пурнапракаши (XV в.), «Мантрамаходахи» Махидхары, «Мантракалпадрума» Раджендра Викрама Сахи и многие другие. Ср. замечание о содержании такого рода руководств: «Мантрический сборник содержит следующие темы: 1) описание изначального происхождения фонической эманации божества; 2) общие правила обращения с мантрами; 3) инициатический ритуал; 4) правила пурангчараны; 5) обсуждение индивидуальных мантр, в том числе их “пробуждение”» (Goudruaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Śākta Literature. Wiesbaden: Harrasowitz, 1981. P. 130).

¹⁸ О проведении демаркации между ведийскими и тантрическими мантрами см.: Wheelock W. T. The Mantra in Vedic and Tantric Ritual // Understanding Mantras. P. 96–122. Однако ср. мнение Ф. Шталя, согласно которому провести различие между ведийскими и тантрическими мантрами практически невозможно в силу их слишком большого сходства (см.: Staal F. Loc. cit. P. 60, 63).

¹⁹ Ср.: «Все буквы санскритского алфавита могут рассматриваться как мантры» (Padoux A. Mantras — What Are They? // Understanding Mantras. P. 309).

²⁰ Dyczkowski M. S. G. Op. cit. P. 200.

²¹ «Сущность всех мантр, каковы бы ни были их внешние проявления в виде звуков, букв или слов, одна и та же — чит (сознание. — С. II.)» (см.: Авалон А. Введение // Маханирвана-тантра / Пер. с англ. Е. Хазановой. М.: Сфера, 2003. С. 86). В философии кашмирского шиваизма эта сила именуется также спандой, или вибрацией. Ср.: «Жизненная сила спанды есть основа всех мантр. Это сила, посредством которой они возникают из пустоты сознания и растворяются в ней, когда перестают существовать как артикулированный звук» (Dyczkowski M. S. G. Op. cit. P. 202).

²² Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. London: Thames and Hudson, 1979. P. 35.

²³ Bharati A. Op. cit. P. 102.

²⁴ См.: Авалон А. Введение. С. 87.

²⁵ Pao P. Указ. соч. С. 101.

- ²⁶ Padoux A. Recherchez sur la symbolique... P. 50. Ср. «Тантрасадхаву», текст, цитируемый Кшемараджей: «Та, что считается непоколебимой Шакти, есть душа всех мантр... Без нее они бесплодны, как осенние облака» (Śiva-sūtras. P. 83).
- ²⁷ См.: Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 288.
- ²⁸ Ср. замечание Андре Паду: «Их (мантр — С.П.) функция не есть функция обычных языков, а именно информативная, констатирующая, коммуникативная, но есть прямое действие — ритуальное, психологическое или мистическое... мантры не имеют значения в обычном смысле слова, но они имеют эффективность» (Padoux A. Mantras — What are they? P. 302).
- ²⁹ Majumdar B. K. Introduction // Principles of Tantra. Tantra Tattva. In two parts / Ed. by A. Avalon. London: Luzac&Co, 1914 — 1916. Part II. P. XVI.
- ³⁰ Ibid.
- ³¹ См: Spandakārikāvivṛti by Rājānaka Rāma / Ed. by J. C. Chatterjee. Srinagar, 1916. P. 81 (KSTS. N VI).
- ³² Gonda J. Indian Mantra // Gonda J. Selected Studies. In 4 vols. Leiden: E. J. Brill, 1975. Vol. IV. P. 252.
- ³³ «Каливиласа-тантра» (I. 18) запрещает шудрам произносить мантры om и svaha, предписывая им нейтральное «Намах» (см.: Kāṭhīlāsa tantra / Ed. by P. C. Tarkatīrtha. London: Luzac&Co, 1917) (Tantrik Texts / Ed. by A. Avalon. Vol. VI).
- ³⁴ Например, в «Шарада-тилаке» (I гл.).
- ³⁵ Ср.: Авалон А. Введение. С. 87: «Всеми мантрами повелевает многолика... форма кулакуnderлинии».
- ³⁶ См.: Пао Р. Указ. соч. С. 102. — Похожее число мантр, известных «индийской традиции» (70 млн), называет и Андре Паду, добавляя, что «никто не пытался подсчитать их точное число» (Padoux A. Mantras — What Are They? P. 310–311).
- ³⁷ «Да обретем мы этот прекрасный блеск бога Савитара, и пусть вдохновит он наши мысли!
- ³⁸ «Да познаем мы Парамешвару, да постигнем мы высшую сущность, и пусть Брахман направит нас».
- ³⁹ Paraśurāmakalpasūtra. With commentary by Ramechvara / Ed. by A. Mahādeva Śāstrī. Baroda, 1923 (Gaekwad Oriental Series. Vol. 22).
- ⁴⁰ Ср.: Alper H. P. A Working Bibliography for the study of Mantras // Understanding Mantras. P. 412 f.
- ⁴¹ Dyczkowski M. S. G. The Canon of the Śaivāgama and the Kubjikā Tantras of the Western Kaula Tradition. Albany: SUNY Press, 1988. P. 63.
- ⁴² Ритуальное прикладывание рук наставника к голове, рту, сердцу, анусу, ногам ученика, а также ко всему его телу сразу.
- ⁴³ Bharati A. Op. cit. P. 111.
- ⁴⁴ Цит. по: Фёриштайн Г. Тантра. М.: Фаир-Пресс, 2002. С. 281.
- ⁴⁵ Пао Р. Указ. соч. С. 99.
- ⁴⁶ Wheelock W. T. The Mantra in Vedic and Tantric Ritual. P. 118–119.
- ⁴⁷ Элиаде М. Указ. соч. С. 289. — Автор добавляет там же, что «в некоторых мистических традициях это разрушение является обязательным условием для дальнейшего духовного роста» (Там же).
- ⁴⁸ Ср.: «Все сиддхи любого уровня — от успехов в любви до достижения спасения — могут быть приобретены с помощью этих мистических формул» (Элиаде М. Указ. соч. С. 287).
- ⁴⁹ Об использовании мантр в традиционной индийской медицине см.: Zysk K. G. Mantra in Āyurveda: a Study of the Use of Magico-Religious Speech in Ancient Indian Medicine // Understanding Mantras. P. 123–143.
- ⁵⁰ Сатьянанда Сарасвати. Тантрические практики преображения. Харьков: Алока, 2001. С. 99.
- ⁵¹ Bharati A. Op. cit. P. 111.
- ⁵² Перечень санскар и их истолкование приводятся по: Фёриштайн Г. Тантра. С. 283–284.
- ⁵³ Например, см. в «Шарада-тилаке» (II. 57): Mantravidyā vibhāgena trividhā mantrjātayaḥ. (Śāradātilakatantram. Part I. Chs. I–VII. Calcutta: The Sanskrit Press Depository, 1933 (Tantrik Texts Series / Ed. by A. Avalon. Vol. XVI).

⁵⁴ Ср. реплику: «Мантры подразделяются на два больших класса: благие (*дакинина*) и вредоносные (*вама*). Мантры первого класса используются часто в обрядах, посвященных мирным божествам, они предотвращают все виды повреждений, насилия и недоброжелательства. Среди их целей — процветание, долгая жизнь, мирской успех и духовный прогресс. Вредоносные мантры используются в черной магии, колдовстве и ведовстве» (*Рao P.* Указ. соч. С. 102).

⁵⁵ *Сатьянанда Сарасвати*. Указ. соч. С. 100.

⁵⁶ *Парибок А. В.* Мантра // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм (Словарь). М.: Республика, 1996. С. 262.

⁵⁷ Ср. «Законы Ману» (II. 85), где в иерархическом порядке описываются три вида жертвоприношения — произведенное «согласно правилам»; состоящее из шепотом произносимых мантр; и состоящее из мысленно произносимых мантр. Последний вид считается наилучшим (см.: *Законы Ману* / Пер. С. Д. Эльмановича, проверено и исправлено Г. Ф. Ильиным. М.: Наука; Ладомир, 1992).

⁵⁸ См.: *Śiva Saṃhitā* / Ed. by S. N. Vasu. Tr. by R. B. Ś. C. Vasu (The Sacred Books of the Hindus. Vol. XV. Pt. I). Allahabad, 1914.

⁵⁹ См.: *Akulavīratāntra* // *Kaulajñānanirṇaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendranātha* / Ed. by P. C. Bagchi. Calcutta, 1934. P. 84–106 (Calcutta Sanskrit Series, III).

⁶⁰ *Рao P.* Указ. соч. С. 98.

⁶¹ См.: *Staal F.* Vedic Mantras. P. 61.

⁶² Точнее говоря, индийские божества, которые «помещены» в тантрический контекст.

⁶³ См., напр.: *Brooks D. R.* Auspicious wisdom. The Texts and Traditions of Śrīvidyā Śākta Tantrism in South India. Albany: SUNY, 1992. P. 93 ff.

⁶⁴ Ср. замечание: «Молитва облачается в слова, которые выбирает молящийся, и имеет явный смысл» (*Авалон А.* Введение. С. 88).

Е. Г. Андреева

**ЯЗЫК И КУЛЬТУРА: КАТЕГОРИЧНОСТЬ ВЫСКАЗЫВАНИЯ
КАК ОТРАЖЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ НОРМ
В ЯЗЫКОВЫХ МОДЕЛЯХ**

Отправной точкой нашего рассуждения служат широко распространенные идеи о связи между языком и культурой, хотя более верным было бы говорить о языке как о *части* культуры, а не об отдельном связанном с ней феномене, так как он по сути является ее базисом и синкретическим выражением. Проявление общественным интересом к языку, попытки определить его место и роль уже сами по себе дают основания считать это признаком известной зрелости культуры, свойственной данному языковому коллективу. Действительно, «требуется достаточно высокий уровень духовной, мыслительной культуры, чтобы разграничить тем или иным образом слово, мысль и вещь и сделать Слово самостоятельным объектом теоретического или предтеоретического дискурса»¹.

Если же вернуться к проблеме влияния культуры на язык, то хорошо известно утверждение Б. Уорфа, одного из признанных основоположников лингвистической теории, что «между культурными нормами и языковыми моделями существуют связи», хотя он и оговаривается, что эти связи вовсе «не корреляции или прямые соответствия», а нечто гораздо более сложное². Тем не менее такая взаимосвязанность с культурой может проявляться на самых разных уровнях языковой системы и чаще всего — на грамматическом уровне. Именно в грамматике в большей или меньшей степени проявляются такие характеристики, как персоналистические или коллективистские тенденции в обществе, корпоративность социума, принадлежность его к Я-культуре или Мы-культуре. Категоричность высказывания также оказывается в этом контексте своего рода социальным знаком, различающим как разные культуры, так и представителей одной культуры, занимающих разное положение в социальной иерархии. В этом смысле сопоставление уровня категоричности высказывания в английском и русском языках, равно как и степень категоричности, типичная для мужчин, по сравнению с характерной для женской речи может продемонстрировать различия (или, напротив, близость) культур двух рассматриваемых языковых сообществ.

В самых разных языках используются многообразные лексические и грамматические средства, снижающие категоричность высказывания, которая получила название отрицательной вежливости. Использование снижающих категоричность средств связано с самоограничениями говорящих, стремлением избежать конфликтов. Необходимо отметить, что для отрицательной вежливости очень значимы иерархические отношения в обществе: жесткие правила этикета в отношении высших слоев общества обычно снимаются при обращении к представителю низших слов или в речи о них. Причем отношения «высший — низший» могут быть связаны как с социальной иерархией или с возрастом, так нередко и с полом (мужчины априори считаются социально выше женщин). Последнее позволяет предположить, что в тех обществах, где главенствующее положение занимают мужчины, отрицательная вежливость будет их характерной чертой, проявляющейся, помимо всего прочего, и в речи. Иными словами, логичным представляется, что в таких обществах речь мужчин будет более категоричной по сравнению с речью женщин.

Языковые средства выражения отрицательной вежливости используются в любых обществах, но в разных культурах они играют разную роль. Например, японский или британский речевой этикет кажется американцам слишком формальным. В англоязычном обществе вежливость понимается главным образом как отсутствие посягательства на свободу партнера. Поведенческие характеристики англоязычного речевого сообщества выражаются в высокой степени самоконтроля, традиционализме, сублимации конфликтов. Как отмечал Г.О.Винокур, употребление языка представляет собой совокупность установившихся в данном обществе привычек и норм, в силу которых из наличного запаса средств языка производится известный отбор, не одинаковый для разных условий языкового общения. Выбор той или иной формы высказывания обусловлен рядом прагматических факторов: степенью убежденности говорящего, его установкой в плане воздействия на адресата, наличием общего фонда знаний говорящего и адресата, принятием говорящим мнения другого лица как имеющего право на существование и др.

Речевой этикет зачастую диктует говорящему строить свое сообщение так, чтобы претензия на истинность не была слишком категоричной, вследствие чего необходимым оказывается введение некоторых показателей, имеющих цель видоизменить или ослабить претензию на истинность, которая прозвучала бы излишне категорично в предложении без таких единиц. Этим, как считает Е.С.Троянская, объясняется невозможность категорического требования или утверждения не только в повседневной жизни, но и в научном общении, и именно это заставляет ученого менее категорично, более мягко формулировать свои рекомендации, даже если он в них совершенно уверен.

Немаловажную роль в исследовании характеристик речи играет персуазивность — модусная категория, с помощью которой говорящий квалифицирует сообщаемое с точки зрения его достоверности. Под достоверностью в данном случае понимается не истинность/ложность в смысле логики и философии как соответствие/несоответствие объективному положению вещей, а таковая (т.е. достоверность) с точки зрения субъективной модальности — отношения говорящего к сообщаемой им информации, его уверенности/неуверенности в достоверности излагаемых фактов. Способы выражения отношения говорящего к сказанному являются модальные слова, оценочная лексика, глаголы умственной и эмоциональной деятельности. При утверждении говорящий устанавливает истинность того факта,

о котором он сообщает собеседнику. По мнению Дж. Лайонза, любое утверждение можно варьировать и, следовательно, охарактеризовать по шкале «категорическое — гипотетическое». Другие исследователи (в частности, Л. П. Чахоян) называют такую возможность модального варьирования утвердительного высказывания варьированием по шкале «уверенное — неуверенное утверждение».

Таким образом, категоричность — одна из модусных категорий, которая взаимодействует с категорией персуазивности и в какой-то мере обуславливает ее функционирование. Как самостоятельная прагматическая категория, категоричность может взаимодействовать с различными семантическими категориями: императивностью, оценочностью и др. По Лайонзу, категорическое высказывание и повелительное различаются основным логико-коммуникативным компонентом, который в одном случае используется для выражения утверждения, а в другом — для приказа. Приказ и просьба между тем различаются и модально-коммуникативным элементом. В приказе этот компонент не оставляет выбора для собеседника, вынуждая его совершить указанное действие, тогда как в просьбе свобода действий участнику коммуникативного акта все же предоставляется.

Данная категория (а именно категоричности/некатегоричности высказывания), будучи одной из модусных категорий, позволяет говорящему более категорично или, напротив, более дипломатично высказывать свои суждения, мнения и проч. Представляется небезынтересным рассмотреть, какие именно способы снижения отрицательной вежливости высказывания используются в английском и русском языках, насколько различается их набор и функциональный вес в этих языках и проявляются ли принципиальные расхождения в этом плане между речью мужчин и женщин.

Естественно предположить, что категоричным может быть не только достоверное, но и недостоверное высказывание. Снижение категоричности в достоверном высказывании происходит в случае, если говорящий, с одной стороны, уверен в достоверности своего высказывания, с другой стороны, не хочет показаться категоричным по различным экстралингвистическим причинам. Такого рода большая дипломатичность достигается благодаря ряду приемов, среди которых основными являются подчеркнутая авторизация (*это, опять-таки, моя версия*), выражение внутреннего состояния субъекта (*надеюсь, полагаю, думаю и проч.*) и выражение своего мнения в форме предположения (*мне кажется, категоричного ответа я не знаю*). Особенно характерно осуществление дополнительной субъективации путем использования лексемы *пожалуй*. К этому же типу можно отнести и употребление пропозиционального глагола *бояться*, который выражает не только снижение категоричности, но и несет оценочную сему. Если же теперь обратиться к такому средству, как *может быть*, то чаще всего компонент *может быть* трактуется как показатель недостаточности, предположительности. Но он же активно работает и в достоверных высказываниях на снижение категоричности по «этикетным соображениям», при этом только «маскируется» под предположение или под предложение. *Может быть* служит внешнему снятию категоричности, при этом императивность сохраняется. Такие единицы, как *Я очень сомневаюсь...*, *Мне кажется... хотя я не очень уверен...*, как правило, используются в недостоверных высказываниях, хотя провести строгую грань между единицами, используемыми исключительно в достоверных и недостоверных высказываниях, не представляется возможным.

В русском языке также существует целая серия модальных глаголов, которые базируются на значениях зрительного восприятия: *видно, видимо, очевидно, по-видимому, как видно, как я вижу, как видишь, ясно*. В парентетической (parenthetical) позиции подобные слова сенсорной модальности снижают истинностную оценку, выраженную в суждении, снимают категоричность утверждения, что, вообще говоря, для перцептивных значений не характерно: *Очевидно, он недоволен; Он, очевидно, недоволен; Вы, видно, не в курсе дела; Мы, видно, опоздали на поезд*. Закрепление за безличными (сенсорными) значениями парентетической функции приводит к замене свойственного модусу восприятия значения достоверности значением предположительности: *видимо, по-видимому, как видно* вообще не могут иметь иного значения.

В некоторых случаях можно также говорить о градуировании степени дипломатичности высказывания. Так, парентетические модальные выражения, содержащие глагол в личной форме, снижают истинностную оценку, если глагол употреблен в первом лице: *Я вижу, что ты устал* и *Ты, как я вижу, устал*. Второе предложение ощутимо менее категорично, чем первое. Н.Д. Арутюнова³ выделяет среди ментальных модусов такие, как модус полагания, сомнения и допущения, который вербализуется следующими единицами: *сомнительно, маловероятно, сомневаюсь, не верится, еще не доказано, отнюдь не факт, малоправдоподобно...* При отсутствии указания на лицо такие модусы воспринимаются как выражающие точку зрения говорящего: *сомнительно — я сомневаюсь, маловероятно — я считаю маловероятным*. Используя данные единицы человек оценивает суждение скорее как ложное, чем как истинное. В диалоге приведенные выше реплики обычно следуют за позитивным высказыванием и выражают несогласие с собеседником. Предикаты этой группы относятся к пропозиции с вполне определенным истинностным значением, причем позитивным, при этом второй участник диалога склонен считать более приемлемой противоположную истинностную оценку.

Следует также отметить такой феномен русского языка, как автономное *лучше*. В грамматическом словаре русского языка А.А. Зализняка (М., 1977) *лучше* определяется как наречие (со значением предпочтения) и как модальное слово, хотя другие словари квалифицируют автономное *лучше* как служащее для усиления увещания, просьбы и побуждения. Однако что касается дополнительного оттенка, который автономное *лучше* придает императиву, то его более логично определить как смягчение прескрипции, причем фраза, содержащая *лучше*, оставляет последнее слово за адресатом. Это в первую очередь знак совета, рекомендации. Не случайно оно употребляется также для смягчения угрозы, когда говорящий маскирует свой речевой акт (т. е. опять же смягчает его), представляя как совет. В сочетании с будущим временем *лучше* опять же можно рассматривать как знак смягчения категоричности решения. Фраза *Лучше я уйду*, в отличие от бесповоротного *Я ухожу*, оставляет надежду на то, что собеседника можно уговорить остаться. Таким образом, вполне очевидно, что *лучше* смягчает категоричность высказывания во всех ситуациях, будь то рекомендация, угроза или решение.

Соблюдение сдержанности в выражении суждений, стремление избегать категоричных утверждений и отрицаний является одной из типичных особенностей речевого поведения носителей английского языка, и достигается это самыми разными вербальными средствами, на которых не будем останавливаться подробно. Отметим лишь модальные и парентетические выражения, ментальные глаголы в

составе вводных фраз, разделительные вопросы и разнообразные языковые клише, выражающие уверенность/неуверенность в истинности высказывания. Это и *I guess, I think, I suppose, I believe, I feel, I am (not) sure, in my opinion, to my mind, probably, perhaps, maybe*, модальные глаголы и другие лексико-грамматические средства. Их семантическая и функциональная нагрузка так же, как и в русском языке, может значительно различаться в плане выражения большей или меньшей уверенности говорящего в сообщаемом факте.

Анализ специфических особенностей в речи мужчин и женщин с необходимостью предполагает обращение к такому термину, как «gender», который впервые появился в исследовательских трудах англоязычных социопсихологов для обозначения проявлений поведенческих половых признаков у человека, выходящих далеко за рамки маскулинности или фемининности, которые характеризует любую личность. С некоторой долей условности гендер можно считать «половым характером» человека, который проявляется в том числе и в речи, что, в свою очередь, дает возможность говорить о «мужском стиле» и «женском стиле» использования языка. Несмотря на то, что гендер, как правило, более или менее непосредственно соотносится с биологическим полом человека, встречаются ситуации, когда социальный статус человека в некотором смысле противоречит его полу или тем стереотипам, которые сложились в социуме в отношении к этому полу, и в этом случае гендерные характеристики человека могут значительно расходиться с типичными для данного пола характеристиками. Так, женщина занимающая руководящий пост в крупной компании, вполне может иметь более мускулинный (а не фемининный) гендер. Напротив, мужчина, склонный к нарциссизму, будет, возможно, соответствовать параметрам фемининности. Тем не менее в рамках нашей работы будем придерживаться того положения, что описанные выше случаи являются исключением и что в целом фемининность или мускулинность непосредственно связана с полом человека.

Как и во всех остальных жизненных ситуациях, мускулинность принимается чаще всего в качестве немаркированного члена оппозиции, что проявляется и в лингвистической традиции (см., например, словарные формы прилагательных в русском языке, которые всегда даются в мужском роде), и, в свою очередь, вынуждает считать фемининность маркированным членом и, следовательно, уделять внимание именно ей. Поэтому многие исследователи обращаются к речевому поведению женщин и подчеркивают, что психологические аспекты речевого поведения женщин объясняются тем дискомфортом, которые они испытывают вследствие невозможности совмещать качества полноправного члена сообщества и женщины. Иначе говоря, все сводится к подчиненному положению женщин в обществе как причине чувства социальной незащищенности, неуверенности в себе, что находит отражение в соответствующем социальном и речевом поведении представительниц женского пола.

Как считают Д.Мальтз и Р.Боркер, более целесообразно искать истоки различного речевого поведения мужчин и женщин в закономерностях процесса социализации полов. Эти исследователи полагают, что американские мужчина и женщина принадлежат к двум разным социолингвистическим культурным традициям, так как они обучены по-разному оперировать словами в процессе коммуникации. Установлено, что основные правила социального и речевого поведения формируются в возрасте от 5 до 15 лет, когда общение происходит в основном в однополых груп-

пах, которые имеют разную организацию. У мальчиков — иерархический характер, лидеры стремятся к самостоятельному принятию решений, отдают приказы. У девочек — все члены группы в равной мере участвуют в процессе принятия решений. Таким образом, для мужчин — основная цель коммуникации — утверждение собственного превосходства, привлечение аудитории, стремление самоутвердиться, когда говорят другие; у женщин проявляется стремление создать и поддерживать отношение близости и равенства, критика в отношении друг друга возможна лишь приемлемыми средствами, они стремятся точно интерпретировать речь других. Эти принципы закладываются в детстве и в дальнейшем определяют коммуникативные тактики. Вероятно, многие закономерности процессов социализации мужчин и женщин в обществе претендуют на универсальные и являются едиными для любого языкового сообщества, независимо от его социальной организации.

Другой подход к объяснению особенностей речевого поведения женщин базируется на различных ролевых предписаниях для мужчин и для женщин, согласно которым, чтобы соответствовать социальному стереотипу, женщина не должна контролировать коммуникативный обмен, а лишь оказывать в этом поддержку мужчинам. Таким образом, представление о доминирующем положении мужчин в обществе переносится на их главенствующее положение в процессе коммуникации. Если же теперь попытаться кратко сформулировать основные идеи разнообразных исследований, посвященных гендерным особенностям речи, то единые для всех положения таковы: некатегоричные средства языка позволяют женщинам выразить свое мнение, не подавляя инициативу собеседника, и обеспечивает принцип соблюдения кооперации. Женщины не стремятся доминировать в дискурсе, стараются максимально сократить дистанцию между собеседниками. С другой стороны, при речевом общении мужчины более категоричны в формулировках, чаще склонны игнорировать замечания и вопросы собеседника, чаще оспаривают его заявления и утверждения.

Собственно языковой материал позволяет выявить основные следующие закономерности: для речи женщин характерны конструкции, позволяющие избежать категоричности высказывания, так же как и употребление форм вежливости. По мнению авторов, это способ защиты женщинами своего социального статуса формальным языковым способом, в то время как у мужчин нет в этом необходимости, так как их статус не подвергается сомнению. Тем же обусловлена и некоторая категоричность тона мужчин. Однако эта тенденция не универсальна, так как в речи мужчин также наблюдаются фемининные черты, такие, например, как «языковые средства самозащиты» и разделительные вопросы, которые используются в ситуациях, когда говорящий не вполне уверен в своих словах и ждет от адресата подтверждения своего мнения. Говорящий составляет утвердительные предложения, когда он уверен в собственной правоте и не сомневается, что его утверждение будет принято; говорящий задает вопрос, когда он нуждается в знаниях по определенной проблеме и имеет основания предполагать, что этот недостаток будет восполнен с помощью ответа адресата. Промежуточная форма, такая как разделительный вопрос, используется в тех случаях, когда говорящий делает заявление, не имея полной уверенности в истинности своего заявления. Использование этой формы имеет и особую стратегическую функцию, так как позволяет говорящему избежать излишней категоричности высказывания и конфликта с собеседником. Женщине же употребление разделительных вопросов помогает сознательно или подсознательно

создать впечатление робости, неуверенности даже в тех случаях, когда она имеет собственное мнение по тому или иному вопросу, и, кроме того, такое построение речи является одним из способов выражения вежливости, которая считается характерной чертой женского стиля речи.

Таким образом, действительно можно утверждать, что прослеживается зависимость выбора языковых вариантов от социокультурных и психологических факторов, определяющих характер речевого общения. Повторим, что в частности, одной из национальных особенностей речевого поведения носителей английского языка считается соблюдение сдержанности в суждениях, стремление избегать категоричных утверждений и отрицаний. Для русского языка, напротив, типичной является относительная категоричность суждений. Кроме того, можно, по-видимому, говорить о мужском и женском стилях речи, которые среди прочих различающих их параметров, вероятно, расходятся и в отношении категории категоричности. Хотя категоричность речи в гендерном аспекте пока изучена недостаточно, в целом лингвисты склонны считать, что речь мужчин более категорична по сравнению с речью женщин в тех обществах, где мужчина занимает доминирующее положение, в частности в английском и русском. Следовательно, при сопоставлении английской и русской речи персонажей мужского и женского пола логично ожидать, во-первых, большей категоричности в высказываниях мужчин, нежели женщин, и, во-вторых, большей сдержанности в высказываниях англоязычных персонажей по сравнению с русскоязычными.

Вышеприведенные гипотезы проверялись на весьма обширном языковом материале — методом сплошной выборки было обработано по 320 страниц из драматургических произведений на русском и английском языках, причем авторы мужского и женского пола были представлены в равной пропорции (по 160 страниц), что составило в целом около 8900 высказываний на английском языке и 12800 — на русском. Такой корпус примеров позволяет считать выявленные закономерности достоверными и отражающими типичные для сопоставляемых языков тенденции. Анализ отобранных единиц проводился в несколько этапов. На первом этапе были определены признаки сравнения (единицы, снижающие категоричность речи) в речевом поведении персонажей независимо от статусной половой роли автора — из таковых материал английского языка выявил 91 признак. Из 4096 высказываний персонажей-женщин выделенные нами единицы были обнаружены в 476 случаях, тогда как из 4954 высказываний, принадлежащих персонажам-мужчинам, снижение категоричности речи наблюдалось в 585 фразах. Общий список признаков сравнения на материале русского языка составил 64 единицы. Из рассмотренных 6139 высказываний персонажей мужского пола в русском тексте смягченными оказались 192 фразы. В речи персонажей-женщин среди 6786 реплик было обнаружено 216 высказываний со смягчением категоричности. Любопытно, что только эти данные свидетельствуют о фактически равноценном для мужчин и женщин использовании смягчающих категоричность высказывания элементов и, следовательно, опровергают наше предположение о связи между гендерными характеристиками персонажа и категоричностью его речи — примерно 11% реплик так или иначе смягчены и у мужчин, и у женщин в английских произведениях, тогда как в русской литературе персонажи обоего пола прибегают к смягчающим категоричность структурам примерно в 3% реплик. Следует при этом признать, что вторая гипотеза (о более жестком по сравнению с русским английском речевом этикете, предписываю-

щем вежливость и сдержанность в высказываниях), по-видимому, подтверждается, поскольку английская речь почти в три раза менее категорична, чем русская.

Далее интересным представляется сопоставление результатов анализа речи персонажей-мужчин и персонажей-женщин отдельно у авторов-мужчин и авторов-женщин, чтобы определить, влияет ли гендерная принадлежность автора на характеристики речи персонажей каждого из полов и нет ли определенных стереотипов в представлении персонажей, принадлежащих к тому или иному полу. И, наконец, последним шагом становится подробное сравнение полученных результатов (с учетом половой принадлежности авторов художественных произведений) на материале английского и русского языков.

Если обратиться к анализу речи персонажей мужского пола, то оказывается, что мужчины менее всего склонны использовать в своей речи фразы, выражающие сомнение, и предпочитают употреблять эгоцентрическую лексику, эллиптические конструкции и единицы, выражающие возможность, причем английские мужчины чаще пользуются модальными словами, отдавая предпочтение *must/ought to*. Кроме того, в целом речь мужчин отличается более разнообразными способами выражения мнения и несогласия, нежели речь женщин. Что же касается речи персонажей-женщин, то можно заметить, что женщины имеют тенденцию употреблять смягчающие единицы, выражающие сомнение, и конструкции типа разделительного вопроса чаще, нежели мужчины. Следует отметить активное использование косвенных и разделительных вопросов женщинами, представленными в англоязычной прозе.

Если соотнести количество реплик, используемых двумя рассматриваемыми группами персонажей (мужчинами и женщинами), с количеством исследуемых элементов, то материал английского языка показывает, что речь мужчин менее насыщена категоричными высказываниями, по сравнению с речью женщин, несмотря на их видимую «близость» в процентном отношении. По нашим подсчетам, примерно десяти фраз, снижающих категоричность речи, «не хватает» в высказываниях мужчин, чтобы их речевое поведение было столь же категоричным, что и у женщин. То есть в среднем, по данным, используемым при анализе текстов, высказывания персонажей женского пола даже несколько более категоричны, чем персонажей мужского пола. Выяснилось также, что у авторов-мужчин речь персонажей-женщин менее категорична, чем у персонажей-мужчин (разброс составил 28 единиц), тогда как у авторов-женщин речь мужчин оказалась менее категоричной (разброс составил 17 единиц). Возможно, такое расхождение объясняется существующими в обществе стереотипами (мужчины считают, что женщины должны занимать подчиненное положение и высказываться менее категорично, и поэтому так и отражают слабый пол в своих произведениях; тогда как женщины рассматривают этот стереотип как ложный и пытаются доказать это в своих произведениях, изображая женщин доминирующими хотя бы в речевом поведении).

Были также отслежены общие тенденции влияния статусной гендерной роли автора на речь персонажей. Оказалось, что в текстах авторов-мужчин персонажи обоих полов в целом более категоричны, чем в текстах авторов-женщин. При этом персонажи-мужчины — на 90 единиц более категоричны, а персонажи-женщины — на 58 соответственно.

Помимо того, что полученные в ходе статистической обработки материала результаты опровергают гипотезу о меньшей категоричности высказываний, принад-

лежащих женщинам из англоязычного общества, они также недвусмысленно указывают на то, что персонажи одного пола с автором произведения представляются ему более категоричными, для них менее типично использование смягчающих высказывание элементов, нежели для представителей противоположного пола, которые воспринимаются (или только изображаются) авторами как более дипломатично изъясняющиеся представители социума.

Картина речевого поведения, созданная на материале русскоязычных произведений, несколько иная. Опять-таки, несмотря на близость результатов, представленных в процентном отношении, персонажи мужского пола оказались более категоричны в среднем на 3,5 единицы сравнения.

В том случае, если во внимание принимается половая принадлежность автора, оказывается, что так же, как и в англоязычных пьесах, персонажи того же пола, что и автор, награждаются более категоричными высказываниями, нежели представители противоположного пола. Так, у авторов-мужчин персонажи противоположного пола оказываются менее категоричными в среднем на 19,5 реплик. В текстах авторов женского пола, напротив, персонажи-женщины реже используют в речи средства смягчения категоричности с разницей примерно в 13,5 фраз. Создается впечатление, что независимо от языковой и культурной среды авторы проанализированных произведений — сознательно или подсознательно — создают в своих произведениях персонажей, категоричность речи которых оказывается в непосредственной зависимости от половой принадлежности автора.

Проводя сопоставление способов смягчения категоричности в английском и русском языках, нельзя не отметить специфические особенности английских и русских текстов, подвергшихся анализу. Такие характерные черты, как свойственные английскому языку лаконичность и сжатость формулировок, а возможно, и индивидуальные особенности авторского стиля изложения, оказались весьма релевантными факторами, обуславливающими существенную разницу в количестве проанализированных нами высказываний персонажей. Иными словами, от языка к языку существенно варьировалось количество реплик, подвергшихся анализу, и общее количество реплик со средствами смягчения категоричности на русском материале в 1,4 раза превосходит количество аналогичных реплик на английском. Из приведенной сводной таблицы видны различия в количестве фраз, признанных «дипломатичными», в рассмотренных текстах (в последней графе дано общее количество реплик всех персонажей вне зависимости от уровня их категоричности):

	Ж автор		М автор		Всего
	ж.	м.	ж.	м.	
Персонажи					
Русский текст	4114	2339	2672	3800	12 925
Английский текст	1643	2735	2453	2219	9050

При сопоставлении речи персонажей женского пола в английских и русских текстах (независимо от полового статуса авторов) обнаруживается, что русские женщины более категоричны, нежели англичанки. Аналогичное сравнение речевого поведения персонажей-мужчин в текстах на английском и русском языках по степени их категоричности демонстрирует, что персонажи мужского пола русских авторов более категоричны.

Интересно сопоставить и способы снижения категоричности в речи персонажей — представителей разных языковых культур. Среди языковых факторов, снижающих категоричность, в речи англоязычных персонажей чаще всего встречается эгоцентрическая лексика, модальные глаголы, разделительные вопросы, а выражения сомнения оказываются на последнем месте по употребительности. В русском же тексте наблюдаем совершенно иную расстановку смягчающих конструкций. Так, хотя единицы, входящие в семантические группы «мнение» и «возможность», так же как и в английском языке, занимают доминирующее положение, при рассмотрении данного языкового материала весьма неожиданным оказалось абсолютное превалирование группы, меньше всего представленной в английской речи, а именно группы «сомнение». При этом необходимо отметить, что, бесспорно, наиболее употребительным является выражение *может быть*, используемое персонажами в самых разнообразных ситуациях общения и всегда сохраняющее свое смягчающее значение. Небезынтересно и то, что в целом русскоязычные произведения не продемонстрировали той богатой и многообразной синонимии, которая обычно приписывается русскому языку.

Таким образом, складывается впечатление, что в современном обществе — как в англоязычном, так и в русскоязычном — происходит сглаживание гендерных различий в речевом поведении персонажей. Также общим для английской и русской культуры оказывается отношение к противоположному с автором полу, которому неизменно приписывается большая дипломатичность как авторами-мужчинами, так и авторами-женщинами.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Касевич В. Б. Буддизм, картина мира, язык. СПб., 1996. С. 191–192.

² Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 140.

³ Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: Оценка, событие, факт. М., 1988.

Из истории византийской философии

Г.И. Беневиц

ТРИАДОЛОГИЯ И «ДВИЖЕНИЕ БОГА» В ПЕРВОЙ ТРУДНОСТИ¹ К ФОМЕ ПРП. МАКСИМА

С *Amb* 1² начинаются *Трудности к Фоме* (634 г.) и объединенная редакция *Трудностей*³ — важнейшего сочинения прп. Максима, в наибольшей степени представляющего его «систему», и одной из вершин всего святоотеческого богословия. В настоящей статье мы разберем две ключевые темы этого текста, привлекая более ранние *Вопросы и недоумения* (а именно QD 105) (625–626 гг.) и *Трудности к Иоанну* (главным образом *Amb* 23)⁴ (628–630 гг.), и более позднее *Второе письмо к Фоме* (640 г.), в которых затрагивается проблема движения (точнее, его отсутствия) в Боге.

А. Единица, двоица, Троица.

Первый вопрос, на который отвечает прп. Максим авве Фоме, заключается в том, как сочетаются между собой два места из *Слов* св. Григория Богослова:

Из первого *Слова о Сыне* на слова: «Поэтому от начала Единица, подвигнутая в Двоицу, [дойдя] до Троицы, остановилась»⁵ и его же из второго *Слова о мире*: «Единица подвиглась по причине богатства, двоица же была преодолена (потому что [Бог] превыше материи и формы, из которых состоят тела), и Троица определилась по причине совершенства»⁶.

Эти отрывки по отдельности уже были предметом толкования прп. Максима. Второй пассаж (из *Слова о мире*) прп. Максим толковал в *Вопросах и недоумениях* (QD 105, ed. Declerck), одном из своих ранних сочинений, бывших первым опытом толкования трудных мест из Св. Писания и святых отцов. Первый же отрывок прп. Максим толкует в *Трудностях к Иоанну* (*Amb* 23 — 1257C–1261A). Вполне вероятно, что оба сочинения были известны авве Фоме, адресату *Трудностей к Фоме*, ответами на вопросы которого они, формально говоря, и являются. Теперь же оба разобранные прежде отрывка были сведены вместе, и, как можно понять по ответу

прп. Максима, вопрос ставился не о каждом из них по отдельности, а о том, как один сочетается с другим.

Мы можем только догадываться относительно того, как было сформулировано «разногласие» в этих фразах св. Григория. Впрочем, во *Втором письме к Фоме*, который, видимо, был не вполне удовлетворен первым ответом, прп. Максим снова возвращается к вопросу аввы Фомы и формулирует его так: «Ты повелел примирить тебе в этих словах различные причины движения пребезначальной Единицы и освободить изнемогающий ум от недоумения о них» (*Ep 2 Thom. 5 ed. Canart*). Если уже в первом своем вопросе авва Фома вопрошал именно о разногласии в *причинах* движения, то следует признать, что непосредственно на этот вопрос прп. Максим в *Amb 1*⁷ не отвечает; мы увидим ниже, на каком основании он здесь отклонил этот вопрос. Относительно же «разногласия», по поводу которого *дает* свой ответ прп. Максим в *Amb 1*, мы можем судить только из текста самого первого ответа Фоме.

По мнению Пьера Пире⁸, проведенного своеобразную реконструкцию недоумения Фомы, разногласие, которое у него возникло в восприятии этих фраз св. Григория, связано с тем, что он прочитал вторую фразу в понятиях первой; первую же понял как говорящую последовательно о Единице (т. е. об Отце), которая потом стала Двоицей (т. е. Отцом и Сыном), а затем Троицей — Отцом, Сыном и Духом. Если через такое понимание первого положения прочесть второе, т. е. понять во втором положении Единицу как Отца, а Двоицу как Отца и Сына, то возникает вопрос, каким образом эта Двоица может быть «преодолена». Вот как формулирует суть этого «сомнения Фомы» Пире: «Нельзя сказать в одно и то же время, и что Единица стала Двоицей перед тем, как стала Троицей, и что Божественная Единица превзошла Двоицу»⁹.

Как бы то и было, именно на это недоумение ответил Фоме прп. Максим, утверждая полную эквивалентность двух фраз, причем, несколько их модифицируя: одно и то же — «прейти двоицу», или «не остановиться на двоице», и с другой стороны — то, что «Троица определилась», и «движение Единицы остановилось в Троице» (*Amb 1*). На каком же основании прп. Максим утверждает эту эквивалентность?

Здесь, следуя толкованию Пире, мы должны обратить внимание, что во второй фразе, где нет слов о том, что Единица была подвигнута в Двоицу, зато есть слова о преодолении двоицы, под двоицей имеется в виду двоица в тварном, материальном творении — материя и форма. В Боге вообще нет такой пары, поэтому «стадия двоицы» не является чем-то, что Бог в Своей внутренней жизни «проходит», пусть и как-то «преодолевая» (значит, «преодоление» во второй фразе, согласно прп. Максиму, надо понимать как отсутствие в Боге «двоицы»). Таким образом, во второй фразе противопоставляется, с одной стороны, Бог как Единица и Троица, а с другой — как материальное творение, представляющее собой двоицу материи и формы. Причем о Единице во второй фразе св. Григория говорится со стороны ее «богатства», понимаемого как «соприродность и единое излияние светлости» (*Amb 1*), т. е. речь идет о единой Божественной сущности, которая «не изливается далее этого числа Лиц» (т. е. трех Ипостасей).

Что же касается первой фразы св. Григория, то прп. Максим, отказывается понимать Единицу в ней как только Отца, а вместо этого, ссылаясь на самого, толкуемого св. Григория, говорит: «Мы защищаем единоначалие»¹⁰ не нелюбообщительное¹¹, как бы ограниченное единым лицом, или беспорядочное, как бы изливаю-

щееся в бесконечность¹², но то, которое [составляет] равночестная по естеству Троица, — Отец и Сын, и Св. Дух»¹³ (*Amb 1*). Таким образом, прп. Максим постулирует здесь «единоначалие» (монархию) всей Божественной Троицы. Как пишет, толкуя эти слова прп. Максима Пире: «С самого начала Единица указывает равно и на Отца, и на Сына, и на Св. Духа, то есть на совершенную Троицу»¹⁴.

Следует ли это понимать в том смысле, что прп. Максим, в отличие от кашпадокийцев, которые в споре с арианами и аномеями, называли Отца «Причиной» Сына и Духа¹⁵, избегает говорить о «Причине» и «причиненных» во Св. Троице и если не отвергает это учение эксплицитно, то просто им пренебрегает? Пожалуй, все же так говорить нельзя. По крайней мере, можно указать место из *Вопросоответов к Фалассию* (*Thal 25*), где прп. Максим говорит, что «Главой Христа называется Бог, как ум по природе [глава] слова по причине начала»¹⁶, а еще раньше, в *Amb 25*, толкуя одно из мест *Or 29.15* (36.93В) св. Григория Богослова, прп. Максим вторит его понимая выражения «Отец Мой более Меня» (Ин 14:28): «Учитель мудро определял, что Отец является большим потому, что Он — Виновник (или: Причина) Сына, являющегося Сыном Отца, а не от Сына существует Отец»¹⁷ (1264С). Тем не менее факт остается фактом, что в толковании приведенных в *Amb 1* цитат св. Григория прп. Максим не прибегает к языку «каузальности» внутри Св. Троицы, как и в отношении к Св. Троице в целом, более того, он определенно утверждает, что в этих цитатах вообще не может идти речи о причинах, в результате которых «образуется» Св. Троица: «Это... не изъяснение причины для сверхсущной Причины сущих»¹⁸, но изложение благочестивого о сем учения» (*Amb 1*)¹⁹.

Та же мысль о том, что — по крайней мере, в пассаже из *Слова о мире* — нет речи о «причине» «образования» Троицы, была высказана прп. Максимом еще в *QD 105*: «Не утверждается здесь того, что имеет причину Божественная Троица, которая превышает причины и логоса, но [говорится это] к нашему руководству к истиннейшему почитанию святой Троицы»²⁰. Возможно, именно из-за того, что прп. Максим отказался понимать эти пассажи как говорящие о «причинных отношениях» в Троице (божественной аитиологии)²¹, он и не стал отвечать на вопрос аввы Фомы о разногласии в этих фразах относительно «причин движения». Во *Втором письме к Фоме* он, после настойчивой просьбы Фомы, все же ответил и на этот вопрос (о чем ниже). Как бы то ни было, в *Amb 1* прп. Максим об этом ничего не говорит.

Вместо этого он утверждает монархию всех трех Лиц и отвергает какую-либо приложимость ко Св. Троице понятия Двоицы, будь то в смысле материи и формы (как во второй фразе св. Григория), или же в смысле Отца и Сына как «фазы развертывания» Единицы, понимаемой только как Отец (как, видимо, понял первую фразу св. Григория авва Фома). Отвергая оба толкования, прп. Максим пишет: «Божество — Единица, а не Двоица, Троица, но не множество» (*Amb 1*).

«Множеством» Божество было бы, если бы речь шла об образовании Троицы путем сложения образующихся в результате «движения Единицы» ипостасей либо по схеме: 1+1+1=3 или по схеме: 1+1=2; 2+1=3. Но такое представление о Св. Троице нечестиво как языческое многобожие и эксплицитно отвергалось кашпадокийцами²².

Свой отказ принимать слова св. Григория за выражение догмата о том, что Троица в Своей внутренней жизни образуется в результате движения Единицы, от чего происходит Двоица и Троица, прп. Максим подкрепляет собственным, про-

должающим каппадокийское, а в чем-то и уточняющим его²³, учением о Троице в Единиче и Единиче в Троице (мы остановимся на нем ниже). Причем можно заметить, что еще до *Amb* 1 прп. Максим излагал это учение, например, в *Толковании на молитву Господню*²⁴ или в *Мистагогии* (23)²⁵; оба текста сходны друг с другом и с тем сжатым изложением учения о Троице, которое содержится в *Amb* 1. Характерно при этом, что в *Мистагогии*, описывающей соответствующие тому или иному моменту литургии ступени богопознания, у прп. Максима истинное ведение Троицы в Единиче и Единиче в Троице соответствует той степени богопознания, когда «душа, равночестно с ангелами восприняв ясные и доступные для твари логосы Божества и научившись созвучно с ангелами немолчно возносить Троичную песнь единому Божеству, ангелоподобно возводится к усыновлению по благодати»²⁶. То есть речь идет о самых высших степенях богопознания и обожения.

Именно этой ступени соответствует раскрываемый прп. Максимом в перечисленных сочинениях, как и в ряде других, троический догмат. Что же касается двух цитат из св. Григория Богослова из вопроса Фомы в *Amb* 1, то в них, как мы видели, согласно прп. Максиму, св. Григорий излагает учение о Троице, «растолковывая благочестивые мнения» о Троице, или в качестве руководства к истинному богопочитанию. Какая реальность стоит за таким «педагогическим» раскрытием учения о Троице, мы еще увидим. Пока же, отметив существенное различие в этих двух подходах, и то, что сам прп. Максим их тщательно различает, обратимся к догматическому учению о Троице в *Amb* 1.

Суть догмата о Св. Троице, как его излагает прп. Максим уже в сочинениях, предшествовавших *Amb* 1, состоит в том, что *Единство Бога и Его Троичность равнозначальны, равноценны и равно необходимы*²⁷. Такой подход прп. Максима, надо отметить, очевидным образом опровергает утверждение о. Георгия Флоровского, что «восточному богословию свойственно приходить к единству, а не исходить из единства», что «в этом ...[его] существенное различие от неоплатонической спекуляции, к которой так близко западное богословие, в особенности бл. Августина»²⁸. При этом, как не раз отмечалось, выработанная прп. Максимом категориальная пара: логос сущности — способ существования²⁹ позволяет ему сформулировать эту равнозначальность с точностью догматической формулы, относя единство на счет сущности или бытия, а троичность на счет способа существования: Бог — «Единица по логосу [вар.: по причине] сущности или бытия» (μονάδα μὲν κατὰ τὸν τῆς οὐσίας, ἥτοι τὸν τοῦ εἶναι λόγον) и «Троица по причине [вар.: по логосу] способа существования или гипостазирования (τριάδα δὲ κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον) (Myst 23. 65. TLG)³⁰. Или как сказано о том же в *Толковании на молитву Господню*: «Он — Единича по логосу сущности (κατ' οὐσίαν λόγῳ) и Троица по способу существования (καθ' ὑπαρξίν τρόπῳ)» (Or. Dom. TLG 462).

В *Amb* 1 прп. Максим еще больше углубляет эту мысль в контексте полемики с буквальным чтением цитат св. Григория, при котором Единича оказывалась бы началом сначала Двоицы, а потом Троицы. Как говорит прп. Максим, истинная Единича «единична, поскольку она не есть начало того, что после нее, по сжатию протяженности (κατὰ διαστολῆς συστολήν), чтобы ей изливаться, естественным образом устремляясь ко множеству»³¹. Иными словами, Бог есть Единича не переходящая во множество, но остается ею неизменно, поскольку является «воипостасной бытийностью (ἐνυπόστατος ὀντότης) единосущной Троицы»³². То есть поскольку

сущность и бытие всех Трех Ипостасей Троицы — одно, то Бог — воипостасная Единица трех единосущных Ипостасей³³.

С другой стороны, опять же в полемике с буквальным пониманием слов св. Григория, из которого как будто следует, что Троица образуется в результате сложения (а все, что образовано сложением, можно разложить на части), прп. Максим пишет: «Троица — воистину троична³⁴, не разлагаемым числом³⁵ совосполняемая (ибо она не есть сложение единиц, чтобы Ей претерпевать разделение)³⁶». Эти слова прп. Максима являются, по сути, изложением мысли самого св. Григория из того же *Слова о мире*: «Троица воистину есть Троица, братья. Но слово Троица означает совокупность равных и равночестных; причем наименование [Троица] соединяет то, что соединено по естеству, и не позволяет, чтобы с распадением числа разрушилось неразрушимое» (καὶ οὐκ ἐῴσης σκεδασθῆναι ἀριθμῷ λυομένῳ τὰ μὴ λυόμενα) (PG 35, 1161. 32–40 TLG)³⁷.

То есть «Троица» — не «три» каких-то (пусть и единоприродных) «вещи» (коль скоро такие «три» составлены из единиц, и эта «тройка» может быть разъединена на части и разложена на единицы), но, как говорит в *Amb 1* прп. Максим, «восущностное существование (ἐνοῦσιος ὑπαρξίς) триипостасной Единицы», т. е. существование Божественной Единицы трех Ипостасей одной сущности³⁸.

Таким образом, равно как и «Единица» применительно к Богу не означает какую-то «одну вещь», которая могла бы «расширяться» до множества, так и Божественная «Троица» — не три единосущных вещи, собранные вместе. Единица и Троица в отношении Бога заведомо превышает всякое наше понимание о единице и тройке; но эти слова — Единица и Троица — указывают: одно — на единство сущности (природы) и бытия Трехипостасного Божества, а другое — на три не сводимые друг к другу образа существования этой Божественной Единицы, как говорит об этом прп. Максим: «Троица — воистину Единица, потому что так [Она] *есть* (ὅτι οὕτως ἐστὶ), и, Единица — воистину троична, потому что так Она *существовала* (ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν), потому что едино Божество, бытийствующее единично и существующее троично (καὶ μία θεότης οὐσά τε μοναδικῶς, καὶ ὑφίσταμένη τριαδικῶς)»³⁹ (*Amb 1*). Здесь то же, только еще более углубленное, понимание Троицы как Единицы и Единицы как Троицы, что и в *Толковании на молитву Господню* и в *Мистагогии* (23).

Б. Движение Божества.

Завершив сжатое, но емкое изложение троического догмата, прп. Максим возвращается в *Amb 1* к толкованию цитат из св. Григория. Чтобы понять дальнейший ход мысли прп. Максима, вспомним, как он сформулировал вопрос аввы Фомы во *Втором письме* к нему: «Ты повелел примирить тебе в сих словах различные причины движения пребезначальной Единицы» (*Ep 2 Thom. 5 ed. Canart*). До сих пор прп. Максим делал акцент на том, что в приведенных цитатах из св. Григория вообще не идет речь о причинах образования Троицы, поскольку Бог не имеет причины, и равноизначально есть Единица и Троица.

Теперь же, после раскрытия своего понимания догмата о Троице, прп. Максим «догадывается» за авву Фому, что еще может представлять трудность в этих цитатах из св. Григория, а именно то, что в них вообще говорится о *движении* Божества. Именно такую, более глубокую, формулировку трудности, связанной с этими фра-

зами, «подсказывает» прп. Максим авве Фоме: «Если же ты, услышав о движении, удивился тому, как [это] движется сверхбеспредельное Божество...» Ответ на эту «трудность» и представляет собой окончание *Amb 1*.

Здесь можно заметить, что если вопрос о причине образования Троицы был отправным в разборе цитаты из *Слова о мире* в более ранних *QD 105*⁴⁰, то уже в *Amb 23*, при разборе цитаты из *Слова о Сыне* (1) в центре был именно вопрос о движении: «Как же, скажет, пожалуй, кто-нибудь, этот чудный учитель в приведенных [своих словах] вводит движущееся Божество?» (*Amb 23 PG 91, 1260A*)⁴¹. Теперь же в *Amb 1* прп. Максим, отказавшись от толкования цитат в смысле «причинности» в Троице, переходит к вопросу о движении Божества.

Дело упрощается тем, что прп. Максим уже показал, что фразы св. Григория о «движении Единицы» нельзя понимать, прилагая их буквальный смысл к «развертыванию» Троицы из Единицы, т. е. одного Бога Отца. Однако прп. Максим этим не ограничивается, он считает необходимым указать и на то, в каком смысле их можно, да и необходимо понимать. (Вспомним, что речь идет о словах Богослова, весьма почитаемого прп. Максимом, которые для него, как и для Церкви в целом, имели высочайший статус богодухновенных, поэтому и речи не могло быть, чтобы их как-то не принимать или критиковать; речь могла идти лишь о том, чтобы правильно их истолковать, обогатив тем самым себя и других новым пониманием.)

Прежде чем обратиться к толкованию прп. Максимом цитат из св. Григория, зададимся вопросом, почему для автора *Трудностей* было так важно утверждение об отсутствии движения Божества? Заметим при этом, что в *QD 105* прп. Максим трактует одну из фраз св. Григория, как мы увидим, практически так же, как в *Amb 1*, однако при этом обходится без утверждения о том, что Божество на самом деле недвижно. Это утверждение, кажется впервые у прп. Максима, появляется в *Трудностях к Иоанну* (7): «Ведь... Божество недвижно... а всякая [вещь] из [бывших] несуществующими бытие получила и подвижна» (*Amb 7, 1069 B*)⁴². Как заметил в своем комментарии на это место А.М. Шуфрин, «тезис о неподвижности Божества необходим св. Максиму в качестве послышки выстраиваемого им далее опровержения оригенистов»⁴³. Впрочем, не стоит объяснять происхождение этого тезиса исключительно нуждами полемики с оригенизмом. Учение о неподвижности Божества развивается прп. Максимом в *Трудностях к Иоанну* и целом ряде других сочинений⁴⁴ независимо от этой полемики и является необходимым положением всей его метафизической системы. Так, в *Amb 10* в главке под названием «*Естественное умозрение о том, что мир имеет начало и происхождение, как и все прочее, что после Бога*» прп. Максим, доказывая, что из рассмотрения движущего творения можно заключить о бытии Творца, в духе классического аристотелизма⁴⁵ пишет: «Всякое же движение не безначально, поскольку оно не беспричинно. Ибо оно имеет своим началом движущее, а причиной имеет зовущий и привлекающий его конец, к которому оно и движется. Если же началом всякого движения всего движимого является движущее, а концом — причина, к которой направляется движимое (ибо ничто не движется беспричинно), и ни одно из сущих не неподвижно, за исключением первого движущего (ибо первое движущее всячески недвижимо, поскольку оно и безначально), то ни одно из сущих и не безначально, поскольку не неподвижно. Ибо все, что как-либо существует, — движется, за исключением единственной и неподвижной, и все превышающей Причины»⁴⁶. Таким образом, положение о неподвижности Бога является для прп. Максима прин-

ципальным и дополнительным к его же положению о движении всего тварного, движимого Богом.

Итак, коль скоро фразы св. Григория неверно понимать как говорящие о движении Божества, то необходимо предложить иное их толкование. Прп. Максим выдвинул такое толкование уже в *QD* 105: «Говорится же, что подвиглась [Единица] или по причине нас, подвигнутых в отношении нее (вар.: Ею), или как причина нашего движения к познанию Её». Намного подробнее прп. Максим обосновывает такое толкование (при котором высказывания св. Григория из утверждений, относящихся к «саморазвертыванию» Бога, становятся утверждениями, относящимися к движению познающего ума в его богопознании) в *Amb* 23.

Приведем лишь несколько выдержек, достаточно красноречивых, чтобы понять, насколько прп. Максим меняет всю перспективу понимания «движения Божества» во фразах из св. Григория: «Божество, будучи по сущности и природе совершенно недвижимым, как беспредельное, безотносительное и неопределимое, называют движущимся, как если бы Оно было неким принципом познания существующих [вещей], содержащемся в их сущностях — поскольку Оно, не претерпевая [изменений], берет, как причина, на себя все, что сказывается относительно тех [вещей], чья Оно причина, тем, что промыслительно движет каждую из существующих [вещей] в соответствии с тем принципом, [в соответствии] с которым [этой вещи] свойственно [от природы] двигаться». То есть в собственном смысле Божество недвижно, а говорить о «движении Божества» можно лишь как о принципе движения и движущей силе в отношении твари, движимой Богом. Поэтому, как продолжает дальше, толкуя слова св. Григория, прп. Максим, «движется [Единица] в способном Ее вмещать уме (будь то ангельском, будь то человеческом), через Нее и в Ней допытывающемся о Ней»⁴⁷. Такое же толкование мы находим и в *Amb* 1: «Если же ты, услышав о движении, удивился тому, как [это] движется сверхбеспредельное Божество, [то имей в виду, что] это [движение] претерпевает не Оно, а мы»⁴⁸.

Итак, вслед за отрицанием буквального понимания фраз св. Григория как говорящих о движении Божества в Самом Себе (т. е. рождении Сына и исхождении Духа как движении в Боге) прп. Максим переходит к толкованию этих слов в совершенно иной перспективе — движения ума (человеческого или ангельского) при откровении ему Бога. И здесь прп. Максим делает последний шаг в толковании цитат из св. Григория, соотнося фазы этого «движения Бога», теперь уже понимаемого как движение ума в Боге, с определенными фазами богопознания. Далее прп. Максим говорит, что это мы претерпеваем это движение, а не Оно (Божество) движется. Мы же сперва бываем «озаряемы логосом Его бытия», поскольку бытие мыслится прежде способа существования, затем же нам открывается и то, *как* Оно существует.

Прп. Максим говорит здесь о стадийности в происходящем через озарение и просвещение ума богопознании. То есть если в изложении учения о Св. Троице, какова Она в Своем собственном бытии, прп. Максим подчеркивал равнозначальность Единицы и Троицы — *бытия* Бога и Его *существования*, то, говоря о фазах откровения Бога уму познающего и движимого Им к этому познанию и этим познанием, он подчеркивает, что сначала Бог открывается уму в Своем бытии (или логосе бытия Единицы), а вслед за этим в Своем существовании, т.е. способах Своего существования. Об этом же еще яснее говорится в *Amb* 23: «[Божественность]

не по частям[, а сразу,] дает ему в первом приближении понятие (логос) о Единице, чтобы разделение не было привнесено в Первопричину. А затем [Она] ведет его дальше — к восприятию еще и божественной и невыразимой Ее родительности, говоря ему, как посвященному в тайну (т. е. скрыто), что не нужно никогда думать, что это Благо не рождает Слова или Мудрости и Освящающей Силы, единосущных и воипостасных» (*Amb* 23. PG 91, 1260⁴⁹).

Интересно при этом отметить, что если в *Amb* 1, где прп. Максим эксплицитно отказался вообще признавать стадию «двоицы», релевантной чтению двух цитат из св. Григория, он и в описании стадийного откровения Бога уму оставил лишь две фазы: откровения *логоса бытия* Бога как Единицы и *способов существования* как Троицы, то в *Amb* 23, где толкуется цитата из *Слова о Сыне* 1⁵⁰, явно содержащая «двоицу» как «промежуточный этап», прп. Максим выдвинул вдобавок к приведенному выше толкованию применительно к познанию Бога умом толкование применительно к стадиям откровения Бога в священной истории, при котором стадия Двоицы имеет место как вполне определенная: «А ещё, что [Божественность] движется, говорится из-за постепенного раскрытия все более совершенного понятия (логоса) о Ней согласно Священному Писанию, — [раскрытия,] начинающегося с исповедания Отца, переходящего к исповеданию вместе с Ним и Сына, и к принятию вместе с Отцом и Сыном Святого Духа, и приводящего научаемых, вместе с [поклонением] совершенной Единице (Монаде), к поклонению совершенной Троице (Триаде), или, вернее, — единой Сущности, Божественности, Силе, Действию, в трех Ипостасях»⁵¹.

Если теперь вернуться к тому вопросу — о разногласии в цитатах из св. Григория относительно *причин движения*, который повторил авва Фома после получения ответа от прп. Максима, то во *Втором письме к Фоме*, к сожалению, сохранившемся не полностью, прп. Максим, очевидно, ответил и на него. Ответ этот, судя по сохранившимся отрывкам, с одной стороны, опирается на слова св. Григория: «Единица, подвигнутая *по причине* богатства...», т. е. подразумевает, что в приведенных цитатах такой «причиной движения» выставлено лишь одно — «богатство» Единицы, поэтому и при буквальном чтении цитат никакого разногласия в них нет. А с другой стороны, прп. Максим и во *Втором письме к Фоме* снова настаивает на том, что при разговоре о движении Божества (а следовательно, и о причинах этого движения) речь идет исключительно о движении ума, движимого Богом в богопознании; и «движение», о котором тут может идти речь, — это переход от познания Бога как Единицы по бытию к познанию Его как Троицы по трем способам существования. То есть как прп. Максим писал еще в *QD* 105 о причинах «движения Божества»: «Говорится же, что подвиглась [Единица] или *по причине нас*, подвигнутых в отношении нее (вар.: Ею), или как *причина нашего* движения к познанию Ее».

При этом прп. Максим утверждает, очевидно, опираясь на известное место св. Григория⁵², что и при одновременном откровении Бога как Единицы и Троицы ум постигает это откровение лишь в каком-то одном из двух аспектов: «[Св. Григорий] приводит для обоих [случаев] ту же [причину] движения, говоря, что человеческому знанию о том, как Единица является Троицей, невозможно сочетать видение логоса бытия Божества, и способа того, как оно существует, даже при их совместном явлении»⁵³.

Подводя итог разбору толкования прп. Максимом «движения Божества» в приведенных цитатах из св. Григория, отметим, что их понимание в смысле «руко-

водства к истиннейшему почитанию святой Троицы», т.е. в смысле божественной педагогики, не подразумевает какого-то риторического приема, служащего для объяснения церковного учения о Троице, но является для прп. Максима выражением определенного опыта богопознания в движении человека к Богу. Таким образом, прп. Максим, может быть, первый из святых отцов и задолго до появления современных герменевтических методов, включил в горизонт интерпретации человеческое сознание (точнее, ум), который высказывает то или иное положение⁵⁴. Сказанное о «движении Божества», таким образом, оказывается свидетельством о движении ума в Боге, т. е. «созерцающий ум» вводится в горизонт высказывания и его интерпретации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Трудностями* мы будем называть книгу прп. Максима, за которой в западной литературе утвердилось название *Ambigua*, восходящее к переводу Эриугены: *Ambiguorum liber* (PG 91 1061–1062). В этом мы следуем А.М. Шуфрину (*Шуфрин А.М. Другой Максим // Прп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. СПб., 2007. С. 235, прим. 13. Ссылки на это издание далее: Максим Исповедник. Полемика. 2007). Кроме того, для каждой отдельной *Трудности* мы пользуемся аббревиатурой лат. *Ambiguum*: «*Amb*».

² *Patrologia graeca*. Paris, 1857–1866. Т. 91. Р. 1036.

³ Относительно объединенной редакции *Трудностей*, обстоятельств и времени их написания см. нашу статью: О соединении *Трудностей* к *Фоме* и к *Иоанну* у прп. Максима Исповедника // Вестник РХГА. 8 (2). 2007. С. 111–117.

⁴ Недавно вышел первый русский перевод обеих серий *Трудностей*: «Прп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория Дионисия (Амбигвы) / Пер. арх. Нектария (Яшунского). М., 2006. (Bibliotheca Ignatiana, «Духовность»). Случаи использования этого перевода отмечены нами в примечаниях.

⁵ *Or.* 29.2. Настоящий перевод А.М. Шуфрина более точно соответствует греческому оригиналу, чем дореволюционный русский: «Поэтому изначально единица, подвигшись в двоицу, остановилась в Троице».

⁶ *Or.* 23.8.

⁷ В отличие от *Второго письма к Фоме*, где этот ответ он все же дает, о чем мы скажем ниже.

⁸ См.: *Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. Paris, 1983 (далее — *Piret*. 1983). Р. 78–79.

⁹ *Ibid.* Р. 78.

¹⁰ Слово 29, 2 (р.п., с. 414).

¹¹ Слово 23, 8 (р.п. Слово 22, с. 332).

¹² Там же.

¹³ Пер. Яшунского.

¹⁴ *Piret*. 1983. Р. 79.

¹⁵ См., напр.: *Григорий Назианзин*. *Or.* 23. 8; р.п. Творения. Т. 1. С. 331: «Если же ... не ставишь Их [Сына и Св. Дух] выше Отца, то не устранишь Их от Причины, а напротив того к Ней возводишь и благое рождение, и чудное исхождение».

¹⁶ *Κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεὸς εἰρηται, ὡς λόγου φύσει νοῦς κατ' αἰτίαν ἀρχή* (TLG 25. 129).

¹⁷ Пер. Яшунского.

¹⁸ *Οὐκ ἔστιν οὖν αἰτιολογία τοῦτο τῆς ὑπερουσίου τῶν ὄντων αἰτίας*.

¹⁹ Пер. Яшунского. Ср. в *Различных богословских и домостроительных главах*, датированных 630–634 гг.: «То, что по сущности есть подлинное Благо ... не обладает по бытию каким-либо движением к Причине» (ie' 2. р.п. А.И. Сидорова. Труды. Кн. 1. С. 257).

²⁰ *Ὁ τοῦ εἶναι τὴν θεῖαν καὶ μακαρίαν τριάδα αἰτίαν ἐνταῦθα τίθεται, τῆς ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον, ἀλλὰ τῆς ἡμῶν πρὸς τὴν ἀληθεστάτην εὐσέβειαν τῆς ἀγίας τριάδος χειραγωγίας*.

²¹ Интересно отметить, что в современной патристике идет горячий спор о толковании «каузальности» и «монархии» в триадологии св. Григория Богослова, причем обсуждаются в первую очередь те места в его сочинениях, которые толкует и прп. Максим. В недавней статье Ричарда Кросса (*Cross R. Divine Monarchy in Gregory Nazianzus. JChS. 14:1. 2006. P. 105–116*) дается обзор полемики по этому вопросу. Сам Кросс, достаточно аргументированно утверждает, что соответствующее место из *Or. 29. 2.* св. Григория, где говорится, с одной стороны, о монархии, не ограниченной одним Лицом, а с другой — встречаются обсуждаемые прп. Максимом слова о «подвигнутой» в Троицу Единице, следует понимать применительно не ко внутритроичной жизни, а к отношениям в системе: Бог — творение. То есть монархия Св. Троицы, о которой говорится в *Слове 29*, — это монархия Троицы в отношении творения. Это не отменяет для св. Григория возможности использования языка каузальности в системе отношений Отец — два других Лица Троицы, встречающихся у него в других местах. Как мы увидим ниже, прп. Максим будет трактовать слова о движении Единицы, подвинутой в Троицу, как говорящие не о внутритроичных отношениях (самых по себе), но исключительно применительно к этапам Ее постижения (движения Ею) тварного ума.

²² Ср. как мыслит о Троице св. Василий Великий: «Господь, предавая нам об Отце и Сыне и Св. Духе, не счетом переименовал их; ибо не сказал: первое, второе и третье, или в одно, два или три; но во святых Именах даровал нам познание веры, приводящее ко спасению ... А если должно и считать, то по крайней мере не надобно в этом повреждать истине. Или молчанием почти неизреченное или благочестно счисляй святое. Един Бог и Отец, и Един Единородный Сын, и Един Дух Святой. О каждой из Ипостасей возведем отдельно; но когда нужно счислять, тогда не попустим, чтобы невежественное счисление довело нас до понятия многобожия. Мы счисляем не через сложение, от одного делая наращение до множества, и говоря: одно, два, три, или: первое, второе, третье...» (О Св. Духе. 18. р.п. по Творения. Ч. III. С. 299).

²³ Так, когда прп. Максим говорит о Единстве Бога при различии Ипостасей, он не пользуется аргументацией, встречающейся у св. Василия Великого, который, объясняя, почему Три Ипостаси — Один Бог, прибегает к аналогии: царь и его образ (Ср.: «А почему, хотя един и един, однако же не два Бога? Потому что царем именуется и образ царев, и не два царя; ибо ни держава не рассекается, ни слава не разделяется») (О Св. Духе. Р.п. Творения. Ч. III. С. 300). На такое объяснение единства Отца и Сына можно возразить, что Сиф — тоже образ Адама (см. Быт 5:3), но не один с ним человек в том самом смысле, в каком Одним Богом является Отец и Сын.

Не является для прп. Максима решающим обоснованием Единства Бога и приводимое св. Григорием Нисским в его «К Авлавию о том, что не три бога», где единство Трех Ипостасей обосновывается в первую очередь через единое действие: «Всякое действие, от Божества простирающееся на тварь, и именуемое по многообразным о нем понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается в Духе Святом» (*Gregorii Nysseni opera_ vol. 3.1 S. 47.24–48.2*). При этом, как замечает Флоровский, св. Григорий «стремится разрушить соблазнительную аналогию с человеческими действиями и деятельностями, когда в одном деле могут соединяться многие, не становясь одним, или когда действие многих можно обнять общим понятием, хотя каждый действует даже вне общения с занимающимися чем-нибудь подобным [например, три философа или три риторика. — Г. Б.]» (Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. Париж, 1990. С. 151). Но на обоснование единства Бога через единство действия можно возразить, что это, скорее, всякое Божественное действие, «простирающееся на тварь», — одно, так как Бог Един, а не наоборот. (Прп. Максим как раз и обосновывал единство действия божественной сущности, ипостазированной в Трех Ипостасях, единством самой этой сущности.)

Не ограничивается прп. Максим и опытно-мистическим исповеданием Бога Троицей и Единицей, как это делает св. Григорий Богослов: «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех; почитаю сие целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупаю в умозерцании Трех; вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света» (*Слово 40, на Святое Крещение*. Р.п. Творения. 1994. Т.1. С. 571). Хотя именно это исповедание наиболее близко прп. Максиму, и именно оно будет осмыслено и выражено им, как мы увидим, на языке догматически точных философских формул.

²⁴ Приведем этот отрывок с поясняющими комментариями в тексте перевода: «[Следует познать] в Единице Троицу и в Троице Единицу; не одну в другой, потому что Троица не является для Единицы тем, чем является привходящее свойство (συμβεβηκός) для сущности, или же, напротив, [как будто] Единица находится в Троице [как какое-то Ее свойство или качество], ибо [Троица] бескачественна; и не как [нечто] одно и [нечто] другое, потому что не инаковостью естеств Единица отличается от Троицы, будучи простой и единой природой (ἀπλῇ τε καὶ μία φύσις); и не как одно [менее могущественное] после другого [более могущественного], потому что не ослаблением силы отличается Троица от Единицы, или Единица от Троицы; и не как нечто общее и родовое, созерцаемое одной лишь мыслью, отличается Единица от Троицы, [ибо Божественная] сущность является подлинно Самосущей, а [Божественная] сила — действительно само-мощной; и не как одно через другое [существующее], ибо то, что совершенно тождественно и безотностительно, не опосредуется связью, наподобие связи следствия с причиной [словно Троица это следствие Единицы или Единица — следствие Троицы]; и не как одно из другого, ведь не по приведению [в бытие] или выведению [из себя] (κατὰ παραγωγὴν ἢ προαγωγὴν) из Единицы — Троица, существующая без начала бытия и из себя воссиявающая. Но мы мыслим и говорим [о Боге], Который истинно есть и Единица, и Троица; Он — Единица по логосу сущности (κατ' οὐσίαν λόγῳ) и Троица по способу существования (καθ' ὑπαρξιν τρόπῳ); всю ту, неразделенную Ипостасями, и всю ту же саму Троицу, неслиянную Единицей, чтобы не вносить многобожия разделением или безбожия слиянием» (Р.п. А.И. Сидорова (Творения. Кн. I. С. 194) с изменениями и дополнениями).

²⁵ Р.п. см.: Творения. Кн. I. С. 176.

²⁶ Там же.

²⁷ См. приведенную выше цитату из *Толкования на молитву Господню*.

²⁸ Флоровский Г. В. Восточный отцы IV в. С. 76.

²⁹ См. главу 4, раздел А — «Различие: логос природы — способ существования» в: *Early Ambigua*. Sherwood, 1952. Р.п. С. 436–444.

³⁰ В переводе А.И. Сидорова, который, в принципе, тоже не исключен: «По причине сущности или бытия... Троица по причине Своего образа существования» (р.п. Творения. Кн. I. С. 176).

³¹ Пер. Яшунского.

³² В *Богословско-полемическом сочинении TP 14* (по Шервуду, до 640 г.) эксплицитно различаются два значения термина ἐνυπόστατον: одно соответствует тому, что общее по сущности, или виду, существующему в индивидах, действительно, а не по примыслению (см. PG 91, 149), а другое значение этого термина относится к разным по сущности природам, но соединенным в одном лице или ипостаси (там же). Очевидно, прп. Максим в данном месте *Amb 1* имеет в виду первое значение этого термина. В *TP 23* (по Шервуду, 626–633 гг.) проводится различие между «восущественным» и «сущностью» и «во-ипостасным» и «ипостасью». Восущественное — то, что созерцается в природе, а не само по себе, а во-ипостасное — в ипостаси (см. PG 91, 261) (подробнее см. ниже в прим. 37).

³³ Ср. схолию 12 к *DN 13.3*, возможно, принадлежащую самому прп. Максиму, на слова Ареопagitик: «Богословие воспевае Богоначалие в целом как Причину всего, называя Его Единым»: «Богоначалие в целом» — это Всесвятая и поклоняемая Троица. По причине же неизреченного единства Его природы Единый именуется и как «Единое» (Р.п. изд. 2002. С. 557).

³⁴ Слово 23, 10 (р.п., Слово 22, с. 333).

³⁵ Там же.

³⁶ Пер. Яшунского.

³⁷ Слово и мире. 10. Р.п. Творения. Т. 1. С. 333.

³⁸ Определение «ἐνοούσιον», т. е. «восущественного», которое дается в *TP 14* (PG 91, 151): Ἐνοούσιον ἐστὶ τὴν μὴ μόνον ἐνθεωρούμενον ἔχον ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν τῶν ἰδιωμάτων ἀθροίσμα, καθ' ὃ ἄλλο ἄπ' ἄλλου γινώριζεται, ἀλλὰ καὶ τὴν κοινὴν τῆς οὐσίας πραγματικῶς κεκτημένον — подразумевает не только созерцаемое в соответствии с совокупностью особенностей, по которым одно [индивидуальное сущее или ипостась] отличается от другого, но и имеющее общую сущность в действительности. Следует отметить, что и в определении воипостасности говорится о действительности существования общей единой сущности (у прп. Максима здесь — *бытийности*) в ипостасях, а не по примыслению, также и в определении восущественности подчеркивается, что ипостаси (здесь

у прп. Максима — существование триипостасной Единицы) «восущественны» действительно в одну сущность. Прп. Максим использует выражения: «воипостасная бытийность единосущной Троицы» и «восущественное существование трехипостасной Единицы». Первая формула имеет, видимо, тот смысл, что одно бытие — в трех единосущных Ипостасях, и что бытие это — не просто созерцаемый «общий род» трех индивидов, а одно бытие и сущность Единого Бога. Вторая формула, в свою очередь, подчеркивает, что Единица существует в трех Ипостасях, которые не только различаются как три индивида одного рода по особенностям, но эти Ипостаси — это «существование» одной Сущности, т. е. Единого Бога.

Можно предположить, что введение прп. Максимом терминов «воипостасный» и «восущественный» в данном месте *Amb 1* было признано подчеркнуть его мысль о равнозначности Троицы как Единицы и Единицы как Троицы. Привычная формула о единосущии Лиц в Троице, вероятно, показалась для этой цели ему недостаточной (в самом деле, единосущными являются любые индивиды одной природы; прп. Максим же, отвергая движение «самораскрытия» в Боге, хотел подчеркнуть, что Три Лица — Один Бог и Один Бог — Три Лица, причем троичность и единство равнозначны). Если даже принадлежность определений из *TP 14* и *23* самому прп. Максиму, как считают некоторые исследователи, спорна, их можно рассматривать как своего рода схолии к его сочинениям, автор которых вполне проник в мысль прп. Максима.

³⁹ Пер. Яшунского с небольшими изменениями.

⁴⁰ «Не утверждается здесь того, что имеет причину божественная Троица, которая превышает причины и логоса» (*QD 105 ed. Declerck*).

⁴¹ Здесь *Amb 23* цитируется в переводе А.М. Шуфрина (см.: *Максим Исповедник. Полемика*. 2007. Т. 1. С. 301). Вопрос о движении, точнее, отсутствии его в Боге, согласно прп. Максиму, и сравнение наследия прп. Максима в этом отношении с наследием других отцов поднят в схолии {5} А.М. Шуфрина к *Amb 7* (см.: *Максим Исповедник. Полемика*. 2007. С. 301–305). Настоящая статья является развитием некоторых идей этой схолии.

⁴² Здесь и далее р.п. *Amb 7* А.М. Шуфрина.

⁴³ *Максим Исповедник. Полемика*. С. 243.

⁴⁴ См., напр.: *Мистагогия* (5): «Божественное совершенно неподвижно, поскольку ничто не тревожит [покой] Его» (Р.п. А.И. Сидорова. Творения. Кн. I. С. 165) или *Различные богословские и домостроительные главы*, датируемые 630–634 гг.: «То, что по сущности есть подлинное Благо, не является ни Началом, ни Концом, ни Причиной бытия; Оно не обладает по бытию каким-либо движением к Причине. А не обладающее всем этим не есть в подлинном смысле слова и сущее, которое имеет и Начало, и Конец, и Причину бытия, и обладает неким движением к Причине» (*Cap 1e'* 2. р.п. А.И. Сидорова. Труды. Кн. 1. С. 257). Как отмечает в примечании к этому месту Сидоров, одним из первых в церковной традиции о неподвижности Бога сказал апологет Афинагор: «Божество бессмертно, неподвижно и неизменно» (*τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοίωτον*) (*Supplicatio*. 22. 6. 13.)

⁴⁵ Ср.: «Неверно, что все только иногда находится в покое или в движении, а вечно — ничто, ибо есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно» (*Аристотель. Метафизика*. 4. 8. 1012b30).

⁴⁶ *Amb 10*. PG 91, 1176 D. Пер. Яшунского.

⁴⁷ Пер. А. М. Шуфрина.

⁴⁸ Вторая половина фразы расходится с переводом Яшунского.

⁴⁹ Пер. А. М. Шуфрина с небольшими изменениями. Ср. ту же идею о стадиях богопознания, но применительно к естественному откровению в *Вопросоответах к Фалласию*: «Ибо, как исходя из сущих [вещей], мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаём врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе. Ибо Слово, как единосущное, есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой — вечное Божество» (*Thal 13*. р.п. Творения. Кн. II. С. 47).

⁵⁰ «Единица от начала подвигнутая в Двоицу, [дойдя] до Троицы остановилась».

⁵¹ *Amb* 23, PG 91 1260A–1261A. Пер. А.М. Шуфрина. Ср. у св. Григория Богослова: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Не безопасно было, прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын... обременять нас проповедью о Духе Святом... Надлежало, чтобы Троический свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, *восхождениями* (Пс. 83:6), поступлениями от славы в славу и преуспеяниями» (Слово 31, *О Святом Духе*. Р.п. Творения. Т. 1. С. 458).

⁵² «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех; почитаю сие целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся при- дать большее. Когда совокупаю в умозерцании Трех; вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света» (Слово 40, *на Святое Крещение*. Р.п. Творения. 1994. Т.1. С. 571).

⁵³ *Ep* 2 *Thom*. 5 ed. Canart.

⁵⁴ «Сдвиг парадигмы», который прп. Максим производит, уходя от прямого смысла цитаты из св. Григория, где движение как будто относится к самораскрытию Троицы, обсуждается в статье Andrew Louth. *St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition*, in S. Coakley and D. A. Pailin (eds.). *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*. Oxford: Clarendon Press, 1993. P. 117–30.

Д. С. Бирюков

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ УЧЕНИЯ АРИЯ

Арианство — первое течение в русле христианской мысли, признанное ересью, на определенное время ставшее государственной религией в Римской империи. Вместе с тем, арианство, бесспорно, — крупнейшее и масштабнейшее из движений внутри христианского мира со времени начала христианства, признанных еретическими. По этой причине последующие поколения христианских писателей понимали арианство как ересь по преимуществу, и это свидетельствует о том большом значении и важной роли, которую играл феномен арианства в культуре и философской мысли поздней античности.

Арианское движение сформировалось к первой четверти IV в. в результате богословских споров, начавшихся примерно в 315–318 гг. Споры возникли вокруг учения Ария, по имени которого и стало называться движение церковного народа и иерархов, так или иначе разделявших его идеи.

Арий был ливийцем, он учился в богословской школе Лукиана в Антиохии, но с начала IV в. жил в Александрии, где достиг сана пресвитера и даже был кандидатом на епископскую кафедру Александрии, однако отказался от епископства в пользу св. Александра Александрийского¹. В Александрии пресвитер Арий обращал на себя внимание как своим внешним видом (он был худощав, высок ростом и производил впечатление аскета), так и склонностью к искусству диалектики² и экзегезы³. Объясняя известное место из книги Притч: «Господь создал меня в начале путей Своих»⁴, Арий начал развивать свое учение о тварной природе Христа (Бога-Сына) и о том, что «было, когда Сына не было», ставшее впоследствии камнем преткновения в церковной среде.

Важнейшим источником для прояснения специфических моментов богословского и философского учения Ария является его произведение, называемое «Талия» («Пир»)⁵, несмотря на то, что Арий написал ее в целях популяризации своих идей (и потому оно написано в стихотворной манере⁶). Большой отрывок из «Талии» приведен св. Афанасием Александрийским в *О соборах* 15, другие отрывки приводятся им в сочинении *Против ариан* 1.5–6⁷.

* * *

Вопрос об идейных предпосылках арианского движения — довольно запутанный и весьма интересный с историко-философской точки зрения. Он вызвал множество споров и до сих пор не получил однозначного разрешения среди исследователей. Еще в русском дореволюционном научном сообществе активно обсуждалось, какая богословская школа сыграла решающую роль в формировании арианского учения⁸. Надо сказать, что факты биографии Ария, а именно то, что он имел отношение как к Антиохийской школе (учась у Лукиана Антиохийского), так и к Александрийской (живя и служа в Александрии долгое время), принуждают исследователей искать в учении Ария следы обеих школ. Говоря об отечественной литературе, следует отметить, что А.П.Лебедев в докторской диссертации, посвященной прослеживанию связей различных догматических движений и богословских школ в древней Церкви, делая акцент на ученичестве Ария в школе антиохийского мученика Лукиана, сформулировал тезис, согласно которому никейское направление богословской мысли относится к Александрийской школе, а антиникейское — к Антиохийской⁹. С этой точкой зрения согласился А. Спасский¹⁰, а также В.В.Болотов, который в своих «Лекциях по истории древней Церкви» утверждал, что в арианстве проявляется по преимуществу антиохийское влияние и отрицал мнение, высказывавшееся древними церковными писателями, согласно которому арианство есть продукт оригенизма и имеет в качестве своих истоков Александрийскую школу¹¹. Позиция А. П. Лебедева вызвала критику со стороны А. М. Иванцова-Платонова¹², считавшего, что арианство имеет свои истоки в Александрийской школе. Близкой позиции придерживались В. Дмитриевский¹³ и Б. М. Мелиоранский¹⁴, считавший, что Арий, так же как, впрочем, и Афанасий Александрийский, опирался в первую очередь на Оригена. Однофамилец П. А. Лебедева — Д.А.Лебедев утверждал, что «в основе арианства через посредство лукианизма лежит оригенизм»¹⁵; но, с другой стороны, Д.А.Лебедев доказывал, что на Ария, опять-таки через Лукиана, повлияло учение Павла Самосатского, подразумевающее изменение Христу¹⁶.

Представления зарубежных ученых относительно вопроса происхождения и бэкграунда арианства также весьма неоднородны¹⁷. А. Гарнак считал Лукиана Антиохийского — руководителя Антиохийской школы, в которой учился Арий, — «Арием до Ария» и относил важнейшие особенности арианской системы к Лукиану, принимая таким образом, что арианство имело в качестве своего источника Антиохийскую богословскую школу¹⁸. Р. Сэллерс также настаивал на том, что Арий есть яркий представитель Антиохийской школы мысли, хотя и отмечал¹⁹, что другие последователи лукиановской школы соглашались отнюдь не со всеми положениями Ария²⁰. Доказывая антиохийские истоки арианства, Т. Поллард делал акцент на том, что арианское движение получило поддержку именно среди «лукианистов». Т.Поллард считал, что экзегетический метод Ария зависит от «буквалистского» подхода к экзегезе, принятого в Антиохийской школе. На счет антиохийского влияния Т. Поллард относил и концепцию Ария о различии между внутренним Логосом Бога и Христом как Логосом по причастию, а также Ариево учение о трансцендентности Бога, противоречащее, как считает Поллард, тринитарному политеизму Оригена и александрийцев²¹. Теорию антиохийских истоков арианства поддерживал также Б. Лонерган²².

Еще Ф. Грин предполагал, что арианство имеет своим источником оригенизм²³. Позицию Т. Полларда оспаривал М. Уайлз, настаивавший на вкладе Александрийской школы в учение Ария²⁴. Вслед за Уайлзом, Т. Рикен²⁵ и К. Стэд²⁶ рассмотрели арианство с точки зрения учения Александрийской школы, делая акцент на оригенистических и платонистических моментах в доктрине Ария (в их исследованиях доказывалось, что Арий радикализировал оригенистический субординацизм). Оба автора пришли к тому, что среди философских школ наиболее вероятный источник арианства — это средний платонизм. М. Симонетти утверждает, что противостояние Ария и Александра Александрийского представляет собой борьбу умеренного оригенизма в лице Александра и крайнего оригенизма в лице Ария²⁷. Тезис М. Симонетти разделяет и Л. Луибхайд²⁸. Это понимание характерно также и для В. Лёра, который утверждает, что позиции и Ария, и Александра Александрийского имеют своим основанием оригенизм; собственно, в учении Ария, согласно В. Лёру, это проявляется в отрицании материалистических коннотаций при речи о происхождении Сына, в использовании языка «славы» и «прославления», а также в употреблении «ипостась»-терминологии ('*hypostasis*'-terminology)²⁹. Истоки арианства в Александрийской школе — у Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Александрийского и Феогноста — попытался обнаружить Л. Барнард. По его мнению, Арий синтезировал различные элементы учения, заимствованные им у этих учителей, и свел их в органическое целое. Барнард отстаивает тезис, согласно которому среди раннехристианских писателей имела место некая протоарианская тенденция со свойственным ей философским дуализмом, нашедшая свое выражение по преимуществу в Александрийской школе, хотя и не только в ней³⁰. Взгляд на арианство через призму Александрийской школы разделяет также Г. Марру³¹. Э. Буларан, попытавшийся синтезировать и найти компромисс между имеющимися взглядами на проблему, рассмотрел арианство в контексте: 1) смысла соответствующих мест из Писания, 2) возможных философских источников, 3) богословов Александрийской школы и 4) Антиохийской традиции³². Буларан соглашается с Т. Поллардом относительно того, что учение Ария о трансцендентности Бога противоречит оригеновскому тринитарному плюрализму, и, по мнению Буларана, это учение могло зависеть от монархистских тенденций, свойственных Антиохийской школе.

В целом можно сказать, что арианство — многофакторное явление, совмещающее в себе элементы различных школ и учений. И если, например, принципы экзегезы, прослеживаемые в текстах Ария³³, можно отнести к влиянию Антиохийской богословской школы, с ее буквалистским экзегетическим методом, то общий стиль богословской и философской аргументации Ария (его монадология, учение о трансцендентности Бога и проч.), на наш взгляд, отсылает к платонической традиции и Александрийской школе. Однако то, что не дает отнести учение Ария к традиционной оригенистической мысли и что отличает его от оригенистского мифа, — это акцент на библейском креационизме, приведший ариан к провозглашению учения о сотворении Сына «из ничего» и, соответственно, к утверждению, что «было, когда Сына не было».

Действительно, собственно учение о тварности Христа встречается у Оригена. Ориген называет Бога-Сына «творением» (*κτίσμα*) в *О началах* 4.4.1 (однако следует помнить, что Оригеново представление о творении многопланово, и само понятие «творение» у него многозначно³⁴). Но у Оригена еще отсутствует, по крайней мере, в явном виде, представление о различии между «рождением» (Богом-

Отцом Бога-Сына) и «творением» (мира) — различии, которое было произведено позднее, в особенности в сочинениях св. Афанасия Александрийского. То есть соответствующее учение Оригена могло служить подспорьем для ариан при разработке их учения. Но, делая акцент на том, что Сын вечно происходит от Бога, и налагая запрет на утверждение, что было время, когда Сына не было³⁵, Ориген предвосхищал позицию православных в арианских спорах. Таким образом, непростое и неоднозначное учение Оригена предоставляло аргументы как арианам, так и их православным оппонентам.

Другой эпизод, в рамках которого о Сыне говорилось как о творении, связан с полемикой св. Дионисия Александрийского и св. Дионисия Римского. Св. Дионисий Александрийский, бывший под влиянием оригеновского богословия³⁶, вероятно, говорил о Сыне как о «соделанном». По крайней мере, в своем сочинении *О Дионисии, епископе Александрийском* Афанасий, защищая ортодоксальность Дионисия, приводит отрывки из его послания к Евфранору и Аммонию, в котором Дионисий, выступая против слияния Бога-Отца и Христа в учении Савелия и делая акцент на их различии, утверждает, что Сын «соделан и произошел (*ποίημα καὶ γενητὸν*)»³⁷. Известно, что на Дионисия Александрийского пожаловались его тезке — св. Дионисию папе Римскому, которой ответил гневным посланием. В нем, толкуя место из книги Притч: «Господь сотворил (*ἔκτισέ*) Меня в начале путей Своих»³⁸, которое позже станет одним из самых спорных и трудных для толкования мест Писания в спорах между арианами и православными, Дионисий Римский пишет, что к Сыну может прилагаться слово «сотворил» (*ἔκτισε*), но не «соделал» (*ἐποίησε*)³⁹. То, что Отец «сотворил» Сына, означает: «Поставил над сотворенными посредством Него вещами». Акцент Дионисий Римский делает на том, что лучше всего говорить, что Сын неизреченно рождается Отцом. Отвечая Дионисию Римскому, Дионисий Александрийский говорит, что его слова о Сыне как соделанном являют собой лишь темную метафору, указывающую на отношение того, кто производит и произведенного (например, судостроителя и ладьи). Дионисий Александрийский признает, что в отношении Отца и Сына более подходящими являются примеры, указывающие на однородность вещей или существ — как дети в отношении родителей или река в отношении к источнику⁴⁰. Относительно же положения: было, когда Его (Христа) не было, — то, опять-таки, по свидетельству Афанасия⁴¹, оно также имело у Дионисия Александрийского; однако можно согласиться с мнением Р. Вильямса⁴², который считает, что, вероятно, это утверждение приписано Дионисию арианами, так как оно противоречит общему ходу богословия Дионисия и другим его высказываниям⁴³ и более нигде не зафиксировано (хотя Афанасий считал его аутентичным⁴⁴). Таким образом, само по себе утверждение, что Христос есть «сотворенный», не может считаться полностью выражающим специфику арианского учения, учитывая размытость вплоть до времени первой стадии арианских споров понятий «тварность» и «сотворенность».

* * *

Когда споры об учении Ария стали охватывать народ Александрии, Александру Александрийскому был сделан донос на Ария⁴⁵. Сначала еп. Александр не воспринял это обвинение всерьез и занял нейтральную позицию, посчитав данный вопрос

одним из тех вопросов, которые могут обсуждаться в Церкви и относительно которых возможны публичные диспуты⁴⁶. Затем, когда Арий обвинил еп. Александра в савеллианстве из-за слов, произнесенных последним: «Святая Троица есть в Троице Единица», утверждая в противовес Александру, что было, когда не было Сына, — Александр окончательно встал на сторону осуждающих учение Ария и запретил ему проповедовать свое учение⁴⁷. Однако Арий, который был весьма популярен в александрийской среде, не внял запрещениям Александра. Испробовав все возможности устного и письменного убеждения ариан, Александр созвал собор из подвластных ему епископов Египта и Ливии (318 г.) и отлучил от Церкви Ария и поддерживающих его епископов, а также в окружном послании объявил об это всем Церквям⁴⁸. Этот шаг послужил распространению споров по всему христианскому Востоку и допустил придание арианским спорам общецерковного значения. Арий с соратниками отправился на Восток; он остановился в Кесарии Палестинской и нашел благоприятное отношение к нему со стороны известного церковного историка и интеллектуала Евсевия еп. Кесарийского. Арий написал письмо Евсевию Никомедийскому, призывая его как «соллукианиста», т. е. соученика по школе Лукиана, вступить в борьбу. Остановимся на положениях этого письма чуть подробнее.

Итак, в письме Евсевию Никомедийскому Арий обвиняет Александра в том, что, согласно ему, «Сын сосуществует Богу нерожденно; Он — всегда рождаемый и нерожденно-рожденный (ἀγεννητογενής)». Собственное учение Арий излагает следующим образом:

«Сын и не нерожден, и ни в каком смысле не есть часть Нерожденного, и не произошел из чего-либо предсуществовавшего, но по воле и совету [Божью] был прежде времен и прежде веков совершенный Бог, едиnorodный, неизменяемый. Однако Его не было прежде, чем Он был рожден, или сотворен, или определен, или основан, ибо до рождения Он не существовал»^{49 50}.

Арий здесь отвергает (ложно толкуемое им⁵¹) учение Александра Александрийского о том, что «нерожденность» относится не только к Богу-Отцу, но и к Сыну, и настаивает на том, что «нерожденность» относится только к Отцу, в то время как Сын — рожден, или сотворен (в действительности Александр учил о том, что Отец всегда рождает Сына⁵²). Тем не менее, как видно из данной цитаты, согласно Арию, Сын — «совершенный Бог», однако Бог не в онтологическом смысле, но по чести, т. е. по сравнению с другими тварями⁵³. Арий отстаивает волюнтаристское понимание способа происхождения Сына: Сын не «рождается» Богом, но Он сотворен Его волением. В словах «Он был рожден, или сотворен» проявляется важный момент для всей истории арианских споров. Два греческих слова: γεννητός (от γεννᾶω, производить, рождать) и γενητός (от γίνομαι, возникать, становиться), могут пониматься как синонимично, так и нет. Общеарианская тенденция заключается в том, чтобы отождествлять, когда речь идет о Сыне, γεννητός и γενητός, что подразумевает тварность Сына и рожденность Его во времени (т. е. если Сын «рожден», то, значит, «сотворен»)⁵⁴. Православные церковные писатели разотождествили эти понятия, как правило, употребляя γεννητός для указания на вечное рождение Сына Богом-Отцом, не допуская приложения этого понятия к тварному миру, а γενητός — для указания на тварность сотворенного Богом мира, но не прилаживаемое к Богу-Сыну.

В словах Ария о том, что, с одной стороны, Сын произошел «прежде времен», а с другой — «его не было прежде, чем он был рожден», нет противоречия, так как Арий, видимо, следовал взгляду, выраженному в «Тимее»⁵⁵, но, как отмечает К. Стэд, легко гармонизируемому с Писанием⁵⁶, согласно которому физическое время зависит от движения небесных тел⁵⁷. Отметим, однако, что Р. Грегг и Д. Гроу придерживаются иной, чем К. Стэд, точки зрения относительно утверждения Ария, что Сын произошел прежде времен. Они считают, что это указывает на учение Ария о том, что Сын избран Отцом в качестве единокровного до начала времен по предведению Отца о неизменной благой воле Христа⁵⁸ (об этом см. ниже). Однако нам представляется более удачной трактовка К. Стэда, учитывающая акцент на космологической функции Сына в учении Ария.

В письме к Евсевию Никомедийскому Арий проясняет и свое учение о творении Сына Богом «из несущего», которое также было предметом горячих споров:

«Нас преследуют за то, что мы говорим: Сын имеет начало, тогда как Бог безначален. Нас преследуют за то, что мы говорим: Сын из не сущего. Но говорим мы это потому, что Он не есть часть Бога и не происходит из чего-либо предсуществовавшего»^{59 60}.

Как отсюда видно, для Ария является равно неприемлемым и положение, согласно которому Сын рождается непосредственно от Бога (что означало бы, что Сын — Его часть⁶¹), и положение, согласно которому Сын произведен из некоего бесформенного подлежащего субстрата; следовательно, по мысли Ария, Сын произведен «из несущего» (ἐξ οὐκ ὄντων)⁶².

В «Талии» Арий формулирует свое учение о тварной природе Сына и, соответственно, Святого Духа на среднеплатоническом философском языке, а именно на языке монадологии⁶³.

«Таким образом, есть Троица, но славы неподобны, и несмешны между собою их ипостаси, одна до бесконечности преславнее другой по славе. Отец по сущности чужд Сыну, потому что существует безначально. Разумей, что была Монада, Диады же не было, пока не осуществилась»^{64 65}.

Как справедливо отмечает К. Стэд⁶⁶, Диада (ἡ δυάς) в данном случае не означает совокупности двух единичностей — Отца и Сына, подобно тому, как «Троица» обозначает три единичности — Отца, Сына и Духа. Но Диада указывает здесь именно на Сына, Которого не было, когда Монада пребывала одна. В платоническо-пифагорейских кругах Диада указывает на неполноту, несовершенство, материю⁶⁷. В частности, Филон отождествляет Диаду со «становящимся» (τὸ γεγόμενον), в противовес Монаде, которая является по отношению к ней «соделывающей» (ὁ πεποιηκώς)⁶⁸. К. Стэд⁶⁹ сближает понимание «Диады» в данном фрагменте из «Талии» Ария с местом из Нумения, которое приводит Евсевий Кесарийский: «Второй Бог, будучи двойным, как демиург творит сам свои идеи и мир^{70 71}», считая, что космоцентричность нумениевского «двойного» второго Бога сближает его с Сыном-Диадой, являющимся творцом космоса, в учении Ария. Однако навряд ли стоит сближать монадологию Ария с Нумениевой. В платоническо-пифагорейских спорах о том, следует ли постулировать один исходный принцип, из которого происходит все, — Монаду, которая производит и Диаду, или два принципа — Монаду и неопределенную Диаду-материю, из которых происходит остальное сущее⁷², Нумений

заял дуалистическую позицию и критиковал Модерата за то, что в его учении Диада происходит из Монады⁷³; Арий же исходит, разумеется, из монистических предпосылок. Скорее всего, монадология Ария, так же как и его софиология, — плод влияния Филона, который принадлежал к той пифагорейской традиции, для которой Диада есть второе начало после Монады, не противопоставленное ей⁷⁴.

Космоцентризм Ариева учения ярче всего виден из цитаты, приводимой Афанасием, приписываемой им Арию, Евсевию и Астерию:

«Бог, восхотев создать тварную природу, видел, что она не может принять на себя ничем не умеряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы (*δυναμίνην*), поэтому, будучи первоначально един, производит и творит единого, и именует Его Сыном и Словом (*Λόγον*), чтобы, при его посредстве (*μέσσω*), через него (*δι' αὐτοῦ*) могло уже стать (*γενέσθαι*) и все прочее»^{75, 76}.

Этот акцент на посредствующей роли Сына-Творца между Богом и миром свидетельствует о том, что Арий не просто заимствовал некоторые приемы у средних платоников, но что сама его доктрина близка к среднеплатонической системе, также подразумевающей промежуточные, посреднические сферы между высшим началом и чувственным миром (Нумений, Альбин)⁷⁷, и это позволяет утверждать о существенном влиянии среднего платонизма на философские основания Ариева учения⁷⁸. Опираясь на А. Гриллямайера, К. Шенборн, указывая на эту посредническую функцию Сына в арианстве, говорит даже об эллинизации христианства, проявляющуюся в арианском движении⁷⁹.

С указанной космологической функцией Сына связана особая роль Сына среди тварей в системе Ария. Сын — особая тварь, Он — первый среди тварей; эта выделенность Сына среди прочих творений выражается в том, что Он называется в Писании «единородным»⁸⁰ из всех тварей, хотя Он произошел не из природы или сущности Бога, но посредством Его воли:

«Ведаем единого Бога... прежде времен вечных родшего единородного Сына... собственным изволением создавшего... тварь Божию совершенную, но не как одну из тварей; рождение — не как одного из рожденных»⁸¹.

Говоря о происхождении Сына, Арий отвергает какие бы то ни было материалистические коннотации:

«...Рождение не как одного из рожденных, не исторжение, каково Отчее рождение по учению Валентина, не единосущную часть (*μέρος ὁμοούσιον*), каково рождение от Отца по изъяснению Манихея (*Μανιχαῖος*)... Если же сказанное: *из Него* (Рим. 11:36), *из чрева* (Пс. 109:3), *исшел от Отца* и *иду к Отцу* (Ин. 16:28), иными разумеется так, что Сын есть часть единосущного (*μέρος ὁμοούσιου*) Отца и исторжение (*πρόβολή*), то Отец будет сложным (*σύνθετος*), делимым (*διαρετός*), изменяемым; бесплотный Бог потерпит все сообразное телу»⁸².

Таким образом, согласно Арию, единосущие Отца и Сына предполагало бы наличие некой общей сложной составной, а значит и материальной, сущности, и рождение Сына приводило бы к отделению *части* (*μέρος*) этой сущности, из чего ариане заключали, что у Бога и Христа разные сущности, а значит, последний является

тварью. Позиция, согласно которой Бог и Христос являются единосущными, приписывалась Арием манихейской доктрине и, соответственно, признающие единосущие обвинялись арианами в манихействе⁸³. Характер аргументации ариан относительно единосущия практически совпадает с традиционной платонической критикой манихейской доктрины; например, Александр Ликопольский критикует учение манихеев, используя понятие «единосущная часть» (*μέρος ὁμοούσιον*)⁸⁴.

Однако, на наш взгляд, имеется напряжение между арианским учением о тварной природе Христа, Который произошел из несущего посредством воли Бога, и тем акцентом на космологической роли Христа в творении, которое делает Арий. Тварность Христа подразумевает Его изменяемость, Его способность к выбору зла, и Арий признает это. Признание этого необходимо также исходя из сотериологических соображений — потому, что Христос, как Спаситель, должен быть «одним из нас», чтобы мочь спасти тех, кто одной с Ним природы. С другой стороны, как космический посредник и представитель Божией воли в тварном мире Христос должен быть благим. Эта дилемма разрешается в учении Ария несколько искусственным путем: Арий признает, что Сын предузнан Богом в качестве имеющего постоянство благой воли; т. е., по своей природе Сын изменяем ко злу, по своему же реальному волевому устремлению, поскольку Бог предвидел неизменность воли Сына, — Он неизменно благ.

«Само Слово изменяемо, по своей же свободе, пока хочет, пребывает совершенным, а если пожелает — может измениться, потому что оно, как и мы, — изменяемого естества. Потому, говорит [Арий], Бог предуведал, что Слово будет совершенным, предварительно даровав ему ту честь, которую человек имеет впоследствии за добродетель; потому за дела его, которые предуведал Бог, сотворил таковым, каким стало оно нынче»^{85 86}.

«Человеческое измерение» христологии Ария, находящееся в некотором напряжении в его системе с «космологическим измерением», не менее важно для Ария, чем последнее, так как оно является залогом арианской сотериологии. На эту сотериологическую составляющую арианского учения исследователи долгое время не обращали должного внимания⁸⁷. Лишь начиная с исследований С. Мёниппа⁸⁸ и Р. Грэгга с Д. Гроу⁸⁹, эта тема стала входить в научный оборот. О сотериологической подоплеке арианского учения упоминает Александр Александрийский в своем письме к Александру Константинопольскому:

«...Они отвергают Божество Спасителя нашего и проповедуют, что Он равен всем людям. Собирая все места из Писания, в котором говорится о спасительном Его домостроительстве и уничтожении ради нас, они этими местами стараются подтверждать свою нечестивую проповедь^{90...}»⁹¹

Эта подоплека становится видна, в частности, из описаний Афанасием соборных заседаний, на которых ариане могли соглашаться с возможностью приписывания Сыну определенных предикатов на том основании, что они «общие и нам, и Сыну»⁹². Итак, насколько можно судить, арианская сотериология основывалась на следующих положениях: в Сыне, Который 1) имеет «нашу природу», и Который 2) от века обожен Богом-Отцом, 3) открыт путь к Богу и «верным». Причем, непонятно, можно ли, как это делают Р. Грэгг с Д. Гроу⁹³, исходя из арианского дискурса, говорить именно об «обождении» христиан через Сына, — вероятно, все же нельзя.

Таким образом, если принять взгляд Р. Грэгга с Д. Гроу на арианское учение как на сотериологическое в своем основании, и учитывая, что этот сотериологический дискурс ариан основан на провозглашении единства природы Сына с людьми, то учение о Сыне как о (со)творце тварного мира следует признать с трудом совместимым с указанным взглядом. Совмещение этих двух положений позднее будет корректно, на наш взгляд, произведено в синтезе Афанасия и Каппадокийских Отцов, различивших во Христе две природы — Божественную и человеческую; пока же монофизитские тенденции Ариева учения не позволяли сделать это.

Эта двойственность взгляда на Христа у ариан проявляется в специфике их христологического учения, а именно в так называемой «логос-саркс христологии»⁹⁴. Согласно этой христологии, человеческая плоть во Христе соединена с Логосом (Сыном) непосредственно, без посредства души. У Епифания имеется сообщение, что это учение было характерно в целом для школы Лукиана Антиохийского, а в частности и для ариан:

«...В этом показаны нам разрешения всех спорных мнений еретиков... Затем разрушено заблуждение лукианистов и ниспровергнута сила Ария; ибо Лукиан и все лукианисты отрицают принятие Сыном Божиим души, и говорят, что Он имел только плоть — конечно, чтобы приписать Богу-Слову человеческую страсть, жажду и алчбу, утомление и плач, скорбь и смущение, и все то, что соединяется с пришествием Его во плоти»^{95, 96}.

Подобное же свидетельство, но персонально об Арии, имеется у Афанасия:

«Арий же признает, что одна плоть служила к прикровению Божества; а вместо внутреннего нашего человека, то есть души, было во плоти Слово, и таким образом осмеливается понятие страдания и воскресение из ада приписывать Божеству»⁹⁷.

Принятие этой «логос-саркс христологии», подразумевающей отсутствие у Христа человеческой души, делало сам божественный Логос субъектом неукоризненных страстей и крестных страданий, что служило залогом спасения страстного и страдающего человечества. Однако внутренняя логика этой позиции нарушается из-за того, что в системе Ария нельзя говорить о воплощении Божества в собственном смысле: Христос не есть истинный Божественный Логос (Слово), свойственный Богу. Арий различал Слово и Премудрость, свойственную Богу, которую Бог имеет всегда⁹⁸, и Слово, произведенное этой Премудростью, которое является Словом и Премудростью по причастию к первому. Это и есть Христос:

«Две есть премудрости: одна собственная и сосуществующая Богу; Сын же рожден этой премудростью и, как причастник ее, лишь наименован Премудростью и Словом. Ибо Премудрость от премудрости осуществилась волей премудрого Бога... В Боге есть другое Слово кроме Сына, и Сын, как причастующий Его, наименован по благодати Словом и самым Сыном»^{99, 100}.

Исходя из этого, невозможно согласиться с о. Г. Флоровским¹⁰¹, согласно пониманию которого Бог Ария является неким безжизненным высшим принципом, о котором известно лишь то, что он спровоцировал творение мира. Но не стоит, как это делает А. Грильмайер¹⁰², и утверждать, что Арий относил к Богу понятие бесконечности, т. е. абсолютной полноты бытия. Очевидно, что учение Ария о том, что Богу внутренне присуще некое божественное Слово, Премудрость, которое являет-

ся таковым не по причастию, как в случае Христа, но в собственном смысле, подразумевает определенное учение о внутрибожественной жизни, которое доктрина Ария подразумевает, хотя Арий и не делает на ней акцент.

Будучи творением Божиим, Христос не знает Бога таким, каков Он есть в Себе, но как Сын есть Слово и Премудрость по причастию истинному Божию Слово и Премудрости, так же Сын знает Отца, «насколько позволительно», *по причастию* к созерцанию Богом себя:

«Достаточным же доказательством, что Бог невидим для всех, есть то, что Он невидим и для тех, кто через Сына, и для Самого Сына. Скажу точнее о том, как Невидимый бывает видим Сыном: по той же силе, по какой может видеть Бог, в своей мере доступно Сыну видеть Отца, сколь позволительно»^{103 104}.

Можно согласиться с Р. Вильямсом¹⁰⁵ в том, что здесь под словами «по той же силе, по какой может видеть Бог...», имеется в виду самосозерцание Бога, т.е. «...может видеть Бог [Себя]».

То, что Сын не может в полноте знать Бога, Арий доказывает исходя из того, что произведение не может охватить умом свою причину, свое основание бытия, тем более, что эта причина сама является беспричинной, не имеющей для себя начала; тому, кто имеет начало, тем более невозможно ухватить такое свое начало, которое не имеет начала для себя. Вероятно, по этой же причине, замечает В. Лёр¹⁰⁶, Арий утверждает, что Сын не может знать и Своей сущности — потому, что она произведена Отцом как бытийным началом, не охватываемым умом:

«Ибо невозможно Ему [Сыну] исследовать Отца, каков Он сам в Себе. Ибо Сын не знает и Своей сущности: будучи Сыном, истинно осуществился по изволению Отца. И как возможно, чтобы сущий от Отца знал Родшего через постижение? Явно, что имеющему начало невозможно ухватить или объять умом Безначального, каков Он есть»^{107 108}.

В целом в учении Ария о познании Бога усматриваются платонические импликации. Его учение о непознаваемости Бога Сыном и людьми¹⁰⁹ отсылает к отталкивающейся от платоновского *Тимея* 28с традиции учения о непознаваемости Бога в платонизме, и в частности, в христианском платонизме¹¹⁰. Предпосылки аргументации Ария относительно того, почему Сын не может охватывать умом Бога — Свою причину, в определенном отношении схожи с учением Платона¹¹¹ о беспредпосылочном начале, аналогичному Солнцу в чувственном мире, коснувшись которого душа может обозреть низлежащие в онтологическом плане области, в то время как самого его душа обозреть не может вследствие того, что оно не имеет посылки для своего существования, но может лишь «коснуться»¹¹².

* * *

Подведем итоги. По нашему мнению, в системе Ария имеется напряжение между взглядом на Сына как на демиурга и посредника между тварным миром и Богом, и учением о Сыне, исходящем из сотериологической перспективы, подразумевающей, что все, что относится к Сыну, относится ко всем христианам, и Сын лишь первый «богосоделанный», т. е. первый из усыновленных Богом людей.

В философском отношении учение Ария находится в русле платонической доктрины. Особую роль в системе Ария играют элементы среднего платонизма, в том числе христианского. Это проявляется, во-первых, в интеллектуализме первоначально доктрины Ария, в противовес неоплатоническому акценту на том, что Бог-Первоначало — выше ума и бытия¹¹³; во-вторых, в учении о непознаваемости и невыразимости Бога, разрабатываемом в среднем платонизме; и в-третьих, в том, что для Ария между Божеством и миром имеется промежуточное звено — Христос, исполняющий демиургические функции (посредник-демиург — также отличительная особенность систем Нумения и Альбина¹¹⁴), поэтому происхождение мира в системе Ария не может объясняться при помощи концепции излияния, эманации Божества (как в неоплатонизме), что также сближает учение Ария с со средним платонизмом, хотя, конечно, в данном отношении определяющую роль играет иудео-христианское учение о креационизме.

В целом же, вероятно, можно согласиться с мыслью А. Грильмайера о том, что в арианском движении проявляется тенденция к эллинизации христианства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Филосторгий*. Церковная история 1.3; *Епифаний*. Против ересей 69.1–6; *Созомен*. Церковная история 1.15; *Феодорит*. Церковная история 1.2.

² См.: *Созомен*. Церковная история 1.15: «...Арий, человек не без знания диалектики».

³ См.: *Епифаний*. Против ересей 69.3.

⁴ Притч 8:22, по переводу Семидесяти.

⁵ Вероятно, «Талия» была написана после отлучения Ария Александром Александрийским от Церкви, но когда Арий еще оставался в Александрии (см.: *Löhr W. Arius Reconsidered (Part 2) // Zeitschrift für Antikes Christentum*. 9. 2006. S. 556–557).

⁶ Анализ стихотворного метра см.: *West M. L. The Metre of Arius' «Thalia» // The Journal of Theological Studies*. 33, 1982. P. 98–105.

⁷ Издание фрагментов из «Талии» см. в указанной в предыдущем примечании статье Мартина Веста, а также в недавней публикации Винриха Лёра (*Löhr W. Arius Reconsidered (Part 2)*. S. 134–146) (с переводом на англ. язык).

⁸ Обзор полемики российских дореволюционных ученых относительно происхождения арианства см.: *Лебедев Д. А.* Вопрос о происхождении арианства // Оттиск из Богословского вестника. Сергиев Посад, 1916. С. 4–7; *Сидоров А. И.* Арианство в свете современных исследований // Вестник Древней истории. 2, 1982. С. 87–88.

⁹ См.: *Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V веков: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 1904. С. 63 (см. современное переиздание этой работы: СПб.: Изд. Олега Абышко, 2007).

¹⁰ *Спасский А.* История догматических учений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 150. — По мнению А. Спасского, в лице Ария Антиохийская школа впервые столкнулась с противоположной ей Александрийской (Там же, с. 152).

¹¹ *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. Пг., 1917. С. 1–2 (репр.: М., 1994). Однако в другом своем труде В. В. Болотов признавал, что имеются определенные точки пересечения арианства с оригенизмом (*Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 392–412).

¹² *Иванцов-Платонов А. М.* Религиозные движения на христианском Востоке в IV–V веках. М., 1881. С. 90–108.

¹³ *Дмитриевский В., свящ.* Александрийская школа: Очерк из истории духовного просвещения от I до начала V в. Казань, 1984. С. 153.

- ¹⁴ Мелиоранский Б. М. Из лекций по истории древней христианской Церкви // Странник. 7–8, 1910. С. 849–850.
- ¹⁵ Лебедев Д. А. Евсевий Никомедийский и Лукиан (К вопросу о происхождении арианства) // Сергиев Посад, 1912. С. 26 (Оттиск из Богословского вестника 4, 1912).
- ¹⁶ Там же. С. 20–21.
- ¹⁷ Обзор некоторых работ можно найти в том же исследовании А. И. Сидорова (Сидоров А. И. Арианство в свете современных исследований. С. 88–92), см. также: *Simonetti M.* Le origini dell'arianismo // *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*. 7, 1971. P. 317–330; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). Second edition. London, Oxford, 1975. P. 220–222; *Stead C.* Arius in Modern Research // *Journal of Theological Studies*. 45, 1994. P. 24–36 (перезд. в книге: *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine*. Aldershot, 2000).
- ¹⁸ *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. Freiburg im B. Leipzig, 1894. S. 182–186. — Само же учение Лукиана, согласно Гарнаку, есть комбинация системы Павла Самосатского с учением Оригена.
- ¹⁹ *Sellers S. V.* Eustatius of Antioch and His Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928. P. 15–16.
- ²⁰ В частности, Евсевий Никомедийский признавал образ рождения Сына непознаваемым.
- ²¹ См. его работы: *Pollard T. E.* 1) Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius // *Studia Patristica*. Vol. II, 1957. P. 282–287; 2) The Origins of Arianism // *Journal of Theological Studies*. 9, 1958. P. 103–111; 3) *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge, 1970. P. 141–145.
- ²² *Loneragan B.* The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology. London, 1976. P. 69.
- ²³ *Green F.* The Latter Development of the Doctrine of the Trinity // *Essays on the Trinity and Incarnation* / Ed. A. Robertson. London, 1933.
- ²⁴ *Wiles M.* 1) In Defence of Arius // *Journal of Theological Studies*. 13, 1962. P. 339–347; 2) *Working Papers in Doctrine*. London, 1976. P. 28–37.
- ²⁵ *Ricken F.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus // *Theologie und Philosophie*. 44, 1969. S. 321–341.
- ²⁶ *Stead G. C.* The Platonism of Arius... P. 16–31.
- ²⁷ *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975. P. 102–103; Ibid. Arius-Arians-Arianism // *Encyclopedia of the Early Church*. New York, 1992. Vol. I. P. 76.
- ²⁸ *Luibheid C.* Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis. Dublin, 1978. P. 102–103.
- ²⁹ *Löhr W.* Arius Reconsidered (Part 2). P. 150–151.
- ³⁰ *Barnard L.* 1) The Antecedents of Arius // *Vigiliae Christianae*. 24, 1970. P. 172–188; 2) What was Arius' Philosophy? // *Theologische Zeitschrift*. 28, 1972. P. 110–117.
- ³¹ *Marrou H. L.* Arianisme comme phénomène alexandrin // *Seizième Centenaire d'Athanase d'Alexandrie 373–1973*. Paris, 1973. — В подтверждение своей позиции Марру отсылает к Елифанию, Против ересей 69.2 и Сократу, Церковная история 5.23.
- ³² *Boulard E.* 1) L'hérésie d'Arius et la 'Foi' de Nicée I. Paris, 1972. P. 67–174; 2) Les débuts d'Arius // *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*. 65, 1964. P. 178–179.
- ³³ Общеарианский принцип экзегезы таков, что библейские места интерпретируются одно через другое, как правило, вне связи с контекстом каждого, и на основании такой интерпретации делаются определенные богословские построения (см.: *Böhm Th.* The Exegesis of Arius: Biblical Attitude and Systematic Formation // *Handbook of Patristic Exegesis*. Vol. II: The Bible in Ancient Christianity / Ed. by Ch. Kannengiesser. Leiden; Boston, 2004. P. 700–702). Т. Бём отмечает, что эта практика согласуется со средне- и неоплатоническим способом экзегезы Платона; однако это лишь типологическое сходство, вряд ли можно говорить о влиянии платонической традиции на арианство в этом отношении.
- ³⁴ См.: *Harl M.* La Preexistence des ames dans l'oeuvre d'Origene // *Origeniana Quarta*. Vienna, 1987. P. 240–244.
- ³⁵ См.: О началах 1.2.9; 4.4.1; Толкование на Послание к Римлянам 1.5. Также на Оригена в этом отношении ссылается Афанасий (см.: О никейских постановлениях 27).
- ³⁶ В целом см.: *Bient W. A.* Dionisios von Alexandrien: Zur Frage des Orogenismus im dritten Jahrhundert. Berlin, 1978.

³⁷ О Дионисии, епископе Александрийском 4. Этот фрагмент отсутствует в русском издании творений Дионисия Александрийского (Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе / Пер., примеч. и введ. свящ. А. Дружинина под ред. э. о. проф. Л. Писарева. СПб., 2007 (перенабор с изд.: Казань, 1900)).

³⁸ τὸ ἰκύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Притч 8:22, по переводу Семидесяти.

³⁹ Афанасий. О никейских постановлениях 26.

⁴⁰ См. фр. IX разд. 1.3 по изд.: Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе. С. 66–68.

⁴¹ О Дионисии, епископе Александрийском 4.

⁴² См.: Williams R. Arius: Heresy and Tradition. London, 1987. P. 152–153.

⁴³ См. фр. III–VIII разд. 1.3. по вышеуказ. изд. свящ. А. Дружинина.

⁴⁴ Так же как Василий Кесарийский, см. его Письмо 9.

⁴⁵ По одним данным, донос был сделан еп. Мелетием (Епифаний. Против ересей 69.3), по другим — преосв. Коллуфом (см.: Геласий Кизический, PG 85 1227).

⁴⁶ Созомен. Церковная история 1.15.

⁴⁷ Сократ. Церковная история 1.5.

⁴⁸ Сократ. Церковная история 1.6.

⁴⁹ ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ ἡμέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένᾳ τρόπῳ, οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός, ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης θεός, μονογενής, ἀναλλοίωτος· καὶ πρὶν γεννηθῆναι ἦτοί κτισθῆναι ἢ ὁρισθῆναι ἢ θεμελιωθῆναι, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν.

⁵⁰ Феодорит. Церковная история 1.5.

⁵¹ Сам Александр Александрийский отрицал, что учит о нерожденности Сына; см. его послание Александру еп. Константинопольскому: «Посему и мы веруем, что Сын всегда от Отца; ибо Он есть сияние славы и образ ипостаси Отчей (Евр. 1:3). Но да не принимает никто слова 'всегда' в смысле нерожденности, как думают люди с поврежденными чувствами души: ни был, ни всегда, ни прежде век — не одно и то же с нерожденностью. Для означения нерожденности человеческий ум не в состоянии избрести никакого слова» (Феодорит. Церковная история 1.4). Об этом, а также о том, что понятие «нерожденно-рожденный», очевидно, приписано Александру Арием, см.: Лебедев Д. А., свящ. Св. Александр Александрийский и Ориген // Труды императорской Киевской Духовной Академии. Октябрь–ноябрь. Киев, 1915. С. 257–258.

⁵² «Единородный Сын Отчий имеет сыновство непреложное... Мы веруем, что Сын всегда от Отца» (Там же). Учение о вечном вневременном рождении Сына Богом-Отцом, вероятно, было заимствовано Александром у Оригена; см.: «Бог Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости: так должен думать и веровать всякий, кто только умеет благочестиво думать и мыслить о Боге. В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге: всем ясно, что то и другое предположение и нелепо и нечестиво» (О началах I.2.2). Однако Ориген, в отличие от еп. Александра, считал, что Богечно производит не только Сына, но и космос.

⁵³ В рамках арианского дискурса имеется запрет на то, чтобы называть Христа «истинным Богом» (см.: Афанасий. Против ариан 1.9); это выражение могло прилагаться только к Отцу. Однако иногда из политических соображений ариане могли поступиться этим принципом (см.: Афанасий. Послание к Африканским епископам 5).

⁵⁴ См. старую, но до сих пор важную статью: Prestige L. ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός, and kindred words, in Eusebius and the Early Arians // The Journal of Theological Studies. 24, 1923. P. 486–496.

⁵⁵ См.: Платон. Тимей, 38b.

⁵⁶ См.: Быт. 1:14.

⁵⁷ См.: Stead G. C. The Platonism of Arius // The Journal of Theological Studies. 15, 1964. P. 26–27.

⁵⁸ Gregg R., Groh D. The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica. Vol. XV. 1984. P. 313, n. 45.

⁵⁹ διωκόμεθα ὅτι εἵπαμεν· «ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἀναρχός ἐστιν». διὰ τοῦτο διωκόμεθα, καὶ ὅτι εἵπαμεν ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν· οὕτως δὲ εἵπαμεν, καὶ ὅτι οὐδὲ μέρος θεοῦ ἐστιν οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός.

⁶⁰ Феодорит. Церковная история 1.5.

⁶¹ Учение о том, что мудрец — часть Бога, разделялось стоиками (см.: Марк Аврелий 2.8.10, Эпиктет 4.4), и опровергалось Климентом Александрийским (Строматы 2.74.1). Однако гораздо более вероятен в случае Ария подтекст отсылки к манихейскому учению (см. ниже).

⁶² Обсуждению специфики понимания в арианстве выражения «из несущего» посвящены работы: *Hanson R.* Who taught ἐξ οὐκ ὄντων // *Arianism: Historical and theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983* / Ed. by R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. P. 79–84; *Stead C.* The word 'From Nothing'. For Reinhard Hubner: amico bene merito // *The Journal of Theological Studies*. 49, 1998. P. 671–684.

⁶³ Как считает Грильмайер, специфика монадологии Ария связана с полемикой с монадологическим динамизмом Савеллия (см.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I... P. 227).

⁶⁴ ἡγοῦν τριάς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις, ἀνεπίμκτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν, μία τῆς μιᾶς ἐνδοξότερα δόξαις ἐπ' ἄπειρον. ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ, ὅτι ἀναρχος ὑπάρχει. σὺν ἐς ὅτι ἡ μονὰς ἦν, ἡ δυνὰς δὲ οὐκ ἦν, πρὶν ὑπάρξῃ.

⁶⁵ Афанасий. О соборах 15. — Ср. также место из послания Ария к Александрийскому: «Бог есть Монада и начало всего...» (Афанасий. О соборах 16).

⁶⁶ *Stead G. C.* The Platonism of Arius... P. 19.

⁶⁷ Восходит эта тема к раннему пифагореизму, Платону (см.: Метафизика 987b21–27) и первой Академии.

⁶⁸ См.: О сновидениях 2.70; Об особенных законах 3.180.

⁶⁹ Ibid; см. также позднейшее исследование К. Стэда, в котором он более подробно говорит о среднеплатонической основе монадологии Ария (*Stead C.* Was Arius a Neoplatonist? // *Studia Patristica*. 32, 1997. P. 45–46).

⁷⁰ Ὁ γὰρ δεῦτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν.

⁷¹ Евсевий Кесарийский. Приготовление к Евангелию 11.22.

⁷² См.: Секст Эмпирик. Против физиков 2.282.

⁷³ См.: Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н.э. — 220 г. н.э. СПб., 2002. С. 357.

⁷⁴ Филон. Об Аврааме 120ff.

⁷⁵ Θέλων ὁ Θεὸς τὴν γεννητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἐώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ Πατρὸς ἀκράτου χειρὸς, καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρῶτως μόνος μόνον ἕνα, καὶ καλεῖ τοῦτον Τῖον καὶ Λόγον, ἵνα, τούτου μέσου γενομένου, οὕτω λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυναθῇ.

⁷⁶ Афанасий. Против ариан 2.24. — Ср. также послание Ария Александру Александрийскому: «...ведаем единого Бога ... прежде времен вечных произведшего Единородного Сына, Которым Он сотворил и веки и всяческая» (Афанасий. О соборах 16).

⁷⁷ См.: Армстронг А. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию. СПб., 2003. С. 167–168; Диллон Д. Средние платоники... С. 351.

⁷⁸ См.: *Ricken F.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus... S. 324–325; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I. P. 229–233.

⁷⁹ Шёнборн К. Бог послал Сына Своего: Христология. М., 2003. С. 78, 88–90.

⁸⁰ О понимании в арианстве понятия «единородный» (μονογενής) см. приложение «Observation on the Use of the Term μονογενής in the Controversy» к статье: *Gregg R., Groh D.* The Centrality of Soteriology in Early Arianism. P. 315–316. Грегг и Гроу указывают на то, что слово μονογενής, употребляемое в Ин. 1:14, 18; 3:16; 1 Ин. 4:9, имеет своим аналогом еврейское слово *yahid*, указывающее не на единичность в количественном плане, но на качественную особенность. Ариане, вероятно, использовали именно это значение слова в своих экзегетических целях.

⁸¹ Послание Ария Александру Александрийскому в сочинении: Афанасий. О соборах 16.

⁸² Там же.

⁸³ Об этом см.: *Lyman R.* Arians and manichees on Christ // *The Journal of Theological Studies*. 40, 1989. P. 502.

⁸⁴ Александр Ликопольский, р. 24 (Brinkmann).

⁸⁵ καὶ αὐτὸς ὁ Λόγος ἐστὶ τρεπτὸς, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός· ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως. Διὰ τοῦτο γὰρ, φησὶ, καὶ προγινώσκων ὁ Θεὸς ἔσσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν,

ἦν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ Θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.

⁸⁶ Αφanasий. Против ариан 1.5.

⁸⁷ Этот предвзятый взгляд на арианское учение до сих пор характерен для большинства обзорных работ и даже для такого блестящего труда, как труд А. Гриллямайера (ср.: «The Son of the baptismal creed has become the created mediator of creation...» (Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. P. 232)).

⁸⁸ Mönnich C. De achtergrond van de ariannse christologie // Nederlands Theologisch Tijdschrift. 4, 1950.

⁸⁹ Gregg R., Groh D. Early Arianism: A View of Salvation. London, 1981. — Основные положения этой работы также изложены в статьях, имеющих одинаковое название (Gregg R., Groh D. 1) The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Anglican Theological Review. 59, 1977; 2) The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica. Vol. XV, 1984).

⁹⁰ τὴν θεότητα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀρνούμενοι καὶ τοῖς πᾶσιν ἴσον εἶναι κηρύττοντες, πᾶσάν τε αὐτοῦ τῆς σωτηρίου οἰκονομίας καὶ δι' ἡμᾶς ταπεινώσεως φωνὴν ἐκλεξάμενοι ἐξ αὐτῶν συναγείρειν πειρῶνται τῆς ἀσεβείας ἐαυτῶν τὸ κήρυγμα.

⁹¹ Феодорит Курский. Церковная история 1.4.

⁹² Αφanasий. О никейских постановлениях 20.

⁹³ Gregg R., Groh D. The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica. Vol. XV, 1984. P. 314–315.

⁹⁴ Обсуждение этого вопроса см.: Haugard P. Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ // Church History. 29, 1960. P. 251–263.

⁹⁵ ἔλυσε Λουκιανιστῶν τὸν τρόπον καὶ Ἀρείου τὴν δύναμιν Λουκιανὸς γὰρ καὶ πάντες Λουκιανιστῆς ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ψυχὴν εἰληφέναι, σάρκα δὲ μόνον φασὶν ἐσχηκέναι, ἵνα δῆθεν προσάψωσι τῷ Θεῷ. Λόγῳ ἀνθρώπινον πάθος, δίψαν καὶ πείναν καὶ κάματον καὶ κλαυθμὸν καὶ λύπην καὶ ταραχὴν καὶ ὅσαπερ ἐν τῇ ἐνσάρκῳ αὐτοῦ παρουσία.

⁹⁶ Епифаний Курский. Анкорат 33.4.

⁹⁷ Против Аполлинария 2.3.

⁹⁸ В своей софиологии Арий, вероятно, следовал Филону; ср. у Филона: О бегстве и обретении 109; О том, что худшее склонно нападать на лучшее 115–116.

⁹⁹ Δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ Θεῷ, τὸν δὲ Υἱὸν ἐν ταύτῃ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι, καὶ ταύτης μετέχοντα ὀνομάσθαι μόνον Σοφίαν καὶ Λόγον. Ἡ Σοφία γὰρ τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ Θεοῦ θελήσει... καὶ Λόγον ἕτερον εἶναι παρὰ τὸν Υἱὸν ἐν τῷ Θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν Υἱὸν ὀνομάσθαι ἄλλην κατὰ χάριν Λόγον καὶ Υἱὸν αὐτόν.

¹⁰⁰ Αφanasий. Против Ария 1.5.

¹⁰¹ Флоровский Г., прот. Понятие творения у святителя Афанасия // Флоровский Г., прот. Дормат и история. М., 1998. С. 90 [пер. с изд.: The Concept of Creation in Saint Athanasius // Studia Patristica. 6, 1962].

¹⁰² Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. Vol. I. P. 231, 237.

¹⁰³ ἱκανὴ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ὁ Θεὸς ἀόρατος ἅπασιν, τοῖς τε διὰ υἱοῦ καὶ αὐτῷ τῷ υἱῷ ἀόρατος ὁ αὐτός. ῥητῶς δὲ λέξω, πῶς τῷ υἱῷ ὁράται ὁ ἀόρατος ἐκ τῆς δυνάμει ἣ δύναται ὁ Θεὸς ἰδεῖν ἰδίῳις τε μέτροις ὑπομένει ὁ υἱὸς ἰδεῖν τὸν πατέρα, ὡς θέμις ἐστίν.

¹⁰⁴ Αφanasий. О соборах 15.

¹⁰⁵ Williams R. Arius: Heresy and Tradition. P. 212.

¹⁰⁶ Löhr W. Arius Reconsidered (Part 2). P. 148.

¹⁰⁷ γὰρ αὐτῷ τὸν πατέρα τε ἐξιχνιάσει, ὅς ἐστιν ἐφ' ἑαυτοῦ. αὐτὸς γὰρ ὁ υἱὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν οὐκ οἶδεν, υἱὸς γὰρ ὧν θελήσει πατὴρ ἐπῆρξεν ἀληθῶς. τίς γοῦν λόγος συγχωρεῖ τὸν ἐκ πατρὸς ὄντα αὐτὸν τὸν γεννήσαντα γινῶναι ἐν καταλήψει; δῆλον γὰρ ὅτι τὸ ἀρχὴν ἔχον, τὸν ἀναρχον, ὡς ἐστίν, ἐμπερινοῆσαι ἢ ἐμπεριδράξασθαι οὐχ οἶόν τε ἐστίν.

¹⁰⁸ Αφanasий. О соборах 15.

¹⁰⁹ В качестве курьеза можно указать на место из книги В. Саврея, где говорится о том, что Арий учил о рациональной познаваемости Бога. Вероятно, В. Саврей перепутал Ария с Аэцием (Саврей В. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2005. С. 634–635).

¹¹⁰ См.: *Альбин*. Учебник 10.1 и 4; *Плутарх*. Об Исиде и Осирисе 77; *Иустин*. Разговор с Трифоном-иудеем 4.1; *Афинагор*. Прошение 6; Климент Александрийский. Строматы 5.102.5; *Ориген*. Против Цельса 6.10; и др. См.: *Даниелу Ж.* Платон в христианском среднем платонизме // Богословский сборник 11, 2003. С. 165–167.

¹¹¹ Государство 510–511.

¹¹² Анализ см.: *Доброхотов А. Л.* «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Историко-философский ежегодник-87. М., 1987. С. 62–64.

¹¹³ См.: *Светлов Р. В.* Гнозис и экзегетика. СПб., 1998. Раздел «Между “интеллектуализмом” и “платонизмом” в понимании Первоначала». С. 418–454.

¹¹⁴ См.: *Диллон Д.* Средние платоники... С. 351.

В.М.Лурье

AUDIATUR ET ALTERA PARS: СТЕФАН НИКОМИДИЙСКИЙ И ЕГО КРУГ

Понять конкретный смысл тех или иных догматических утверждений невозможно, если не выслушивать обе стороны того догматического спора, в ходе которого эти утверждения были сформулированы. Как известно, вне ситуации догматических споров никаких догматических утверждений не появляется.

Применительно к Симеону Новому Богослову об этих истинах никогда не забывали, как и всегда помнили имя его главного оппонента — Стефана, епископа Никомидийского (епископ уже в 975¹, умер не ранее 1011). Но практических — важных для нашего понимания Симеона — выводов из этого не сделано до сих пор.

В 1928 г. Ириней Осэр, чьи сведения о Стефане Никомидийском² с тех пор без каких-либо добавлений повторяют всевозможные справочники³, справедливо указывал: «Quand seront publiées les oeuvres du Nouveau Théologien, ce sera le moment de rapprocher les écrits des deux adversaires» («Когда будут опубликованы творения Нового Богослова, тогда наступит время сопоставить труды обоих противников»)⁴.

Творения Симеона Нового Богослова теперь уже изданы, так что время для публикации сочинений Стефана Никомидийского настало. Будем надеяться, что и эта статья его немного приблизит. Сочинения Стефана Никомидийского сохранились, как минимум, в трех рукописях, причем хотя бы частично они относятся к предмету его споров с Симеоном Новым Богословом.

Тем временем появилось не так уж мало новых данных, позволяющих поставить догматический спор между Симеоном и Стефаном в исторический контекст. Чуть ниже мы к ним перейдем. А пока что — еще несколько слов об исторической обстановке споров. Здесь мы никаких неизвестных фактов не откроем, но соберем вместе уже известные и посмотрим на них под несколько новым углом зрения⁵.

Конфликт между Симеоном и Стефаном начался, по всей видимости, вовсе не с богословия. В 986 или 987 г. умер Симеон Благоговейный, старец Нового Богослова, после чего преп. Симеон установил в монастыре св. Маманта, игуменом которого он был, ежегодное бдение в день его памяти, а также написал его *Житие* (не сохранилось). Ежегодное празднование памяти Симеона Благоговейного было установлено в 987 г. Все это происходило с ведома патриарха Николая II Хрисоверга (979–

991). Между 995 и 998 гг. в монастыре Симеона произошел бунт части монахов против игумена, причем бунтовщики обратились к следующему за Хрисовергом патриарху Сисиннию II (996–998). Подробностей и последствий конфликта мы не знаем, так как наш главный источник — агиограф Симеона Никита Стифат стремится избегать каких бы то ни было указаний на внутренние настроения в монастыре преп. Симеона.

Возможно (как допускает Осэр), уже на этом этапе решающую роль в конфликте взял на себя Стефан Никомидийский, с 997 г. — патриарший синкелл. Должность патриаршего синкелла означала в то время что-то вроде первого заместителя патриарха. Но Стефан был и прежде в почете при дворе Василия II Болгаробойцы (976–1025), судя по тому, что еще в 976 г. он был отправлен царем в посольство (правда, неудачное) к мятежнику Варде Склиру. Впрочем, сам Симеон в письме к Стефану, написанном в 1009 г. (приводится Никитой в *Житии* Симеона), утверждает, что тот его преследует уже шесть лет, что предполагает дату начала конфликта 1003 г. Очевидно, впрочем, что латентная фаза конфликта имела место заранее.

Новый виток споров, теперь уже с включением догматической составляющей, возник при следующем патриархе, Сергии II (1001–1019). Именно к этому времени относится обращенный к Стефану XXI гимн преп. Симеона о троичном догмате. Тогда же Симеону было вменено в вину прославление им во святых Симеона Боговогвейного. К сожалению, никаких более конкретных исторических сведений о тогдашней ситуации у нас нет. Мы можем только сказать, что в 1005 г. Симеон был отрешен от должности игумена, хотя и остался жить в монастыре. Никита Стифат стремится представить это как добровольный уход на покой после 25 лет игуменства, но по ряду косвенных признаков видно, что уход был «добровольно-принудительным».

На этом Стефан не оставил Симеона в покое. Около 1009 г. Стефану удалось инициировать указ патриарха Сергия о повторном осуждении Симеона и его ссылке в Хрисополь (современный Скутари). Симеону вновь удалось добиться реабилитации в 1010 или 1011 г., но возвращаться в Константинополь он уже не захотел. Патриарх учел, по свидетельству Никиты Стифата, симпатии к Симеону в светском обществе и, главное, при императорском дворе (и в свете этого представляется уместным предположение Осэра о том, что влияние при том же дворе Стефана должно было к тому времени убавиться).

Уже из этой краткой хронологии можно заметить нечто весьма частое в тех церковных спорах, где ставками являются церковные должности: победа достигается независимо от богословской аргументации, но весьма и весьма зависимо от всякого рода административных ресурсов и «связей». Можно заметить и то, что у патриархии никакой определенной позиции в споре не было. Это косвенное свидетельство в пользу непривычности самой постановки проблемы спора.

Также из этих общеизвестных после Осэра сведений можно заметить, что Стефан Никомидийский был далеко не последним человеком в Константинопольском патриархате того времени. Но продолжим немного наши наблюдения, обращая теперь внимание на факты, не замеченные Осэром.

Примечательное свидетельство имеем у Льва Диякона⁶. Помимо прочего, оно примечательно и потому, что привязано к точной дате: явлению кометы 3 августа 975 г.

В это же время, в начале месяца августа, появилась хвостатая звезда — нечто

божественное, небывалое и превышающее человеческое разумение. Ничего похожего не видели в наш век, и никогда прежде не случалось, чтобы подобное явление длилось столько дней подряд. Появившись на северо-востоке, комета поднималась в форме гигантского кипариса на огромную высоту, затем постепенно уменьшалась в размерах и склонялась к югу, пылая сильным огнем и распространяя ослепительные, яркие лучи. Люди смотрели на нее, преисполнившись страха и ужаса. Появившись, как я сказал, в начале августа, комета была видна целых восемьдесят дней, восходя в середине ночи и светясь до самого утра. Видя это непостижимое чудо, император спрашивал у изучающих небесные светила, что может означать такое странное явление. Эти люди неправильно истолковали появление кометы, не так, как требовало их искусство, а согласно желаниям государя: они пообещали ему победу над врагами и долгие годы жизни. Ложное предсказание дали **логофет и магистр Симеон и проедр Никомидии Стефан, мужи наиболее знаменитые из тогдашних мудрецов**. Однако появление кометы предвещало не то, что предсказали эти мужи в угоду императору, а пагубные мятежи, вторжения иноплеменников и гражданские войны, бегство [населения из] городов и областей, голод и мор, страшные землетрясения и почти полное уничтожение ромейской державы — все то, что мы узнали из дальнейшего хода событий.

Из этого отрывка мы узнаём очень много: о репутации в качестве царедворцев, известности и авторитете в обществе, а также просто о принадлежности к одному и тому же круту Стефана Никомидийского и Симеона Логофета. Последний — это не кто иной, как Симеон Метафраст (умер около 1000 г.), составитель знаменитого агиографического свода, а также поэт и богослов.

Близость Стефана Никомидийского к Симеону Метафрасту наводит на мысли о том, почему его могло задевать почитание Симеона Благоговейного, установленное Симеоном Новым Богословом. Осэр, никак не связывая вместе Стефана и Симеона Метафраста, делает более сильное, но тоже не лишённое основания предположение: будто именно Стефан Никомидийский, чьи оригинальные произведения представляют собой нечто вроде конспектов, эпитомы, мог быть составителем знаменитого своими миниатюрами *Минология* Василия II (980-е годы), также составленного из эпитом пространных житий. Во всяком случае, очень вероятно, что Стефан Никомидийский был не чужд агиографическим трудам и, следовательно, трудам по упорядочиванию почитания святых, и Новый Богослов раздражал его отчасти поэтому.

Наличие агиографических интересов у кружка интеллектуалов, к которому принадлежал Стефан Никомидийский, подтверждается и личностью третьего и весьма знаменитого его члена — Никифора Урана (впервые упоминается в 979 г., умер ок. 1010 г.)⁷. Это был полководец, разбивший болгар в битве на реке Сперхее (976), когда был ранен сам их царь Симеон, теоретик военной науки, чей трактат *Тактика* дошел до нашего времени, но также и агиограф⁸, поэт, друг Симеона Метафраста и Стефана Никомидийского.

На смерть Метафраста Никифор Уран написал два стихотворения, последнее из которых — краткая эпитафия, дошедшая под названием: «Νικηφόρου τοῦ Οὐρανοῦ εἰς νέον φιλόσοφον»⁹ («Никифора Урана, *На Нового Философа*»). «Новым Философом» называет он тут Симеона Метафраста, и это прозвание не может не вызывать у нас ассоциации с «Новым Богословом». Есть в этих прозвищах некоторая стилистическая общность.

Из писем Никифора Урана видно, что он находился со Стефаном Никомидийским в постоянном дружеском общении¹⁰.

Кажется, у нас появилась теперь критическая масса фактов, позволяющая посмотреть на социальный аспект конфликта между Симеоном и Стефаном с гораздо большей определенностью. Теперь мы можем пойти дальше констатации, сделанной еще Осэром, что в лице Стефана Симеон получил врага, принадлежащего к наиболее влиятельной части сразу церковного и светского общества. Мы можем утверждать, что в данном конфликте противником Симеона оказался церковный мейнстрим. Не просто влиятельные люди, не просто верхи иерархии, а именно те, кто определяли богословские и вообще церковные вкусы эпохи. Тут уместно напомнить характеристику Стефана Никомидийского и Симеона Метафраста у Льва Диакона: «Мужи наиболее знаменитые из тогдашних мудрецов». Это заставляет нас доверять и аналогичной характеристике Стефана в *Житии* Симеона Нового Богослова, написанном Никитой Стифатом¹¹.

Нас будут интересовать выводы из этого факта, важные для уяснения смысла собственно догматической полемики между Симеоном и Стефаном. Главные выводы тут в том, что недостаточно, как делал В. Кривошеин¹², рассматривать эту дискуссию как просто конфликт двух разных направлений в византийском богословии — опытно-мистического и книжно-схоластического. Как было показано в недавней работе Иштвана Перцеля, богословие Симеона тоже вполне «схоластично», хотя и по-своему, и так, что оно не перестает от этого быть «мистичным»¹³.

Суть конфликта заключалась в том, что против Симеона оказалось официальное богословие патриархата. К счастью для Симеона, оно не было закреплено (в относящихся к спору деталях) на уровне соборных постановлений, но у него были свои официальные представители, которые могли давать авторитетные богословские толкования. И Стефан Никомидийский был едва ли не главным из них.

Стоит заметить, что, как указал Осэр, в одной из рукописей XI в. произведение Стефана дано с заголовком: «Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Στεφάνου συγγέλλου καὶ μητροπολίτου Νικομηδείας...» («Преподобного отца нашего Стефана синкелла и митрополита Никомидийского...»)¹⁴. Это следы почитания Стефана во святых в первые десятилетия после его смерти. Распространенность этого почитания нам неизвестна, но сам факт примечателен: где-то в середине XI в. в византийском обществе находились как почитатели во святых Симеона Нового Богослова, так и почитатели во святых Стефана Никомидийского. Причем нельзя быть уверенным, что эти круги не пересекались.

Официальное богословие патриархата — это не настолько неуловимая вещь, как конкретное богословие одного автора, чьи творения плохо сохранились, а что сохранилось, то не издано, как мы это имеем в случае Стефана Никомидийского. Отдельный богослов еще может стать для историка богословия иголкой в стоге сена, а богословие главного из патриархов — нет. Если о богословии в Константинополе середины X—середины XI в. известно очень мало, то главная причина тут не в скудости сохранившихся источников, а в отсутствии компетентного научного интереса именно к этому периоду, который теперь можно с уверенностью назвать *Dark Age* — «темным веком» истории византийского богословия¹⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ниже мы приведем свидетельство (Льва Диакона), относящееся к 975 г., которого не заметили Осэр и те, кто писали о Стефане по его следам. Самое раннее свидетельство Осэра приходится на 976 год — посольство к Варде Склиру (см. ниже).

² Сосредоточенные в посвященном ему очерке внутри исследования о Симеоне: *Hausherr I. Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicéas Stéthatos*. Roma, 1928. (Orientalia Christiana. Vol. XII, Num. 45) [ниже: *Hausherr* 1928]. P. LI–LVI.

³ *Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959) (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 2,1). P. 531–532.

⁴ *Hausherr I.* 1928. P. LVI.

⁵ Хронологию интересующих нас событий см.: *Hausherr I.* 1928. P. LXXX—XCI. В монографии В. Кривошеина она пересказывается с небольшими погрешностями (видимо, опшибки памяти): *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995. С. 13–54. Новейшие исследования ничего не добавили к установленному Осэром (см. подробнее: *Uthemann K.-H. Symeon, der neue Theologe* // *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* XI. Nordhausen, 1996. Sp. 330–345).

⁶ История X, 6; рус. пер.: *Лев Диакон. История* / Под ред. Г. Г. Литаврина. М., 1988 (Памятники исторической мысли). С. 87–88. Точная датировка кометы была дана В. Грюмелем: *Grumel V. Chronologie*. Paris, 1958. P. 472.

⁷ См. о нем справочную статью: *McGeer E. Ouranos, Nikephoros* // *Oxford Dictionary of Byzantium*. 3. 1991. P. 1544–1545.

⁸ Относительно недавнюю работу о нем как об агиографе см.: *Krausmüller D. Fainting fits and their causes, a topos in two middle Byzantine metaphraseis by Nicetas the Paphlagonian and Nicephorus Ouranos* // *Gouden Hoorn* 9.1 (2001–2002). P. 4–12.

⁹ *Mercati G. Versi di Niceforo Uranos in morte de Simeone Metafraste* // *Analecta Bollandiana*. 68. 1950. P. 130–132.

¹⁰ *Darrouzès J. Épistoliers byzantins du X^e siècle*. Paris, 1960. P. 217–248. — Стефану Никомидийскому адресованы письма 5, 7, 9 и 47. Первые три письма адресованы «Стефану, митрополиту Никомидийскому» (причем в адресате первого из них добавлено: «и синкеллу»), а 47 — не названному по имени «митрополиту Никомидийскому», но при жизни Никифора Урана этот титул мог носить только Стефан.

¹¹ «Был некий Стефан, председатель в митрополии Никомедийской, Стефан (сын) Алексины, муж, превосходящий многих словом и знанием, и сильный не только у патриарха и императора, но и способный дать всякому спрашивающему разрешение (трудностей) относительно новых вопросов, благодаря широте образования и благоподвижности языка. Он отказался от епископского престола по неясным причинам, ведомым ему и Богу, и пребывал всегда с патриархом и пользовался у всех большой известностью за свое знание» (цит. по: *Василий Кривошеин*. 1995. С. 40).

¹² *Василий Кривошеин*. 1995. С. 40–41.

¹³ *Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and Theology of Divine Substance* // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 41. 2001. P. 125–146.

¹⁴ *Hausherr I.* 1928. P. LIV.

¹⁵ Подробнее об этой проблеме на более общем фоне: *Лурье В. М.*, при участии *Баранова В. А.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Монахиня Кассия (Т. А. Сенина)

**АФОНСКОЕ ИМЯСЛАВИЕ:
СТЕПЕНЬ ИЗУЧЕННОСТИ ВОПРОСА
И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ**

В последние годы в России и за рубежом резко возрос интерес к религиозно-философской жизни российского общества накануне революции 1917 г. вообще и к проблеме споров об имяславии начала XX в. в частности. Дискуссия об имяславии, после перерыва в несколько десятилетий, обусловленного запретом на обсуждение богословских тем в советское время, в настоящее время продолжается в Интернете и на страницах печатных изданий порой с не меньшим жаром, чем при начале конфликта¹, при этом чаще всего обсуждается именно «афонская» версия имяславия, т. е. учение об имени Божиим в том виде, в каком оно было изложено иеросхимонахом Антонием (Булатовичем) в 1910-х годах, поскольку именно это учение (а не позднейшая интерпретация имяславия такими мыслителями, как священник Павел Флоренский, А. Ф. Лосев, протоиерей Сергей Булгаков) стало накануне революции 1917 г. предметом спора.

Деятельность иеросхимонаха Антония (1870–1919) и его философско-богословская мысль представляют своего рода феномен в российской культуре: человек, не имевший специального богословского образования, до монашества ведший жизнь, далекую от церковной деятельности², вступил в сложный богословский спор и неожиданно проявил себя в нем лучшим знатоком патристической традиции, чем его противники — епископы и другие церковные деятели. В свете этого творения о. Антония заслуживают гораздо более пристального внимания, чем то, которое им до сих пор уделялось. Между тем, как ни странно, несмотря на то, что спор о почитании имени Божия до сих пор не исчерпан, взгляды о. Антония до сих пор так и не стали предметом углубленного изучения.

Публикации 1910–1920-х годов, в которых рассматривалось учение о. Антония³, носят полемически заостренный, ненаучный и по большей части очень поверхностный характер; большинство противников имяславцев того времени, к сожалению, стремились любой ценой добиться их осуждения, а не выяснить истину.

В посвященных имяславиям работах, изданных в последние годы, мысль о. Антония исследовалась или фрагментарно⁴, или слишком поверхностно и не подроб-

но⁵. Многие авторы делали основной упор на историю возникновения конфликта и его дальнейшее развитие⁶ или просто устанавливали хронологию событий и публиковали документы, относящиеся к событиям 1920–1920-х годов⁷.

Протоиерей Константин Борщ в 2003–2005 гг. издал три тома посвященных имяславия материалов, однако они содержат в основном перепечатки прежних публикаций с минимальными комментариями или без них, а также статьи самого составителя, которые написаны в духе внутрицерковной полемики, порой весьма эмоционально, и их трудно назвать научными.

Епископ Иларион Алфеев, автор наиболее значительного на сегодняшний день труда, посвященного имяславия⁸, поставил перед собой задачу не только изложить историческую канву событий, связанных со спором о почитании имени Божия, но и проанализировать взгляды наиболее известных церковных деятелей и философов, писавших об имяславии; при такой широкой постановке темы автор по необходимости уделит творениям о. Антония слишком мало внимания; по сути, он рассматривает только его первое произведение — «Апологию веры во Имя Божие и во Имя Иисус», а более поздние его творения практически не анализирует и, сравнивая учения о. Антония с учением восточных отцов Церкви, останавливается лишь на отдельных моментах; таким образом, исследование Алфеева, в том что касается богословия о. Антония, можно назвать поверхностным. Не улучшило положения и переиздание книги Алфеева в 2007 г.: несмотря на прошедшие со времени первого издания пять лет и на то, что в описании 2-е издание названо «исправленным и дополненным», очевидно, что содержательная его часть не претерпела никаких изменений — в оглавлении не прибавилось никаких новых разделов, а макет книги повторяет один в один 1-е издание; по сути, это не что иное, как репринт.

В диссертации Т. Дикстры, посвященной имяславческому конфликту и написанной в 1988 г.⁹, т. е. еще до того, как в России возобновилось обсуждение этой темы, рассматривается история спора, основные богословские положения сторонников и противников имяславия, но учение собственно о. Антония в ней рассматривается также не слишком углубленно (в основном внимание уделяется все той же «Апологии веры...»), поскольку работа носит обзорный характер.

В работе священника О. Климова, посвященной византийскому исихазму¹⁰, имяславческий спор упоминается только вскользь и богословские взгляды о. Антония не анализируются.

Представляет интерес работа Е. Н. Гурко¹¹, прежде всего тем, что автор, наряду с учением св. Дионисия Ареопагита, св. Григория Паламы и отцов-каппадокийцев об имени Божием, рассматривает и воззрения Платона, Плотина и Прокла. Однако учение о. Антония (Булатовича) она не анализирует, посвящая раздел об имяславии взглядам Флоренского, Булгакова и Лосева.

Говоря о степени исследованности богословских работ о. Антония, а значит, и афонского имяславия, следует отметить факт, говорящий сам за себя: несмотря на достаточно большое количество публикаций статей и документов, связанных с имяславием, из крупных работ о. Антония была переиздана лишь «Апология веры...»¹², тогда как «Моя мысль во Христе» — произведение, где оригинальность и самостоятельность мысли о. Антония и в то же время ее тесная связь с патристической традицией предстает наиболее рельефно, не переиздана до сих пор и никем подробно не анализировалась.

В настоящее время, как и в начале XX в., продолжают спорить о том, является ли афонское имяславие ересью с точки зрения Православной Церкви, однако при этом, как ни странно, слишком мало внимания уделяется исследованию того, насколько учение имяславцев, прежде всего о. Антония, соответствует учению об имени Божиим отцов Церкви византийской эпохи, когда это учение получило окончательное философское оформление¹³, хотя с точки зрения Церкви говорить о ереси можно только в случае расхождения рассматриваемого учения с *consensus patrum*; в итоге историческая канва событий, связанных с конфликтом, изучена уже достаточно хорошо, о богословской же сути спора сказать этого пока нельзя.

Кроме того, занимаясь изучением вопросов, связанных с имяславием, часто не уделяют достаточно внимания тому, что конфликт между имяславцами и имяборцами затронул не только узкую тему почитания имени Божия и молитвенной практики, но вообще вопросы спасения и христианской аскетики и антропологии в целом, что особенно ясно видно из содержания книги о. Антония «Моя мысль во Христе». Поэтому представляется необходимым рассмотреть учение о. Антония именно в таком, более широком контексте.

Дискуссия вокруг вопроса об имяславии, по сути, выявила противостояние двух менталитетов и в конечном счете двух культур — Востока и Запада: если имяславцы опирались на аскетику и богословие отцов восточной Церкви, то их оппоненты нередко привлекали доводы, исходившие от западных философов или из тех учебников, по которым в то время обучались в семинариях, зачастую представлявших собой смесь католических и протестантских воззрений, а вовсе не учение византийских отцов Церкви¹⁴. Как отметил о. Георгий Флоровский, для истории русского богословия вообще был свойственен «разрыв между богословием и благочестием, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием, между богословской школой и церковной жизнью»¹⁵ — явление, для византийского богословия немислимое. В Византии богословие, или истинная философия, — «знание вещей божеских и человеческих, насколько может человек приблизиться к Богу»¹⁶, — не только не существовала отдельно от молитвенно-аскетического делания, но могла быть только его прямым следствием: «Не всякому, почтенные, рассуждать¹⁷ о Боге, не всякому, — говорил св. Григорий Богослов. — Не для всех [это дело], потому что оно — для испытанных и перешедших к созерцанию, а прежде того и души, и тело очистивших или очищающих»¹⁸. Спустя почти 1000 лет св. Григорий Синаит писал, что «настоящий философ есть тот... который не только знает, но и испытывает божественные вещи», что «истинным философом является тот, кто явно и непосредственно в себе самом имеет сверхъестественное соединение с Богом»¹⁹, и что «без Духа пишущие, говорящие и намеренные созидать Церковь душевны и не имеют Духа, как негде сказал божественный апостол. Они подпадают проклятию того, который утверждал: “Горе мудрым пред лицом себя самих и разумным пред собою”. И говорят они от себя самих, а не Дух Божий ... говорит в них»²⁰. Богословие о. Антония, как можно судить хотя бы по его собственному рассказу о том, как и почему он вступил в спор о почитании имени Божия²¹, было

плодом именно молитвенной жизни и чтения святоотеческих творений²². Между тем у противников имяславия дореволюционной поры подход к богословию был совершенно другой: они считали, что для правильного богословия ум надо очищать не молитвой и аскезой, а «наукой»²³, под которой разумелось то самое «школьное» богословие, о чужеродности которого святоотеческой традиции хорошо выразился

Флоровский: «Богословская наука была принесена в Россию с Запада. Слишком долго она и оставалась в России чужестранкой, даже упорствовала говорить на своем особенном и чужом языке (и не на языке житейском, и не на языке молитв). Она оставалась каким-то инославным включением в церковно-органическую ткань. Богословская наука развивалась в России в искусственной и слишком отчужденной среде, становилась и оставалась школьной наукой. Превращалась в предмет преподавания, переставала быть разысканием истины или исповеданием веры»²⁴. В свете вышесказанного понятно, что спор вокруг имени Божия, начавшийся почти столетие назад, является далеко не просто частным внутрицерковным конфликтом, но корнями уходит гораздо более глубоко.

Поскольку спор этот до сих пор не окончен ни внутри Церкви²⁵, ни вне ее²⁶, то представлялось бы весьма важным более детально выяснить, какое место занимают философско-богословские взгляды о. Антония (Булатовича) в контексте византийской философии²⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Достаточно жаркие споры об имяславии в Интернете и на страницах печатных изданий идут среди верующих из Русской Православной Церкви Московского Патриархата (см., напр.: *Борщ К. С., протоиерей*. Отклик на статью А. Г. Краецкого «К истории спора о почитании Имени Божия» // *Имяславие*. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев / Общ. ред., сост. и коммент. К. Борща. Т. III. М., 2005. С. 507 и след.). См. также дискуссии на интернет-форуме миссионерского портала диакона Андрея Кураева. В Российской Православной (Автономной) Церкви вопрос об имяславии вызвал не только бурные споры, но даже серию официальных синодальных постановлений и документов (подробнее см.: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» // *Вертоградъ*. 3 (86), 2005. С. 2–3, 15–66).

² Отец Антоний, в миру Александр Ксаверьевич, окончил Александровский лицей в Санкт-Петербурге, одно из самых привилегированных учебных заведений того времени; по окончании лицея поступил в лейб-гвардии гусарский полк 2-й кавалерийской дивизии и в дальнейшем до монашества вел, по свидетельствам очевидцев, благочестивую, но вполне светскую жизнь; в то время он прославился вовсе не в области богословских изысканий, а как отважный путешественник и первооткрыватель до той поры не изученных земель Эфиопии. О жизни и деятельности о. Антония до монашества см.: *Кацнельсон И., Терехова Г.* По неизведанным землям Эфиопии. М., 1975.

³ Основные из антиимяславческих материалов собраны в кн.: *Святое Православие и именованнобожническая ересь*. Харьков, 1916. Отчасти переизданы в сборниках, вышедших в последние годы. Многие материалы в защиту имяславия переиздал К. Борщ в своем трехтомнике.

⁴ См., напр.: *Гагатик В.* Проблема истинности философского дискурса и спор о почитании Имени Божиего // *Философские перипетии*. Вестник Харьковского Национального Университета. 474, 2000. С. 204–208; *Павленко Е.* Имяславие и византийская теория образа // *Богословский сборник*. Вып. VIII. М., 2001. С. 56–69.

⁵ См. в кн.: *Лескин Д., священник*. Спор об имени Божиим. Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб., 2004.

⁶ См., напр.: *Niviure A.* Le mouvement onomatodexe: une querelle théologique parmi les moines russes du Mont-Athos (1907–1914). Diss. Paris, Sorbonne, 1987.

⁷ См. в сборниках под редакцией К. Борща и Е. С. Полищука, а также в следующих изданиях: *Забутые страницы русского имяславия: Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг.* / Сост. А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М., 2001; *Афонский разгром. Спор о почитании Имени Божия и движение имяславцев 1910–1920-х годов*. СПб., 2006.

⁸ *Алфеев Иларион, епископ*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Т. I–II. СПб., 2002; переиздана в одном томе (СПб., 2007).

⁹ Dijkstra T. E. Heresy on Mt. Athos: Conflict over the Name of God Among Russian Monks and Hierarchs, 1912–1914. Thesis / St. Vladimir's seminary, 1988.

¹⁰ Климков О. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001 (Византийская библиотека).

¹¹ Гурко Е. Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск, 2006.

¹² Причем уже дважды (Имяславие. Антология / Ред. Е. С. Полищук. М., 2002. С. 9–318; Имяславие: Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев / Общ. ред., сост. и коммент. К. Борща. Т. I. М., 2003. С. 307–502), однако без научного или богословского комментария издателей.

¹³ Слишком часто полемизирующие стороны ограничиваются просто подбором подходящих цитат из отцов Церкви «за» или «против» имяславия.

¹⁴ Еще о. Георгий Флоровский заметил, что митрополит Антоний Храповицкий, главный идейный противник имяславцев, в своих воззрениях был довольно далек от византийских богословия и аскетики, будучи сторонником «гуманистического идеала “общественного служения”» (т. е. идеала, сложившегося в западном христианском мире в последние века), «и при всем своем отталкивании от “западной эрудиции” Антоний остается с ней слишком связан. Отказаться от западных книг еще не значит освободиться от западного духа» (Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 432–433). Тот же Флоровский отмечает, что в стремлении к «нравственному» истолкованию догматов «всего ближе к Антонию примыкает Сергей Страгородский» (Там же. С. 438) — составитель синодального послания 1913 г., осудившего имяславие. В этой «русской школе “нравственного монизма”», по замечанию Флоровского, «не было созерцательного вдохновения, и слишком много психологического самоанализа. Это был несомненный отзвук западных богословских настроений» (Там же. С. 439).

¹⁵ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 502.

¹⁶ Определение философии, данное св. Константином-Кириллом, просветителем славян, см.: Житие и жизнь и подвиги иже во святых отца нашего Константина Философа, первого наставника и учителя славянского народа, § IV // Флоря Б. Н. Сказание о начале славянской письменности. СПб., 2004 (Славянская библиотека). С. 140.

¹⁷ «Любомудрствовать», или буквально — «философствовать», φιλοσοφεῖν.

¹⁸ Григорий Богослов. Слово 27-е; перевод с греческого мой (существующий русский перевод довольно-таки неточен), по TLG, по изд.: Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden / Hg. J. Barbel. Düsseldorf, 1963. P. 38–60; см. sect. 3, l. 1, 4–6.

¹⁹ Весьма полезные главы иже во святых отца нашего Григория Синаита, расположенные акростихами, 127 // Григорий Синаит. Творения / Пер. с греч., примеч. и послесловие: еп. Вениамина (Милова). М., 1999. С. 68, 70.

²⁰ Весьма полезные главы..., 128 // Там же. 70–71.

²¹ См., напр.: Булатович Антоний, иеросхимонах. Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг., 1917. С. 13–17, 21–22.

²² Надо заметить, что книга «На горах Кавказа», критика которой «ученым» иноком Хрисанфом послужила началом всего конфликта, была написана схимонахом Иларионом исключительно на основе молитвенного опыта и при постоянном занятии молитвой Иисусовой (см. об этом в письме самого о. Илариона: Переписка с отшельником Иларионом, автором книги «На горах Кавказа» // Начала. 1–4 (15–18): Имяславие. Вып. I. 1996. С. 188–189).

²³ Особенно на этом настаивал архиепископ Никон (Рождественский), по сути противопоставляя «учено-богословские труды» и «подвиги и благодатные дары» (см.: Никон, архиепископ. Великое искушение около святейшего имени Божия // Святое Православие и именобожническая ересь. Харьков, 1916. С. 56).

²⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 503.

²⁵ Вопрос об имяславии должен был быть рассмотрен на Поместном Соборе Православной Греко-Российской Церкви 1917–1918 гг., однако так и не вышел за пределы заседаний соответствующей соборной Комиссии. Весьма справедливо выразился в целом об итогах этого Собора о. Георгий Флоровский: «Собор 1917–1918 годов не был последним решением. Это было только начало, начало длинного, опасного и туманного пути» (Там же. С. 499).

²⁶ Книга Е. Гурко как раз представляет собой пример привлечения имяславия для установления «моста» между философией и богословием в их современном понимании (как я уже говорила выше, в понимании, скажем, византийцев, такой разницы просто не существовало). В качестве примера интереса светских ученых к проблеме имяславия можно упомянуть статью: *Хоружий С.* Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской Школы христианского неоплатонизма // Религия-РЖ: Дискуссии. 3–4 апреля 2002 г. (<http://religion.russ.ru/discussions/20020404-horugiy.html>).

²⁷ Это представляется еще более уместным после появления книги В.М. Лурье (*Лурье В. М.*, при участии *Баранова В. А.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006), где византийские философия и богословие фактически отождествляются и сделана попытка показать, как христианское богословие было «переведено» на язык «греческой» философии, в результате чего возникла философия «византийская».

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Конференции

СЕМИНАР «РУССКАЯ МЫСЛЬ» В РХГА — ТРИ ГОДА РАБОТЫ

Три года назад, в апреле 2005 г. при Русской христианской гуманитарной академии начал работать семинар «Русская мысль». Первоначально он задумывался как научно-теоретический и методологический, посвящённый обсуждению актуальных проблем истории русской философии и науки о ней. Однако целый ряд обстоятельств, вполне объективного характера, не позволили реализовать такой учёный замысел. Семинар стал просветительским, рассчитанным на самую разную публику, которой интересна русская интеллектуальная история. Пожалуй, в смене вектора деятельности семинара нет ничего плохого. Опыт подобного рода в России не в непривычку. Тифлисское, Московское, Петербургское, Рыбинское религиозно-философские общества начала XX в. — разве они не были «клубами по интересам»? Да и нынче в Москве — в «Доме А. Ф. Лосева» и в библиотеке «Русского Зарубежья» — собираются не с той же целью? Это ведь тоже неплохо. Это характеризует некий уровень философской культуры общества.

Занятия семинара посещаются вполне удовлетворительно: по визуальному подсчёту в среднем на них приходит 40–50 человек; иногда меньше, чаще — больше, а бывает, что в Актовом зале РХГА, рассчитанном на более чем сто мест, и яблоку некуда упасть. Так было на выступлении патриарха Петербургского философского общества проф. В. Н. Сагатовского, православных публицистов Т. М. Горичевой и В. Н. Тростникова, московских учёных М. А. Маслина, С. М. Половинкина, С. С. Хоружего, проф. Университета г. Констанца (ФРГ) И. П. Смирнова.

Однако высокую планку работы семинара поддерживают, прежде всего, петербургские учёные — И. И. Евлампиев, Б. Ф. Егоров, А. Л. Казин, А. А. Корольков, М. С. Уваров.

Пытаясь уйти от монологичности докладной системы, руководители семинара ищут какие-то новые формы своей работы. На одном заседании стали практиковаться выступления нескольких человек. Содержательным был вечер, посвящённый теме «Идея национальной философии, компаративный анализ и будущее отечественного любомудрия» (24 марта 2006 г.). С разных сторон её раскрывали пре-

подаватель известной Петершуле Р. Н. Дёмин и профессора О. В. Журавлёв и А. С. Степанова. С подготовленными заранее сообщениями при обсуждении вопроса «Время читать Розанова?» выступили сразу семь человек (26 мая 2006 г.). Особую ценность обсуждению придали участие в нём знатока творчества В. В. Розанова В. А. Фатеева и литературного критика Н. Л. Елисеева.

Многим запомнилась встреча с проф. К. С. Пигровым, (25 января 2008 г.), который поделился со слушателями своими размышлениями о волнующих его теоретических и жизненных вопросах. Это выступление стало чем-то вроде творческого самоотчёта нашего известного философа. Руководители семинара обещают сделать эту форму работы постоянной.

Наконец, совсем уж оригинальной формой стал диспут. Весьма живо, при активном участии многих, спорили о роли религии в нашей жизни игумен Вениамин (Новик) с писателем А. М. Столяровым.

По устоявшемуся порядку, после основной части заседания следуют вопросы к выступившим и затем обсуждение услышанного. Порой вторая часть заседания отличается бурным характером, особенно, если речь зайдёт о нашей матушке-России — её советском и досоветском прошлом и неясном будущем!

Участники семинара вносят свой вклад в работу научных ежегодных Свято-Троицких чтений. Весьма содержательным было их участие в чтениях 2007 г., когда они провели конференцию, посвящённую памяти о. П. Флоренского.

Отрадно, что за минувшие три года сложилось постоянное ядро посетителей семинара.

Настоящая заметка пишется в марте 2008 г. Предполагается, что в апреле и мае пройдут ещё два заседания. Таким образом, ко времени выхода «Вестника Русской христианской гуманитарной академии», для которого и предназначается эта заметка, состоится уже тридцатое собрание посетителей «Русской мысли».

Нет, это совсем неплохой результат, правда, только видимый. Можно думать, однако, что посетители заседаний что-то приобретают для себя — в эмоциональном, интеллектуальном и информационном отношении.

Руководителями семинара являются ректор РХГА Дмитрий Кириллович Бурлака, заведующий кафедрой философии Александр Александрович Ермичёв и заведующая библиотекой академии Наталья Алексеевна Румянцева. Именно она ведёт основную, очень важную работу по подготовке материалов семинара к их публикации на сайте РХГА [http// www. rchga.ru](http://www.rchga.ru)

Остаётся пожелать руководителям и участникам семинара «многая лета» их интересной и полезной работе.

Д. Артёмов

Анонсы

МИСТИКО-ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ

**Вторая международная научная конференция
23–24 октября 2008 г., Санкт-Петербург**

В наши дни сюжеты, символы, идеи, связанные с различными аспектами мистицизма, эзотеризма и традиционализма, играют немалую роль в самых разных слоях общества, проникают в научные и философские парадигмы, художественное творчество, а зачастую господствуют и в массовом сознании. В современной культуре заметен повышенный интерес к мистицизму и эзотеризму. Между тем эта проблематика еще не стала постоянным объектом серьезных целенаправленных исследований на академическом уровне. Научные работы, в которых затрагивается эта проблематика, все еще крайне редко издаются в странах СНГ, несмотря на свою востребованность. Исходя из вышеизложенного, группа ученых из Киева, Санкт-Петербурга и Москвы, в той или иной мере занятых исследованием мистико-эзотерических форм знания и практики, инициируют постоянно действующую международную научную конференцию.

Международная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике» проводится во второй раз при поддержке Института философии Национальной академии наук Украины, Русской христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербургского философского общества, Украинского философского фонда и Фонда «Дальний Восток» (Киев). Конференция, которая пройдет на базе РХГА в С.-Петербурге 23–24 октября 2008 г., откроет новые возможности междисциплинарного освещения темы, к которой могут быть применены разработки на основе исторических, психологических, философских и других подходов. Организаторы надеются, что она послужит объединению усилий заинтересованных ученых в планомерном изучении этой перспективной проблематики, в выработке оригинальных

методологических приемов и соответствующего языка описания, раскрытии различных мировоззренческих форм, лежащих в основе эзотерических и мистических движений, анализе их символических образов, категориальных и социальных структур, выявлении этапов развития этой проблематики в ходе истории и т. д. Одной из важных задач, поставленных организаторами конференции, является определение причин стойкого бытования мистико-эзотерических аспектов в общечеловеческой культуре на разных ее исторических этапах, а также выявление степени их влияния на культуру современной эпохи.

Более подробная информация размещена на сайте РХГА (www.rhga.ru). Заявку на участие в конференции можно подать по адресу: tradition2008@mail.ru

С. В. Пахомов

Юбилеи

ДВА ЮБИЛЕЯ РУССКОЙ АРАБИСТИКИ

Академик Игнатий Юлианович Крачковский (1883–1951) еще при жизни стал символом российской арабистики как внутри страны, так и за рубежом. Его студент, а впоследствии доктор исторических наук, Теодор Адамович Шумовский восемнадцать лет провел по лагерям и ссылкам, не получив в советской науке того признания, на которое мог бы рассчитывать при более счастливом стечении обстоятельств. Оба они вошли в историю отечественной науки, переведя на русский язык основополагающий текст арабо-мусульманской культуры — Коран. В минувшем феврале Теодор Адамович отпраздновал 95-й день рождения. Он по-прежнему много работает и с неизменной благодарностью вспоминает своего учителя:

Игнатий Юлианович Крачковский родился 4 (16) марта 1883 г., в этом году мы отмечаем его 125-летие.

В первый раз я встретился с И.Ю. Крачковским в 1934 г., когда учился на втором курсе Ленинградского историко-лингвистического института. Этим знакомством я обязан случаю. Дело было так. Приехав учиться в Петербург, я сразу же оценил богатство здешних букинистических магазинов, где мог пропадать часами, разглядывая редкие или просто любопытные издания. Но на покупку книг студенческой стипендии не хватало. Пришлось устроиться работать библиотекарем. Однажды в библиотеке я нашел в мусорной корзине брошюру с выходными данными: «Рим, 1552 год». Это были двадцать две суры Корана, переведенные философом Николаем Панецием. Я знал, что ведущим арабистом в городе является И.Ю. Крачковский, и поэтому, как только понял, что держу в руках раритет, позвонил ему в институт. Академик с большим интересом отнесся к сообщению второкурсника о находке, пригласил меня к себе домой. Я — летел. Он провел меня в свой кабинет и достал с книжных полок, уходивших под потолок, справочник, в котором содержалась краткая информация о том, кто такой Панеций. Тогда же И.Ю. Крачковский подарил мне свою книгу про египетского шейха ат-Тантауви, преподававшего араб-

ский язык студентам университета после ухода на пенсию профессора О.И. Сенковского.

При знакомстве И.Ю. Крачковский расспросил меня, кто я, что я. В тот момент я занимался арабским языком на историческом факультете в группе Николая Владимировича Юшманова, одного из первых учеников И.Ю. Крачковского. Академик отозвался о нем с похвалой и не без гордости: у него есть чему поучиться. Николай Владимирович был моим первым наставником в арабистике, под его руководством я осваивал арабский алфавит и начала грамматики. К третьему курсу языковой циклы для историков завершился, и Николай Владимирович посоветовал мне пойти на филологический факультет. Там я сразу же оказался погружен в стихию научной арабистики. И.Ю. Крачковский читал историю арабской исторической литературы, историю арабской географической литературы, спецкурс по Корану, его жена Вера Александровна читала историю арабского искусства, А.Ю. Якубовский — историю Халифата.

В 1921 г. И.Ю. Крачковский стал академиком. К этому званию его представили академики В.В. Бартольд, Н.Я. Марр, С.Ф. Ольденбург и П.К. Коковцев, которые апеллировали не только к научным заслугам И.Ю. Крачковского, но и к тому факту, что после кончины в 1908 г. В.Р. Розена среди академиков арабистов — не было. Кандидатуру И.Ю. Крачковского утвердили, и таким образом он стал вторым академиком, избранным после революции (первый — физик А.Ф. Иоффе).

В 1930 г. И.Ю. Крачковский основал Арабский кабинет в Институте востоковедения, располагавшемся тогда на последнем этаже Библиотеки Академии наук. Поначалу в Кабинете было всего четыре сотрудника: кроме руководителя, это А.П. Ковалевский, изучавший путешествие Ибн-Фадлана на Волгу, диалектолог Д.В. Семенов и Я.С. Виленчик, собиравший коллекцию для сирийского диалекта арабского языка и выполнявший обязанности ученого секретаря Кабинета. В Арабском кабинете И.Ю. Крачковский проводил два научных заседания в месяц. Примечательно, что в них участвовали не только арабисты со всех уголков страны, но и другие востоковеды, и люди, не причастные к науке, но живо интересующиеся культурой Востока. Например, на заседании Кабинета выступал с докладом А.Н. Генко, занимавшийся распространением ислама на Кавказе, приезжал из Таджикистана поэт Абдул Каси Лахути со своей супругой. Событием становились ежегодные сессии советских арабистов, на которые приезжали А.Е. Крымский, А.И. Шмидт и многие другие ученые.

С началом Великой Отечественной войны И.Ю. Крачковский постарался первым делом перевезти в безопасное место материалы для арабских словарей, собранные Д.В. Семеновым и Я.С. Виленчиком. Сотрудники Института востоковедения тоже эвакуировались. И.Ю. Крачковский последовал их примеру не сразу, так как очень дорожил домашней библиотекой и не хотел с ней расставаться. И все же ему, в конце концов, пришлось уехать из Петербурга. Он оказался в подмосковном санатории «Узкое», где я потом смог один раз его навестить. В «Узком» И.Ю. Крачковский, временно оторванный от своей научной библиотеки, написал книгу «Над арабскими рукописями». Здесь одна глава была посвящена теме, над которой я под его руководством начал работать еще в студенческие годы, — арабскому мореплаванию...

Когда я учился на филологическом факультете, И.Ю. Крачковский решил привлечь меня к библиографической работе в Арабском кабинете. Он сам вел занятия

по палеографии для начинающих исследователей: приносил из рукописного отделения стопку рукописей и учил определять авторство, дату написания текста, тип переплета и т. д. Чтобы проэкзаменовать мои знания, Игнатий Юлианович взял с собой на последнее занятие одну рукопись, где содержались работы разных авторов. Мне предстояло изучить творчество одного из них — три сочинения по морскому делу, посвященных описанию вод, омывающих Аравийский полуостров и находящихся к востоку от него вплоть до Индонезии. Эти мореходные руководства составил забытый арабский мореплаватель Ахмад ибн Маджид, бывший, кстати, лоцманом Васко да Гаммы.

Я увлекся рукописью и посвятил исследованию арабских мореходных руководств кандидатскую диссертацию. Оказалось, что рукопись уникальна, больше в мире таких нет. В 1948 г. я защитил диссертацию, которая увидела свет в виде книги в 1957 г. и вскоре была издана в переводе на арабский и португальский языки в Египте, Португалии и Бразилии.

Публикация книги, так же как и защита диссертации, могла бы состояться десятилетиями раньше, но этому помешали трагические обстоятельства. Впервые репрессии коснулись меня в 1938 г. За четыре месяца до защиты дипломной работы я был арестован по доносу однокурсника. Узнав, что я тоже претендую на место в аспирантуре Института востоковедения, он вызвал меня на резкое высказывание по поводу статьи, в которой содержались нападки на И.Ю. Крачковского за отсутствие в его работах ссылок на классиков марксизма-ленинизма и за участие в международном, «буржуазном», издании «Энциклопедия ислама». Эти слова стоили мне восьми лет лагерей и ссылки. В итоге защитить диплом получилось только в 1946 г.

Когда я находился в сибирской ссылке, И.Ю. Крачковский писал мне письма, прислал свою только что выпущенную книгу «Над арабскими рукописями». После освобождения мне было запрещено жить в Москве и Петербурге. Я поселился на перепутье между столицами, в городе Боровичи Новгородской области, работал в Новгородском областном институте повышения квалификации учителей. В мои обязанности входило инспектирование областных школ в том, что касалось преподавания иностранных языков. Но меня неодолимо тянуло к арабистике. Поэтому, несмотря на то, что за мной был установлен надзор, время от времени я отправлялся в Петербург, чтобы повидаться с И.Ю. Крачковским. У Игнатия Юлиановича я бывал довольно часто, мы подолгу беседовали на разные темы. Он рассказывал о своих старших учениках, об успехах подрастающего поколения арабистов, о тех научных проблемах, которые волновали его самого, и о тех, которые стояли передо мной, аспирантом Института востоковедения. Но в январе 1949 г. этот устоявшийся ритм жизни был нарушен, последовали повторный арест, лагерь и ссылка. Находясь в Сибири, я не смог проводить учителя в последний путь на Волково кладбище. Только в 1956 г. я вернулся в Петербург, чтобы до ухода на пенсию в 1979 г. продолжить работу в Арабском кабинете.

Каково значение И.Ю. Крачковского для современной науки? В своих работах он запечатлел тонкое и глубокое понимание арабского Востока в частности и Востока вообще. Сегодня каждый, кто всерьез интересуется арабским Востоком, не может обойтись без работ И.Ю. Крачковского. Эти работы за полвека с лишним не устарели, они по-прежнему будят научное воображение и ведут исследователей к новым мыслям. Надо отметить, что влияние И.Ю. Крачковского на арабистику выразилось не только в виде общих теоретических установок. Он оказал существенное

влияние на культуру перевода. Под его редакцией вышло собрание сказок «Тысячи и одной ночи», он открыл и первым перевел на европейские языки сочинения современных арабских писателей, и, конечно же, событием стала посмертная публикация его перевода Корана. Это всего лишь черновой набросок перевода, сделанный для чтения спецкурса по Корану, но во многих отношениях он превосходит предшествующие как в истолковании «темных» мест, так и в передаче экспрессии коранических образов. Немаловажно также наличие комментариев, учитывающих опыт европейской исследовательской традиции. И все же это — незавершенный труд.

Коран переведен И.Ю.Крачковским слово в слово. Этот перевод, несомненно, представляет собой шаг вперед по сравнению с предыдущими переводами, однако он не лишен недостатков. И.Ю.Крачковский придерживался буквы Корана. Но ведь когда человек проповедует, выступает перед скоплением народа на улице, он не высказывает все и до конца. За множественностью образов и тем необходимо уловить дух, который придает Корану внутреннее единство, и подчинить ему текст перевода, иногда даже ценой буквальной точности. Кроме того, арабский Коран — это не прозаический, а рифмованный текст. Для меня важно было сохранить в русском переводе поэтический строй священного текста мусульман. Я убежден, что Коран должен поражать читателя не экзотическими образами, не вдохновенным косноязычием, а в первую очередь глубиной религиозных прозрений. Поэтому, признавая заслуги предшественников, но и не закрывая глаза на оставшиеся нерешенными задачи, я принялся за новый перевод Корана. Передо мной стояла задача сохранить особенности арабского оригинала, приспособив содержание к возможностям русского языка. Насколько это удалось, судить читателям. У мусульман Петербурга перевод пользуется признанием. Во всяком случае, четыре издания поэтического перевода Корана уже разошлись.

П. Ю. Нешиитов

НАШИ АВТОРЫ

Андреев Александр Иванович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, заведующий мемориальным музеем-квартирой путешественника П. К. Козлова в составе Института истории естествознания и техники РАН (Санкт-Петербург).

Андреева Екатерина Георгиевна — кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой романо-германской филологии Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Барлоу Джон — доктор наук, Гарвардский университет, США.

Беневич Григорий Исаакович — кандидат культурологии, зав. кафедрой религиоведения Высшей религиозно-философской школы (Санкт-Петербург).

Бирюков Дмитрий Сергеевич — кандидат философских наук, ассистент кафедры религиоведения Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Бурлака Дмитрий Кириллович — доктор философских наук, ректор Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Бурмистров Сергей Леонидович — кандидат философских наук, доцент факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Ермакова Татьяна Викторовна — кандидат философских наук, ученый секретарь Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, доцент Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).

Киктенко Виктор Алексеевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения им. А. Крымского НАН Украины (Киев).

Колесников Анатолий Сергеевич — доктор философских наук, профессор факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Ленков Павел Дмитриевич — кандидат исторических наук, доцент факультета социальных наук Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург).

Лепехов Сергей Юрьевич — доктор философских наук, профессор, зам. директора по научной работе Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (Улан-Удэ).

Лурье Вадим Миронович — кандидат философских наук, отв. секретарь Общества византино-славянских исследований (Санкт-Петербург).

- Лысенко Виктория Георгиевна** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Москва).
- Кассия (Т.А. Сенина)** — монахиня (Русская Православная Церковь).
- Островская Елена Петровна** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Сектора Южной и Юго-Восточной Азии Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, профессор Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).
- Островская Елена Александровна** — доктор социологических наук, профессор факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета.
- Пахомов Сергей Владимирович** — кандидат философских наук, старший преподаватель факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.
- Прокуденкова Ольга Викторовна** — кандидат культурологии, доцент Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств.
- Рысаков Алексей Сергеевич** — кандидат философских наук, старший преподаватель Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).
- Рысакова Полина Игоревна** — кандидат социологических наук, старший преподаватель Русской Христианской Гуманитарной Академии (Санкт-Петербург).
- Свиридова Любовь Олеговна** — кандидат культурологии, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств.
- Стрелков Андрей Михайлович** — кандидат исторических наук, докторант Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.
- Харькова Елена Юрьевна** - кандидат исторических наук, старший хранитель Китайского дворца музея-заповедника «Ораниенбаум» (Санкт-Петербург).
- Хижняк Ольга Семеновна** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург).
- Цветаева Марина Николаевна** — доктор культурологии, профессор факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.
- Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич** — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН.

АННОТАЦИИ

Методология изучения культур Южной и Юго-Восточной Азии

Барлоу Дж. *Графический принцип О.О. Розенберга в аспекте изучения китайского языка.*

Автор описывает преимущества системы организации словарного материала, предложенной О.О. Розенбергом, отмечая, что на раннем этапе изучения китайского языка англоговорящим студентам проще работать со словарем, построенным по алфавитному, а не корневому принципу.

Barlow J. H. *Rosenberg's «Alphabetical» System for Arranging Chinese Characters in a Dictionary: Pedagogical Aspects.*

The author considers advantages of the O.O. Rosenberg's method of arranging material in a Chinese-English dictionary and points out that the early students of Chinese easier work with a dictionary ordered according to the alphabetical, not radical, principle.

Ключевые слова: Китай, словарь, алфавитная система, изучение языка.

Ермакова Т.В. *О.О. Розенберг как представитель Санкт-Петербургской буддологической школы.*

В статье рассматривается многосторонний вклад О.О. Розенберга в мировую науку. Среди достижений О.О. Розенберга названы плодотворная критика европоцентризма, разработка исторического метода, жанровая стратификация буддийских текстов, истолкование ряда ключевых для буддизма понятий.

Ermakova T.V. *O. O. Rosenberg as a Representative of the St-Petersburg Buddhist Studies School.*

In the article, the O.O. Rosenberg's rich contribution to the world buddhology is discussed. There are fruitful criticism of Europocentrism, developing of the historical method, the genre stratification of Buddhist texts, and explanation of some basic concepts of Buddhism mentioned among his achievements.

Ключевые слова: буддология, европоцентризм, сутра, шастра, дхарма.

Колесников А.С. *Методология компаративистского изучения философии и культуры Востока.*

Чтобы получить целостное понятие о философии и культуре Востока, следует изучать их при помощи рационалистического, герменевтического и коммуникационно-диалогического подходов. Целью сравнительного изучения отдельных фило-

софских традиций является написание всемирной истории философии, основывающейся на представлении о единстве человеческого знания и гуманистическом характере любой культуры.

Kolesnikov A.S. Methodology of Comparative Study of the Eastern Philosophy and Culture.

In order to have holistic notion of the Eastern philosophy and Culture, it is necessary to use rationalistic, hermeneutical, and communicational-dialogical approaches. Comparative study of particular philosophical traditions aims to composing the world history of philosophy that implies understanding of the oneness of human knowledge and humanistic nature of every culture.

Ключевые слова: компаративистика, философия, культура, Восток, взаимопонимание, диалог.

Лысенко В.Г. Ф.И.Щербатской и О.О.Розенберг о сравнительном методе в буддологии.

Ф.И. Щербатской и О.О. Розенберг сходились во взгляде на буддизм как развитое религиозно-философское учение, для понимания которого требуется знакомство и с древнейшими текстами, и с комментаторской традицией вплоть до современности. В отличие от своего учителя О.О. Розенберг полагал, что при изучении буддизма необходимо определить место логики и метафизики в контексте религиозной практики, воздерживаясь от поверхностных сравнений с европейской философией.

Lysenko V.G. Comparative Method in Buddhism Studies according to F.I. Shcherbatskoy and O.O. Rosenberg.

F.I. Shcherbatskoy and O.O. Rosenberg agreed that Buddhism is a complex religious philosophical teaching. They both argued that to understand Buddhism one needs to get familiar as with its early texts, as with the later commentarial tradition up to current time. In contrary to F.I. Shcherbatskoy, O.O. Rosenberg sought to define place of logic and metaphysics in the context of Buddhist religious practice, holding off easy comparisons with the European philosophy.

Ключевые слова: буддизм, философия, логика, религия, сравнительный метод.

Островская Е.П. Проект Российской Императорской Академии наук по изучению «Энциклопедии Абхидхармы» Васубандху.

В 1917 г. по инициативе Ф.И. Щербатского началось систематическое изучение и перевод на европейские языки «Абхидхармакоши». В работе, кроме автора проекта, принимали участие О.О. Розенберг и крупнейшие зарубежные буддологи начала XX в. — С. Леви, Ла Валле Пуссен, Д. Росс, У. Огихара.

Ostrovskaya E.P. Russian Imperial Academy of Science Project for Studying Vasubandhu's "Encyclopedia of Abhidharma".

In the 1917, F.I. Shcherbatskoy initiated systematic research of «Abhidharma-kośa» and its translation into European languages. His colleagues in the project were O.O. Rosenberg and leading international Buddhism scholars of early XX century — S. Levi, La Valle Poussin, D. Ross, U. Ogihara.

Ключевые слова: Абхидхармакоша, перевод, буддизм, карики, бхашья.

Хижняк О.С. О применении метода Санкт-Петербургской буддологической школы для исследования предметов культа.

Петербургские исследователи буддизма опираются на предложенный О.О. Розенбергом принцип полиморфизма. В.И. Рудой, Е.П. Островская, Т.В. Ермакова создали теоретическую основу для структурного анализа сложных культовых практик и памятников буддизма. В частности, структурный подход позволяет различать архаические и собственно буддийские элементы в архитектуре ступ.

Khizhnyak O.S. Method of the St-Petersburg Buddhist Studies School Applied to the Cult Research.

St. Petersburg researchers of Buddhism follow the O.O. Rosenberg's polymorphism principle. V.I. Rudoy, E.P. Ostrovskaya, T.V. Ermakova have elaborated theoretical basis for the structural analysis of complex cultic practices and artifacts of Buddhism. For instance, the structural approach allows discerning archaic and merely Buddhist elements in the stupa architectonics.

Ключевые слова: буддизм, метод, полиморфизм, культ, ступа.

Буддийский Восток: культура и текст

Бурмистров С.Л. Историко-философское наследие С. Дасгупты.

В «Истории индийской философии» С. Дасгупты буддизм рассматривается как закономерное явление духовной жизни общества, ставшее альтернативой бездушному ритуализму ведической религии, утонченной метафизике Упанишад и нигилизму локаяты.

Burmistrov S.L. The Historical Philosophical Heritage of S. Dasgupta.

S. Dasgupta in his work «A history of Indian philosophy» represents Buddhism as a necessary phenomenon of spiritual life of society, alternative to ritualistic Vedic religion, aristocratic metaphysics of Upnishads, and Lokayata nihilism.

Ключевые слова: буддизм, ведическая система, ритуал, Упанишады, локаята.

Киктенко В.А. Синологическая критика реконструкции Дж. Нидэма истории науки и цивилизации в Китае.

Статья посвящена дискуссии по поводу исследования Дж. Нидэма «Наука и цивилизация в Китае». Критике подверглись новаторская методология, предполагавшая синтез разных синологических подходов и общего историко-философского метода, употребление западной терминологии применительно к реалиям древнего Китая, а также частные выводы относительно развития китайской науки.

Kiktenko V.A. Sinology Criticism of J. Needham's Historical Reconstruction of Chinese Science and Civilization.

The article is dedicated to discussion of J. Needham's work «Science and Civilisation in China». There were criticized the original methodology, bringing together various sinology approaches and worldwide philosophical view, Western terms in description of ancient history of China, and particular conclusions of the development of Chinese science.

Ключевые слова: Китай, наука, цивилизация, терминология, закон природы.

Ленков П.Д. Философское наследие Сюань-цзана.

Философские взгляды Сюань-цзана можно реконструировать, изучая результаты его переводческой деятельности и систему обучения в основанной им школе Фа-

сян. Из всех буддийских школ Сюань-цзан отдавал предпочтение виджнянаваде, однако считал необходимым знакомство с учением сарвастивады и мадхьямики.

Lenkov P. D. Philosophical heritage of Shuan-chuang.

Philosophical conception of Shuan-chuang may be represented thanks to that we can analyze his manifold translations and system of education in the Fa-siang school established by him. According to Shuan-chuang, it is Vijnyanavada that developed the right understanding of Buddhism, but he also thought necessary studying Sarvastivada and Madhyamika teachings.

Ключевые слова: буддизм, перевод, виджнянавада, сарвастивада, мадхьямика.

Рысаков А. С. Типологические особенности неоконфуцианского философского дискурса.

Конфуцианство, как и другие китайские религиозно-философские традиции, существует в трех измерениях — доктринальном, психотехническом и логико-дискурсивном. Философия в конфуцианстве выступает в роли посредника и комментатора, помогающего адептам, еще не достигшим высот нравственной жизни, приблизиться к пониманию высших истин учения.

Rysakov A. S. Typological Features of Neo-Confucian Philosophical Discourse.

Neo-Confucianism like other Chinese religious philosophical traditions has doctrinal, psychotechnical, and logical dimensions. Neo-Confucian philosophy plays role of mediator and commentator, helping them who have not achieved moral maturity to come next to understanding core truth of the teaching.

Ключевые слова: неоконфуцианство, философия, доктрина, психотехника, герменевтика.

Рысакова П. И. Социокультурная специфика традиционной китайской системы образования.

В отличие от Европы, где образование служило религиозным целям, в Китае образование традиционно было подчинено интересам системы государственного управления. Несмотря на растущую эмансипацию образования от сферы политики, за государством по-прежнему сохраняются важные регулирующие функции.

Rysakova P. I. Sociocultural Features of Traditional Educational System in China.

In contrast to Europe, where education served religion, in China education aimed interests of the governmental administration. Though educational system becomes less dependent on the politics, state still has important regulative functions.

Ключевые слова: конфуцианство, Китай, образование, политика, глобализация.

Свиридова Л. О. Утопический образ Индии в древнерусских письменных памятниках.

В Древней Руси с образом Индии было связано представление о чудесном месте, где земля соприкасается с небом, а человеческому взору последовательно открываются видения ада и рая. Для многочисленных памятников древнерусской письменности, содержащих упоминания об Индии, общим является мотив путешествия на край земли, объединяющий идеи космологического и антропологического порядка.

Sviridova L. O. An Utopist Image of India in the Medieval Russian Manuscripts.

In Medieval Russia, image of India corresponded with representation of a wonderful place, where Earth touches Heaven, and man can see the hell and the paradise. Many medieval Russian manuscripts mentioning India include the motif of wondering to the edge of Earth that combines both cosmological and anthropological concepts.

Ключевые слова: Индия, космология, антропология, путешествие, ад, рай.

Стрелков А.М. Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание

В статье дается целостный обзор Калачакры – последней из буддийских тантр. Показано, что Калачакра усвоила опыт предшествующих буддийских учений, а также заимствовала ряд принципиальных положений из индуизма.

Strelkov A. M. Buddhist Teaching Kalachakra: sources, structure, content

The article gives a holistic perspective of Kalachakra that is the last Buddhist tantra. Kalachakra is shown to have adopted experience of Buddhist predecessors and also taken some remarkable concepts of Hinduism.

Ключевые слова: буддизм, индуизм, Калачакра, тантра, Тибет.

Харькова Е.Ю. Муге Самтэн Гьяцо: путь буддийского ученого и духовного наставника.

Статья представляет собой очерк жизни известного тибетского религиозного и общественного деятеля XX в. Основные сведения почерпнуты из автобиографии Муге Самтэн Гьяцо.

Khar'kova E. Y. dMu dge bsam gtan rgya mtsho: Life Way of Buddhist Scholar and Teacher.

The article concerns life of a famous religious and social activist of the XX century Tibet. The main source of information is his autobiography.

Ключевые слова: Тибет, культура, буддизм, Лавран, наставник.

Шомахмадов С.Х. Концепция царской власти в буддийском каноническом наследии: классификация источников.

В Сутта-питаке присутствуют сюжеты о причинах утраты славы и величия Вселенского государя, о принципиальном несовершенстве светской власти, перечисляются признаки и атрибуты праведного государя. В жизни Чакравартина выделяются четыре периода: беззаботная юность кшатрия, постижение науки управления, завоевание мира посредством проповеди Дхармы, уход от мира.

Shomakhmadov S. K. Conception of the King Power in Buddhist Canonic Heritage: Sources Classification.

There are numerous stories about why one loses glory and majesty of the king of the world or about natural imperfection of lay power in the Sutta Pitaka. The text also describes features and attributes of the just king. Epy life way of Chakravartin consists of four stages: careless youth of Kshatriya, studying science of ruling, conquering the world by means of the Dharma preaching, and escape from the mundane.

Ключевые слова: власть, Сутта-питака, буддизм, чакравартин, дхарма.

Проблемы геополитики стран Южной и Юго-Восточной Азии

Андреев А.И. Буддологические исследования акад. Ф.И.Щербатского и Тибет.

Благодаря установлению дипломатических отношений России с Тибетом на рубеже XIX–XX в., Ф.И.Щербатский первым из европейских ученых получил возможность лично общаться с Далай-ламой, а Императорская Академия наук приобрела сотни ценных рукописей и ксилографов на тибетском языке и санскрите и большую коллекцию предметов буддийского культа. Расцвет отечественной буддологии в 1920–1930-е годы был во многом обусловлен наличием контакта с ламаистскими монастырями Забайкалья.

Andreev A. I. Buddhist Studies of Shcherbatskoy and Tibet.

Thanks to establishing Russian-Tibetan diplomacy on the turn of XIX–XX century F.I.Shcherbatskoy proved to be the first European scholar who personally communicated with Dalai-lama, and Imperial academy of sciences received hundreds of precious manuscripts and xylographs, and a large collection of Buddhist cultic artifacts. The raise of Russian buddhology in the 1920–1930th was much determined by the intensive contacts with the lamaic monasteries of Transbaikalia.

Ключевые слова: буддизм, Тибет, Далай-лама, буддология, коллекция.

Прокуденкова О.В. Геополитический фактор в истории русско-индийских культурных связей во второй половине XIX — начале XX века.

В Российской империи экономические, политические, культурные связи со странами Средней Азии подчинялись геополитическим соображениям. Развитие русско-индийских культурных контактов во второй половине XIX в. было связано с поражением России в Крымской войне и происходило в интересах укрепления восточной границы.

Prokudenkova O. V. Geopolitical Factor in the History of Russian-Indian cultural communication in the second half of the XIX and early XX century.

In the Imperial Russia, geopolitical reasons underlay economical, political, and cultural relations in the Central Asia. Developing of the Russian-Indian cultural contacts in the second half of the XIX century was impacted by defeat of Russia in the Crimea war and served consolidation of the Russian Eastern border.

Ключевые слова: Россия, Индия, геополитика, культура.

Буддизм в современном обществе

Лепехов С.Ю. Буддизм в контексте межкультурного и межконфессионального диалога.

Глобализация — объективный процесс, ведущий к учащению контактов между разными культурами и религиями. Индийские буддисты возобновляют дискуссии с представителями небуддийских философских направлений, общий предмет для обсуждения находится у последователей махаяны и тхеравады, схожие тенденции наблюдаются в китайском буддизме, а Далай-лама призывает к диалогу буддистов и христиан.

Lepekhov S. Y. Buddhism in the cross-cultural and confessional dialog.

Globalization is an objective process that makes different cultures and religions to communicate. Indian Buddhists turn to discussion with non-Buddhist philosophical

schools, Mahayanists talk to partisans of Theravada, similar tendencies have place in Chinese Buddhism, Dalay-lama argues for the Christian-Buddhist dialogue.

Ключевые слова: глобализация, диалог, буддизм, Далай-лама, Россия.

Островская-мл. Е. А. Российский буддизм в оправе гражданского общества.

Буддийские неправительственные организации являются неотъемлемой частью российского гражданского общества. В то же время ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тувы на тибетский социорелигиозный образец приводит к расщеплению гражданской идентичности.

Ostrovskaya E. A. Russian Buddhism in a frame of civil society.

Buddhist non-government organizations have been the integral part of Russian civil society. In the meantime, orientation of Buddhists of Buryatia, Kalmykia, Tuva to the Tibetan socio-religious pattern leads to the split of their civil identity.

Ключевые слова: буддизм, Россия, Тибет, идентичность, гражданское общество.

Философия, религиоведение, культурология: междисциплинарные аспекты

Бурлака Д. К. Проблема времени в контексте богословия культуры.

Каждой значительной религиозной эпохе присуще особое сознание времени. Статья посвящена рассмотрению образов времени в религии и культуре и концептуализаций времени в метафизических учениях. Также проводится анализ представлений о времени как субстанциальной форме сущего.

Burlaka D. K. Problem of Time in the Context of the Theology of Culture.

Every significant religious epoch has its own consciousness of time. The article is dedicated to regarding the time images in religion and culture, as well as studying concepts of time in metaphysical teachings. It also analyses representations of time as the substantial form of being.

Ключевые слова: время, религия, культура, метафизика, вечность.

Цветаева М. Н. Статус искусства в контексте христианской гносеологии.

В статье рассматривается художественная культура в динамике духовно-нравственного и историко-эстетического развития. Предметом исследования является генезис культурно-религиозных смыслов, отражающих взаимодействие светского и религиозного мировоззрения в образах русской живописи.

Tsvetaeva M. N. Status of Art in the Christian Cognitive Theory.

The subject of the article is the spiritual-moral and historical dynamics of artistic culture. Genesis of cultural and religious symbols reflects counteraction of lay and religious outlook in the images of Russian painting.

Ключевые слова: икона, антиикона, богочеловеческий реализм, целостность развоплощения.

Пахомов С. В. Индуистские тантрические мантры: значение, разновидности, практическое применение.

Мантры помогают совершить интеллектуально-духовное восхождение к сакральному. В звуках мантры воплощается сущность того или иного божества либо

абсолютной реальности как таковой. Многократное тверждение мантры, устраняя коммуникативный и экспрессивный компоненты языка, перестраивает и развивает сознание практикующего. Тантрические мантры входят в силу только после обряда посвящения.

Pakhomov S. V. Hindu Tantric Mantras: meaning, species, and practical use.

Mantras help to make intellectual and spiritual move up to the sacral. Sounds of mantra embody essence of a god or the absolute reality itself. Repeating of the mantra takes off communicative and expressive components of language and, thus, changes adept's consciousness. The tantric mantras become powerful just after initiation rite.

Ключевые слова: индуизм, Тантра, мантра, язык, сознание.

Андреева Е.Г. Язык и культура: категоричность высказывания как отражение социокультурных норм

В статье рассматриваются вопросы, связанные с отражением вежливости как культурной нормы этноса в его национальном языке в форме большей или меньшей категоричности высказывания. Учитывается также такая статусная характеристика говорящих, как гендер, выявляется его связь с категоричностью речи. Анализ проводится на материале английского и русского языков, проводится попытка выявить различия между этими языками и культурами.

Andreeva E. G. Language and Culture: Categorical Speech as the Reflection of social and Cultural Norms

The paper centers around the problem of reflecting politeness as a social and cultural factor specific for any nation in the form of its language patterns expressing categorical speech of a higher or lower level. Such a status feature as gender is also taken into consideration as well as its connection with categorical speech. The analysis based on English and Russian aims at revealing differences between the languages and cultures in question.

Ключевые слова: вежливость, гендер, категоричность высказывания, категория, сопоставление, статус.

Из истории византийской философии

Беневич Г.И. Триадология и «движение Бога» в Первой Трудности к Фоме прп. Максима.

В учении Максима Исповедника о Троице единство Бога и различие способов существования божественных ипостасей равно существенны и равно изначальны. Обращаясь к теме «движения Бога», прп. Максим настаивал на том, что в Боге нет движения, что это ум познающего продвигается в своем постижении сначала бытия Бога, а потом способов существования Его ипостасей.

Benevich G. I. Triadology and the «Movement of God» in Ambiguum 1 of St Maximus the Confessor.

In the Trinitarian teaching of Maximus the Confessor, oneness of God and the difference of the ways of being of the Divine hypostaseis are equally important and equally essential. Concerning the theme of the «movement of God» Maximus insisted that there is no movement in God, and it is our mind that is moved in its understanding of God's being and then of the ways of being of the Trinity.

Ключевые слова: триадология, Бог, единство, различие, ипостась.

Бирюков Д. С. Богословско-философские основания учения Ария.

В статье анализируются философские и богословские основания учения Ария. Демонстрируется, что в философском отношении доктрина Ария ориентирована на среднеплатонический бэкграунд. Показывается, что в учении Ария имеется напряжение между сотериологическим и космологическим дискурсом.

Birjukov D. S. Philosophical and Theological Foundations of the Teaching of Arius.

Philosophical and theological foundations of the teaching of Arius are analysed in the article. Author shows that in its philosophical aspect the teaching of Arius has the Middle platonism as its background. It is also shown in the article that there is a certain tension between cosmological and soteriological discourse of Arius.

Ключевые слова: богословие, арианство, платонизм, сотериология, космология.

Лурье В. М. Audiatur et altera pars: Стефан Никомидийский и его круг.

В статье показывается, что оппонент Симеона Нового Богослова — Стефан Никомидийский, в соответствии со своим общественным статусом, представлял «мэйнстрим» византийского богословия, а не просто личную точку зрения.

Lurie V. M. Audiatur et altera pars. Stephan of Nicomedia and His Milieu.

It has been shown that Stephan of Nicomedia, the adversary of Symeon the New Theologian, according to his social position, was representing the mainstream Byzantine theology of his time rather than his personal view.

Ключевые слова: византийское богословие, Симеон Новый Богослов, Стефан Никомидийский.

Монахиня Кассия (Т. А. Сенина). Афонское имяславие: степень изученности вопроса и перспективы исследований.

Сегодня обычно обсуждается «афонская» версия имяславия, т. е. учение об имени Божиим в изложении иеросхимонаха Антония (Булатовича), которое и стало предметом спора накануне революции. Поскольку спор не окончен, представляется важным более детально выяснить, какое место занимают философско-богословские взгляды о. Антония (Булатовича) в контексте византийской философии.

Mother Kassia (T. A. Senina). Aphonian Praising the Name: Review of Previous Studies and Outline of Further Research.

Today so called aphonain version of praising the name, developed by monk Antony (Bulatovich), often becomes a subject of discussion. The discussion has not been finished, therefore it is important to know in detail how the Antony's philosophical and theological views correspond with the heritage of Byzantine philosophy.

Ключевые слова: богословие, имяславие, философия, молитва, аскеза.

Материалы для публикации можно направлять по обычной или электронной почте. Решение о публикации принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15, Санкт-Петербург, 191023
Тел. (812)570-02-36; факс 571-30-75
www.rchga.ru

Подписка (заказ выпусков журнала) осуществляется через редакцию «Вестника».

Журнал распространяется через книготорговую сеть Издательства СПбГУ в Санкт-Петербурге и Москве. Отдел реализации Издательства СПбГУ: 6 линия В.О., 11/21, С.-Петербург, 199004. Тел. (812)328-77-63, 325-31-76.

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ**

Том 9. 2008. Вып. 1

Подписано в печать 14.04.2008. Формат 70 × 100 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25,35. Тираж 950 экз. Заказ №

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