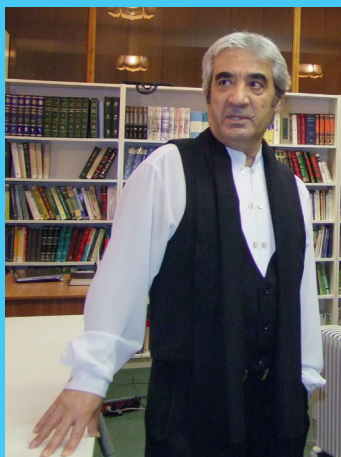




МАТЕМ АЛЬ-ДЖАНАБИ — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва).

Издание подготовлено в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии»



Сагадеевские чтения—2022. Материалы научной конференции



Сагадеевские чтения-2022

Материалы научной конференции

Сборник статей, посвященный
памяти М.М. аль-Джанаби



МОСКВА
2022

УДК 28:1(091)(082)

ББК 86.38-3я43

С 13

Ответственный редактор серии:

д.ф.н., проф. Р.В. Псху

Составитель и ответственный редактор тома:

д.ф.н., проф. Н.С. Кирабаев

Научный редактор:

к.ф.н. А.В. Парибок

Издание подготовлено в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

Сагадеевские чтения-2022. Материалы научной конференции:

С 13 сборник статей, посвященный памяти М.М. аль-Джанаби / отв. ред. сер. Р.В. Псху. – М.: ООО «Садра», 2022. – 216 с.

ISBN 978-5-907041-10-3

Этот сборник, представляющий собой материалы конференции «Сагадеевские чтения», состоявшейся в 2022 г., посвящен памяти выдающегося исламоведа, крупнейшего исследователя суфизма, историка философии, профессора Российского университета дружбы народов М.М. аль-Джанаби (1955–2021). В сборник вошли статьи, посвященные истории, философии и культуре как исламского мира, так и представителей других крупнейших мировых религий – буддизма и христианства.

Для широкого круга читателей.

ISBN 978-5-907041-10-3



9 785907 041103 >

УДК 28:1(091)(082)

ББК 86.38-3я43

© Р.В. Псху, 2022

© РУДН, 2022

© ООО «Садра», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

Кирабаев Н.С. (РУДН)

ФИЛОСОФСКАЯ АРАБИСТИКА М.М. АЛЬ-ДЖАНАБИ 6

Смирнов А.В. (ИФ РАН)

«МЕЖДУ ОГНЕМ И ВОДОЙ»

(памяти Майсема аль-Джанаби) 17

Аникеева Е.Н. (РУДН)

КОНЦЕПЦИИ ПРИРОДЫ В ИНДИЙСКОЙ

ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ 39

Асадуллин Ф.А. (ИВ РАН)

АКСИОЛОГИЯ «АР-РИДА» В КОНТЕКСТЕ

ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО РАСКОЛА В РАННЕМ ХАЛИФАТЕ 54

Волкова А.А. (РУДН)

ОСМЫСЛЕНИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ

РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ ПАТРИСТИКИ

В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ КЛИМЕНТА СМОЛЯТИЧА

И КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО 63

Аль-Джанаби М.М. (РУДН)

СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕЯ:

БОРЬБА РЕФОРМИСТСКОГО ДУХА

И ЭКСТРЕМИСТСКО-РАДИКАЛЬНОГО МЕНТАЛИТЕТА 74

Жданов В.В. (РУДН)

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК КУЛЬТУРНАЯ

И РЕЛИГИОЗНАЯ КАТЕГОРИЯ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОГО МИФА:

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ 108

Нижников С.А. (РУДН)

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В РУССКОЙ МЫСЛИ

ВТОРОЙ ПОЛ XIX В. 126

Псху Р.В. (РУДН) ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА КАК МЕТОД, ИЛИ С КАКОЙ СТАТИ ОБЕРХАММЕР?	137
--	-----

Родригес-Фернандес А.М. (МПГУ) МИГРАНТЫ И ДИАСПОРЫ: СИСТЕМНЫЕ ОСОБЕННОСТИ АДАПТАЦИИ	149
--	-----

Чистякова О.В., Чистяков Д.И. (РУДН) ФОРМИРОВАНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ СМЫСЛОВ В КОНТЕКСТЕ МИСТИКО-ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ И ПОЗДНЕЙ ВИЗАНТИИ	161
--	-----

Секция молодых ученых РУДН

Азарьев А.А. (РУДН) ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В РАМКАХ СТАРЫХ ШКОЛ ЯПОНСКОГО БУДДИЗМА	174
---	-----

Анучин П.С. (РУДН) АНАТМАН И ДХАРМЫ В ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА	184
--	-----

Бармина П.М. (РУДН) ОНТОЛОГИЯ СВЕТА У ШИХАБ АД-ДИНА АС-СУХРАВАРДИ.....	190
--	-----

Кравцова Е.Р. (РУДН) УПАДЕША-САХАСРИ» ШАНКАРЫ: ПОНЯТИЯ САКШИН, АТМАН, БРАХМАН.....	197
---	-----

Роман Л.Г. (РУДН) ВИШИШТА-АДВАЙТИСТСКОЕ ПОНЯТИЕ ШАРИРА-ШАРИРИ-БХАВА И ЕГО ДОФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ	200
--	-----

Шафиков Р.А. (РУДН) К РАЗЪЯСНЕНИЮ ИМЕН В «ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ» МАЙМОНИДА И В ПЯТОЙ КНИГЕ «МЕТАФИЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ.....	207
--	-----

Об авторах	213
------------------	-----

Памяти Матема Магомедовича аль-Джанаби



1.07.1955–18.07.2021

ФИЛОСОФСКАЯ АРАБИСТИКА М.М. АЛЬ-ДЖАНАБИ

За последние тридцать лет большую роль в развитии отечественной философской арабистики и историко-философской науки сыграли работы выдающегося исламоведа, крупнейшего исследователя суфизма, историка философии, невероятно плодovitого ученого, прекрасно писавшего одновременно на русском и арабском языках, профессора Российского университета дружбы народов аль-Джанаби М.М., безвременно ушедшего летом 2021 года.

Аль-Джанаби Матем Мухаммед Таха родился 1 июля 1955 г. в г. Наджаф (Ирак). Свой путь в философии аль-Джанаби начал еще в восьмом классе. Его первой книгой была биография Жан-Жака Руссо на арабском языке. Стремление заниматься философией привело его из Ирака в Москву, где он поступил на философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, который окончил в 1981 г. С 1982 по 1983 г. работал преподавателем философии в Одесском университете. С 1983 по 1985 г. учился в аспирантуре философского факультета МГУ. Там же в 1984 г. защитил кандидатскую диссертацию на соискание степени кандидата философских наук по теме «Особенности современных исламских политических движений» по специальности 09.00.14 – Философия религии и религиоведение. С 1985 по 1987 г. работал преподавателем философии в университете Адена (НДРЙ). С 1987 по 1992 г. трудился над докторской диссертацией в МГУ имени М.В. Ломоносова и в 1991 г. защитил докторскую диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук по теме «Суфийский теолого-философский синтез ал-Газали». С 1993 по 1994 г. работал в ливийском университете им. 7-го апреля. С сентября 1995 г. работал профессором кафедры теории и истории журналистики Российского

университета дружбы народов. С сентября 2007 г. стал профессором кафедры истории философии, а также по совместительству профессором межвузовского Центра гуманитарного образования по философской компаративистике РУДН (ранее назывался Центр по изучению культуры и философии Востока). Профессор аль-Джанаби гармонично сочетал преподавательскую, исследовательскую и литературно-издательскую деятельность. За время работы в РУДН под руководством М.М. аль-Джанаби была защищена 21 кандидатская диссертация. На протяжении ряда лет он был ответственным редактором и издателем литературно-философского журнала «Римал», научным руководителем Центра арабских исследований РУДН.

Первая работа, которая принесла ему известность и которая выдержала уже четыре издания, вышла в 1989 г. в Дамаске под названием «Политическая трагедия революционного утопизма», затем была переиздана под названием «Сила и идеал» в 1995 г. В 1994 г. вышла его монография «Мусульманская доксография». В 1998 г. в издательстве «Ал-Мада» (Дамаск – Никосия – Бейрут) вышел в свет его фундаментальный труд «Ал-Газāли: ат-та'аллуф ал-лāхути ал-фалсафи ас – суфи» Т.: 1–4. («Ал-Газали: суфийский теолого-философский синтез» в четырех томах), посвященный творчеству выдающегося мусульманского мыслителя Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) и ставший большим научно-философским событием.

В 2000 г. в издательстве «Edwin Mellen Press» вышла монография М.М. аль-Джанаби «Ал-Газали: суфийский теолого-философский синтез» на русском языке, которая впоследствии дважды переиздавалась ИД «Марджани» и «ИПК РУДН». Несмотря на почти десятикратное сокращение, русский вариант является целостной, самостоятельной работой. Эта работа стала итогом многолетних авторских изысканий по философии, спекулятивной теологии, суфизму, мусульманскому праву (фикх), политической истории ислама и в области литературы. Монография аль-Джанаби отличается новыми подходами и новым содержа-

тельным пониманием творчества ал-Газали, она подытоживает достижения мировой «газалианы», европейской и арабской историко-философской мысли и религиоведения последних десятилетий. Указанная работа интересна не только своим нестандартным содержанием, поскольку ее междисциплинарная фактологическая основа необычайно широка, но также смелыми обобщениями, неординарными выводами и высоким стилем изложения. Ее отличают логическая и методологическая цельность изложения, высокий научный профессионализм, общекультурная эрудиция и владение тонкостями писательского ремесла, делающее чтение работы занятием не только познавательным и полезным, но и весьма увлекательным.

В анализе многовековой традиции «газалианы» аль-Джанаби показывает себя как крупный специалист, досконально изучивший все известные труды ал-Газали и почти все доступные современному ученому комментаторские работы, посвященные этому мыслителю, как, впрочем, и другие значительные труды, так или иначе сопряженные с основной темой исследования. Аль-Джанаби проделал огромную работу по освоению материала смежных историко-философских дисциплин, их обобщению под необходимым для философа-исламоведа углом зрения. Говоря о принципиальном достоинстве исследования, надо иметь в виду целостный историко-культурный подход ее автора к проблеме «ал-Газали и суфизм» и рассмотрение им составных элементов «суфийского синтеза» ал-Газали не как сугубо интеллектуального, религиозного или общественно-политического явления, а как «эпохальной» формы проявления извечной коллизии традиции и современности, охранительства и новаторства. Построение работы и характер изложения материала позволили автору последовательно рассмотреть главные этапы интеллектуального и духовного становления ал-Газали, показать ускользнувшие от внимания прочих исследователей принципиальные моменты его самопостижения, сложности и тяготы «работы над собой». Автор раскрыл основание суфийско-

го мировосприятия ал-Газали, те скрепы, которыми он соединял разные виды знаний в цельную картину мира.

Монография аль-Джанаби М. выгодно отличается от прочих обобщающих трудов об ал-Газали не всеохватным характером систематизации основных понятий его мысли, а действительным выяснением предпосылок ее вызревания и ломки, объяснением не только солидной и «высокой» социальной, но и прозаической, в чем-то даже интимной подоплеку испытанных и описанных им самих коллизий – причем лишь в тех случаях, когда она действительно имела нравственно-познавательный смысл, выступала уместным назиданием, общезначимой школой житейской мудрости, формой постижения жизни и примирения с ее превратностями.

Автору удалось «вжиться» в мир описываемых персонажей настолько хорошо, что они наконец-то перестали быть субъективно и произвольно подобранными, по усмотрению исследователя, музейно-восковыми аргументами «за» или «против» в спорах нынешних интеллектуалов. В связи с этим следует отметить, что во многих исследованиях по арабо-мусульманской культуре и философии мы видим преувеличение постоянства нравственной цельности книжника-интеллектуала того времени. Мутакаллимы, факихи и суфии зачастую представляются людьми, не имевшими внутренних конфликтов, душевных изломов, постоянными и цельными в борении с противостоящими общественными силами, школами, течениями. Вместе с тем драматическая эволюция характеров, как показывает аль-Джанаби, – обычное явление для рассматриваемой эпохи. В подтверждение этому он приводит факты жизни и деятельности многих других книжников и «раскаявшихся умников», поставив их вместе с ал-Газали в один культурный ряд как симптом и выражение интеллектуального и духовно-нравственного кризиса общества. Духовный кризис ал-Газали 1095 года – явление неслучайное и, пожалуй, даже неизбежное, ибо его творчество протекало в кризисной ситуации, когда гегемонию оптимистически окрашенного

рационализма раннего калама сменил «стыдливый» рационализм ашаритов, пытающихся ужиться и с теми, кто ставил превыше всего «нерациональную» веру, и в стремлении следовать несомненным истинам. В творчестве ал-Газали аль-Джанаби особо подмечает «субъективизацию» мыслительных приемов калама, сопрягаемую с «интеллектуализацией» суфийской мистики, показывая переоценку роли «земных наук», девальвацию «формализованного знания», недоверие к жестко-последовательному и бездумно-сухому опыту умствования, утверждение знаний ради знаний. С точки зрения аль-Джанаби ал-Газали дошел до тех трех «пределов» знания, за которыми зримо проглядывала гордыня ума, самолюбование умника, и в результате «духовного кризиса» он обрел силы для скептической оценки рационализма калама, а затем для критической оценки его достижений и методов. Итак, появление мыслителей такого типа, как ал-Газали, продиктовано реальной общественной потребностью в пересмотре статуса «наук» и форм рациональности для борьбы с разрушительной «софистизирующей» рефлексией, поэтому его пример «покаянной» жизни – адекватное выражение становящейся поведенческой нормы, точная фиксация осознания книжниками-мутакаллимами и улемами двусмысленности существования калама как спекулятивной научной дисциплины.

Самоощущение свободы для теолога немыслимо, полагает ал-Газали, ибо его тяга к абстрактному логизированию веры в любой момент может обернуться незамеченной им профанацией ее истин. Вот почему теолог должен быть самокритичен – и с точки зрения личного соответствия требованиям ортодоксии и ортопраксии как форме религиозного мышления, придающий доминирующее значение этическому и литургическому поведению, действиям и делам, поступкам, а не вере. Ал-Газали адекватно отреагировал на интеллектуальный «беспредел» собратьев-книжников, которые превращали безусловные божественные предписания в предметы изоощренных спекуляций, не имеющие обязательного характера. При всем

этом ал-Газали не отвергал навыков «теологической муштры», гимнастики ума, хорошо понимая, что реальная критика отступников веры или так называемых еретиков возможна на основе диалектических суждений. Здесь нельзя не согласиться с мыслью автора, что теологическая «гимнастика ума» положительно выразила себя в том, что суфийский синтез ал-Газали, т.е. «синтез всего и вся» на основе суфизма, будучи на порядок сложнее прочих генерализирующих теорий, гораздо строже, последовательнее и проще их в объяснении принципов, с которых они начинают строиться. Свое наиболее полное воплощение культурный код мусульманской цивилизации нашел в творчестве ал-Газали, учение которого представляет собой, с точки зрения М.М. аль-Джанаби, суфийский теолого-философский синтез. Своеобразие синтеза ал-Газали состоит не только в том, что он лично окрашен и конкретен, ибо вырастает из материалов мусульманской культуры, но и в том, что осуществлен как единство знания и действия, как соединение нравственного слова с нравственным поступком. В отличие от других созидателей грандиозных систем, утверждал М.М. аль-Джанаби, ал-Газали оставил такую систему идей, связующей и цементирующей основой которой стала этика. Основное сочинение ал-Газали «Возрождение религиозных наук» является, по мнению аль-Джанаби, наиболее систематическим изложением его учения в виде целостной религиозно-правовой концепции и особых форм религиозной практики, приспособленных, с одной стороны, к общепринятым потребностям каждого верующего, стремящегося к непосредственному общению с Богом, а с другой – к общепринятым нормам исламской этики и морали. Во всеохватной системе ал-Газали суфизм становится практическим элементом абсолютной этики, ее духовным костяком, а калам принимается в качестве политизированной «спекулятивной теологии», причем на уровне массового сознания, религиозной обрядности и потребностей социально-политического и экономического порядка. В свете всего вышесказанного

можно лишь добавить, что каждая глава работы имеет характер цельного и законченного исследования.

Аль-Джанаби – автор более 1500 работ в различных областях гуманитарного знания: философии, лингвистики, суфизма, религии, культуры и политики, истории общественной мысли мусульманского Востока. Делом жизни талантливой и неординарной М.М. аль-Джанаби стала разработка философии истории, которую он называл «философия культурных альтернатив». По его замыслу, она является масштабным проектом, в чем-то напоминающим общий дискурс Ибн Халдуна, Данилевского и Шпенглера. Хотя эта конструкция достаточно дискуссионная, вместе с тем она показала особое понимание им роли Разума в истории. Нельзя не отметить влияние идей позитивизма в духе египетского позитивиста Заки Нагиб Махмуда в его классификации этапов культурного развития, а также идей русского космизма.

За последнее десятилетие М.М. аль-Джанаби было опубликовано около десяти монографий и множество статей, посвященных истории философии и культуры мусульманского Востока, в которых он рассматривал исламскую цивилизацию как «империю культуры». Свое наиболее полное воплощение культурный код мусульманской цивилизации нашел в творчестве ал-Газали, учение которого представляет собой, с точки зрения аль-Джанаби, суфийский теолого-философский синтез. В своих работах по исламу как цивилизации, культуре и политике аль-Джанаби раскрывает истоки культурного самосознания и единства культурного духа. Он рассматривает мусульманскую культуру как культуру «высоких ограничений» в рамках дилеммы разума и веры, философии и религии. При этом особое внимание уделяется мудрости «Исцеления» и «Спасения» Ибн Сины, мудрости «бунтовщика» ас-Сухраварди, мудрости «гармонии и справедливости» Ибн Туфайла, а также философии совершенства ал-Джили.

Особо хотелось бы отметить стиль философского письма аль-Джанаби: живой и сочный, художественно-образный язык,

умение ценить и использовать метафоры, величавый и внятный слог, отсутствие слов-паразитов, насыщенно содержательный контекст, умение просто говорить о сложном, мастерская интерпретация в духе та́вил. Весьма показателен, например, отрывок из его статьи «Трилогия философского пробуждения»:

«У вечной мелодии бытия нет никакой связи с людскими голосами, разве что мы случайно обнаруживаем в них то, что делает возможным ее зов благодаря попыткам человека к созданию идеальной гармонии, или музыки разума, духа и тела. И это – единственная мелодия, способная на постепенное развитие вплоть до уровня интуитивного познания.

Интуитивное познание отражает опыт народов и цивилизаций согласно историческим меркам и критериям истины. Отсюда – возможность видеть этот поиск мелодии бытия и его звуков в скрытых и явных усилиях по достижению гармонии с природой, как мы можем увидеть это в китайских учениях о дао, также в стремлении буддийской философии обосновать ценность и смысл нирваны применительно к духу и телу, равно как и в усилиях греков ради утверждения сущности философии как любви к мудрости, то есть поиска духовного в умственных усилиях. Отсюда и парадигма необходимости согласия духа и тела, и ее девиз «Здоровый ум в здоровом теле».

Это дает нам возможность сказать, что музыка разума есть то самое, что породило математику пифагорейцев совершенно в той мере, в которой математика пифагорейцев в свою очередь произвела упражнение духа и тела в качестве одного из древнегреческих образцов достижения мудрости. То же самое можно сказать об исламской культуре, которая создала свою собственную систему мудрости из вдохновения, почерпнутого из богатого самобытного опыта. Вывод из сказанного заключается в том, что история народов и культур создает различные образы, виды и степени мудрости, однако все они вместе стремятся обосновать тайную согласованность между сердцем и разумом,

то есть обосновать все то, что способствует созданию музыки разума. Здесь скрывается тайна творчества и его скрытой способности. Эта способность есть деятельность, которая не имеет ограничений правилами логики, а ограничена лишь пределами интуиции. в этом заключается парадокс и загадка интуитивного познания».

Важно отметить, что М.М. аль-Джанаби уделял особое внимание проблемам понимания «исламской реформации» XIX–XX вв. и философии современной мусульманской реформации. Нетрадиционный подход к мусульманской реформации виден уже из названия его фундаментальной монографии «Философия современной мусульманской реформации» (2014), которая не является традиционной работой по истории общественно-политической мысли мусульманского Востока. Данную работу отличает глубокое понимание сути реформ как «поиска идеальной умеренности», поиска идеальных основ, возвышенных идеалов, поэтому любое реформаторское движение рассматривается им как культурное движение со своей специфической культурной и духовой логикой. И эта логика приводит «к спуску с небес теологии на землю реальной истории». В целом рассматривая мусульманскую реформацию как философию воли к действию и творчеству, аль-Джанаби раскрывает свое понимание «культурного ислама» мусульманской реформации, который имеет свое зарождение и свой закат культурного духа. И неудачи реформации порождают радикализацию инструментов достижения упростившихся идеалов в условиях культурной замкнутости и деспотизма «политического лидера», «вождя масс» или «духовного отца».

Его работы широко известны в странах Арабского Востока. Принимая во внимание, что М.М. аль-Джанаби принадлежат 40 монографий (и около 1500 статей), каждая из которых отличается оригинальным и творческим подходом, вышеизложенный материал затрагивает лишь небольшую часть его трудов.

Основные монографии М.М. аль-Джанаби

1. *Аль-Джанаби М.М.* Мусульманская доксография. Традиция философского анализа и классификация школ. Дамаск, 1994.
2. *Аль-Джанаби М.М.* Сила и идеал. Дамаск, 1995.
3. *Аль-Джанаби М.М.* Ал-Газали – суфийский теолого-философский синтез (в 4-х т.). Бейрут – Дамаск, 1998.
4. *Аль-Джанаби.* Ал-Газали: суфийский теолого-философский синтез. Washington. Edwin Mellen Press. 2000.
5. *Аль-Джанаби М.М.* Мудрость суфийского духа (в 2-х т.). Бейрут – Дамаск, 2002.
6. *Аль-Джанаби М.М.* Теология и философия ал-Газали. М., Марджани. 2010.
7. *Аль-Джанаби. М.М.* Иракский тоталитаризм (2-е изд.). Багдад: Аш-шуун ас-сакафия, 2013.
8. *Аль-Джанаби М.М.* Мудрость суфийского духа (2-е изд.). Багдад: Месопотамия, 2013.
9. *Аль-Джанаби М.М.* Философия арабской революции. Багдад: Месопотамия, 2013.
10. *Аль-Джанаби М.М.* Философия национальной идентичности. Багдад: Месопотамия, 2012.
11. *Аль-Джанаби М.М.* Ислам. Цивилизация, культура, политика. М.: Садра, 2015.
12. *Аль-Джанаби М.М.* Аль-Газали – суфийский теолого-философский синтез. М.: РУДН, 2018.
13. *Аль-Джанаби М.М.* Ислам. Цивилизация, культура, политика. М.: Садра, 2015.

14. *Аль-Джанаби М.М.* Философия современной мусульманской реформации. М.: Садра, 2014.
15. *Аль-Джанаби М.М.* Исламская цивилизация и философская культура. М.: РУДН, 2019.
16. *Аль-Джанаби М.М.* Философия культурных альтернатив, Багдад: Месопотамия, 2018.
17. *Аль-Джанаби М.М.* Время и история. Критика радикализма и «сакральных» иллюзий. Бейрут: Ал-Ариф, 2018.
18. *Аль-Джанаби М.М.* Размышление об Исламской цивилизации. Бейрут: Ал-Ариф, 2018.
19. *Аль-Джанаби М.М.* Мухаммед. Посланник Воли. Бейрут: Ал-Ариф, 2018.
20. *Аль-Джанаби М.М.* Духи и призраки (Интеллектуал и Власть). Бейрут: Ал-Марказ аль-акадими ли-л-абхаз, 2019.
21. *Аль-Джанаби М.М.* Российское востоковедение. Бейрут: Ал-Марказ ал-акадими ли-л-абхаз, 2019.
22. *Аль-Джанаби М.М.* Энциклопедия философских и религиозных школ в исламской культуре. Бейрут: Ал-Марказ ал-акадими ли-л-абхаз, 2019.
23. *Аль-Джанаби М.М.* История мифа и легендарная история, Бейрут: Ал-Марказ ал-акадими ли-л-абхаз, 2019.
24. *Аль-Джанаби М.М.* Философия современного арабского самосознания. Ч. 1. 2020.

«МЕЖДУ ОГНЕМ И ВОДОЙ» (ПАМЯТИ МАЙСЕМА АЛЬ-ДЖАНАБИ)

Летом прошлого, 2021 года не стало Матема Магомедовича аль-Джанаби – замечательного арабиста, арабского и русского философа, опубликовавшего фундаментальные труды по классической исламской мысли, развившего собственную философию исторического процесса, определившую его понимание того, что такое классическая и современная арабо-мусульманская культура. Матем Магомедович был, как я его про себя называл, «арабским гением»: скорость его работы, объем им написанного и опубликованного, не говоря уже о качестве и уровне этих публикаций, без сомнения, ставят его в один ряд с признанными гениями классической арабской словесности. Но для меня он всегда был и оставался просто Майсемом – тем же и таким же, каким я узнал его почти 40 лет назад.

С Майсемом аль-Джанаби я познакомился, когда стал аспирантом Института философии. Не помню точной даты, но это определенно произошло во второй половине 80-х годов прошлого века. Я только начинал всерьез заниматься арабской философией: моя кандидатская называлась «Философия Ибн Араби» и была построена на моем же переводе «Гемм мудрости». Книжку тогда любезно предоставила мне Марина Козина, моя коллега-арабист, за что я ей безмерно благодарен, и лишь много позже мне удалось приобрести в Дамаске собственный экземпляр «Гемм», с которым работаю до сих пор. А вот «Мекканских откровений» у меня не было – и тут с поистине царской щедростью меня выручил Майсем. Сейчас уже забывается (а новое поколение и не знает), что значило в те годы обладание первоисточником, настоящей арабской книжкой: интернета, сканов и хранилищ электронных текстов (как и персональных компьютеров) еще не существовало, за границу ездили редко, рубль был неконвертируемым, и добыть

книжку (скажем так, предмет не первой необходимости с точки зрения обывателя тех времен всеобщего дефицита и более чем скромного быта) было почти как достать звезду с неба. Обладание первоисточником открывало волшебную дверь настоящей, профессиональной арабистической работы. Что скрывать – были тогда те, кто придерживал «для себя» такое богатство, дабы другим не досталось, желая обеспечить себе преимущество. Благородство, настоящее арабское благородство Майсема – то, что именуется не переводимым на русский словом *карма* – исключало это не на сто, а на всю тысячу процентов. Он всегда был щедр – и на книги, и на идеи, и на помощь тем, кто в ней нуждался.

Эти без малого четыре десятка лет пролетели слишком быстро. Я очень жалею о том, сколь мало общался с Майсемом, откладывая это почему-то на потом. Я всегда дарил ему свои новые книги и ждал, когда он выскажет свое мнение. А сегодня хочу подарить ему отрывок из еще не опубликованной книги, над которой работаю сейчас. Надеюсь, ему бы понравилось.

В книге А.А. Игнатенко «Как жить и властвовать» поведена следующая история:

Как халиф аль-Мансур нашел свою смерть между огнем и водой. В знаменитой «Книге песен» Абу-аль-Фараджа аль-Исфакхани рассказывается, что аббасидский халиф Абу-Джаафар аль-Мансур погиб именно так, как предсказал его придворный астролог. Абу-Сахль аль-Фадль Ибн-Навбахт, совершив однажды полагающиеся для гороскопа действия, огорчил халифа безмерно. Приговор звезд гласил, что аль-Мансур оставит этот дольний мир в возрасте сорока лет и случится это между огнем и водой. Можно представить, как опасался правитель проходить между рекой и разожженным на берегу костром, в других подобных местах. Смерть же от руки убийц настигла его в бане («между огнем и водой»). И был он тогда сорока лет от роду... [Игнатенко 1994, 73].

Рассмотрим эту историю более подробно. Несомненно, она имеет целью поразить читателя. Поразить не только и даже не

столько тем, что предсказание астролога сбылось, сколько тем, что сбылось оно столь *неожиданным* – для самого главного персонажа истории и для нас, читателей, – образом. Астролог, обладатель особого, эзотерического знания, совершив понятные ему одному манипуляции, и предсказание свое оформил одному ему понятным образом. Точнее, он выразился совершенно ясно и однозначно относительно самого события и его срока, но зашифровал место его наступления. Предсказание, точно определяющее, что и когда должно произойти, но оставляющее нас в неведении относительно того, где это случится, приобретает характер загадочности, которая подходит профессии астролога. Нет сомнения в том, что астролог знал, что произойдет, знал совершенно точно, но не хотел (или не мог) столь же точно определить место этого события. Зная развязку и, следовательно, разрешение загадки, загаданной астрологом халифу, мы видим, что предсказание носило характер *намека*. Ошибка прямолинейного халифа состояла, совершенно очевидно, в том, что этот намек он попытался истолковать буквально и избегал совсем не тех мест, которых следовало опасаться. Приняв все меры предосторожности относительно всего, что расположено «между огнем и водой», он не разглядел, что «между огнем и водой» было метафорой. Загадочный намек, расплывчатый символ, который может быть истолкован и так и этак, который не обманывает нас, но и не говорит прямо, – вот что такое это «между огнем и водой» придворного астролога. Поняв это, мы в качестве следующего шага поймем и неизбежность облечения предсказания именно в такую, расплывчато-труднорасшифровываемую форму. Ведь предсказание, содержащее вердикт, которого можно избежать, тем самым оказывается ложным; единственный, наверное, способ избежать парадокса и сохранить правдивость предсказания, приоткрывающего будущее и, следовательно, возможность изменить его, – предсказать так, чтобы неложное вместе с тем не могло быть понято однозначно, став основанием для действия, которое свело бы само предсказание на нет в части его содержания.

Экскурс в арабистику

Попробуем разобраться в этой истории с халифом и предсказанием астролога.

Должен сразу сказать, что в тексте «Книги песен» ал-Исбахāнī [Исбахани 2008, русский перевод отрывков: Исбахани 1980] мне не удалось найти источник истории, пересказанной А.А. Игнатенко. Зато в классической арабской литературе разных жанров присутствуют многочисленные упоминания удивительно похожего сюжета, где также фигурирует предсказание астролога и халиф и где «между водой и огнем» также оказывается баней (хаммām). Правда, подробности этой истории и даже действующие лица хоть и похожи, но все же не те же. Во-первых, устойчиво употребляется выражение «между водой и огнем» (байна mā' ва-нāḥ), а не «между огнем и водой», как у А.А. Игнатенко; исключений я не нашел, более того, и в других случаях, когда вода и огонь соединены словом «между» или даже «и», порядок именно такой (вода, затем огонь). Во-вторых, речь идет об аббасидском халифе ал-Ма'мūне (786–833), а не об ал-Мансūре (между 709 и 713–775). В-третьих, в качестве автора предсказания выступает ал-Фадл б. Сахл (а не «Абу-Сахль аль-Фадль Ибн-Навбахт», как у А.А. Игнатенко), знаменитый и могущественный визирь ал-Ма'мūна, действительно занимавшийся астрологией. Умерщвлен в бане оказывается не халиф, а сам предсказатель, причем по приказу халифа. Наконец, в тексте «Книги песен» действительно фигурирует 'Абū Сахл Ибн Навбахт, но вне контекста истории про астролога и халифа...

Конечно, нельзя исключать, что на деле имели место оба события: и то, о котором поведано у А.А. Игнатенко, и то, о котором рассказывают многочисленные арабо-мусульманские авторы. Однако для нашего вопроса эта историческая деталь, безусловно важная сама по себе, не имеет никакого значения. Ведь мы разбираем не историю умерщвления (то ли астролога, то ли халифа), а исключительно понимание выражения «между

водой и огнем». Разница в порядке слов у А.А. Игнатенко и в арабских источниках привлекает внимание, но мы сможем высказаться по этому поводу только после того, как разберемся во всех обстоятельствах. Посмотрим, что представляли собой бани в арабском мире того времени, кто такой ал-Фадл б. Сахл и чем он прогневал халифа, а затем познакомимся с вариантами этой истории в арабских источниках.

Немного о *хаммām*

Обстоятельная статья Ж. Сурдель-Томин в «Энциклопедии ислама» [Сурдель-Томин 1986] со всей возможной полнотой описывает строение и функционирование бань в городах исламского халифата. Они появляются, согласно археологическим данным, в период правления Омейядов в VIII в. (как раз перед нашей историей) в уже «готовом» виде и происходят, возможно, от античных терм. На это указывает и использование подземных печей, и прокладка труб для обогрева в стенах. Однако строение арабских бань разительно отличается от строения терм: здесь нет ни характерной для терм последовательности помещений, ни их пропорций – да и использовались арабские бани по-другому: холодное помещение не содержало галлерей, бассейнов, гимназиума, равно как оба теплых помещения использовались иначе, чем в античности.

Хаммām в арабо-мусульманских странах, несмотря на различия в пространстве (в разных частях Халифата) и во времени, сохранил свое строение, соответствовавшее целям, которым служили бани и которые, в общем и целом, оставались неизменными. Баня использовалась прежде всего для совершения полного омовения, а потому нередко располагалась недалеко от мечети. В дальнейшем бани стали служить и целям общей гигиены. Все это определило распространенность бань, которые дошли в мало изменившемся виде и в большом количестве практически до нашего времени. Бани были городскими, где мужские и жен-

ские дни или часы чередовались, и частными. Они различались только размерами, но не строением или функциями. В крупных городах классического периода могло насчитываться до сотни и более бань. В целом строение бани, как его описывает Ж. Сурдель-Томин, таково: сначала комната для переодевания, которая служит также комнатой отдыха; затем – второе неотапливаемое помещение, значительно более теплое, чем первое, в силу соседства с отапливаемыми частями бани; затем – первое отапливаемое помещение, и наконец – второе отапливаемое, собственно парная. Эти помещения имели примерно одинаковое строение и площадь. Все гигиенические процедуры банщики совершали с посетителями в четвертом, самом горячем и наполненном паром помещении. В этом помещении обычно не было ни окон, ни отверстий в стенах, а свет проникал только через небольшие вставки толстого стекла в куполе.

Приведу теперь, после обстоятельного академического изложения, две зарисовки из арабской литературы, которые послужат неплохой иллюстрацией.

Известный египетский мистик ‘Абд ар-Ра’ўф ал-Мунāвī (1545–1621) в своем «Истечении Всемогущего» (*Файḍ ал-қадīр* – комментарии на «Малое собрание» (*ал-Джāми’ ас-саḡīр*) хадисов ас-Суйўтī) сообщает, что первым, кто заговорил на правильном арабском языке, был Исмаил, сын Авраама, а первым, кто вошел в баню и кому приготовили специальное средство для удаления волос на теле (*нўра*), был Соломон, сын Давида. Войдя в баню и почувствовав ее жар и темень, он молвил: «Ох, мука Божья, ох, не случилась бы!». Баня своим жаром и тьмой напомнила Соломону, поясняет ал-Мунāвī, жар и тьму геенны, ведь

баня куда как схожа с геенной: внизу – огонь, сверху – тьма. А совершенный знающий ни в какой миг не забывает о том мире, ибо око свое от оно́го не отводит, так что всё, что зрит, будь то вода, огонь или еще что-то, принимает как указание и увещание [Мунави 1356, 3:92–93].

Интересно, что здесь вода также упомянута перед огнем: огонь в топке внизу, под полом, скрыт от глаз, тогда как вода явлена глазу.

Если все в мире суфий расценивает, согласно ал-Мунāвй, как указание на мир потусторонний, так что баня оказывается схожа с геенной, то противоположное по настроению описание бани дает человек, по-видимому, внимательный к красотам этого мира:

Упомянув о банях, я припомнил рассказ лекаря Бадр ад-Дйна б. Зафйра ал-'Ирбйлй, рассказывавшего: В Багдаде, в доме властителя Шараф ад-Дйна Хārūна, сына *вазйра* *ṣāḫиба* Шамс ад-Дйна ал-Джувайнй, видел я баню, прекрасно устроенную, слаженно выстроенную, очень светлую, окруженную цветами и деревьями. Ввел меня в нее ее управитель (*сā'ис*) по ходатайству *ṣāḫиба* Бахā' ад-Дйна б. ал-Фаҳра 'Исы ал-Мунши' ал-'Ирбйлй. Управителем той бани был огромный старый слуга-абиссинец. Он провел меня по ней. Увидел я много воды, увидел окошки той бани, трубы – какие из серебра позолоченного, какие из не позолоченного, некоторые в форме птицы, и когда вытекает из них вода, то издает приятные звуки. Там и мраморные водоемы, искусно устроенные. Из всех труб вода стекает в водоемы, а из них – в озеро, изумительное своим совершенством, и далее – в сад.

Потом показал он мне около десятка отдельных, уединенных покоев, каждый краше предыдущего. Так дошли мы до помещения, на двери которого висел железный замок. Он открыл замок и повел меня по длинному коридору, покрытому чистейшим белым мрамором. В конце коридора – квадратное помещение, где поместятся четверо сидя или же двое лежа. Сколько чудесного увидел я в том помещении! Все четыре стены его отполированы до зеркального блеска, так что можно видеть все свое тело [отраженным] на

любой из стен. На полу там выложены фигуры красными, желтыми, зелеными и позолоченными плитками. Сделаны они из плавленного хрусталя, желтого и красного, зеленые же, говорят, – это камень, что привозят из Византии, а позолоченные – стекло, оправленное золотом. Те фигуры – необыкновенно красивые и ладные, различные цветом и прочим, там и действующие, и претерпевающие. Взглянешь на них – тут же страсть твоя пробудится.

Слуга-управитель сказал: Вот как это устроено для моего господина. Как только взглянет он на эти фигуры: кто в соитии, кто целуется, кто кому возложил руку на ягодицы, – вскипит в нем страсть, и соединится он с тем, с кем захочет. Рассказчик добавил: Этот покой – особый, не такой, как прочие, предназначен только для этого. Когда властитель Шараф ад-Дйн Хārūn желает уединиться в бане с красивыми наложницами и прекрасными женщинами изумительной красоты, делает это только здесь, поскольку лицезреет все красоты прекрасных фигур и на стенах, и каждую из них – во плоти в руках своих, и так видит другого каждый из них двоих.

В центре того помещения увидел я водоем полосатого мрамора, в середине его – труба, другая труба дает холодную воду, а первая – теплую. Справа и слева от водоема – столбики, выточенные из хрусталя. На них ставят кадилницы с алоэ и деревом. Видел я покои блестящие, совершенные убранством, и потрачены на них немалые средства. Я спросил слугу, из чего изготовлены те сверкающие, светоносные стены, но он сказал, что не знает. Рассказчик добавил: Никогда в жизни не видел я и не слышал ни о чем подобном [Маккари¹ 1388, 3: 348–350].

¹ Ал-Маққарй, Шихāб ад-Дйн (1577, Тлемсен – 1632, Каир) – писатель и биограф. Его обширный труд «Аромат нежной андалусийской ветви» (*Нафх ат-тйб мин ҳушн ал-’андалус ар-ратйб*), содержащий выдержки из многочисленных ныне утраченных сочинений других авторов, считается одним из важнейших источников по истории и культуре мусульманской Испании. Последние полтора

Таковы два рассказа о бане в арабской литературе, в каком-то смысле крайние: в одном она наводит на мысли о неземных страданиях, в другом – о земных или даже неземных наслаждениях. Но в обоих случаях остается верным, что в бане – и вода, холодная и теплая, и огонь, согревающий два теплых помещения и нагревающий воду и даже превращающий ее в пар, и сам этот пар в парной – главном помещении бани, в отношении к которому все прочие выполняют подготовительные функции. Баня – это, собственно, четвертое помещение, заполненное горячим паром.

Так как же понять «между водой и огнем»?

С одной стороны, человек, находящийся в парной или в каком-то другом помещении, где струится вода (как в описании роскошной багдадской бани), располагается «между» этой водой – и огнем, разожженным в топке. Топка может быть внизу, как в примере с баней у ал-Мунāвй, или же в отдельном помещении, примыкающем к парной, так что пар передается в парную через специальные отверстия, как на то указывает Ж. Сурдель-Томин в упомянутой статье. Это не меняет дела: в любом случае огонь скрыт, не явлен взору, тогда как вода непременно присутствует в самом помещении бани.

Если так, то никаких особых приемов понимания нам и не потребуется, чтобы расшифровать «между водой и огнем» в предсказании астролога. Как и между кострами на берегу и рекой, в бане человек оказывается между огнем внизу или сбоку – и водой, что окружает его. Здесь вода и огонь, несомненно, субстанциальны, представляют собой самостоятельные и не зависящие друг от друга сущности, к которым отправляют каждое из этих слов по отдельности («вода» и «огонь»), тогда как «между» указывает на пространственный промежуток, их разделяющий: в этом пространстве и находится человек, помещенный «между водой и огнем». Правда, в этом чувствуется

десятилетия жизни провел в Египте, Мекке и Медине, Иерусалиме и Дамаске.

некоторая натяжка: человек в бане именно что окружен водой и, строго говоря, не располагается «между» этой водой – и огнем. Отметим это обстоятельство и пойдем дальше.

С другой стороны, «в бане» значит прежде всего – в парной. Конечно, убийцы могут настичь свою жертву в любом из четырех помещений бани, и в первых трех сделать свое черное дело им даже легче, чем гоняться за несчастным в клубах пара в четвертом, главном помещении бани. И все же невозможно исключить, что «в бане» значит «в парной» – там, где горячий пар, хотя бы потому, что именно парная (а не раздевалка) – собственно «баня». Как быть с этим значением; действительно ли получить его так же легко и естественно, как в первом случае?

Вряд ли можно ответить на этот вопрос утвердительно. «Пар» как значение для выражения «между водой и огнем» не выглядит как нечто само собой разумеющееся. Даже если принять во внимание, что арабское *байна* «между» означает, согласно арабским словарям, не только «разделять» (то, между чего нечто находится – *фирāk* и тому подобное), но и «соединять» (*джам*) это, в нашем случае такая словарная подсказка ясности не прибавит: вода и огонь несоединимы, они уничтожают друг друга. Да и в бане вода и огонь никак не соединяются – разве что в том смысле, что огонь нагревает воду. – Но в таком случае выражение «между водой и огнем» указывает не на «пар», а на процесс нагревания!

Совершенно очевидно, что вода в бане нагревается огнем, что она или превращается в пар, заполняющий главное помещение бани, или циркулирует в нагретом, равно как и в не нагретом виде. Думаю, это ясно любому, кто знаком с тем, как устроена баня, по собственному опыту или приведенному описанию. В этом смысле то, что называют «внешний мир», «объективная реальность» или «действительность», одинаковы. Но эта *одна и та же* действительность – строго, арифметически одна и та же – предстает в двух вариантах. В первом случае «между водой и огнем» – это пространство, снизу или сбоку от

которого наличествует скрытый от глаз огонь, а где-то справа, слева, позади – неважно – имеется явленная глазу и прочим чувствам вода. Во втором случае «между водой и огнем» – это нагревание воды огнем, процесс, протекающий как действие, обеспеченное действующей стороной, огнем, и претерпевающей стороной – водой. Это расщепление на две интерпретации одной и той же действительности и одних и тех же слов, на нее указывающих, расщепление на две картины мира, в одной из которых пространственно упорядочены субстанции «вода» и «огонь», а в другой протекает процесс «нагревание» воды огнем, – это расщепление выполнено нашим сознанием, оно никоим образом не «содержится» в том, что называют «объективный мир».

Первое понимание возможно как исполнение знаковой функции. Я хочу сказать, что слова «между водой и огнем» в таком случае – каждое из них и все вместе – выступают как знаки. Слово-знак «огонь» указывает на огонь, слово-знак «вода» указывает на воду, и слово-знак «между» указывает на пространственный промежуток, разделяющий (пространственно) эти огонь и воду. Знаковый характер подчеркнут возможностью остенсивного определения: мы можем просто указать рукой на огонь, воду и пространство между ними.

Второе понимание невозможно построить на основе знаковой функции. Нельзя указать рукой на «нагревание». Как и в первом случае, мы можем указать пальцем на нагревающий огонь и нагреваемую воду; но мы никогда не укажем на сам процесс «нагревание». «Между водой и огнем» при втором способе понимания – это «там, где происходит нагревание», «там, где протекает этот процесс».

В первом случае мы действительно можем, как и предлагает А.А. Игнатенко, дать равнозначный ряд толкований выражению «между водой и огнем»: «то, что расположено в пространстве, ограниченном водой с одной стороны и огнем – с другой». Это может быть берег между кострами и рекой и так далее. В таком случае останется принципиально не ясным, на

какой именно из возможных синонимов указывает выражение «между водой и огнем». Во втором случае выражение «между водой и огнем» указывает на протекание процесса и означает «нагревание». Но где именно происходит нагревание: в бане ли или где еще – это уже элемент гадания, неопределенности предсказания, неотъемлемый от астрологических прогнозов.

Таким образом, мы наблюдаем *параллель* между двумя способами истолкования. В обоих случаях мы задаем область значений, из которых будем выбирать, разгадывая предсказание астролога. Но задается эта область по-разному. Это – разная схематика, предполагающая разную онтологию и разную логику.

Приведу один пример, подтверждающий сказанное. Опровергая оппонентов, известный полемист Ибн Таймиййа (1263–1328) прибегает к простым примерам, чтобы показать, что без Действателя не может происходить то, с чем мы имеем дело постоянно. В частности, человек не может рождаться сам собою, «по природе». Чтобы убедить в этом читателя, Ибн Таймиййа приводит очевидный пример бани. Именно природа воды и огня показывает, что необходим действатель, который и обеспечит «нагревание»:

Вот метафора от природы воды, огня и земли: возьмем баню, внизу которой – огонь, в помещениях которой – вода, целиком уравновешенную и умеренную по жару и влаге, причем у ней нет ни строителя, ее возведшего, ни истопника, ее нагревающего (*мусаххин сухна-ху*), ни управителя, ею управляющего; и поскольку это невозможно, то точно так же невозможно их утверждение, будто бы из сгустка собирался бы полностью состав человека без мудрого управителя, все устрояющего [Ибн Таймиййа 1391/2, 1:179].

Действие «нагревание» подчеркнуто выражением *мусаххин сухна-ху*, которое буквально следует передать как «нагревающий ее (т.е. бани) нагрев». Нагревание – то действие, которое

производит огонь на воду, но, по мысли Ибн Таймийи, не сам по себе, а только потому, что имеется некий действователь, *мусаххин* «нагреватель» (= истопник), который обеспечивает условия протекания процесса нагревания. На этом примере мы прикасаемся, очень ясно, к двум пониманиям процесса: как происходящего «по природе», сам собою, и как требующего действователя. Обычно это трактуют как научный и «теологический» подход. Но это не так: второй подход может быть не менее научным, чем первый, и в качестве действователя выступает совсем не обязательно Бог. Различие здесь логическое: в первом случае нам довольно понятия субстанции и ее свойств, во втором требуется действователь, претерпевающее и действие, протекающее между ними. В данном примере «сгусток» (*нутфа*)¹ либо сам собою превращается в человека, так что субстанция человека обретает свою полноту, либо такое превращение – процесс, протекающий между Действователем и претерпевающим; точно так же огонь по своей природе не нагревал бы воду без того, кто устраивает нагревание.

Вновь о халифе и его астрологе

Вернемся к нашей истории. Как я сказал, в арабской литературе она рассказана и пересказана многократно. Вот один из наиболее полных ее вариантов:

**«О походе ал-Ма'мұна в Ирак и умерщвлении обладателя
обоих главенств (зұ ар-ри'асатайн)»**

В том году ал-Ма'мұн отправился из Мерва в Ирак, оставив Ғассāна б. 'Ибада управлять Хорасаном. Причиной же послужило вот что. 'Алй б. Мұсā ар-Ридā сообщил ал-Ма'мұну, что после убийства ал-'Амйна народ объят враждой и смутой, а ал-Фадр б. Сахл скрывает это. Семья его и прочий люд клеветают, говоря, будто он (ал-Ма'мұн – А.С.) околдован и

¹ См. Коран 16:4, 18:37, 22:5, 23:13 и др.

одержим. Они присягнули Ибрāхиму б. ал-Махдй как халифу. Ал-Ма'мун возразил: «Как сообщил ал-Фадл, ему не присягали как халифу, его сделали 'амйром – управителем их дел». Но тот сказал: «Ал-Фадл солгал. Между ал-Хасаном б. Сахлем и Ибрāхимом разразилась война. Люди питают к тебе злобу из-за него, из-за его брата ал-Фадла, из-за меня и из-за того, что ты поклялся сделать меня своим наследником». Ал-Ма'мун спросил: «А кто еще это знает?» Тот ответил: «Йахйā б. Му'āз, 'Абд ал-'Азйз б. Имрāн и прочие воины». Ал-Ма'мун распорядился привести их.

На вопрос относительно сообщенного 'Алй б. Мўсой те ответили, что ничего не скажут, пока халиф не гарантирует им защиту от посягательств ал-Фадла. Ал-Ма'мун им это гарантировал письменно, собственноручно. Тогда они ему сообщили, что Ибрāхиму б. ал-Махдй присягнули [как халифу] и что багдадцы называют того «суннитский халиф», а ал-Ма'мўна обвиняют в рафидитстве, ибо 'Алй б. Мўсā занимает при нем такое положение. Они рассказали, что происходит с людьми и как ал-Фадл скрыл от него все, что касается Харсамы: Харсама явился дать ему добрый совет, а ал-Фадл умертвил его. Ал-Ма'мўну следует исправить положение, иначе он упустит халифат... Они просили ал-Ма'мўна отправиться в Багдад: «Увидев тебя, багдадцы тебе покорятся».

Узнав все это, ал-Ма'мун приказал ехать. Ал-Фадл узнал об этом и застал тех врасплох: одних казнил, других заточил, а иным выщипал бороду. 'Алй б. Мўсā рассказал об этом ал-Ма'мўну, но тот сказал, что знает, и отправился в путь. Когда он прибыл в Сарахс, на ал-Фадла б. Сахла набросились и умертвили в бане. Он был убит по прошествии двух ночей месяца ша'бāн. Убийц было четверо... и было ему тогда 60 лет. Убийцы скрылись, и ал-Ма'мун назначил награду в 10 тысяч динаров за их поимку. Убийц привел к нему ал-'Аббās б. ал-Хайсам ад-Дйнаварй. Они сказали

ал-Ма'муну: «Это ты приказал нам убить его». Тот отдал приказание, и они были обезглавлены [Ибн ал-Асир 1987, 5:444–445; рус. пер.: Ибн ал-Асир 2006, 53–55].

Ал-Фадл б. Сахл был прозван «обладатель обоих главенств», поскольку обладал и гражданской, и военной властью: мы видели, что воины отказывались говорить о нем с халифом, пока тот не дал им собственноручно написанную грамоту, гарантировавшую безопасность и оберегавшую от любых посягательств со стороны ал-Фадла. История политических интриг, за которые ал-Фадл поплатился жизнью, показательна для того времени, но я намеренно не вдаюсь в детали и не даю разъяснений относительно действующих лиц, поскольку нас здесь интересует не это.

В целом эта история, с теми или иными сокращениями или добавлениями, приводится во многих сочинениях. Убийц всегда четверо, убийство всегда совершается в бане в Сарахсе, причиной всегда оказываются интриги ал-Фадла, и дата убийства практически везде, с незначительными вариациями, совпадает. Различается возраст умерщвленного «обладателя обоих главенств»: как и Ибн 'Асйр, 60 лет называют ат-Табарй [Табари 5:144], аз-Захабй [Захаби 1413, 10:284; Захаби 1987, 14:11], Ибн ал-Вардй [Ибн ал-Варди 1996, 1:203], Ибн Касйр [Ибн Касир 2007, 11:9]. 48 лет фигурирует у ас-Сафадй [Сафади 2000, 24:32–33] и других авторов, перечисленных ниже в связи с выражением «между водой и огнем», 40 лет – у ар-Рағиба ал-Исбаханй [Исбахани 1999, 1: 185]. Помимо упомянутых авторов, историю умерщвления ал-Фадла в бане в Сарахсе рассказывают ал-Мас'удй [Масуди 2:48], ал-Мақдасй [Макдаси 6:111], Ибн ал-Джавзй [Ибн ал-Джавзи 1358, 10:108–112], ал-Қалқашандй [Калкашанди 1985, 1:211], ал-Ҳимйарй [Химйари 1984, 316]. Наконец, упоминает о ней, буквально в двух словах, и автор «Книги песен» ал-Исбаханй («когда был убит ал-Фадл, а ал-Ма'мун казнил его убийц...» – [Исбахани 2008, 10:52]).

Во всех перечисленных текстах баня названа «по имени», как «баня» – *хаммām*. Вместе с тем в других текстах фигурирует и интересующее нас выражение «между водой и огнем».

Вот сжатая версия этого рассказа, которую встречаем в «Беседах литераторов (*Мухāḍarāt al-'udabā'*)» ар-Рāғиба ал-Исбахāни и которая содержит это выражение:

من حكم بتنجيم وافق قوله القضاء
كان الفضل بن سهل حكم على نفسه أنه يعيش أربعين
سنة ثم يقتل بين ماء و نار، فعاش هذه المدة ثم قتل في حمام سرخس.

Предсказание астролога, совпавшее с предначертанием (*qadā'*)

Ал-Фадл б. Сахл предсказал самому себе, что проживет сорок лет, а затем будет убит между водой и огнем. И он прожил это время, а затем был убит в бане в Сарахсе [Исбахани 1999, 1: 185].

Эту же историю приводит в деталях ас-Сафадī в своем монументальном «ал-Вāфī би-л-вафайāt»: ал-Фадл б. Сахл, знаменитый визирь аббасидского халифа ал-Ма'мūна, был весьма искусен в астрологии, и многие из его предсказаний сбылись. После его смерти ал-Ма'мūн приказал доставить все, что осталось после него. Внутри запечатанной корзины был обнаружен запечатанный сундучок, а внутри него – свиток, на котором рукой ал-Фадла было начертано:

Именем Бога, Милостивого и Милосердного! Вот что ал-Фадл б. Сахл предсказал самому себе: он проживет сорок восемь лет и будет убит между водой и огнем [Сафади 2000, 24: 32–33].

Выражение «между водой и огнем» встречается и в других пересказах этого эпизода, которые мне удалось обнаружить:

[Ибн Халликан, 4: 42], [Захаби 1413, 10: 99–100], [Йафии 1993, 2: 6], [Амили 1998, 2: 223], [Ибн Каййим ал-Джавзийя 1432, 3:1359]. Это «между водой и огнем» неизменно оказывается баней в Сарахсе, где, как утверждают исламские авторы, ал-Фадл б. Сахл был умерщвлен ал-Ма'мун.

Суммируем. Устойчивость и повторяемость истории об умерщвлении ал-Фадла в арабской литературе несомненны. Столь же несомненно, что место события обозначено и как «баня», и как «между водой и огнем». Наконец, ни в одном из перечисленных текстов – а это исчерпывающий список того, что мне удалось обнаружить в связи с обсуждаемой историей – равнозначность выражений «баня» и «между водой и огнем» не подвергается сомнению, и никто из авторов не высказывает удивления по поводу как будто бы «необычного» способа указать на *хаммām*, употребив выражение «между водой и огнем». Вполне разумно предположить, что, если бы это выражение действительно было загадочным, хотя бы кто-то из такого количества авторов не преминул бы это отметить. Это говорит в пользу высказанной гипотезы о том, что «между водой и огнем» может пониматься и процессуально, как действие «нагревание» огнем воды, и субстанциально, как пространственный промежуток между огнем и водой, разделенными этим промежуток. Что примечательно, «сама действительность» отказывается пока высказываться как-либо определенно в пользу того либо иного толкования, оставляя открытой возможность их обоих.

Расширим круг знакомства с арабской литературой.

Процессуальное (П-) и субстанциальное (С-) понимание «между»

Уже знакомый нам автор, ал-Маққарӣ, непосредственно перед приведенным выше описанием роскошной багдадской бани, упоминает несколько бейтов, принадлежащих андалу-

сийскому поэту ал-А‘мā ат-Тутйль¹. Эти бейты, произнесенные в восхваление некой роскошной бани, и заставили ал-Маққарй вспомнить о другой, не менее роскошной багдадской бане, о которой мы говорили выше. Вот эти бейты:

مرأى من السحر كله حسن	يا حسن حمامنا وبهجتة
كالقلب فيه السرور والحزن	ماء ونار حواهما كنف

Сколь красива наша баня, сколь великолепна!
Что за волшебство – сплошная красота!
В одной стороне и вода, и огонь,
Как в сердце – и радость, и грусть.

Ему понравился этот смысл, и он добавил:

ولا لحمامنا ضريب	ليس على لهونا مزيد
كالشمس في ديمه تصوب	ماء وفيه لهيب نار
كالثلج حين ابتداء يذوب	وابيض من تحته الرخام

Нет радости нашей предела,
Как нет нашей бане четы.
Вода, а в ней – пламя огня,
Как солнце, попавшее в ливень.
А внизу белеет мрамор,
Будто снег, принявшийся таять [Маккари 1388, 3: 348].

Здесь очевидно, что «вода» и «огонь» совмещены, они не разделены никаким пространственным промежутком. Это подчеркнуто в обоих стихотворениях: вода и огонь содержатся вместе, пламя огня – в воде (подобно испепеляющему солнцу, попавшему в струи ливня). Арабская поэтика требует рацио-

¹ Ал-А‘мā ат-Тутйль (Слепец из Туделы, ум. 1130) – арабский поэт, один из мастеров жанра *мувашиах* (более подробно о нем см.: [Штерн]).

нального истолкования метафор, здесь нельзя сказать «красиво и непонятно» – непонятность не проходит. Это значит, что для внешне (в плане «высказанного» – *лафз*) парадоксального выражения «огонь внутри воды» должно быть найдено внутреннее (в плане «смысла» – *ма'нан*) совершенно понятное толкование. Таким толкованием и оказывается «нагревание» воды огнем. Парадоксальное внешне (*зāхир*), т.е. по «высказанности» (*лафз*), выражение «вода, а в ней пламя огня» (второй бейт) находит свое правильное, естественное «внутреннее» (*бāтин*) выражение как «смысл» (*ма'нан*) «нагревание воды огнем». И не случайно в последнем бейте «снег», т.е. застывшая вода, начинает «таять»: таяние снега – не что иное, как нагревание замерзшей воды огнем, как в предыдущем бейте обычная, т.е. жидкая, вода была нагрета огнем – то ли до парообразного, то ли до горячего состояния, неважно.

Отметим, что здесь разрешение «внешней» парадоксальности как «внутренней» рациональности возможно за счет перехода от С-схематики к П-схематике. Выражение «солнце внутри воды» может быть понято в смысле пространственного включения внутрь, на основе С-схематики. Тогда это выражение парадоксально. Но его можно истолковать и на основе П-схематики. Тогда «внутри» будет означать сокрытость огня в нагретой или переведенной в пар воде – за счет нагревания воды огнем. В таком случае «нагревание» как процесс «помещает» огонь внутрь воды – но не в смысле пространственного совмещения их субстанций, а в смысле воздействия огня на воду, когда – благодаря этому процессу – огонь как действователь *соединен* с водой. М. Джонсон, один из классиков современной когнитивистики и зачинатель «отелесненного» подхода к познанию (*embodied cognition*), указывает только одно, а не два, толкования слова «внутри», «в» [Бородай 2020, Джонсон 1987]. Это доказывает, что объяснение когнитивиста строится пока что в С-схематике и «не замечает» возможности применить П-схематику для *иного* осмысления *того же* слова.

Литература

- Амили 1983 – *ал-‘Амили, Бахā’ ад-Дүн*. Ал-Кашкўл (Сумā). В 2 ч. Байрўт: Му’ассасат ал-а’ламй ли-л-матбў’āt, 1983.
- Бородай 2020 – *Бородай С. Ю.* Язык и познание: введение в пост-релятивизм. М.: Садра, ЯСК, 2020.
- Джонсон 1987 – *Johnson M.* The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Захаби 1413 – *Аз-Захабӣ, Шамс ад-Дүн*. Сийар а’лām ан-нубалā’ (Жизнеописания виднейших из благородных) / Ред. ‘Умар ‘Абд ас-Салām Тадмурӣ. Байрўт: Му’ассасат ар-рисāла, 1413 х.
- Захаби 1987 – *Аз-Захабӣ, Шамс ад-Дүн*. Та’рӣх ал-ислām ва вафайāt ал-машāхӣр ва-л-а’лām (История ислама и кончины известных и выдающихся людей). Байрўт: Дār ал-китаб ал-‘арабийй, 1987.
- Ибн ал-Асир 1987 – *Ибн ал-‘Асӣр*. Ал-Кāмил фӣ ат-та’рӣх (Всеобщая история) / Ред. Муҳаммад Йўсуф ад-Даққāқ. 1-е изд. Байрўт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1987.
- Ибн ал-Асир 2006 – *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил фи-т-та’рих. Полный свод истории / Пер. с араб, примеч. и коммент. П.Г. Булгакова. Ташкент: Узбекистан, 2006.
- Ибн ал-Варди 1996 – *Ибн ал-Вардӣ*. Та’рӣх Ибн ал-Вардӣ (История). Байрўт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1996.
- Ибн ал-Джавзи 1358 – *Ибн ал-Джавзӣ*. Ал-Мунтазам фӣ та’рӣх ал-мулўк ва-л-‘умам (Упорядоченная история властителей и народов). Байрўт: Дār Сāдир, 1358.
- Ибн Каййим ал-Джавзиййа 1432 – *Ибн Қаййим ал-Джавзиййа*. Мифтāх ас-са‘āда ва маншўр вилāйат ал-‘илм ва-л-‘ирāда

(Ключ к счастью и изложение доступного знанию и воле-
нию). Макка: Дār ‘ālam al-fawā’id, 1432 х.

Ибн Касир 2007 – *Ибн Касир*. Ал-Бидāйя ва-н-нихāйя (Начало
и конец). Димашқ-Байрūt: Дār Ибн Касир, 2007.

Ибн Таймиййа 1391/2 – *Ибн Таймиййа*. Байāн талбй с
ал-джахмиййа фй та’сйс бида’и-хим ал-калāмиййа (Об-
ман, устроенный джахмитами через нововведения в ка-
ламе) / Ред. Муҳаммад б. ‘Абд ар-Раҳмāн б. Қāсим. Макка
ал-мукаррама: Матба‘ат ал-хукūма, 1391–1392 х.

Ибн Халликан – *Ибн Халликāн*. Вафайāt ал-а’йāн ва анбā’ абнā’
аз-замāн (Кончины великих и известия о сынах времени).
Лубнāн: Дār ас-сақāфа, б.г.

Игнатенко 1994 – *Игнатенко А.А.* Как жить и властвовать.
М.: Прогресс, 1994.

Исбахани 1999 – *ар-Рāғиб ал-Исбахāнй*. Муҳāдарāt ал-’удабā’ ва
муҳāварāt аш-шу’арā’ ва-л-булағā’ (Беседы литераторов и
диспуты поэтов и риторов). Байрūt: Дār ал-қалам, 1999.

Исбахани 2008 – *Ал-Исбāхāнй, ‘Абӯ ал-Фарадж*. Китāб ал-ағāнй
(Книга песен) / Ред. Иҳсāн ‘Аббās, Ибрāхйм ас-Са’āфйн,
Бакр ‘Аббās. В 25 тт. 2-е изд. Байрūt: Дār Сāдир, 2008.

Исбахани 1980 – *Абу-ль-Фарадж ал-Исбахани*. Книга песен /
Пер. с араб. А.Б. Халидова, Б.Я. Шидфар. М.: Главная ре-
дакция восточной литературы издательства «Наука», 1980.

Йафии 1993 – *Ал-Йāфи’й*. Мир’āt ал-джанāн ва ‘ибрат ал-йāқзāн
(Зерцало души и наставление пробужденному). Ал-Қахира:
Дār ал-китāб ал-ислāмийй, 1993.

Калкашанди 1985 – *Ал-Қалқашандй*. Ма’āсир ал-’инāфа фй
ма’āлим ал-хилāфа (Высочайшие достоинства призна-
ков халифата). 2-е изд. Ал-Кувайт: Матба‘ат хукūмат
ал-кувайт, 1985.

- Макдаси – *Ал-Мақдасӣ*. Ал-Бад' ва-т-та'рйх (Начало мира и его история). Бӯр са'йд: Мактабат ас-сақафа ад-дйнийя, б.г.
- Маккари 1388 – *Ал-Маққарӣ, Шихаб ад-Дйн*. Нафх ат-тйб мин ғусн ал-'андалус ар-ратйб (Аромат нежной андалусийской ветви) / Ред. Иҳсән 'Аббас. Байрӯт: Дәр сәдир, 1388 х.
- Масуди – *Ал-Масӯдӣ*. Мурӯдж аз-захаб ва ма'адин ал-джавхар (Луга золота и копи самоцветов). Б.м., б.г.
- Мунави 1356 – *Ал-Мунāvī, 'Абд ар-Ра'ўф*. Файд ал-қадйр шарх ал-Джāми' ас-сағйр (Истечение Всемогущего, комментарий на «Малое собрание» [ас-Суйūtй]). 1-е изд. Миҥр: Ал-Мактаба ат-тиджāрийя ал-кубрā, 1356 х.
- Сафади 2000 – *Ас-Ҷафадӣ*. Ал-Вāфй би-л-вафайāt (Исчерпывающий свод по датам кончин знаменитостей). Байрӯт: Дәр иҳйā' ат-турāс, 2000.
- Сурдель-Томин 1986 – *Sourdel-Thomine J. Ḥammām // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 3. Leiden: E.J.Brill; London: Luzac & Co., 1986. P. 139–144.*
- Табари – *Ат-Ҷабарӣ*. Та'рйх ат-Ҷабарй (История). Байрӯт: Дәр ал-кутуб ал-'илмийя, б.г.
- Химйари 1984 – *Ал-Ҷимйарӣ, Ибн 'Абд ал-Мун'им*. Ар-Равд ал-ми'тār фй ҳабар ал-ақтār (Благоуханный сад известий о странах и краях) / Ред. Иҳсән 'Аббас. 2-е изд. Байрӯт: Мактабат лубнāн, 1984.
- Штерн 1986 – *Stern S.M. al-A'mā al-Tuṭīlī // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden: E.J.Brill; London: Luzac & Co., 1986. P. 426.*

КОНЦЕПЦИИ ПРИРОДЫ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИОЗНОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Концепции природы и вопросы экофилософии часто оказываются в центре животрепещущих вопросов современности. Наш интерес заключается в том, насколько религиозное мировоззрение может влиять, в позитивном или негативном смысле, на выработку адекватного мышления перед лицом назревающих кризисов. Если ставить проблему более широко, то необходимо понять, как важно обращаться к наследию той или иной культурной традиции, чтобы не просто обогатить свою память, но почерпнуть в этом богатом наследии ценные идеи, позиции или рекомендации для решения современных проблем. Так, М. аль-Джанаби в своей фундаментальной работе о мусульманском философе XI в. ал-Газали показал на его примере, как в Средние века сохраняли преемственность с древним наследием (в данном случае, античным), и это служило неисчерпаемым источником вдохновения для великих мыслителей¹. Сама работа ал-Джанаби являет пример того, как современный философ призван обращаться этими неисчерпаемыми традициями восточных культур.

Между тем осмысление духовного наследия не обходится и без критической его оценки. Например, А. Бреннан и Й.С. Лоу заявляют: «Состояние современного экологического кризиса показывает, что нечто из наших устоявшихся культурных, религиозных, политических верований и установок ответственно за дурное отношение к природе. Иными словами, наше религиозное мирозерцание и базовые политико-социальные идеи не безобидны в экологическом отношении»². Авторы указывают на культурно-религиозную традицию западного мира, которая,

¹ Аль-Джанаби Майсем М. Теология и философия ал-Газали. М.: Изд. дом Марджани, 2010.

² A. Brennan & Y.S. Lo. Understanding environmental philosophy. Durham: Acumen, 2010. P. 7.

по их мнению, виновна в том, что человек, думая, что возвышается над природой, на самом деле угнетает и подавляет ее. Есть над чем задуматься в этом утверждении, однако можно и возразить, что не сама религиозная традиция ответственна за состояние экологического кризиса, а несовершенство и греховность человека, осуждаемые религией, привели к катастрофическим последствиям. И все же в самом религиозном мировоззрении заключены установки отношения человека к природе, которые можно рассмотреть с разных позиций. Обратимся к пониманию ценности природы и ее осмыслению в классической индийской философии, в ее пантеистических и теистических учениях.

Природа в классической индийской философии периода древности и Средневековья имеет ряд концепций и интерпретаций, где обретаются актуальные идеи о соотношении Бога, Божества, Абсолюта и природы, человека и природы, об ответственности разумного существа перед судьбой универсума. И весьма трудно понять концепции природы в древней и средневековой индийской философии без обращения к религиозному мировоззрению. К тому же каждая классическая философская школа в Индии (а их по традиции насчитывают двенадцать), исключая локайату, привязана к одной из трех эндемичных религий и включена в нее: либо в индуизм, в буддизм, или в джайнизм. Из последних исследователей концепций природы назовем Миру Баиндур, которая обобщила и проанализировала основные позиции по отношению к природе в классической индийской философии, а также связанные с этим современные дискуссии¹. В данной содержательной книге автор раскрывает преимущественно натуралистический и этический аспекты индийской мысли, однако метафизическим, онтологическим ее аспектам здесь уделено

¹ *Meera Baindur. Nature in Indian Philosophy and Cultural Traditions (Series: Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures. Volume 12). Springer (India) Pvt. Ltd., 2015.*

DOI 10.1007/978-81-322-2358-0

гораздо меньше внимания. Если говорить о методологии, то Баиндур делает упор на пантеистических концепциях индийской мысли: «Пантеистическая интерпретация природы – это богатый источник для прозрений в области экологической этики»¹. Но при этом автор игнорирует индийский теизм (ишвара-ваду). Цель данной статьи – рассмотреть индийские концепции природы не только пантеистического, но и теистического толка в контексте экологического мышления.

Нельзя отрицать того, что общеиндийская религиозная ориентация – политеизм; иными словами, ни одна из трех индийских религий не относится к монотеизму. Если в монотеистической парадигме существует единый личный Бог, то в политеизме наблюдаем множество личных, лучше сказать, олицетворенных богов, и объединяет это множество нечто безличное, более широкое и сильное, чем сами по себе олицетворенные боги. Данный безличный принцип в политеизме есть или мировой Божественный Дух, сила, или закон, Космос, Дао, и т.д. В индийском варианте политеистической парадигмы это Брахман среднего рода, нирвана без каких-либо субстанциальных характеристик, безличная мокша как сотериологические идеалы, занимающие верхние «этажи» в онтологической/метафизической иерархии индийских религий². Из этого неизбежно вытекает то, что в политеистических системах пантеизм (и пантеизм) становится базовой рамкой для индийских философских школ, с чем согласны многие исследователи, в частности, та же Мира Баиндур.

Природа сама по себе воспринимается и понимается как безличное начало, однако она может быть интерпретирована как в пантеистическом, так и в теистическом ключе. Рассмотрим

¹ Meera Baindur. Nature in Indian Philosophy and Cultural Traditions. P. 63.

² См.: Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. М.: Российский университет дружбы народов, Издательство, 2010, §§ 3,4.

основные категории природы в индийской философии: природные стихии (бхуты), которых здесь, как правило, насчитывается вместе с эфиром пять (панча-бхута). Зачастую с природой отождествляется сам Брахман (среднего рода); также разлитым в природе оказывается Атман, так как, согласно главной установке Упанишад, он тождествен Брахману. К этим категориям можно прибавить идею безличной мировой Души (Параматма) во многих индийских философских системах, а признание мировой Души с философской точки зрения вносит пантеистический окрас в какую-либо доктрину. Однако признание тождественности Абсолюта и космоса не уклоняется в «чистый» материализм, но показывает первичность (божественного) Абсолюта по принципу пантеизма Спинозы: природа производящая (Бог) и природа произведенная (космос).

Безличные принципы, находящиеся на высшей ступени онтологической иерархии в индийской философии, продуцируют, оживляют или двигают природу: праматерию (пракрिति) в санкхье, атомы (параману) в ньяе-вайшешике, стихии (бхуты) в большинстве систем. Природные начала в свою очередь в различных философских школах мыслятся с различными степенями активности. Например, параману как одиночные атомы в ньяе-вайшешике совершенно инертны и не способны к взаимодействию без участия Духа (Параматмы, Ишвары). В противоположность таким атомам пракрити санкхьи активна и при пассивном участии безличного духа Пуруши целиком продуцирует свой космический танец, рождая из себя мировой (буддхи) и человеческий (манас) интеллект. Тем не менее, поскольку, по выражению Аристотеля, материя не может саму себя двигать, постольку необходимо высшее духовное начало, поддерживающее природу, и данный тезис применим к большинству классических систем индийской философии.

Как по-разному проявляется активность природного начала, так же, хотя и в другом отношении, проявляется по-разному баланс безличного и личного принципов в Абсолюте в индий-

ских школах. В политеистической парадигме имеются две противоборствующие и в то же время взаимодополняющие друг друга тенденции – пан(ен)теизм и атрибутивно-функциональный теизм. Последний существенно отличается от монотеизма авраамических религий, где природа понимается как тварное бытие, созданное любящим ее личным Богом, но никогда онтологически не тождественное и не единосущное Ему. В мировоззрении же индийских перечисленных школ все существующее, включая природу, человека и другие создания, мыслятся как части или атрибуты Божественного, единосущными божественному миру, а в другом случае, совершенно иллюзорными (как в майя-ваде адвайта-веданты). Сам же божественный мир выступает в двух формах – имперсональной и персональной, которые находятся между собой в диалектическом единстве. Такое существенное единство личного и безличного означает доминирование безличного (но не наоборот). В результате даже теистические учения в Индии проявляются в виде такой тенденции, которая основана на пан(ен)теистической (и одновременно политеистической) парадигме¹. Отсюда проистекает различный спектр трактовок природного начала, что можно проследить в следующих этапах развития индийского умозрения.

В ведизме, как в фокусе, отражается характерная для последующей индийской философии модель соотношения личного и безличного, природного и божественного. Здесь природа подчинена действию богов как ее агентов; природные стихии и боги находятся в состоянии взаимообмена; если личное смешивается с безличным, то налицо «естественный» симбиоз пантеизма и ограниченного теизма в понимании природы. Божественная реальность в ведах и упанишадах характеризуется диалектически – безличное «Оно» (Брахман среднего рода) проявляется в личных божествах. Первое более характерно для упанишад, второе – для вед (самхит), однако эти две противоположные характеристики

¹ См.: Аникеева Е.Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М., Изд-во ПСТГУ, 2013.

никак не отменяют друг друга, но, можно сказать, нуждаются одна в другой. Ведической религии посвящена обширная литература, где встречаются многообразные интерпретации, однако красной нитью в этих интерпретациях проходит идея относительности личных богов – что мы предпочитаем называть релятивизмом божественных личностей. Так называемые «личные» боги (в Ригведе число богов достигает трех тысяч) не имеют статуса абсолютного бытия и зависят от других «личностей», или персонификаций природы, либо от безличного природно-космического начала. Одна из интерпретаций статуса ведических богов натуралистическая, сложившаяся под влиянием Фр. М. Мюллера¹ у некоторых немецких философов XIX в: веды (самхиты) – поклонение безличным силам природы и человеческим свойствам как ее частям, а трансформация в поклонение личным богам произошла вследствие «болезни языка». «Болезнь языка», считает М. Мюллер, проявляется в олицетворении безличных сил природы, и только таким образом рождаются имена личных богов.

Многообразие богов и божеств в самих ведах объединяется в некое природное безличное единство. Такое космологическое единство устанавливается в Ригведе не только между богами, но и между богами и людьми как определенный космический и одновременно нравственный строй. «*Рита* – норма всего, что в мире истинно, этим законом приводятся в движение космические и жизненные силы, поддерживается космический и социальный порядок»². *Риту* (ср. род) должны соблюдать все естественные и сверхъестественные существа, это вселенское правило соответствует античной (Пифагоровой) *космии*, и оно противоположно хаосу, беспорядку – *анрита*, *ниррита*, или *акосмии*. Считается, что концепт безличной риты в ведах был некоторым прообразом закона кармы, появившегося позднее в

¹ Мюллер М. Религия как предмет сравнительного изучения. М., 1987.

² Brown N. Duty as Truth in the Rig-Veda // India Major. Eds. J. Ensink and P. Gaeffke. Leiden: Brill, 1972. Pp. 57–67.

упанишадах и также безличного. Единство богов (дэва) и демонов (асура) тоже связано с природными силами и очевидно из самих ведических текстов. Так, ряд гимнов Ригведы посвящен, как принято называть, «Всем-богам» (III. 54–57 и др.), что является рефреном многих ригведийских гимнов. Например, в 55-м гимне III мандалы говорится, что «все-боги» имеют свое «великое могущество», которое «едино»; «могущество» здесь (санскритский термин *асуратвам* (*asuratvám*)) переводится как «асурская сила», или «чудесная сила»¹. Иными словами, сила богов заключается в природной магии. А известный индолог Д. Гонда настаивает на том, что ведические «боги» переходят в природные «силы», и обратно². Таким образом, мы фиксируем в ведической религии единство личного и безличного, божественного и природного, и так же, как и в других политеистических религиях, природные элементы персонифицируются (олицетворяются), а личные боги деперсонифицируются (обезличиваются), и переход из класса личностей в класс безличных сущностей и наоборот, выглядит весьма «естественным».

В упанишадах онтологическая связь природы и божественной реальности проявляется в такой же модели, как в ведизме, но с существенными модификациями. Главные тенденции упанишад – выделение идеи единого безличного начала (Атман-Брахман) и зарождение концепта единого личного Бога (Ишвары). Необходимо еще раз подчеркнуть, что эти две тенденции не противоречат друг другу, но являются взаимодополняющими. Приведем стихи из Шветашватара упанишады (IV. 1–2), которые демонстрируют пан(ен)теистический характер Божества:

«[Тот], который един...

И [в котором] в конце и в начале сосредоточена вселенная...

Это, поистине, огонь (Агни), это солнце (Сурья),

¹ Ригведа. Мандалы I–IV. / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989. С. 760.

² Gonda J. Some observations on the relations of the «gods» and «powers» in the Veda. Gravenhage, 1957.

это ветер (Ваю), это и луна (Сома);
Это, поистине, чистое, это Брахман, это вода, это
Праджапати»¹.

Наряду с этим в данной упанишаде утверждается идея личного Бога Ишвары. Термин «Ишвара» означает «Господь», «Владыка», а религиозно-философская доктрина личного Бога (богов) в Индии стала называться *ишвара-вадой* (от санскр. *Īśvara* – «господин», *vāda* – «учение»)². Соответственно, здесь концепция природы по сравнению с чисто панентеистической приобретает теистический оттенок. Мудрец, имя которого дано этой упанишаде, говоря о природных стихиях и силах, задается вопросом, что первично:

«I.2. Время (кала), собственная природа (свабхава), необходимость (нияти), случайность (ядриччха), [первичные] элементы (бхута), *пуруша* – считать ли их источником? Но сочетание их не [является этим источником] из-за природы атмана...

I.8. Владыка (Ишвара) поддерживает все это сочетание тленного и нетленного, проявленного и непроявленного...»³.

Шветешватара-упанишада отрицает природные стихии мира (бхуты), время (кала), необходимость (нияти) и т.п. в качестве основы мироздания и утверждает Ишвару как таковую основу. В то же время и природные стихии и силы заключаются в самом Ишваре. Укажем на толкование С. Радхакришнана, который утверждает, что в Шветашватаре упанишаде Высший безличный Брахман является в то же время защитником и руководителем мира – личным Ишварой, он выступает как творческой, так и материальной причиной космоса⁴.

¹ Упанишады. Кн.2. / Перев. с санскр., комм., прилож. А.Я. Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Восточная литература, РАН, 2000. С. 122.

² См.: Аникеева Е.Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М., Изд-во ПСТГУ, 2013.

³ Упанишады. Кн.2. С. 115; 116.

⁴ Radhakrishnan S. Principal Upanishads. L., 1953. P. 706.

В упанишадах формируется основной архетип индийского религиозного сознания – закон кармы-сансары и сотериологический идеал (мокша). Нравственный закон кармы-сансары лежит в основе понимания природы в большинстве индийских философских школ (кроме локаяты) и объясняет эту природу как состояние зависимости. Закон кармы-сансары, называемый обычно «вечным моральным порядком», есть не что иное, как нравственно-натуралистический детерминизм на пантеистическом фоне. Именно благодаря сансаре, протекающей по закону кармы, происходит смешение природного и человеческого, а также божественного и природного: как люди могут перерождаться в животных и даже растения, и наоборот, также и низшие небожители, да еще обитатели ада вступают в этот всемирный космический циклизм, поскольку одни взбираются на верхние этажи, другие падают вниз – а в целом кармически-сансарный круг уравнивается. Поскольку закон кармы поглощает нравственные действия, постольку он низводит их до уровня естественной детерминации, образуя гетерономный моральный порядок. Данный кармически-сансарный круг, согласно большинству школ индийской философии, целиком охватывает всю природную ойкумену, ибо природа не имеет иного своего бытия, отдельного от кармических импульсов.

Понимание механизма перерождения в индийских системах мысли усиливает пантеизм в концепции природы. Дело в том, что в сансару вступает не личность живого существа, а ее кармические «остатки», «нажитки» – не «кто», а «что»: временная ментальность (манас), являющаяся носителем кармических «плодов» (пхала) в ньяе-вайшешике или кармическое «тело» (карма-шарира) в веданте. А в буддийских школах носитель перерождения как таковой отсутствует, и только элементы (дхармы) переформатируются в другую комбинацию, и в данной комбинации нет принципиальной разницы между человеческим, природным и божественным. Таким образом, природа в индийском понимании есть кармический детерминизм, кото-

рый не волен изменить даже личный Бог Ишвара и в результате которого даже эмпирическая личность человека исчезает в процессе сансары.

Рассмотрим концепции природы в школах индийской философии классического периода и их возможную актуализацию для выработки экологического мышления.

Материализм локаяты, признающий исключительно природные стихии (бхута), – бхута-вада разрушает представления о карме-сансаре и являет собой наиболее последовательный и «энергичный» (в силу критики главного индийского религиозного архетипа) атеизм из всех нам известных материализмов древности. Отрицание всякой сверхъестественной и духовной субстанции или силы приводит локайту только к природному детерминизму стихий (бхут), мораль состоит в идеале счастья и гедонизме. Сознание есть не что иное, как свойство особого сочетания бхут; так, для аналогии с природными процессами локаятики приводят своего рода «алкогольную аргументацию» возникновения сознания: как при производстве алкоголя берутся не содержащие алкоголь ингредиенты, но их особое смешение дает новое качество, так же и в теле человека особым образом сочетающиеся бессознательные бхуты дают результат в виде сознания. Формула философии локаятиков – дэхатма-вада («учение, [что] тело есть атман») при отрицании каких-либо духовных субстанций, а также кармы-сансары. Несмотря на видимое восхваление природы и преклонение перед нею, философия, подобная локайте, таит в себе определенную опасность. При отрицании всякого духовного фактора процессы не только в природной, но и в социальной среде понимаются как «естественная» необходимость, включая войны, кризисы и др., что ведет к признанию их неизбежности, фатальности; а ответственность человека отступает на задний план. Материализм с его философской ограниченностью в конце концов может привести к моральному релятивизму и нигилизму, что, конечно, отдаляет от решения насущных проблем.

В джайнской философии, где признается основной закон кармы-сансары, имеется две основных категории – душа (джива) и неодушевленная (аджива) материя (пудгала), находящиеся в особом немеханическом взаимодействии. Джива стремится к освобождению от пут адживы (муж. род), который ассоциируются с кармическими «загрязнениями». Это означает онтологическое соединение дживы с природными атомами различных тел, и потому, согласно джайнским источникам, джива становится протяженной и относительно дискретной субстанцией. Вся природа, согласно джайнизму, одушевлена, только не везде дживы выглядят живыми вследствие отягощенности пудгалой: в камнях, земле, других «неодушевленных» предметах живут потухшие из-за большого количества кармической материи дживы – и они все требуют к себе бережного и трепетного отношения. Принцип ахимсы здесь возведен в абсолют, поэтому у джайнов не принято заниматься земледелием и другими видами занятий, которые могут нарушить тонкую оболочку джив. В джайнизме добродетельным считается, например, устраивать госпитали для крыс, скармливать червям кусок человеческого тела, и под. Таким образом, джайнская философия разделяет общеиндийский пантеистический фон концепций природы, что проявляется в осмыслении дживы как протяженного, «загрязняющегося» по причине вмещения им в себя материальных элементов.

Экологическое мышление, а также этика, несомненно, могут заимствовать много полезного и поучительного из джайнизма, в котором вся природа понимается живой и способной к освобождению. В джайнской этике заложен своего рода экологический императив для современного человека – не приносить вреда природе, как и вести ненасильственную жизнь в обществе. Разумеется, мы далеки от того, чтобы объявлять отношение джайнов к земледелию и госпитали для крыс общепоблительными, однако хотим подчеркнуть важные выводы из джайнской сотериологии. Принцип ахимсы отнюдь не влечет

к пассивному и созерцательному образу жизни у самих джайнов: напротив, они практикуют весьма жесткий аскетизм и самовоспитание, а также широко развешивают добродетель и благотворительность, превращенные у них в сотериологический принцип. Как считает К.С. Мурти, если в джайнизме монахи заняты суровым аскетизмом, то мирянин «трансформирует аскетизм в активность в миру... Ни одна система в индийской философии, кроме джайнизма, не придает такого большого значения добродетели»¹. Поэтому современному человеку, озабоченному удовлетворением массы ненужных потребностей, несомненно, есть чему поучиться у джайнов.

Локаята и джайнизм, а также система санкхья дают образцы соответственно материалистической и пантеистической концепции природы. Наиболее же теистическая школа в классической индийской философии – объединенная ньяя-вайшешика, которая сформировала иное понимание природы. Развивая теистические идеи Упанишад и опираясь на теизм школы йога, ньяя-вайшешика, став флагманом индийского теизма – ишвара-вады, – синтезировала почти все индийские теистические тенденции и аргументы, во всяком случае, доказательства бытия личного Бога Ишвары, и это во многом определило ее концепцию природы. Она у найяиков-вайшешиков основана, с одной стороны, на теистической доктрине и в то же время несет в себе черты пантеистического мироздания. Теистическое отношение к природе предполагает существование сверхъестественного благого Управителя вселенной, который хотя не Творец *ex nihilo*, но Строитель и Демиург пассивной материи, элементов природы в пропорциональный, гармоничный, разумно устроенный мир, «наилучший из возможных миров» (Лейбниц). Кроме того, личный Бог не оставляет свое создание после его организации, но поддерживая его, заботится о нем и ведет к наилучшим последствиям в силу своей благодати.

¹ Murty K. Satchidananda. The Indian Spirit. Walter, Andhra University Press, 1965. P. 118.

Такие характеристики личного Бога Ишвары мы находим в ньяе-вайшешике, и особенно ярко они проявляются в блестящей работе Удаяначарьи «Грозди цветения ньяи»¹. Детально критикуя ниришвара-вадинов (представителей оппозиционных, антитеистических школ в лице средневековой санкхьи, мимансы, буддизма), Удаяна утверждает, что природа сама по себе не может существовать без руководства и поддержки со стороны Разумного Существа, коим является Ишвара: «Мир зависит от такого Существа, кто имеет волю, препятствующую его (мира) разложению... Космос также может быть разрушен, поскольку он разрушим, как ткань, протертая до дыр» («Ньяя-кусуманджали». V.7)². Согласно концепции ньяи, вещественную основу мира составляют мельчайшие атомы (параману), раздробленные между собой и не способные к самостоятельному взаимодействию, и потому лишь разумный Устроитель Ишвара соединяет их в стройную систему, образуя конгломераты вещей и процессов и делает из них структуру и гармонию мира. Иными словами, природа сама по себе «энтропийная» система, постепенно приближающаяся к своей смерти, поэтому она нуждается в управителе со стороны разума.

Однако в ньяе-вайшешике, несомненно, проявляется пан(ен)теистический симбиоз природного и божественного, безличного и личного. Пантеистическое обезличивание Бога обнаруживается в том, что, во-первых, Ишвара, имея в качестве своего «тела» параману, не создает их сам, но лишь воздействует на них – ибо параману изначально вечны, – во-вторых, Ишвара назван в рамках ортодоксальной индуистской традиции Параматмой, или безличной мировой Душой, наконец, в-третьих,

¹ The Nyāyakusumanjali of Udayanāchācharya with Translation and Exposition by N.S. Dravid. Vol. I. N. Delhi, Munshiram, 1996; см. также: Аникеева Е.Н. Расцвет аргументов ньяи в пользу бытия Бога (по «Ньяя-кусуманджали» Удаяны) // Пространство и время. М., 2014. № 3 (17). С. 127–135.

² The Nyāyakusumanjali of Udayanāchācharya with Translation and Exposition by N.S. Dravid. P. 404–405.

закон кармы не может отменить даже Он, личный Ишвара, и имеет возможность только надзирать над его действием. Мира Баиндур также считает, что идеи тела Бога и Мировой души не носят теистического характера: «Интерпретация природы как тела Бога панентеистична»¹. Мира Баиндур усматривает экологическое значение преимущественно в пантеистических/панентеистических индийских концепциях природы, например, в вишишта-адвайта-веданте², в концепции пракрити системы санкхья³. Очевидно, исследовательница выстраивает свою позицию в силу того, что в пантеизме и панентеизме божественный и природный принципы сближены, единосущны, и в результате такого единства естественным становится императив охраны природы.

Значение пантеистических систем для экофилософии следует признать; однако несомненно и то, что индийский теизм также имеет серьезный экологический подтекст. Плодотворное значение теизма проистекает, во-первых, из его теодицеи: Бог, поскольку Он благ, никогда не лишится своего благоволения по отношению к созданиям; но из-за того, что зло творится разумными существами, в индийском варианте – законом кармы, то ответственность за зло, несчастья, катастрофы и т.д., включая экологические бедствия, лежит целиком на разумных тварях. Во-вторых, индийский теизм в лице ньяи-вайшешики придает огромное значение разуму не только божественному, но и человеческому, то есть всему рациональному инструментарию. Недаром славу индийской логике (наряду с буддийскими школами) составили именно ньяя и вайшешика. Отсюда вытекает экологическое значение ишвара-вады в том аспекте, что человек в теизме призван отвечать за все то, что находится не в соответствии с прекрасным божественным планом мироустройства, но

¹ Meera Baindur. *Nature in Indian Philosophy and Cultural Traditions*. P. 63.

² Op.cit. P. 51.

³ Op.cit. P. 209.

вносит в нашу жизнь кризис, дисгармонию и т.д. Теизм может научить нас не только осознавать нашу ответственность за природу и не допускать ее разрушения и деградации, но и активному отношению к самим себе, преодолению негативных влияний и совершенствованию.

Концепции природы в индийской философии находятся в поле диалектического единства пан(ен)теизма и ограниченного, или функционального, теизма, когда личное божество ограничивается действием безличного принципа – законом кармы, т.е., мыслятся в единстве личного и безличного, духовного и материального, божественного и природного. И хотя индийские концепции понимания природы во многом пантеистичны, но и теизм на примере системы ньяи-вайшешики вносит свою позитивную лепту в учение о смысле мироздания, чем может обогатить современную экофилософию.

АКСИОЛОГИЯ «АР-РИДА» В КОНТЕКСТЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО РАСКОЛА В РАННЕМ ХАЛИФАТЕ

Один из наиболее видных философов арабского мира Мухаммад Абид ал-Джабири, рассуждая о когнитивных параметрах сознания мусульманина с широким интеллектуальным горизонтом отмечает, что эпистемологический (историко-антропологический) дискурс в любой современной исследовательской работе является одним из «главных и трудных». Призывая освободиться от авторитета традиции («от пут, с которыми связывает нас власть образца, власть предков»), он считает важным обратиться к «оружию критики», а именно критики «отжившего и окостеневшего» прошлого с помощью разума¹. Вошедшее в арабскую историографию понятие «Великая смута» («Ал-фитна ал-кубра»)² символизирует кризисное состояние мусульманской общины, вылившееся в политический раскол и гражданские войны второй половины VII в. После убийства в Мекке третьего «праведного» халифа Усмана ибн Аффана (656 г.) группой заговорщиков, среди которых был сын первого халифа Мухаммад ибн Абу Бекр, внутриобщинная разобщенность достигла своего апогея. Наступило время бурного выяснения отношений и острых споров о степени вины каждой из сторон в преступлении. Это спровоцировало последовательно цепь связанных между собой судьбоносных событий: от противостояния между курейшитскими родами Бану Умеййя и Бану Хашим, переселенцами («мухаджирами») Мекки и помощниками («ансарами») Медины, ветеранами

¹ Ал-Джабири М.А. Ал-Хитаб ал-арабийй ал-муасир. Бейрут, 1982// Цит. по: Фролова Е.А. Дискурс арабской философии. М. 2016. С. 26.

² Зейдан Джирджи. Тарих ат-тамаддун ал-ислами. Дж. 1–5. Миср. 1902–1905; Хусайн Таха. Ал-фитна ал-кубра. Дж. I–II. Ал-Кахира, 1956–1959; Сезгин Фуат. Тарих ат-турас ал-араби. Эр-Рияд, 1403/1983.

ислама и неопитами («старыми» и «новыми» мусульманами, или, по другой версии, «настоящими» и «сомнительными» последователями пророка, присягнувшими пророку только после очевидной победы ислама в Хиджазе) и до конфронтации между «Семьей Пророка» («Ахлю-ль-бейт») и «Людьми Сунны и согласия» («Ахлю-с-сунна ва джамаа»). Сложившаяся в результате этого дихотомия суннизм/шиизм разделила общее духовное пространство последователей пророка не только на суннитов и шиитов, но также на ярых сторонников «народовластия» и противников курейшитской меритократии хариджитов («ал-хаваридж»): «халифом может стать даже эфиоп с головой черной, как изюм». Нередко в центре этих разногласий (если опустить часто описываемые в исторических хрониках склоки и стычки бытового или военного характера среди бедуинских вождей и племен) стояла проблема «ар-рида» («ридан») – соответствия духу и букве исламского вероучения, воплощением которого для верующих был считавшийся «совершенным человеком» («ал-инсан ал-камиль») сам пророк Мухаммад. Он занимал высший ранг духовного превосходства над всеми остальными членами общины. Понятие «ар-рида» имеет смысл «угодный общине», «благоугодный [Аллаху] в значении «достойный быть заместителем Пророка в его общине» («ар-рида мин ал Мухаммад»). «Богоугодными Аллаху» после пророка, согласно букве Корана и Сунны, могли считаться не только представители рода мекканских курейшитов – мухаджиров (сура «Курайш»), но после хиджры (622 г.) им мог быть гипотетически любой заслуживший это право благочестивый мединский ансар – мусульманин (Коран, 59:9). Поясняя широкий диапазон понимания термина «ар-рида», П.А. Грязневич пишет: «Разногласия касались в первую очередь характера главенства в общине, условий, которым должен был отвечать претендент на сан главы общины, и способа получения им этого сана. Они обнаружили неоднородность и аморфность социального сознания первых мусульман, вырабатывавших новые понятия

и представления в соответствии с их пониманием духа ислама и преодолевавших в себе социальные традиции и навыки языческого родового общества. Не прекращавшиеся в течение ряда веков ожесточенные религиозно-политические споры и борьба оппозиционных партий создали свою специфическую терминологию, к которой относится и термин *ар-рида*¹. Идеал теократического государства, сфокусированный в эпохе четырех праведных халифов, был нарушен после убийства Али и с началом правления Омеядов. Границы халифата вышли далеко за пределы Аравии и (включив бывшие территории Византии и Персии), достигли Пиренеев, Южного Кавказа и Центральной Азии. Вслед за этим изначально сакрализованное «ар-рида» с сер. VII в. постепенно стало терять свой метафизический смысл. Согласно исламской сакральной традиции и арабской классической историографии, «угодными» большинству мусульман («рида-л-муслимин») после смерти пророка во главе общины стали халифы, удостоенные моральной санкции старейшин курейшитского клана и остальных уверовавших в Аллаха («ал-муминин»). Почетный статус «праведных халифов» подчеркивала особая сакральная титулатура, стоящая после упоминания их имени, – *радия Ллаху анху* (араб.) – «да будет доволен им Аллах». «Ар-рида» теперь произвольно могло примеряться к любому сановному лицу, наделенному в халифате административно-властными (религиозными) полномочиями. Им мог быть потомственный аристократ племенной иерархии либо отважный военачальник – не только арабского, но также персидского, тюркского, индийского или иного происхождения, претендовавший на духовное (административно-политическое) руководство мусульманской общиной города или области (*балад*) покоренных земель периферии халифата. В окружении султана или среди придворной свиты халифа

¹ Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам. Религия, общество, государство. М. 1984. С. 162.

нередко появлялись предприимчивые люди авантюрного плана, напоминавшие своим поведением героя плутовских новелл (макам) ал-Харири (1054–1122) Абу Зейда¹. Умело манипулируя религиозной фразеологией и коранической аргументацией, они приобретали статус «ар-рида», становясь таким образом «угодными общине». За внешним благочестием и показной набожностью можно было легко замаскировать тайные политические планы и тщеславные амбиции. Нередко в мусульманской историографии и современной арабской публицистике в качестве такого антигероя называют «серого кардинала» омейядского двора, двоюродного брата халифа Османа и одного из оппонентов халифа Али – Марвана ибн ал-Хакама (623–685). Сделав в эпоху «великой смуты» головокружительную политическую карьеру и впоследствии на закате жизни заняв престол халифа (правда, на несколько месяцев), он положил начало наследственному принципу передачи власти. Этот почин продолжили его сыновья и близкие родственники, унаследовав после него на продолжительное время высшие ступени вокруг трона Омейядского халифата.

Воцарение Омейядов часто служит поводом для мусульманских ученых и европейских исследователей арабо-мусульманского Средневековья говорить об углублении религиозно-политического кризиса в халифате и исламском мире в целом. В.В. Бартольд в своей классической работе «Халиф и султан» полагал, что эпоха халифата, заложенного сподвижниками пророка, уступила место иному историческому типу исламского государства – султанату, во главе которого стояли государственные деятели новой политической формации, представлявшие династии Омейядов и Аббасидов. Выдающиеся представители реформаторского крыла татарской богословской мысли Абу-н-Наср Курсави (1776–1812) и Шигабутдин Марджани (1818–1889) природу внутриисламского раскола объясняли своеобразно: исходя

¹ Долинина А.А. Аль-Харири, Абу Мухаммед аль-Касим. Макамы. М., 1987.

из логики разного понимания сподвижниками пророка смысла «иджтихада» и, соответственно, «бид'ата» (новшеств). Курсави полагал, что именно противоречия в иджтихаде (мухалфат ал-иджтихад) стали причиной препирательств (ал-мушаджарат) и затем породили военные столкновения (ал-мухарабат) между сторонниками Али и Муавии. «Причина их столкновений в том, что иджтихад каждого из них вел к установлению главенства для самого себя (такрир ал-имамат ли нафсихи) или для того, под чьим знаменем он сражался, тогда как противоборствующая группа объявлялась незаконной и распутной (ал-багыйа)»¹. В богословском и историческом наследии Марджани мы находим продолжение поднятых Курсави острых вопросов суннито-шиитского размежевания. С позиции критического исследователя эпохи правления «праведных халифов» он дает характеристику каждому из них, считая нужным обратить первостепенное внимание на трагическую фигуру Али и его выдающуюся роль в священной истории ислама. Напротив, время правления и деятельность его предшественника халифа Османа подвергается Марджани, как официальным сторонником суннитской ортодоксии (ханафитского мазхаба), резкой критике и осуждению. Отмечается его безволие и неготовность занимать столь высокий духовно-административный пост: «в политике и управлении он был слабее первых двух халифов» (!). Достается от Марджани и остальным «смутьянам Бани Умаййа» (т.е. омеййадам), особенно уже упоминавшемуся Мервану ибн ал-Хакаму: «Тогда никто не мог представить, что Мерван [по ходатайству Османа] вернется из 15-летней [хиджазской] ссылки, а Бани Умаййа дорвутся до власти и начнут управлять народом»². Труды историков эпохи аббасидского политического доминирования, отказывая омеядским халифам в «религиозном авторитете» (за

¹ Курсави Абу-н-Наср. Наставление людей на путь истины (Ал-Иршад ли-л-ибад). Пер. с араб.яз. Казань, 2005, с. 169.

² Шигабутдин Марджани: сборник статей, посвященный 100-летию Ш.Марджани, изданный в Казани в 1915 г. Казань. 2015. С. 193

исключением «благочестивого халифа-реформатора» Умара ибн Абдул-Азиза, 717–720), значительно усилили антиомеядскую риторику и критику существовавших в VII – сер. VIII вв. порядков и, напротив, возвеличивали роль пришедших к власти Аббасидов, называя их прямыми продолжателями миссии пророка и «праведных халифов»¹.

Таким образом, «неопределенность термина “ар-рида” позволяла на практике, – резюмирует П.А.Грязневич, – вкладывать в него разное содержание»². «Ар-рида», имевшее первоначальное сакральное значение, получило в мусульманской доксографии позднего Средневековья конъюнктурный подтекст для обозначения «угодного» общине претендента на сан халифа или султана. После завершения эпохи «праведных халифов», окончательно покончившей с единством мусульманской уммы, развитие общины, как мы видим, идет по линии все возрастающей дезинтеграции и роста взаимных – родовых и династийных – антагонизмов, приведших сначала внутри курейшитской элиты к транзиту властных полномочий от хашимитов (бану хашим) к омеядам (бану умея), создавшим в Дамаске руками Муавии ибн Суфьяна и его сыновей Омеядский халифат (661–750), а затем через два поколения снова к укрепившим и вернувшим и свое политическое влияние хашимитам... Но не прямым потомкам Али (алидам), которые к тому времени, религиозно обособившись, придерживались собственной закрытой (эзотерической) идеологии – шиизма, а другому, близкому им по общим родовым корням, клану дяди Пророка Аббаса (брату отца четвертого «праведного халифа» Али – Абдулле), давшему начало Аббасидскому халифату (750–945). Колесо фортуны, отвернувшись от наследников алидской ветви, отныне сделало аббасидов, перехвативших знамя исламского правоверия, главными хранителями духовного наследия пророка и его сунны. Придя к власти, Аббасиды почти поголовно истребили Омеядов и заодно бывших

¹ Бартольд. Т VI, с. 17.

² Грязневич, с. 165.

сторонников по антиомейдскому движению – алидов. Внутри «хашимитского двора» произошел не только политический, но и теологический раскол, окончательно отделив партию четвертого «праведного халифа» с ее особой болезненной сектантской рефлексией на ущемление поправных прав от остального, некогда влиятельного и сплоченного родственными узами племенного клана. Аббасиды, сделав Багдад своей столицей, приступили к возрождению древнеперсидских (сасанидских) традиций, включая прежде всего персидский язык и собственную исконную государственность, что еще больше отдалило халифат от первоначальной, «аравийской» версии мусульманской общины времен пророка и его заместителей. Более того, при аббасидских халифах стало на определенное время традицией во время богослужений с минбаров мечетей Багдада, Дамаска и Каира публично подвергать оскорблениям и осмеянию имена первых трех «праведных халифов», дезавуируя их «рида».

Таким образом, развернувшаяся в халифате борьба за духовное и политическое наследство пророка, породив разные версии верховной власти («ар-рида») и, соответственно, суннитские, шиитские, хариджитские (ибадитские) и иные интерпретации понимания канонов веры, наложила отпечаток на *modus vivendi* средневекового мусульманского мира. «Политическое распадение мусульманского мира к X веку, – считает В.В. Бартольд, – становится свершившимся фактом». Геополитические границы «великой смуты», перешагнув пределы беспокойных сирийских провинций, а также колыбели ислама – Мекки и Медины, где располагались сохранявшие былое политическое влияние две главные мусульманские святыни, скоро достигли самых отдаленных уголков халифата в Северной Африке, на Ближнем и Среднем Востоке, в Центральной Азии. «Таким образом, мусульмане уже на раннем этапе отступили от требований единобожия в политических вопросах и от концепции шуры в вопросах построения уммы и управления делами, – резюмирует известный арабский интеллектуал Абд ал-Хамид Абу Сулейман

(1935–2021). – Вместо этого они стали обвинять друг друга, апеллируя к священным текстам и выискивая среди них и среди исторических событий такие, которые совпадали с их видением и претензиями»¹.

Завершая этот экскурс в историю возникновения «великой смуты» и, соответственно, разных интерпретаций «ар-рида», важно подчеркнуть следующий существенный факт, который проливает дополнительный свет на суть этого острого и не утихающего до сих пор дискуссионного вопроса. Пророк, в окружении которого было, как известно, немало близких по духу и крови соратников, при жизни не успел назначить себе преемника (истихлаф) или специально хранил молчание, что после его кончины среди летописцев Сунны и позднее арабских (суннитских и особенно шиитских), а также западноевропейских историков халифата стало еще одним источником конспирологических догадок, разномыслия и вариативных интерпретаций упущенной исторической альтернативы. Известный египетский богослов-реформатор шейх Али Абдаразик (1888–1966), полагая, что забота о преемнике являлось первейшей обязанностью Мухаммада как основателя государства, в своей книге «Ислам и принципы правления» (1925) рассуждал: «Мог ли он оставить мусульман в столь удручающем неведении касательно организации этого государства, так что по его уходе те оказались в замешательстве и стали рубить головы друг другу»².

Таким образом, сложившаяся в халифате во второй половине VII в. общественно-политическая ситуация стала источником рождения конкурирующих интерпретаций мусульманской истории в зависимости от религиозно-политических пристрастий средневековых и современных авторов. Первые

¹ Абу Сулейман, Абд ал-Хамид. Кризис мусульманского разума (Азма ал-акль ал-муслим). Баку, 2011, с. 238.

² Али Абдаразик. Ислам и принципы правления / предисл., пер., примеч. Н.В. Ефремовой // История философии. М.: ИФ РАН, 2015. Т. 20. №2. С. 159–160.

десятилетия существования халифата во многом сформировали характер и определили главные тенденции развития исламской цивилизации, для которой изначально характерен высокий уровень внутреннего плюрализма. Сегодня изучение этого вопроса по-прежнему представляет собой широкое дискуссионное поле презентации разных (включая самые бескомпромиссные и полярные) мнений мусульманских интеллектуалов и светских исламоведов, готовых к творческому освоению исторического прошлого халифата через найденные ими новые архивные (апокрифические) или иные документы и развивая на их основе новаторские методы и подходы.

ОСМЫСЛЕНИЕ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ РАННЕВИЗАНТИЙСКОЙ ПАТРИСТИКИ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ КЛИМЕНТА СМОЛЯТИЧА И КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО¹

Древнерусская философская мысль XI–XII вв., пожалуй, самый интересный, загадочный и малоизученный этап развития русской философии, когда только начался процесс синтеза привнесенного из Византии христианского вероучения и национального русского язычества, результатом которого станет уникальный феномен «русского православия». Древнерусские памятники письменности, представленные разнообразными литературными жанровыми и стилевыми формами, насыщены философскими идеями, историческими и политическими темами, социальной проблематикой. Синкретическая традиция «художественно-образного философствования» – уникальная особенность древнерусской интеллектуально-духовной деятельности с ее онтологическими, антропологическими, гносеологическими и этическими направлениями, центральной мыслью для которой выступает идея о глубинном единстве и неразделимости бытия, мудрости, нравственности и красоты.

Обращаясь к рассмотрению религиозно-гносеологических воззрений в Древней Руси XI–XII вв., можно выделить два основных духовных направления постижения Бога и бытия: мистико-аскетическое, представленное афоно-печерской линией, и собственно философское, опирающееся на кирилло-мефодиевскую традицию и идеи ранневизантийской святоотеческой мысли.

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050, <https://rscf.ru/project/22-18-00050/> «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси».

Мистико-аскетическое направление берет свое начало в ранневизантийской традиции, которую российские ученые характеризуют следующим образом: «Атмосфера ранней Византии была проникнута культом духа и отрицанием материального, аскетическим уходом в себя и пренебрежением телесной природой. Отсюда специфический стиль мышления и поведения монахов-аскетов, умное делание, означающее разумную и последовательную деятельность подвижника, своей добродетелью преодолевающего отрицательные черты мирской жизни» [10, С. 164]. Это же касается и древнерусского иночества, посвящающего свою жизнь строгому исполнению заповедей, мудрому освобождению от мирских страстей на пути спасения своих душ. Стоит отметить, что данная концепция была господствующей в Древней Руси. Идеино-мировоззренческая специфика восприятия древнерусскими иноками истинного служения Богу состояла в следующем: их в меньшей степени интересуют антропологические проблемы осмысления человека как Божьего творения и гносеологические исследования в области познания, но в большей – возможность быть угодным Богу, всеми возможными способами достичь в себе образа и подобия. Понимание философии сужалось до жестко противопоставленной мирскому знанию иррациональной практической монашеской мудрости, выраженной в смиренном, нравственном поведении, жизни во Христе, но не в размышлениях о жизни. Началом божественной премудрости выступает страх Господень, а философия воспринимается как подвиг духовного делания и жизнь по духу, отвергающая плоть. Кроме того, для представителей данного направления характерна идея о том, что мирской человек не наследует Божьего царства, он погряз в грехе и отягощен страстями, а единственный способ приблизиться к Богу – отказ от мира, смиренное, аскетическое подвижничество. Звания «истинного философа» удостоивались только аскеты, на пути спасения своей души исполняющие святые заповеди, занимающиеся богоугодными делами и разумно освобождающиеся от мирских страстей.

Мудрецом был признан основоположник монашества в Древней Руси – Феодосий Печерский, посвятивший свою жизнь аскетическому служению Господу. Важно отметить, что кроме «Жития Феодосия Печерского» мистико-аскетическая традиция Древней Руси не оставила стройной теории религиозного гнозиса, как это было в Византии, где ярчайшим примером системного освещения путей личностно-мистического Богопознания, или обожения, является творение Иоанна Лествичника «Лествица», в которой намечены «как теоретические, так и практические этапы духовного восхождения подвижников» [10, С. 164].

Собственно «мирская мудрость», включающая гносеологическую проблематику и освещение вопросов познания, находит свое отражение в творчестве выдающихся мыслителей Киевской Руси – Климента Смолятича и Кирилла Туровского. Ведущей идеологической задачей в середине XII в. в противовес мистико-аскетической печерской линии становится популяризация христианского вероучения как общечеловеческого, понятное объяснение его догм и канонов простому народу.

В «Послании пресвитеру Фоме» митрополита Климента Смолятича, к сожалению, единственном сохранившемся произведении названного автора, уже прослеживаются идеи, связанные с рационализацией веры. Как отмечает А.Ф. Замалеев: «Климент не признавал мистико-аскетического противопоставления разума и чувств, он считал, что разум – это естественный опыт души в чувственном познании мира. Но разум и чувства не равнозначны; разум выше чувств» [4, С. 146]. В этом воззрения Климента соотносимы с идеями Василия Великого, который считал, что чувственное восприятие предшествует любому познанию. Он выделял чувственное и рассудочное познание; более точным в определении истины выступает, по мнению Святого отца и древнерусского мыслителя, последнее [1].

В своем ответном послании пресвитеру Климент Смолятич обрушивает на своего оппонента целый поток аллегорических толкований Священного текста, доказывая, что для духовного

развития христианина необходимо постигать Священное писание не только в буквальном (историческом) и моральном значении, но и в духовном. Этому служит особенно популярный в византийском богословии времен апологетов и ранней патристики метод аллегорезы, который «способствовал рационализации теологии, благодаря чему она проникалась философскими началами, углубляла свое теоретическое содержание» [4, С. 138].

Летописи характеризуют митрополита как философа и книжника, какого прежде не бывало на Руси. И действительно, по тексту его «Послания» мы видим, что Климент был хорошо знаком не только с текстами Священного писания и святых Отцов церкви, но и античных философов и поэтов. Подобно Григорию Нисскому он считал, что осмысление веры с позиций философии и разума – не только не отступление, но и наиболее верный путь познания истины: «подобает до тонкости испытывать смысл Божественных Писаний» [6]. Это также роднит творчество Смолятича с кирилло-мефодиевской духовно-интеллектуальной традицией, где философия воспринимается как «божественных и человеческих дел понимание, насколько может человек приблизиться к Богу, и как делами учить человека быть по образу и подобию создавшего его» [3]. Познать Бога, постичь его разум и мудрость напрямую, по мнению Смолятича, человеческий ум не способен. Непостижимость бога была отмечена в византийской патристике многими святыми отцами, Иоанн Дамаскин формулирует ее следующим образом: «То, что Бог есть по сущности и природе (τί δέ ἐστὶ κατ' οὐσίαν κα φύσιν), это совершенно непостижимо и непознаваемо. ...Божество беспредельно и непостижимо, и только это одно в Нем постижимо: беспредельность и непостижимость» [5]. Так сфера божественного представлялась неподвластной рациональному исследованию. Важной мыслью, высказанной автором «Послания», выступает идея о том, что для приближения к постижению Бога необходимо познание мира и природы, которые являются творениями Божьими: «Так если мы, будучи творением Божиим, действуем

как хотим с помощью твари, им же сотворенной <...> не подобает ли Ему действовать через им самим сотворенную тварь¹» [6]. Ранневизантийская традиция в лице Василия Великого также признает двоякую направленность познания: устремленную к миру ирреальному, Божественному – Богопознание, и миру сотворенному – естественное познание.

Философские воззрения Климента Смолятича противоречили господствующей религиозной концепции утверждения веры как единственной основы богопознания, отказа от всего мирского и плотского, от эмпирического и рационального постижения мира и Бога. Климент Смолятич развивает идеи «философского (аллегорического) рационализма», положив начало систематизации внецерковных знаний в Киевской Руси [4, С. 146].

Развитию гносеологических идей посвящено творчество Кирилла Туровского. В «Притче о человеческой душе и теле» автор, используя апокрифический сюжет и богословский метод аллегорической экзегезы, с одной стороны, поднимает важную философскую диалектическую проблему соотношения в человеке духовного и телесного, горнего и дольного, а с другой – рассуждает о злободневной проблеме взаимоотношений светской и церковной власти. Здесь звучит характерная для всей древнерусской письменной традиции патриотическая идея самодержавия и централизации русских земель. Автор обращается сразу к широкому кругу адресатов: это и князья, и церковные сановники, и русский народ в целом. Туровский выбирает апокрифический сюжет, формой для своих мыслей – народный жанр притчи (повести), традиционные художественные средства, понятные многим; для понимания его богословских рассуждений необходимы элементарные церковные знания. Автор хочет быть понятым. Объединяя в философско-художественной форме хри-

¹ Ср. «То, что Бог, по природе будучи невидимым, становится видимым через Свои действия (ταῖς ἐνεργείαις), мы знаем из устройства мира и управления им» [5].

стианское мировоззрение с народным, языческим, Туровский не занимается теоретизированием и богословием, его рассуждения обращены к простому русскому человеку. Ведь главная миссия ученого, «размышляющего» человека, по мнению автора, – делиться своими знаниями, а значит, спасать человеческие души: «Так и нашедший сокровище священных книг, а также пророческих, и псаломских, и апостольских, и самого спасителя Христа сохраненных речей, ум истинный, размышляющий, – уже не себе одному на спасение, но и многим другим, внимающим ему» [7]. Таким образом, разумное постижение веры ведет не к личностному Богопознанию и индивидуальному спасению, идея которого характерна для византийской традиции и за которое радело замкнутое на себе русское монашество, а при условии правильного преподнесения – к привлечению большего количества мирян к понимаю христианства, а следовательно, к вере и спасению. В этом яркая особенность древнерусской философской мысли: наивысшая цель христианства – Богопознание – признавалось не замкнутым внутренне-мистическим процессом, а общечеловеческим, общехристианским.

Разум – это божественный дар, благодаря же свободной воле, по мнению Кирилла, человеку дана возможность следовать путем Христа. Туровский, как и Климент Смолятич, наследуя гносеологические идеи византийской патристики, предполагает возможность познания могущества Господа через его творения. В «Притче о душе и теле» появляется образ сада, куда Творец оставляет открытым вход: «Но оставил вход, то есть знание разуму: никакая тварь не нарушит Божьего повеления. <...> Незапертые же ворота – чудесных Божьих созданий порядок, и чрез это – познание сущности Бога. «Через создание же, – сказал, – творца познай: не свойство, но величие, и силу, и славу, и благодать, которую творит самовластно, угождая всем вышним и нижним, видимым и невидимым»» [7]. Подобно Василию Великому и Григорию Нисскому, Туровский поддерживает идею о познающем Господа разуме, которому, однако, дан «предел» –

«Божий завет». Кирилл Туровский и Климент Смолятич, согласно ранневизантийской традиции, предполагают частичное познание свойств Бога, а также его проявлений, через дела и действия или божественные энергии¹, но не его сущности или природы, являющейся для индивида совершенно непостижимой и принципиально непознаваемой. Знанием Бога Василий Великий называет уразумение и соблюдение его заповедей. На этом пути необходимо изучение Божественного откровения – Священного писания, которое выступает законом и руководством в деятельности разума и рассуждения, а также познание сотворенной природы и самого себя (самопознание) [1], так как «в византийском гнозисе Бог оказался и «вне», и «внутри» человека. Таким образом, сверхъестественное изображается имманентно связанным с естественным» [10, С. 46].

Божественные энергии, по мнению Кирилла Туровского, проявляются не только во всем сотворенном Господом мироздании, но и в каждом человеке: «Везде дома Божьи, и не только в твари, но и в людях. “Ибо вселюся я, – сказал, – в них”. Так же и было: сошел он, и вошел в плоть человеческую, и вознес ее от земли до небес, и престолом Божиим стала плоть человеческая; на вышнем небе престол тот стоит» [7]. Человеку при условии соблюдения Божьего завета дана возможность Богопознания: «вход» – разуму дано знание через Божье слово и «незапертые ворота» – дано право познания Господа через познание устроения Божьих созданий. С одной стороны, формулировка Кирилла Туровского совпадает с общепринятой византийской идеей об обожении человека во Христе и Богопознании, данном энергией Божьей в Церкви. Однако епископ Тулова вводит еще одно важное условие познания Господа – через познание сотворенного мира. И если Климент Смолятич только предполагает воз-

¹ Как отмечают М.М. аль-Джанаби, Н.С. Кирабаев, О.В. Чистякова: «Энергии Божества обращены к миру, обуславливают связь человека с Богом и являются залогом достижения конечной цели человеческой жизни (обожения), т.е. возвращения индивида к первоначальной духовной природе» [10, С. 46].

возможность такого познания, то Кирилл Туровский считает его обязательным.

Деятельность разума для Кирилла Туровского имеет двойственную направленность – как в сторону праведности, так и в сторону греха. Он отмечает: «Древо же познания добра и зла – это познанный грех и добровольное действие в угождение Богу. Ибо пишется: “Горе сознательно согрешающим!”» [7]. Хромотой считает Кирилл неразумность, слепотой неверие – и то и другое – болезни человеческого духа [9]. Неразумность ведет к исключительной эгоистической заботе только о плотской оболочке без сочувствия к окружающим, к невозможности задуматься о смысле жизни и, как следствие, постижения его: «Чем же одним он неразумен? – Тем, что не печется о душе, как о теле: не вспоминает о нескончаемых муках живущим здесь во зле, не готовится себя для жизни будущего века, уготованной праведникам, не слушает сказанного Соломоном: “Блаженны обретшие мудрость и мудры познавшие смысл этой жизни”» [8]. Для того чтобы разум не был затуманен страстями и мирской суетностью, он должен быть уравновешен верой. Такой разум христианизует моральное содержание «мирской мудрости». Климент Александрийский первым сформулировал принципы духовного гнозиса, основанного на вере как неопровержимой предпосылке любого знания. Кирилл Туровский наследует византийскую идею о вере, стимулирующей личность на пути к истинному знанию. Подобно Василию Великому, Кирилл отмечает взаимное дополнение веры и разума (знания). Постигание истины разумом, не подкрепленным верой, есть ложь, потому что именно вера, освобожденная от логики, ведет человеческий разум к наивысшей цели – постижению Господа. Таким образом, любые рассудочные умозаключения необходимо подкреплять достоверным словом Божиим [1]. Григорий Нисский отмечает, что вера способствует приближению исследующего разума к непознаваемому Господу [2]. Верой, по мнению ранневизантийских святых отцов, познается все то, что не дано познать человеческим рассудком.

Отметим, что Туровский выделяет два вида разума: первый – синонимичен человеческому уму и способности сознательной деятельности, данных ему с рождения; второй же – истинный, божественный разум, которого еще необходимо достичь на трудном пути Богопознания. Достижение истинного разума позволит человеку приблизиться к Богу: «Ради тебя, невидимый никому из ангельских сил, явился я людям, ибо не хочу оставить сотворенного по моему образу лежать во прахе, но хочу спасти его и привести в истинный разум. И ты говоришь; “Нет человека!” Я сделался человеком, чтоб человека сделать Богом!» [9]. Эта идея сходна с воззрениями Василия Великого, который считал мудрость наивысшей ступенью знания человеческих и Божественных вещей и причин [1]. Разум человеческий и истинный, по мнению Кирилла, тесно взаимосвязаны между собой – только благодаря развитию человеческого ума и свободному выбору можно встать на путь веры и праведности и достичь разума истинного.

В целом, наследуя византийские традиции богословия и развивая гносеологические проблемы, поставленные в святоотеческой литературе еще в ранний период, древнерусские мыслители привносят в философское осмысление понятий веры, разума и познания чисто русские характерные черты. Это касается и центрального вопроса христианской духовно-интеллектуальной деятельности – проблемы Богопознания. Признавая вслед за византийскими богословами принципиальную непознаваемость сущности Творца, древнерусские мыслители переключали свое внимание на ценности материального бытия, на познание земного мира как великого божественного проявления, что неминуемо приводило к осознанию его несовершенности, дисгармоничности и, как следствие, к желанию преображения этого бытия, но не ухода от него. В этом проявлялся парадоксальный религиозный синкретизм христианства и русского язычества, который оказал влияние на русское православие и русскую культуру в целом. Кроме этого, познание божественных проявлений

в древнерусской философской традиции тяготело не к индивидуальному, внутренне-мистическому процессу на пути спасения своей души, а в широком смысле – к общечеловеческому. Царства небесного, по мысли философов Киевской Руси, можно достичь не только на пути исключительно подвижничества и отказа от мира и плоти, а вследствие вселенской любви и причастности Христа ко всему человечеству, для этого достаточно веры и жизни в добродетели. Таким образом, древнерусская философская мысль расширяет границы христианского вероучения, трактуя новозаветное божественное человеколюбие как великий дар, данный каждому человеку и человечеству в целом на пути к Богу и вечной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Василий Великий. Творения. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/sobranie-sochinenij/ (дата обращения: 10.03.2021).
2. Григорий Нисский. Опровержение Евномия. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/ (дата обращения: 12.03.2021).
3. Житие Константина-Кирилла. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=2163> (дата обращения: 09.03.2021).
4. Замалеев А.Ф. Философская мысль средневековой Руси. Ленинград: Наука, 1987. 247 с.
5. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/ (дата обращения: 15.03.2021).
6. Послание пресвитеру Фоме Климента Смолятича. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4935> (дата обращения: 08.03.2021).

7. Притча о человеческой душе и теле, или Повесть о слепце и хромце Кирилла Туровского. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4936> (дата обращения: 10.03.2021).
8. Слово о бельцах и монашестве Кирилла Туровского. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4936> (дата обращения: 10.03.2021).
9. Слово о расслабленном Кирилла Туровского. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/default.aspx?tabid=4936> (дата обращения: 10.03.2021).
10. Чистякова О.В., Аль-Джанаби М.М., Кирабаев Н.С. Религиозный гносис в христианской и мусульманской традициях средневековой эпох // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 159–174.

СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕЯ: БОРЬБА РЕФОРМИСТСКОГО ДУХА И ЭКСТРЕМИСТСКО-РАДИКАЛЬНОГО МЕНТАЛИТЕТА¹

Введение

Исследование истории исламской политической мысли и эволюции ее крупных школ показывает, что она отражала содержание крупных трансформаций в истории государства и культуры. В ней, в ее крупных течениях и концептуальных парадигмах заметен след крупных «учреждающих этапов» развития государства, мировоззренческих убеждений и политической системы. В ней и через нее формировались наиболее существенные бинарности как религия и политика, специфически отобразившиеся в отношении религии к власти и обществу (то есть к государству и политической системе) и во многих иных явлениях.

Один из крупных парадоксов, связанных с подъемом современного исламистского политического движения, заключается в том, что оно возникло и возобладавало в то время, когда общим и нарастающим настроем был настрой на «торжество революционного подхода», секуляризма, науки и прогресса, то есть всего того, что накопилось на протяжении столетней модернизации. Исламистское движение возникло словно по мановению волшебной палочки. Это чем-то напоминало язычество, мифологию, в которой утверждается, что богов непросто отвести от намеченных ими целей.

¹ Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-18-00155 «Исламистский экстремизм в контексте международной безопасности: угрозы России и возможности противодействия»

С культурной и с исторической точек зрения обращение к старым моделям есть не что иное, как четкое свидетельство того, что теоретическое и практическое сознание не преодолело пережитков культурно-религиозного этапа, его теологического менталитета при оценке существующей действительности и ее перспектив. Оно еще не в состоянии рассматривать настоящее сквозь призму будущего, равно как не в силах рассматривать будущее сквозь призму будущего. В связи с этим обращение к прошлому становится актом, императивно присущим сознанию и поведению. В то же время оно становится необходимым действием, способствующим преодолению доминирования религиозно-теологического подхода и переходу от него на более высокую ступень исторического развития наций и сознания. Что касается современного исламского феномена, то он «повторяет» этот концептуальный ход, однако на практике преодолевает его как часть и уровень современного исламоцентризма [Al-Janabi M.M. 2018; 69–85].

Единство религии и мирской жизни представляло собой догматическую и идеологическую норму, растворенную в большинстве концептуальных и практических проблем исламской политической мысли и оказывающую на них влияние, что превращало его в универсальную, неизбежную парадигму исламской истории на уровнях чувства и разума. В свою очередь, единство неотделимо от тех особенностей, которые сопровождали превращение ислама в государственную религию. Вследствие этого оно с самого начала сакрализировалось, превращалось в идеологический инструмент власти, использовавшийся даже в самых банальных ситуациях.

В историческом плане это было связано со спецификой торжества и распространения ислама. Победа ислама как религии заключала в себе возможность победы государства, а последующая победа государства (халифата) стала практическим отражением его духовной, моральной, доктринальной и идейной силы. Получилось так, что ислам создал государство и нацию

(умму) как реальность и в то же время как идею. В связи с этим и государство, и нация обладали как реальными историческими признаками, так и признаками метафизическими.

Глобализм и исламизм

После завершения «холодной войны» на передний край в противостоянии, в идейной и политической борьбе выходят проблемы «исламской угрозы», «конфликта цивилизаций».

Появление идеи «исламской угрозы» стало отражением значимости европоцентристских политических традиций, т.е. традиций, отделенных от рационалистического и гуманистического культурного наследия Европы и в отдельных аспектах дополняющих иррационалистическое наследие той же европейской культуры.

Иными словами, даже реально осознавая и рационально понимая варварство некоторых исламистских салафитских радикальных течений и движений, Европа остается в плену затасканных клише, издавна присутствующих в европейских идейно-политических традициях. Отсюда – незамедлительное и пугающее тиражирование подобных подходов во всех средствах видео, аудио и печатной информации при совершении любого террористического акта. Пожалуй, классическим примером может служить реакция на события 11 сентября. И это при том, что количество и качество скандальных деяний и варварских убийств, допущенных США и Европой за истекшие века, включая последние десятилетия, в том числе то, что происходило и происходит в Ираке после его оккупации американскими войсками, в тысячи раз превосходят действия исламистов [Esposito J.L. (1992)].

Это не столько искусственно созданный феномен, сколько отражение сути искаженного восприятия того, что можно назвать перспективами скрытых потенциальных альтернатив «исламского мира», а следовательно, отсутствия интуиции, спо-

собной уяснить и осознать новое соотношение между исламом и политикой сквозь призму вероятных альтернатив, понять взаимосвязь между политическими интересами и возможными альтернативами сквозь призму их естественной принадлежности к собственному историко-культурному наследию.

Данную скрытую связь можно увидеть за идеологической формулой, начавшей распространяться после распада Советского Союза и появления идеи «конца истории», т.е. назойливой пропаганды единственности американской модели. Это нашло свой «идейный» отклик в «конфликте цивилизаций», который был лишь частной гипотезой до драматических событий, сопровождавших временную гегемонию «одного полюса», появление разного рода идеологических моделей *Rax Americana* и т.п. Так, востоковед Бернард Льюис изложил целый ряд подобных суждений об исламе в своей статье «Корни исламского гнева» [Bernard Lewis (1990)], а также в своей книге «Ислам и Запад», вышедшей в 1993 г. [Bernard Lewis (1993)]. Что касается Хантингтона, то такую трансформацию, такой медленный переворот можно ощутить, например, в эволюции его взглядов по данной проблематике [Huntington S. (1991), Huntington S. (1993); 22–49, Huntington S. (1996)].

В первой половине двадцатого века отношение к исламу определялось подходом, изложенным в Британской энциклопедии: он являлся объектом и материалом исторических исследований. Подобно всем цивилизациям и культурам прошлого, он рассматривался как историческое явление, часть наследия прошлого. Однако крупные драматические события, сопровождавшие победу Исламской революции в Иране (1978–1979), заставили пересмотреть такой подход. Они превратили ислам в новую «загадку», в одночасье пробудившую самые разные образцы старых и современных мифологических, религиозно-богословских и научных традиций, смешавшихся с мощными политическими и идеологическими параметрами, которые, в свою очередь, представляли собой элементы бурного исторического

этапа, характеризовавшегося кульминацией революционного романтизма во всемирном масштабе.

Неслучайно во Франции в 70–80-е годы двадцатого века появляется европейский термин *islamismus* [Grinin L.E. Korotayev A. (2019); 37–48], окрашенный, однако, в фиалковый цвет, пробуждающий сочувствие и симпатию. Это стало отражением революционных настроений в Европе и, в частности, во Франции конца 60-х годов, а также в тогдашнем «третьем мире», где вызревали и развивались разнообразные по форме, содержанию и направленности левые движения, течения и идеологии.

Впервые появились признаки различия между старым исламом как культурным наследием и новым исламом как политическим и идеологическим наследием. Это нашло свое отражение в размежевании между исламом (религиозно-культурным) и исламизмом (религиозно-политическим). В свою очередь, это повлекло за собой различия в истолковании и объяснении, а следовательно, и в позициях и суждениях. Одни полагали, что ислам не является политической религией [Halliday F. (2000); Esposito J. (with Francois Burgat) 2003)]. Другие же считали, что политические и культурные компоненты в исламе имеют общие корни.

Другие же усматривали в исламизме вполне обычное явление, подобное которому можно обнаружить в различных регионах тогдашнего мира: это, например, и «теология освобождения» в Южной Америке, и воинствующий буддизм в Шри-Ланке, и сикхский национализм в Пенджабе. Ислам же выделяется тем, что отвергает этнические и национальные различия [Grinin L.E. Korotayev A. (2019); 53–56].

Различные мнения возникали и по поводу определения сущности «исламского фундаментализма». Кому-то представлялось, что одним из важнейших признаков, характеризующих исламский фундаментализм, является «открытие врат иджтихада» [Esposito J., (1998), Esposito J. (2002)., Esposito J., (2003)]. Другие видели в этом частное, второстепенное явление, отличающееся от того, что принято считать исламизмом, и соответствующее

наиболее строгим и консервативным подходам, поскольку сосредоточивается на первостепенной значимости шариата как наиболее важного элемента ислама. Другие авторы усматривали в фундаментализме нечто большее, чем исламизм [Robert H. Pelletreau. (1994); 2]. Третьи не видели существенной разницы между двумя терминами, исходя из того, что намерения и цели сторонников фундаменталистского и исламистского течений идентичны – по крайней мере, в современном американском истолковании [Martin S. Kramer. (2003); 65–77]. Некоторые исследователи утверждали, что всё это не более чем оболочка, под которой скрываются самые разные движения и течения: фанатичные и склонные к плюрализму, ценящие научные знания и выступающие против них, нацеленные на достижение смирения и богобоязненности и склонные к политическому действию, демократические и деспотические, мирные и агрессивные.

Большинству трактовок присущ коренной недостаток, заключающийся в том, что их авторы психологически стремятся найти причины существующих проблем и обосновать перспективы при помощи выстраивания элементов вызова. Различие заключается в том, что европейские трактовки сосредоточены на идее противоборства с Западом, в то время как арабские и мусульманские авторы выстраивают свои представления о существующих перспективах и на идее вызова самим себе.

Можно сказать, что огромное количество разнообразных научных трудов, подобно крупицам соли, растворяются в море пропаганды и информации. Это постепенно приводит к переносу данной проблематики из сферы исторического и философского научного исследования на арене идеологической, политической и культурной борьбы. Сложнейшая проблема представляется в средствах массовой информации и пропаганды как очевиднейшая, а то, что в ней очевидно, подвергается сомнению. Причина здесь заключается в том, что разнообразные по качеству, уровню и научной базе исследования смешиваются с аудио- и видеопропагандой и информацией, поступающей из печатных

и электронных источников. В конечном счете это привело к преобладанию того, что можно назвать современной глобальной софистикой применительно к определению сущности, природы и перспектив исламского феномена.

Под глобальной софистикой здесь мы подразумеваем не что иное, как нарастающее погружение в состязательный поиск всего того, что поддерживает новизну, обновление в отношении к тайнам современного исламского феномена, – и в то же время попытки свести его к понятию «политический ислам» таким образом, что оно соединяет в себе всё, что имеет отношение к исламу. В результате политические аспекты ислама оборачиваются коренным показателем, едва ли не единственным и всеобъемлющим индикатором «исламского феномена».

Исламизм и глобализм

Одна из аксиом современной научной мысли в отношении глобализации состоит в том, что это есть особый этап мирового развития. Глобализация – объективный исторический феномен. Она представляет собой одно из проявлений глобального капиталистического развития. Следовательно, выражает совокупность всех этих аспектов и зависит от особенностей самого капитализма, его живых и резких противоречий. Этот феномен олицетворяет историю модерна, **постмодерна** и цифровую революцию. Глобализация – это единый политический, экономический и культурно-исторический процесс. **Она «западный»** феномен в историческом смысле и имеет европейско-американское происхождение. Она привела к кристаллизации определенных **образцов** ценностей и отношений – всё, что произошло, делается в соответствии со стандартами особого опыта Запада. Данный процесс привел с течением времени вследствие возникновения и развития крупных политических, экономических и культурных центров к большим и сложным проблемам. Так как европейско-

американский «путь» основан на конкуренции и гегемонии, отсюда накапливающиеся противоречия и жесткие позиции по отношению ко всему, что кажется странным по меркам собственных ценностей. Это очевидно относительно нового исламского феномена, или того, что называется «исламизмом». Глобализация характеризуется противоречиями, как и вся живая и великая история. Ей присуща безмерная жестокость из-за приоритета и господства капитала.

Проблема ислама и глобализации вызывает большой интерес. Большое количество исследований направлены на раскрытие механизма и качества воздействия глобализации на ислам, положение ислама в ней и его позиция к самой глобализации. В этих исследованиях рассматриваются культурные реакции мусульман на трансформации, противоречия и вызовы, с которыми сталкивается современный ислам на пути к двадцать первому веку. Распространение населения, глобализация культуры и силы постмодернизма потрясли мир как никогда раньше. Эти события имеют далеко идущие последствия не только для мусульманского мира, но и для отношений между исламом и Западом в целом [Akbar S. Ahmed (1994)].

Бенджамин Р. Барбер, например, поднимает исламскую концепцию джихада до ранга полярной фигуры современной истории, связанной с Великим миром (McWorld), то есть продолжающейся глобализацией, как она выглядит с точки зрения Соединенных Штатов и Западной Европы. Он считает, что насилие, раздирающее многие так называемые мусульманские общества, означает не только серьезный внутренний кризис, но и протест, который все общества, даже на Западе, разделяют против слепых сил глобализации, называемых Великим миром [Benjamin R. Barber. 1996].

Другой исследователь, Мухаммад Аркун, подчеркнул, что при глобализации экономическая, финансовая и технологическая силы достигли верховенства и приоритета

в историческом процессе, и они лишают абстрактный идеализм его духовных, философских, моральных, политических и юридических ценностей. А в области реального применения был сделан вывод, что силы экономической и финансовой глобализации сегодня заинтересованы в поддержке людей не более, чем буржуазные капиталистические колонизаторы девятнадцатого века, озабоченные эмансипацией своих женщин, рабочего класса или, тем более, эмансипацией колонизированных народов.

Отвечая на вопрос о том, закрыт ли ислам для глобализации, Аркун М. ответил: стало ясно, в какой степени ислам, как и другие живые традиции мысли, культуры и верований, уязвим перед непреодолимым циклоном глобализации. Следовательно, не имеет смысла рассматривать ислам как царство, изолированное от истории религий, культур и цивилизаций [Mohammed Arkoun. (2000); 179–221].

Многие исследования явились результатом отражения взаимосвязи глобализации с исламом на локальном уровне, например, глобализации и ислама в арабском мире, Центральной Азии, Турции, Индонезии, Пакистане и других странах.

В арабском мире утверждают, что глобализация – это заговор против ислама и арабо-исламской культуры. Для многих она является поставщиком ценностей морально коррумпированного Запада. Некоторые арабские интеллектуалы осознают значение нового мирового порядка и утверждают, что если бы арабы были благоразумны и рациональны, они могли бы пожинать огромные плоды и избежать негативных аспектов глобализации. Иные утверждают, что проблема не в том, избегают ли арабы и мусульмане глобализации, а в том, насколько они квалифицированы и готовы к ней [Najjar, Fauzi (2005)].

Ислам и глобализация в Центральной Азии рассматриваются с точки зрения того, что все республики сталкиваются с одной и той же дилеммой: как войти в глобализацию и занять место на международной арене и в то же время гарантировать

внутреннюю стабильность, продвигая порядок в мировом контексте, где «исламизм» воспринимается как главный источник беспорядков, большинство государств Центральной Азии напряжены и обеспокоены своей политикой управления людьми, принадлежащими к религиозному обществу.

Одним из наиболее важных вопросов, которые возникли из проблематики ислама и глобализации, является вопрос о так называемом «исламском терроризме» [Campbell, Kurt M. (2002); 7–14]. Вместе с тем проблема ислама и терроризма есть сложное и противоречивое явление по своим корням, функциям, причинам и качеству [Walton, C. Dale (2004); 303–312]. Однако после событий 11 сентября она растворилась в простом уравнении, управляемом видением прессы. В то же время она рассматривалась в различных и разнообразных исследованиях с точки зрения ее научной ценности, **особенно в тех**, которые касались этого вопроса в контексте глобализации

Вопреки большинству ожиданий, процессы глобализации оказались очень бурными и породили новые конфликты, враждебность и изоляцию во всем мире. Первоначально ожидалось, что глобализация расширит зону мира, обеспечив экономическое процветание, которым люди не хотели бы жертвовать в конфликтах. Вместо этого навязывание структурной перестройки, непопулярных и несправедливых мирных договоров вместе с кампанией США против терроризма привело к усилению беспорядков и нестабильности [Kellner, Douglas (2005); 172–188].

В результате этого возник вопрос: возможен ли глобализированный мир без дискриминации и агрессии? Ответы разные, а иногда и диаметрально противоположные.

Некоторые думают, это возможно. Этот подход предполагает готовность к диалогу и взаимопониманию. От мусульман требуется переосмыслить исламское учение для борьбы с неправильным использованием Корана и хадисов, а также против стереотипов и предубеждений против ислама

и мусульман [Juhaya S. Praja. (2003); 39]. Другие считают, что антимусульманские предрассудки стали серьезной проблемой в большинстве западных обществ, особенно после 11 сентября. Есть еще более серьезный аспект исламофобии, а именно – влияние христианского фундаментализма на американскую внешнюю политику и на отношение к Израилю. Одним из теоретических последствий глобализации является то, что различие между внутренним и внешним – как во внутренней политике, так и во внешней политике – исчезает, а сама взаимосвязанность современных обществ означает, что политические проблемы одной части мира могут легко «загрязнять» проблемы других стран мира [Joshua Roose and Bryan S. Turner. (2018); 406].

Все эти интерпретации указывают на различия методологических и политических позиций при рассмотрении нового исламского феномена. Для большинства из них характерно одностороннее и частичное видение. Отсюда их резкие противоречия и слабость объективного и научного подхода. Только научное философское видение может разрешить здравым и глубоким образом данные противоречия. Это то, что я доказываю с помощью концепции исламоцентрализма как систематического видения, стремящегося выявить особенности и перспективы современных исламских течений, их внутреннего конфликта и борьбы за будущее.

Исламизм и исламоцентризм

Все происходившее и происходящее в «мусульманском мире» на протяжении последних двух столетий представляет собой различные и неоднородные формы и уровни естественного исторического феномена нового исламоцентризма. Этот центризм представляет собой необходимое и преходящее явление, то есть звено в цепочке исторической эволюции культурного исламоцентризма. Его противоречия, его динамика отражают

события XIX–XX веков н.э., или XIV–XV веков по мусульманскому летосчислению, его скрытая сущность отображает историю национального и культурного самосознания, между тем как во внешних своих проявлениях он отражает эпоху XIX–XX веков. Но поскольку внешний хронологический критерий – не более чем оболочка, не имеющая ценности с точки зрения культурного центризма, постольку следует говорить о ценности исследования собственного имманентного развития, приведшего к активизации феномена современного исламизма как одного из проявлений нового исламоцентризма.

Активизация, теоретическая и практическая (политическая) экспансия исламского феномена отражает в первую очередь активизацию и расширение границ исторического и политического самопознания. Это явилось как следствием современной эволюции исламского мира, так и продолжением его традиций.

«Исламоцентризм» – не эмоциональный опыт, не самостоятельное состояние. Это эволюция, заключающая в себе сознание, которое начало развиваться. В то же время он представлял собой воплощение и продолжение наиболее возвышенных парадигм исторического и культурного самосознания. В связи с этим он разнообразен по форме и содержанию, а исламский феномен – не более чем одно из его проявлений, один из его уровней. Вне зависимости от того, принимал ли этот центризм в своем концептуальном сознании форму непосредственной политической и идеологической позиции, культурно-цивилизационного философствования, практического противодействия, политического реагирования или усвоения по-новому наследия предков, он сопровождал становление начавшего накапливаться нового единства как способа выживания и усиления. Только в условиях такого становления взаимопроникающие элементы сознания, оценивая ход и перспективы событий, могли оформиться в виде идеалов. Это неизбежно понуждало искать материальные и нравственные опоры в прошлом, чтобы упрочить уверенность

в себе. Это было единственным оправданием настоящего и необходимой базой действия. Уверенности в себе не бывает без соответствующего свободного самосознания. А свободное самосознание создается только путем свободного творчества, то есть при наличии способности видеть и обосновывать решения и альтернативы. В свою очередь, это стимулирует задачи реформирования как научного и практического осознания возврата к изначальным принципам, то есть всего того, что в конечном итоге ведет к преобразованию этих принципов в идеалы или в крупные парадигмы.

Прочтение исламской истории показывает, что ее идеалы на различных этапах были неодинаковы – начиная с первых признаков объединения и вплоть до ответвлений нравственного духа с его бесконечными тайнами. Однако, едва став объектом внимания различных радикальных течений, это разнообразие перестает быть историей последовательных событий, превращаясь в символическое живое целое, включающее собственные представления, суждения и старые рецепты решений. Объективно это символическое целое идентично исламскому целому, которое также представляет собой одну из форм и один из уровней политического и цивилизационного самосознания. Именно оно создало скрытые и явные предпосылки, как непосредственные, так и косвенные, для становления исламоцентризма в современном общественном сознании. А поскольку этот процесс осуществлялся не через имманентное самоотрицание – вследствие длительных периодов упадка и застоя, – постольку он не обернулся организующей крупной ментальной либо нравственной революцией.

Этим объясняется частичный и действенный смысл хронологического совпадения этапа современного исламского (и национального) возрождения с эпохой европейских колониальных захватов и противодействия им. Вследствие этого исламское целое приобрело вид духовной и идейной парадигмы как для традиционных, так и для новых общественных сил. Постепенно

это привело к маргинализации прочного единства исламского целого, закостеневшего в эпоху упадка и хаоса, а тем самым – к пробуждению воспоминаний о забытых свершениях. Процесс этот не был гармоничным в смысле его воздействия на общественно-политическое сознание. В его результате исламское целое превратилось в единственное хранилище национального, общественного и цивилизационного сознания, что способствовало «возрождению», подпитывавшемуся всеми без исключения течениями: салафитским, реформаторским и обновленческим. Данный процесс повлиял на все силы, включая наиболее косные из них. Но не таким было исламское целое для современного национального сознания в разных странах исламского мира. Благодаря этому был положен конец доминированию салафитского ислама с его мертвыми традициями. В то же время распахнулись двери для нового плюрализма и разнообразия. Поскольку эта открытость не опиралась на собственные силы, а возникла под внешним давлением, постольку она вела к подрыву психологии вызова.

Возникновение вызова как действенной силы, прочного разделительного звена между двумя историями, культурами и религиозными «уммами», становление его в условиях отсутствия «разумного» паритета не могло не наложить серьезного отпечатка на формирование черт нового самосознания. Европейское господство, стремление навязать цивилизационные нормы Европы подкреплялись ее экономическим, научным и промышленным превосходством, ее культурной интеграцией, достигнутой в ходе ожесточенных войн, слома традиционной структуры, преодоления идейных и культурных традиций, становления нового европоцентризма. Новое противостояние между Востоком и Западом, между европейским колониальным миром, проникнутым духом господства, гегемонии и захвата, и тогдашними восточными мирами, включая исламский мир, придало борьбе исторический культурно-религиозный привкус.

Если военное покорение исламского мира давалось тогда очень нелегко, то подчинить его в культурном и религиозном

отношениях было гораздо труднее. Эта истина не была очевидной для европейского сознания вообще и колониального в частности. В этом смысле европейское сознание во многом пребывало в плену иллюзий, отождествляя военное и технологическое превосходство с превосходством культурным и духовным. Оно не осознавало той истины, что культура – это мир, обладающий собственным бытием, особенно если речь идет о культуре с древней историей, более древней, чем европейская, внесшей во всемирную историю не меньший вклад, чем европейская, и во многом превосходящей ее в том смысле, что именно она заложила крупные первоначальные основы человеческой культуры вообще.

Но в истории случаются кратковременные периоды, когда сознание оказывается неспособным видеть правду своего бытия. Так произошло и с европейским сознанием. Оно забыло или закрыло глаза на историческую природу своей культурной сущности, разложившейся в ходе предшествующей эволюции. Но если такая ситуация казалась европейскому сознанию, противостоявшему на рубеже XIX–XX веков миру ислама, частью исторической игры, навязанной логикой цивилизационного принуждения, то исламскому культурному сознанию она представлялась одной из перипетий исторической судьбы. В обоих случаях это породило противоречивые, противоположные представления, однако происходило это на путях самосознания, или на путях углубленного осознания исламским миром своей культурной идентичности.

Этот процесс привел к появлению нового исламского мира как молодого политического мира, лишенного, однако, крупной культуры. Он (процесс) заставил традиционалистские силы временно отступить, однако в дальнейшем, в условиях неудачи светских национальных проектов, они вызвали к жизни альтернативы «политического ислама» (националистического) – как призывая вернуться к первоначальным истокам, так и путем подчинения различных компонентов и составных частей исламской культурной истории. С тех пор начали оформляться черты нового общественно-политического и культурного движения,

воплощенного в исламистских силах, которые представляли собой новый идейный и практический элемент этапа перехода к состоянию религиозно-политического сознания.

Исламская реформистская идея

Мусульманская реформация с самого начала взирала на себя сквозь призму критериев рационализма и практических целей. Вследствие этого реформаторская идея сдерживалась задачей нового осознания проблем истории и современности, что обязывало ее всматриваться в горизонты, раскинувшиеся за пределами практических целей, через критерии понимания культурной самобытности.

Деятели реформации ощущали тяжесть упадка, слабость культурного духа, осознавали неподвижность рационального наследия и необузданность наследия традиционного, всего того, что затрудняло согласование «воинственного» духа с рационализмом. Это могло привести как к концентрации чувств реальной политики, так и к наполнению привлеченной культуры чисто рационалистическим духом.

Здесь следует отметить, что исламская реформация имеет давние, широкие и разнообразные традиции. Она связана с историческим процессом развития государства и культуры, а затем и с его различными проблемами в области практической политики и мысли. В свою очередь, это также связано с реальной природой ислама как политической религии. Халифат (арабское государство и исламская империя) может быть одним из его примеров и одновременно его реализацией. Традиции реформ и реформистские идеи были разнообразными, за исключением твердого направления ханбализма. Что касается других, то у каждого из них есть выдающиеся личности.

Реформистская идея обычно возникает тогда, когда перспективы исторического развития закрыты и когда разложение и коррупция проникают во все поры общественного бытия.

Это ситуация, с которой исламский мир явно столкнулся с девятнадцатого века, когда всё в нем было превращено в «тендерный аукцион» или возможную добычу для европейских колониальных центров того времени. Так, в арабском мире мы видим внешние и реальные черты такого нового реформаторского направления в личностях и творчестве ал-Афгани, Мухаммеда Абдо, ал-Кавакиби и других. В иранском мире они проявились в деятельности Мухаммеда Хосейна Наини, в индийском – у Ахмеда Хана, Амира Али, Мухаммеда Икбала. В тюркско-русском мире выделяются такие деятели, как Шигабутдин Марджани, Хусаин Фаизханов, Исмаил Гаспринский, Муса Ярулла Бигиев, Мифтахетдин Акмулла и многие другие.

В их теоретических трудах и практическом поведении мы обнаруживаем специфику реформаторского подхода, сопровождавшего количество и качество социальных, политических, культурных и духовных трансформаций в тогдашнем мусульманском мире. Важнее всего то, что они по-новому, с учетом перспективы восстанавливали бинарность религии и мирской жизни, не превращая ее в теологическую парадигму.

Творчество ал-Афгани (1838–1897), например, «кипело» между двумя холодными течениями: большое деспотическое османское государство и сильный экспансионистский Запад. Он вместе с Мухаммедом Абдо (1849–1905) заложили первые камни в фундамент политического самосознания, у которого есть своя история. Данный процесс предполагает осознание цели и смысла действия. В связи с этим мусульманской реформации в ее первоначальных актах было трудно постичь пределы своего политического рационализма. Она была в состоянии нащупать границы культурного рационализма благодаря непрерывному обращению к сохранившемуся цивилизационному, книжному и схоластическому наследию.

Ал-Афгани переводит значение политического действия из области доктринальных и схоластических рассуждений в об-

ласть широчайшего уровня существования государства и нации. Он определяет политическую сущность реформы не в контексте идейной системы, а в плане способности к действию. Именно с учетом этого следует понимать его указание на то, что препятствия, стоящие перед реформой, являются ареной действия, живой активности, когда говорит о значении реформы просвещения как пролога к политическому действию. Он прослеживает реформаторско-политические аспекты христианского религиозного движения, требуя «подражания» ему, что означало не более чем исследование его истинных источников в исламе. Ал-Афгани полагает – реформаторское движение, зовущее к свободному действию, к отрицанию всякого посредничества между Богом и людьми, есть «подражание исламской религии» с ее основополагающими установками.

Ал-Афгани попытался политически обосновать исламскую доктрину на этапе подъема реформаторского «культурного ислама». Данный процесс стал источником его силы и творческой энергии. Наследие ислама было связано им с современностью в единое целое так, чтобы обосновать концепции государства и власти, а также социального, политического и культурного единства мусульманского мира.

Понятия единства и силы ал-Афгани ставит в один ряд с основополагающими доктринами ислама. Он пишет, что согласие и совместные действия являются «мощными опорами, прочными столпами исламской религии, неперменной обязанностью тех, кто ее придерживается» [Al-Afghani (1960); 2. 354]. Он возводит согласие (единство) во взглядах и делах в ранг высочайшей нормы шариата, не сводя данный вопрос к богословско-юридическим традициям, а ставя его в связи с реальной активизацией общественно-политического действия [Al-Afghani (1960); 2.355].

Что касается его позиции относительно необходимости государства и его политической формы, то он склонен был к признанию республики, ограниченной монархии или

конституционной монархии в качестве приемлемых форм правления. Выбор им конституционной демократической системы был связан с убежденностью в том, что именно такая система является оптимальным воплощением политической добродетели и формой ее социальной и нравственной реализации. Однако ал-Афгани не ограничивается критикой государственной жестокости, угнетения и низости. Он рисует высокий образец «сведущего», или «совещательного», правительства как идеала. В государстве, руководимом таким правительством, нет места деспотизму, так как его жители способны самостоятельно управлять своими делами [Al-Afghani 1960; 80]. А «совещательность» не является аналогом традиционной «шуры»; скорее она соответствует демократическому конституционному строю. Тем не менее тут, как и прежде, отсутствует опора на философское видение истории. Имеются лишь указания на внешние черты тех или иных правительств, но не рассматриваются реальные предпосылки их социального и экономического неприятия, что было естественно, поскольку рациональная значимость действия опиралась в то время лишь на самое себя. Отсюда – важнейшая роль знаний, разума, морали и культурного наследия. Постоянное сочетание всего этого в практических критических позициях мусульманской реформации привело к выделению значения и решающей роли политики. Ал-Афгани приходит к такому выводу в ходе своих раздумий и практической деятельности.

Хотя путь Мухаммеда Абдо был относительно иным по своей позиции в политике, он дополняет и расширяет рамки реформистской идеи, сосредоточивая внимание на культурных, научных и образовательных аспектах. Такое отличие находит отражение у Мухаммеда Абдо в углублении элементов «политической интерпретации» исламской истории, в нравственно-психологическом «отвращении» к политике. Отвечая тем, кто усматривает причину отсталости мусульманского мира в его внутренних конфликтах, связанных, в отличие от христи-

анского мира, с религиозно-доктринальной проблематикой, Абдо указывает, что конфликты и войны в исламе никогда не происходили в силу причин, связанных с религиозными убеждениями. Ашариты не воевали с мутазилитами и философами, и те тоже не воевали с другими, несмотря на глубокие расхождения с ними. Что касается конфликтов и войн, которые велись хариджитами, карматами и Аббасидами против Омейядов, то они происходили вследствие политических причин [6; 30]. Несмотря на стремление очистить былые конфликты от религиозно-доктринальной мотивации, данное высказывание, наряду со своей научной точностью, отражает желание Мухаммеда Абдо представить события мусульманской истории как факты истории политической.

Он увязывает засилье политики с психологией авантюризма, отсутствием правды, распространением порочных страстей. Если такая формулировка отражает морально-реформаторский дух отношения Абдо к «истории политики», то по своему содержанию она представляет конкретную критику Османской империи. В проводившейся ею «политике распространения идей пассивности, покорности судьбе, приятия мифов» он видит не только противоречие и даже прямую антитезу основам ислама, но и способ сохранения политического господства [Muhammad Abdo (1987); 124]. В ней он усматривает «политику угнетателей и себялюбцев», привносящую в религию то, что ей чуждо. Ислам, который обычные люди усваивают вследствие такой политики, на самом деле не ислам, а лишь его усеченный образ [Muhammad Abdo (1987); 124–125].

В целом можно сказать, что явственное отвращение к политике при признании ее значения для событий древней истории и современной действительности является у Мухаммеда Абдо отражением реформаторского понимания значимости политической эффективности, или сознания, пронизанного высокими этическими ценностями, слитыми в понятие приоритетности права и закона.

Исламская реформация: от революции к салафизму

Мухаммед Абдо продолжил то, что ал-Афгани создал в области реформ, в то время как ал-Кавакиби продвигался в сторону чисто политического измерения. Таким образом, мы видим, что это делает идею реформы в первую очередь политической идеей, а также идеологией государства и современной нации. Отсюда его акцент на критике тирании в книге «Природа деспотизма» и установлении альтернатив, которые он поместил в книгу «Мать Городов». Это трио стало источником политической и революционной реформистской идеи того времени. Между тем вклад Рашида Риды превратился в то, что можно назвать отходом от революционного духа к салафизму.

Идейное и духовное становление Рашида Риды (1865–1935) происходило под влиянием застывших традиций отношения к идее реформирования, присутствовавших в исламской мысли изолированно от перипетий реальной истории. Рида называет книгу ал-Газали «Возрождение религиозных наук» своим главным идейным источником. И лишь благодаря счастливой случайности его знакомство с издававшимся ал-Афгани и Мухаммедом Абдо журналом «Ал-Урва ал-Вуска» помогло ему перейти от старого представления о реформировании ислама к идее новой мусульманской реформации.

В своем личном развитии он перевернул реформаторскую идею своего учителя Мухаммеда Абдо, превратив ее в высохшую мумию, изготовленную при тусклом свете фонаря, во мраке восхождения к туманному будущему арабов. Рашид Рида получил согласие Абдо на учреждение журнала «Ал-Манар» («Фонарь») и добился поддержки им идеи истолкования Корана. Отзвуки этого встречаем в идейно-политической оценке, данной Рашидом Ридой жизни и практической деятельности шейха Мухаммеда Абдо. Он исходит из отношения к Абдо британского генерал-губернатора Египта Кромера, а не из целостного взгляда на

научную и практическую деятельность самого Мухаммеда Абдо [Rashid Rida (1934); 276–288].

Салафитский комплекс, скрыто присутствовавший в мировоззрении Рашида Риды и в его отношении к реформе, постепенно видоизменил его оценку содержания, цели и задач реформаторской идеи у Мухаммеда Абдо. Кульминация его политической мысли наступила, когда встал вопрос об арабском государстве и его политическом устройстве; в то время этот вопрос концентрировался вокруг проблемы халифата [Rashid Rida (1922)]. Позиция Риды в этих вопросах не была достаточно гармоничной, она строилась скорее на салафитско-схоластической, чем на реформаторской, основе и не учитывала колоссального переворота, который произвела в системе идейно-политических понятий и ценностей исламская реформация усилиями ал-Афгани, Мухаммеда Абдо и ал-Кавакиби.

Критический и рационалистический дух принципов исламской реформации затушевывается и сходит на нет. Всех, например, кто выступает против ваххабитов (Саудитов), Рида объявляет врагами подлинной сунны и ислама [Rashid Rida (1934); 7].

Он ставит знак равенства между «истинной сунной», «подлинным исламом» и салафитами. Встав на сторону ваххабитов, Рида объявляет их наиболее совершенными представителями истинного ислама! Более того, обосновывая такое отношение к ним, он воскрешает отжившие богословско-юридические понятия типа «бида» (предосудительное новшество), объявляя их необходимыми составляющими «методологического» подхода. В результате Рашиду Риде приходится ставить саму идею исламской реформации «в хвост» ваххабизму, а следовательно – уязвлять и перетолковывать ее рациональное и гуманистическое содержание, ставя в подчиненное положение по отношению к закоснелой и примитивной доктрине.

Защищая ваххабизм, Рашид Рида исходит из необходимости бороться с предосудительными новшествами, утверждая,

что всякое такое новшество представляет собой заблуждение, отход от правильного пути [Rashid Rida (1934); 2]. Он характеризует ваххабитов как «людей, придерживающихся сунны посланника Бога».

В связи с этим он дает высокую оценку Ибн Таймийи, характеризуя его идеи как один из высоких образцов исламской мысли [Rashid Rida (1934); 4-5]. Мухаммеда ибн Абду ал-Ваххаба он считает реформатором ислама, проповедовавшим истинную сунну; высокого мнения он и о последователях и потомках Абд ал-Ваххаба и эмирах Неджда из клана аль Сауд [Rashid Rida (1934); 6].

Политические позиции Рашида Риды, накапливаясь, образуют догматические и политические цепи, сковывающие дух исламской реформации и всё прочнее привязывающие его к ретроградству и салафизму. Исторический спад реформаторской идеи у Рашида Риды, считавшего ваххабизм истинным поборником ислама и сунны, Абд ал-Азиза Аль Сауда – образцом государственного мужа, а саудовское ваххабитское государство – идеалом единобожия и независимости, свидетельствует о скрытой деформации реформаторской идеи вообще и ее политического вектора в частности. Можно сказать, что сделанное им привело к обоснованию «неосалафитского» течения, придав старым идеям «блеск новизны».

По своим потенциальным возможностям его идеи стали возвращением к наиболее традиционалистским и косным образцам «реформаторского» наследия в исламе. Он был неспособен развить выводы мусульманских реформаторов, продвинуть реформацию к новым горизонтам на фоне крушения халифата, что сделало его идеи противоречивым источником как возникающего течения исламского либерализма (Али Абд ар-Разик), так и наиболее радикального салафитского течения (Братья мусульман). Под его влиянием на возникновение критической идеи Али Абд ал-Разика имеется в виду то, что оно помогло ему написать его знаменитую книгу «Ислам и основы

управления», которая с точки зрения глубокой мотивации была первым теоретическим ответом на политические идеи Рашида Рида относительно (исламской) политической системы.

Последний импульс исламской классической реформации

Книга Али Абд ар-Разика (1888–1966) «Ислам и основы управления» не стала политическим ответом на стремление египетской монархии монопольно завладеть культурно-государственно-политической символикой и использовать ее ради собственных корыстных интересов; скорее это была идейная реакция на салафизм Мухаммеда Рашида Рида с его попыткой теоретически обосновать «исламское правление». Следовательно, это был идейно-политический ответ на государственный и культурный проект, который должен был просматриваться за перспективами нового подъема арабского мира [Ali Abd ar-Razik (1988); 2].

«Религиозная окраска», приданная халифату, как пишет Али Абд ар-Разик, связана с внешними, случайными причинами, не проистекающими из ислама как такового. А религия ислама «не имеет никакого отношения к халифату, который якобы должны признавать все мусульмане» [Ali Abd ar-Razik (1988); 123]. Халифат никак не связан с религиозными планами. Основываясь на этом, Али Абд ар-Разик делает идейно-политический вывод о том, что халифат с его историей – это элемент чисто политического проекта, к которому «религия не имеет ни малейшего отношения». Именно фальшивое традиционное почитание халифата как наивысшей модели укрепления слабого государства обусловило его культурный застой, цивилизационную закрытость и отсутствие перспектив на будущее. Критика Али Абд ар-Разиком халифата, его призыв к пересмотру отношения к его историческому бытию означали необходимость пересмотра исторического опыта государства как такового, дабы избежать традиции постоянного обращения вспять.

Он стремится обосновать легитимность политического и идейного плюрализма, не навязывая предпочтительность той или иной системы. Он соединяет достижения мусульманской реформации с устремлениями демократического либерального духа начала двадцатого века. Это послужило изначальным прологом к современному мусульманскому секуляризму – как с его политическими и культурными течениями, так и в плане возможности сочетания тех и других в рамках проектов перспективных альтернатив.

Салафизм Р. Риды привел к появлению различных салафитов (Братьев-мусульман и им подобных), в то время как взгляды Али Абд ал-Разики привели к появлению политических и идеологических течений «культурного ислама». Тем не менее следует подчеркнуть, что историческое перепутье, на котором оказалась мусульманская реформация, было обусловлено противоречивостью ее составных элементов. Это был естественный процесс, характерный для всякого оригинального течения, пытающегося обновить то, что поддается обновлению, сочетать то, что сочетаемо, откликаясь на крупные перемены в общественно-политической жизни. Именно общественно-политическая жизнь всегда является осью обновления, критерием реалистичности или иллюзорности, правдивости или лживости, правильности или ошибочности тех или иных идей.

Крах реформизма и подъем современного исламского радикализма

Говоря о своем отношении к исламскому реформизму, ал-Банна подчеркивает: «Ал-Афгани видел проблемы и предупреждал о них. Мухаммед Абдо учил и думал. Рашид Рида писал трактаты. Все они – реформаторы и моралисты, у которых отсутствует всеобъемлющее исламское видение» [Hasan al-Banna (1960); 8]. Это с неизбежностью приводило к радикальному отрицанию традиций рационалистического исламского реформиз-

ма как всего лишь видения, обучения и сочинения, лишенного целостного подхода и практического действия.

Движение «Братьев мусульман» несло в себе комплексную сумму предпосылок, разбросанных по различным течениям культурного и националистического арабизма, реформаторского и салафитского исламизма, арабизированного и вестернизированного либерализма. Эти предпосылки не столько оставались частью этих течений, сколько были изъяты у них и соединены в чисто исламистском строительном материале. Хасан ал-Банна стремился сочетать все намерения и обеспокоенности в эксперименте «исламского разума», который в то время еще не полностью оформился.

Здесь ал-Банна следует традициям «истинного ислама», накопленным различными богословскими школами и исламской теоретической мыслью, утверждавшей тождественность ислама человеческой природе. В связи с этим он отвергает любые течения, удалившиеся от «прирожденности ислама», вне зависимости от их источника, формы и содержания, и стремится вплотную приблизиться к «истинному прирожденному исламу» – что с очевидностью просматривается в таких его основополагающих девизах, как «наша конституция – Коран», «пример для нас – Посланник», «наш путь – джихад».

Воплощение древних и современных уроков ислама в идеологии «*нового призыва*» достигается, как говорит ал-Банна, «благодаря тому, что их («Братьев») идеи охватывают все стороны реформирования жизни». Свое движение он рассматривает как организацию тотального реформаторского действия, которое призвано охватить убеждения и верования, нравы и нормы поведения, дух и тело, политику и науку, экономику и социальную жизнь.

Утверждение о том, что учение и установления ислама охватывают все стороны земной и потусторонней жизни и пригодны для всякого времени и места, является не чем иным, как идеологической формулой осознания значимости обращения

к «изначальным принципам». Практическое обращение к практическому исламу – это обновленный синтез политического доктринерства, то есть ситуация, когда ислам превращается в самостоятельную политическую идеологию, базирующуюся на его основных догмах.

Взгляды ал-Банна относительно «исламского правления» явились публичным откликом на процесс, связанный с распадом халифата, на осознание значимости независимого государства, укоренившееся в арабском общественно-политическом сознании. Если Рашид Рида опередил его, впервые предложив это понятие, то у него оно, говорит ал-Банна, оставалось в рамках чисто теоретических исследований. Он заявляет, что для ислама «братьев- мусульман» система правления представляет собой один из главных столпов. В исламе она является не предметом богословско-юридических истолкований, а одной из центральных основ, главных догм. Этим предопределяется критическое отношение ал-Банна к мусульманским реформаторам, которые не стали добиваться власти.

Для ал-Банна исламское государство – не просто залог подлинной свободы, но и средство перестройки исламского бытия, реализации его всемирной миссии, связанной с пропагандой исламского призыва. Кроме того, оно представляет собой способ достижения справедливого строя и общественной солидарности. Оно включает в себе единство принципиального императива, согласно которому исламское правление должно воплощать идею (религиозную) и отстаивать ее: оно являет собой образование, в котором и через которое воплощаются разнообразные проявления единства долженствования и принципа. Функция правительства заключается ни в чем ином, как в том, чтобы «быть слугой, его наемным работником, который защищает ее интересы». Таким образом, правитель – не более чем наемный работник общества. Ал-Банна обосновывает функцию исламского правительства с помощью критериев исламского «разрешения и запрещения».

Данные взгляды послужили прологом к отношению ал-Банни к природе исламского правления и его политической системы. Так, он исламизирует парламентско-конституционную систему, смело синтезируя ее основы с тем, что он называет нормами исламского правления. Из основанного на Коране договора общества с правителем он пытается сконструировать модель, пригодную для заключения свободного общественного договора, выборы депутатов парламента ставит в один ряд с шурой, а конституцию рассматривает как воплощение коранической модели.

Ал-Банна стремится подчеркнуть основополагающую значимость единства для системы и системы для единства, отождествляя плюрализм с самой сутью ислама. Такой теологический пролог он пытается политизировать, утверждая, что расхождения и споры не являются непременным условием функционирования представительской системы. Несогласие по второстепенным вопросам можно использовать для проведения изысканий, исследований, консультаций, для поиска разумного компромисса, который отвечал бы общим интересам, базирующимся на исламском видении.

Самодостаточность во всем, но не с точки зрения собственного опыта и видения будущего, а только в отношении ислама и его собственных традиций. Это была идея, содержащая в своей глубине консервативную сущность и имеющая радикальную внешность. Она содержала в себе возможность экстремизма, примером которого стала идеология Сейида Кутба, который сделал идею «хакимия и джахилия» (божественное правление и невежество) полюсами исламской науки и действий.

От радикализма к экстремизму

Парадокс, характерный для позиции Сейида Кутба касательно соотношения религиозного и светского и для его политической мысли в целом, заключается в том, что эта позиция явилась плодом психологизма, то есть такого образа мышления,

который позволяет извлекать доводы и доказательства из ораторского искусства, риторики, поэтического вкуса

Политическая мысль Сейида Кутба представляет собой чисто богословско-мировоззренческую конструкцию; это ответственная идеология, выстраиваемая на основе приоритетности и первостепенного значения религиозной мысли, свободной от каких-либо проблем действительности и предпосылок исторического бытия. Он называет это «тягостным разрывом» между религией и мирской жизнью.

Однако реальное положение дел, реальная, фактическая история не значат для Кутба ничего в сравнении с умозраительными построениями, касающимися исламской альтернативы. С уверенностью провидца он говорит о том, что весь мир пребывает в растерянности, в опьянении, он заключен «в клетку знания, сковывающего ему ноги. И если захотят подпрыгнуть, то самый высокий прыжок упрется в решетку клетки». Это накладывает на «обладателей исламской методики серьезную ответственность» [12; 84]: они должны «реально спасти человечество, существование которого находится под угрозой». Для этого нужно «изложить целостное, всеобъемлющее представление о проблеме и предложить нетривиальные решения, вытекающие из этого нового всеобъемлющего представления» [Sayyid Qutb (1993); 95].

Идейная убежденность, вдохновляемая «абстрактной верой», то есть верой, выходящей за рамки рациональной действительности, логики, правды, знания и естества, становится необходимым прологом к иррациональному утопизму, закрытости от перспективы. Исходя из такой убежденности Сейид Кутб утверждает, что «будущее принадлежит исламу». Это будущее возникнет не из реальной действительности (настоящего), не из исследования логики фактической истории, не из истин человеческого бытия и анализа реального положения вещей, а из воспоминаний, мифов, сказок, излюбленных для детской психологии и старческого менталитета.

Задача «божественной методики» состоит в том, чтобы перестроить Вселенную, бытие, человека, системы, убеждения, ценности, понятия и т.п. Способ достижения этого прост, несложен и гарантирует результат. Он заключается в том, чтобы «абсолютное преобладание в человеческом сообществе принадлежало Богу, методике Бога; недопустимо, чтобы абсолютное преобладание принадлежало кому-либо из сотворенных Богом или методике, созданной кем-либо, кроме Бога» [Sayyid Qutb (1979); 44]. Для достижения этого «необходима особая среда, в которой будет существовать такое представление со всеми его специфическими ценностями. Это должна быть не джахилийская среда» [Sayyid Qutb (1979); 45]. Короче говоря, не требуется ничего, кроме «должно быть». Все прочее – ничто, коль скоро все элементы бытия должны соответствовать пожеланиям, вытекающим из этого богословского представления.

Однако религиозное сознание, будучи наиболее жестким воплощением традиции и отсутствия свободного критического разума, то есть сознание, определяемое предпосылками и нормами веры, не воспринимает ничего, кроме того, что ему предопределено. Поэтому оно увлечено и ограничено словесными формулами, которые являются адекватной и наиболее простой компенсацией, позволяющей принять желаемое за действительное. Реальная же действительность становится всего лишь дополнением, которое можно привлекать и использовать по мере надобности.

Методологическая и практическая значимость политической идеи у Сейида Кутба состоит не в ее содержании, а в его ханбалистском образе мышления, основанном на приоритете текста, в котором отсутствует разум, а содержится только психологическое давление и риторическое принуждение.

Обратившись к эволюции современного исламского реформаторского движения, мы обнаружим, что и в теоретическом, и в практическом плане его развитие шло по наклонной: от ал-Афгани к Мухаммеду Абдо, от Мухаммеда Абдо к Рашиду Риде, от Рашида Риды к Хасану ал-Банне, а от него – к Сейиду

Кутбу. Такая теоретическая и практическая деградация со временем привела к исчезновению признаков исламской реформаторской идеи с арены реальной истории мусульманского мира. Вместо нее стали доминировать традиции ханбализма – как старые, так и обновленные (ваххабизм и ему подобные течения), т.е. наиболее реакционные течения в исламской истории в рационалистическом, духовном и гуманистическом отношениях. С другой стороны, различные течения и личности, которые все еще поддерживают и следуют по пути первоначального, рационального и гуманистического движения реформ, всё еще продолжают возникать, расширяя рациональные и реалистичные семена в творчестве ал-Афгани, Мухаммеда Абдо и ал-Кавакиби. Конечно, новые течения также отражают характер основных исторических преобразований, которые произошли в исламском мире в целом и в арабском мире в частности, помимо их положения в глобальном масштабе.

Заключение

Анализ основных течений исламских реформ и их теоретического и практического пути показывает, что современное исламское обновление само по себе неосуществимо. Этап обновления закончен – в силу крупных исторических, культурных и методологических причин. Закончилась и эпоха религиозного реформирования, так как время религиозно-богословской культуры осталось позади. Религиозное обновление в контексте этапа перехода от религиозно-богословского сознания к сознанию политико-экономическому – это либо поверхностная критика окружающих за отсутствие самосознания, либо паразитирование на творчестве светской мысли, на ее тотальной борьбе за возвращение к человеку, к природе, за обращение к будущему

Исламская политическая мысль в целом свидетельствует о слабости или отсутствии идейно-политической системы, об отсутствии какой-либо собственной философии в строгом смысле этого слова.

ЛИТЕРАТУРА

- Akbar S. Ahmed* Islam, Globalization, and Postmodernity, Hastings Donnan Psychology Press, 1994.
- Ali Abd ar-Razik*. Islam and the foundations of government. Algeria, 1988. (in Arabic).
- Al-Afghani*. Complete works. Al-Muassasa al-Mysriya. In 2 volumes. Cairo, 1960. Vol. 2. (in Arabic).
- Al-Janabi M.M.* The political idea of modern Islamic reformism, ASIATICA. St. Petersburg, 2017. (in Russian).
- Al-Janabi M.M.* Historical prototypes of modern Islamic political movements. ASIATICA. St. Petersburg 2018. (in Russian).
- Benjamin R. Barber*, Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World (New York, 1996).
- Bernard Lewis* The Roots of Muslim Rage. September, Atlantic, 1990.
- Bernard Lewis*. Islam and the West. Oxford University Press, USA, 1993.
- Campbell, Kurt M.* (2002), 'Globalization's First War?' The Washington Quarterly, Vol. 25, No. 1, pp. 7–14 (Winter 2002).
- Esposito J.L.*, The Islamic Threat, New York, Oxford University Press, 1992.
- Esposito J.* (with Francois Burgat). Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe. 2003.
- Esposito J.*, Voices of Resurgent Islam Islam and Politics, as editor. 4th edition: 1998.
- Esposito J.*, (with John Voll) Islam and Democracy, as coeditor (1996).
- Esposito J.*, Unholy War: Terror in the Name of Islam. Oxford University Press, 2002.

Esposito J., (with *Francois Burgat*) *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, 2003.

Grinin L. E. Korotayev A. *Islamism and its role in modern Islamic society* Moscow 2019. (in Russian).

Halliday F. *Nation and Religion in the Middle East*, London: Saqi Books, 2000.

Hasan al-Banna. *Messages*. Beirut: “Dar al-Kalam”, 1960. (in Arabic).

Huntington S. *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. University of Oklahoma Press, 1991.

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations?*, in “Foreign Affairs”, vol. 72, no. 3, Summer 1993.

Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

Igor Rotar. «Wahhabism» in the Former Soviet Union: a Real Threat, or Just an Excuse to Settle Accounts with the Opposition? *Prism*. 8 July 1998, №. 16, Part 2.

Joshua Roose and Bryan S. Turner. *Islam and globalization Islamophobia, security and terrorism*. 2018, p. 406.

Juhaya S. Praja. *Islam, Globalization and Counter Terrorism.*, State University of New York at Binghamton, NY. 2002–2003. p. 39.

Kellner, Douglas (2005). “*Globalization, Terrorism and Democracy : 9/11 and its Aftermath*”, in : *Confronting Globalization : Humanity, Justice and the Renewal of Politics*. Basingstoke [etc.] : Palgrave Macmillan. pp. 172–188.

Martin S. Kramer. *Coming to Terms, Fundamentalists or Islamists?* *Middle East Quarterly* (Spring 2003).

Martin S. Kramer. *Political Islam*. 1980.

Martin S. Kramer. *Islam Assembled*. 1985.

- Martin S. Kramer*. Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East. 1996.
- Muhammad Abdo*. Islam and Christianity between Science and Culture. – Algeria, 1987.
- Muhammad Abdo*. Complete works. 1st ed. Vol. 1. Beirut – Cairo, 1993.
- Mohammed Arkoun*. Present-Day Islam Between its Tradition and Globalisation. *Intellectual Traditions in Islam* (London: I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000), pp. 179–221.
- Najjar, Fauzi* (2005), 'The Arabs, Islam and Globalization'. Middle East Policy, Vol. 12, No. 3, (Fall 2005).
- Rashid Rida*. Al-Wahhabiyun wa-l-hijaz (Wahhabis and Hijaz). Cairo, 1934. (in Arabic).
- Rashid Rida*. Caliphate, or Great Imamatus. Cairo: Al-Manar Printing House, 1922. (in Arabic).
- Rashid Rida*, Al-Manar, , vol. 9. part 4. Cairo, printing house of Al-Manar magazine. 1934(in Arabic).
- Robert H. Pelletreau*, Middle East Policy Council, May 26, 1994, "Symposium: Resurgent Islam in the Middle East," Middle East Policy, Fall 1994.
- Sayyid Qutb*. The future belongs to Islam. Cairo – Beirut, "Dar al-Shuruk" 1993. (in Arabic).
- Sayyid Qutb*. Milestones along the way. Cairo – Beirut, "Dar al-Shuruk" 1979. (in Arabic).
- Sayyid Qutb* . The religion of Islam, Cairo – Beirut, "Dar al-Shuruk", 2001. (in Arabic).
- Walton, C. Dale* (2004) 'The West and Its Antagonists: Culture, Globalization, and the War on Terrorism', Comparative Strategy, Vol. 23, No. 3, pp. 303–312 (July 2004).

СПРАВЕДЛИВОСТЬ КАК КУЛЬТУРНАЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ КАТЕГОРИЯ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОГО МИФА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ¹

Одной из наиболее заметных и важных черт всех пред-
философских категорий является их ярко выраженная поли-
семия. Эта фундаментальная особенность предфилософии как
особой формы духовной культуры древнего человека одинако-
во четко проявляется в самых разных культурах Средиземно-
морья – как в собственно «философских» (архаическая Греция,
где предфилософия стала основанием зарождающегося фило-
софского дискурса), так и традиционно и вполне справедливо
относящихся с позиций историко-философской науки к разряду
«дофилософских» – как, например, Древний Египет, где пред-
философская мысль в силу ряда факторов не трансформирова-
лась в формат полноценного философского дискурса. С другой
стороны, именно она обуславливает их глубокую укоренен-
ность в «смысловом ареале» смежных форм духовной культуры и
общественной жизни древнего человека – мифологии, религии,
политических отношениях, моральном и правовом сознании,
что создает для их исследователя еще большие трудности как в
плане определения их специфических и уникальных черт, так
и в попытках проведения на их основе границы между мифо-
логией и религией, с одной стороны, и зарождающейся фило-
софией – с другой (последнее, разумеется, применимо в нашем

¹ Данная статья была впервые опубликована в 2013 г. в журнале «Пространство и Время» под названием «Представления о справедливости в контексте предфилософских категорий древнеегипетской культуры» (Жданов В.В. Представления о справедливости в контексте предфилософских категорий древнеегипетской культуры // Пространство и время. 2013. №4 (14). С. 105–110.). В настоящем издании текст публикуется с некоторыми изменениями и дополнениями.

случае исключительно к категориям раннегреческой предфилософской традиции). Особенно важно здесь то, что во многих цивилизациях Восточного Средиземноморья III–II тыс. до н.э. ряд мифологем одновременно выступает и как религиозные категории, и как категории культуры, некоторые из которых затем становятся объектами философской рефлексии (опять же в раннегреческой традиции). Так, фундаментальная для всей древнеегипетской духовной культуры категория «Маат», хотя и формируется первоначально в рамках «классической» мифологемы (воплощенной в образе одноименной богини истины и справедливости древнеегипетского пантеона), однако при этом в текстах самого разного содержания и самых различных жанров обладает четко очерченным набором из трех основных значений: «миропорядок», «справедливость» и «истина»¹. Сакральный миропорядок, устанавливаемый демиургом на месте изначального хаоса («Исефет»), есть одновременно и миропорядок справедливый – так в «онтологический» мотив египетских теокосмогоний в качестве неотъемлемой их части включается и морально-этическая проблематика. Впрочем, происходит это далеко не сразу.

Устойчивое вхождение существительного «Маат» в лексикон древнеегипетской мысли отмечается уже в эпоху Древнего царства (ок. 2707–2216 гг. до н.э.), когда эта категория, до того момента лишь эпизодически встречавшаяся в царских «именных формулах» некоторых правителей эпохи Раннего царства, начинает широко использоваться в письменных источниках различных жанров – как в религиозной, так и в дидактической литературе. При этом есть все основания полагать, что хронологически первым из перечисленного выше набора ее значений было именно «онтологически-ориентированное» значение «порядок»; так, «Тексты пирамид», важнейший памятник осирической религии этой эпохи, не оставляют на этот счет никаких сомнений:

¹ Более подробно об этом см. в: Жданов В.В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. М., 2006.

Услышали они¹, что говорит царь: «Поставил я Маат на место Исефет»².

В цитируемом фрагменте покойный царь, отождествляемый с демиургом, заявляет о своей важнейшей обязанности в качестве такового – установлении при творении мира сакрального миропорядка (Маат) на месте изначального хаоса (Исефет). Важно отметить, что существительное «Маат» используется в данном случае именно как предфилософская категория, а не в качестве традиционной мифологемы – ведь совершенно ясно, что речь здесь идет не о богине истины и справедливости (которая, кстати, в египетском пантеоне традиционно объявлялась дочерью Ра, воплощения высокого (полуденного) Солнца), а о более абстрактном понятии миропорядка, противостоящего изначальному хаосу, царящему в универсуме до начала процесса космо- и теогенеза. Что же касается собственно справедливости (этического аспекта Маат), то она, безусловно, является лишь производной этого миропорядка, привнося в него черты правильности, своего рода ясности, не характерной для «добытийственной» стадии отождествления универсума с Нуном, первобытным мировым океаном, своего рода «нулевым уровнем» процесса творения мира в гелиопольской солярной теологии; эта «вторичность», впрочем, совершенно не мешает тому, что уже в рассматриваемую эпоху производное от «Маат» прилагательное-нисба *маати* в своем базовом значении «праведный», «справедливый» довольно широко используется в египетских текстах. Справедливость, следовательно, – не что иное, как продукт созидательной деятельности творца (применительно к гелиопольской теокосмогонии – Солнечного бога в одной из его «ипостасей»: Хепри, Ра или Атум) в его неустанном ежедневном и еженощном поддержании однажды установленного им в сотворенном мире порядка (Маат), дабы он

¹ Земля и небо.

² Pyr., 1775 в. См. в: Sethe, K. Die altaegyptischen Pyramidentexte. Bd. 2. Leipzig, 1910, S. 429.

не пал под натиском разрушительных сил хаоса и мрака, наиболее ярким мифопоэтическим воплощением которых в гелиопольской теологии выступает огромный змей Апоп (Апопи), с которым Солнечный бог каждую ночь вступает в смертельную схватку. Таким образом, этический аспект Маат реализуется в двух основных культурных парадигмах – во-первых, как социальная справедливость, воплощаемая государственными институтами во главе с царем (главным «хранителем Маат» на «земле живущих»), во-вторых – как базовое понятие формирующейся в этот период осирической этики и религиозной антропологии, теснейшим образом связанное с представлениями о загробном суде и посмертном существовании человека (применительно к эпохе Древнего царства – исключительно царя). «Творение Маат» (*ирет Маат*) – это одновременно и основа благочестия в сфере общественно-политических отношений, и главная гарантия успешного прохождения царем сложной и многотрудной процедуры загробного суда и получения права на существование в Дуате (потустороннем мире) в качестве *маа херу* («правдивого голосом», «правогласного»); позже, в Первый переходный период и эпоху Среднего царства (ок. 2170–1785 гг. до н.э.), в результате «демократизации» осирической религии все вышесказанное будет относиться уже не только и исключительно к царю, но к гораздо более широкому классу египетского общества).

С точки зрения историка философии здесь можно выделить один весьма примечательный момент. Речь идет о том, что применительно к предфилософским категориям древнеегипетской мысли, и в том числе к категории «Маат», оказывается не совсем применима весьма распространенная как в недавнем прошлом, так и среди современных историков философии исследовательская парадигма четкого разделения категорий предфилософии («дофилософского мышления») и становящейся философии по социальной принадлежности их носителей, согласно которой во всех древних культурах формирование предфилософской традиции было теснейшим

образом связано с возникновением и развитием страты жрецов (что, по мнению сторонников данной парадигмы, и объясняет глубокую укорененность предфилософских категорий именно в религиозно-теологическом и мифологическом дискурсе), тогда как становление философии, трактуемое в данном случае, как процесс освобождения мысли от мифа¹, исторически было связано со становлением нового, «светского» типа более свободной духовной культуры, в социальном и политическом плане не никак связанного с жреческой стратой и не зависящего от него. Однако в древнеегипетском обществе четко выделенная социальная прослойка «профессиональных» жрецов появляется относительно поздно, лишь в эпоху Нового царства (ок. 1580–1085 гг. до н.э.); в предшествующие же периоды, в том числе и в эпоху Древнего царства, о которой идет речь, функции жрецов (за исключением единственной полностью «профессиональной», но при этом весьма малозначимой в рамках храмового ритуала должности «жреца-чтеца», носителя папирусного свитка) поочередно выполняли чиновники и государственные служащие, проводя в стенах храма определенное число дней в году (с чем, в частности, было связано довольно широко бытовавшее в старо- и среднеегипетском языке выражение «жрец месяца своего»). Как следствие, в духовной культуре этой эпохи граница между понятиями «светского» и «религиозного», сакрального и профанного была очерчена совсем не так резко и прямолинейно, как это, например, происходит в знаменитых памятниках фиванской теологии Амуна-Ра эпохи правления XVIII–XIX династий²; наконец, довольно сложно говорить и о ярко выраженной «монополии» жреческой страты на обладание научными и религиозно-дидактическими знаниями – хотя совершенно очевидно, что и до появления в египетском

¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Д., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 201–222.

² Более подробно об этом см.в: Жданов В.В. Древнеегипетские теокосмогонии как формы предфилософского дискурса. М., 2012. С. 77–87, 96–118.

обществе социальной прослойки «профессиональных» жрецов это обладание было прерогативой далеко не всех членов общества, а лишь тех из них, кого мы сегодня могли бы определить как его «интеллектуальную элиту». Безусловно, что «размытость» границ между этими двумя сферами еще более усилила и без того ярко выраженную полисемию фундаментальных предфилософских категорий древнеегипетской культуры, в том числе и Маат. Кроме того, еще одним дополнительным фактором своеобразной «теологической свободы творчества» всегда была укорененность египетской религии в локальных культах: каждый крупный город, по сути, всегда создавал собственную религиозно-мифологическую картину мира, основанную на функциях и свойствах своего «городского бога» (*нечер ниути*). Помимо отсутствия единого канона, подобная «локализация» имела еще одно важное следствие: даже в периоды возвышения того или иного города в политической иерархии и придания его местному божеству общегосударственного статуса развитие теологических традиций в других крупных центрах религиозного культа не ограничивалось никакими административными или религиозными средствами.

Конец Первого переходного периода и эпоха Среднего царства одновременно с крахом централизованной политической системы Древнего царства и началом «демократизации» осирических представлений¹ внесли существенные перемены в характер интерпретации этического аспекта категории «Маат». В политической этике рубежа Первого переходного периода и начала Среднего царства справедливость предстает как один из важнейших элементов, на основе которых теперь строится новая парадигма царского благочестия – парадигма, основанная не на грубом применении жестких силовых мер, но на искусном использовании средств «интеллектуального воздействия» на нарушителей порядка («Поучение для Мерикаре»):

¹ Willems H. Les textes des sarcophages et la démocratie: éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien. Paris, 2008.

*Искусные речи – сила твоя,
оружие [царя] – язык [его],
слово сильнее любого удара¹.*

«Творение» Маат, без которого и раньше оказывалось невозможным получение оправдательного вердикта загробного суда, и, как следствие, безбедное существование в Дуате после физической смерти, отныне становится еще и важным гарантом долгого и безбедного существования на «земле живущих», осуществляясь, таким образом, в рамках своеобразного принципа «двойного воздаяния» – и при жизни, и после смерти; по сути, то, что в данном случае сказано применительно к царю, теперь может быть отнесено и к человеку менее высокого общественного положения:

Твори Маат, и долгоденствие будет твоим на земле².

Важно отметить, что «творение Маат» подразумевает в данном случае не только лишь реализацию справедливости как морально-нравственной и правовой нормы (то есть в рамках внутренней (мораль, реализованная в дидактической традиции) и внешней (право) форм регуляции поведения индивида в социуме), но еще и нахождение на государственной службе – иначе говоря, посильное участие в помощи царю (главному хранителю Маат на земле) в его многотрудной работе по поддержанию сакрального миропорядка, однажды установленного демиургом при творении мира. Однако чисто социальное ограничение возможности полноценного «творения Маат» фактом нахождения человека в рамках и в иерархии государственного (административного) аппарата вовсе не отменяет универсальной природы

¹ Merikare, P. 32. См.: Volten A. Zwei altägyptische politische Schriften. Die lehre für könig Merikarê (pap. Carlsberg VI) und die lehre des königs Amenemhet. Kopenhagen, 1945., S. 13.

² Merikare, P. 46-47. См.: Ibid., S. 21.

Маат как справедливости в качестве уже не правовой, но морально-нравственной нормы: в этом своем аспекте свою причастность к ее поддержанию может ощутить абсолютно любой человек, независимо от своего происхождения и социального положения. Эта идея, несомненно, во многом навеянная тенденциями «демократизации» осирической религии и представлений о Дуате, именно в начале Среднего царства наиболее ярко была выражена в заклинании 1130 «Текстов саркофагов», главного памятника осирической религии и теологии этой эпохи. Наиболее важная часть этого текста, в свое время названного Я. Ассманом «апологией Творца»¹, выглядит следующим образом:

*Говорение слов (носящим) тайные имена. Владыка всего до предела (его), сказал он, (дабы) успокоить волнение команды барки²: «Да будете вы невредимы и довольны! Повторю я вам о четырех прекрасных деяниях моего собственного сердца, окруженного змеем, (чтобы заставить) замолчать беспорядок. Совершил я четыре прекрасных деяния в ограде горизонта. Сотворил я четыре ветра, чтобы каждый человек мог дышать во время свое. Это – одно из (деяний). Сотворил я великую воду разлива, чтобы бедняк мог пользоваться ею так же, как и богач. Это – одно из (деяний). Сотворил я каждого человека подобным брату его и запретил им творить беспорядок, (но) сердца их воспротивились сказанному мной. Это – одно из (деяний). Сделал я, чтобы сердца их забывали о Западе³, дабы делались подношения богам номов. Это – одно из (деяний)».*⁴

¹ Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 260–265.

² По-видимому, здесь имеются в виду боги, сопровождающие Солнечного бога в его еженощном путешествии по Дуату в священной барке, или ладье (уиа), во время которого он вступает в схватку со змеем Апопом, традиционным воплощением сил зла, хаоса и мрака.

³ То есть о загробном мире, иными словами – о неизбежности смерти.

⁴ The Egyptian Coffin Texts. / By A. de Buck. Vol. VII. Chicago, 1961. P. 461–464 (CT VII 461 c – 464 f de Buck).

Очевидно, что в данном случае речь идет о справедливости именно как о морально-нравственной, а не о правовой норме – именно этим объясняется столь универсальный характер ее действия, распространяющийся, как мы видим, даже не только на сферу общественных отношений, но (отчасти) и на физический мир, на среду обитания людей. Последнее, впрочем, вполне объяснимо, ибо в наборе основных аспектов категории «Маат» справедливость всегда является производной миропорядка, установленного демиургом при творении. Таким образом, в данном случае мы имеем дело с определенной долей гилозоизма в описании пространственно-физических характеристик универсума, однако к ним, на наш взгляд, не совсем применима уже ставшая «классической» для исследовательской методологии Я. Ассмана социокультурная модель «вертикальной» и «горизонтальной» солидарности, которую немецкий исследователь традиционно применяет в своих работах в анализе представлений о Маат как о социальной справедливости¹. Здесь мы имеем дело со своего рода универсализмом механизма реализации справедливости в качестве нравственной нормы; при этом, однако, несмотря на ярко выраженную обособленность ее трактовки в данном тексте от чисто мифологических характеристик (Маат-справедливость именно как предфилософская категория (нравственная норма), а не мифологема (образ богини справедливости)), связь этой категории с классическими нормами мифологического нарратива не утрачивается окончательно: ведь справедливость в данном случае есть не что иное, как продукт созидательной деятельности Солнечного бога.

Эпоха Нового царства (XVIII–XX династии) вместе с появлением в египетском обществе четко выраженной социальной прослойки профессиональных жрецов и, как следствие, – достаточно четкого размежевания категорий «светского» и «рели-

¹ Assmann J. Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München, 1990.

гиозного» в рамках духовной культуры, демонстрирует выход предфилософского дискурса древнеегипетской мысли на принципиально иной, гораздо более высокий уровень спекуляции, не характерный для более ранних периодов ее развития. Отметим, что переход этот осуществляется преимущественно в рамках не светской (дидактическая традиция, тексты «официально-государственного» характера, автобиографические и исторические памятники и т.п.), но религиозно-теологической традиции: именно тексты фиванской теологии Амуна-Ра, «государственно-го» бога Египта эпохи Нового царства, представляют собой одни из наиболее высокоспекулятивных – как с точки зрения содержания, так и используемого лексического аппарата – памятников всей древнеегипетской предфилософской мысли; естественно, что такая фундаментальная для всего древнеегипетского мировосприятия категория, как Маат, здесь также не могла не остаться без соответствующего внимания. Впрочем, первый из важнейших источников этой традиции – так называемый Каирский гимн Амуну-Ра, самые ранние версии которого датируются XVI в. до н.э., а полный вариант был записан уже в конце XV в. до н.э. – трактует эту категорию в более чем традиционной для всей египетской религии солярно-мифологической «канве», еще с эпохи Древнего царства четко обозначившей «генетическую» связь богини Маат с Солнечным богом:

*Привет тебе, сотворивший все, что есть, владыка Маат, отец богов (и) творец людей!*¹

В этом обращении к Амуну «городской бог» Фив, а отныне еще и «государственный» бог Египта, в числе других титулов наделяется и титулом «владыка Маат» (*неб Маат*) – традиционным титулом Ра, который неоднократно объявлялся в более ранние периоды существования древнеегипетской религии отцом богини Маат и ее владыкой. Однако именно

¹ P. Boulaq 17 8.1–2 (См. в: Luiselli M.M. Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038) (Kleine ägyptische Texte 14. Herausgegeben von H. Altenmüller). Wiesbaden, 2004. ., III, 64–66 (S. 86).

начало царствования XVIII династии, период, с которым связано не только уже упомянутое выше возникновение в египетском обществе феномена «профессионального» жречества, но и военная экспансия Египта на сопредельные территории (в первую очередь, земли Сирии и Палестины, которые после гиксосского правления, что называется, по определению, рассматривались фиванскими правителями – основателями XVIII династии – в качестве «источника повышенной опасности» для Египта), дает нам еще один, прежде неизвестный аспект в трактовке этического компонента Маат: эта категория начинает использоваться в «боевых» гимнах и официальных царских надписях этой эпохи в целях нравственного оправдания войны. Военный поход, или «экспедиция» (*уджит*), против «жалких азиатов» или «подлого Куша» (как стандартно-уничтожительно и весьма часто обозначалась Нубия в официальных египетских документах) трактовалась в этих документах не как неспровоцированная агрессия египетской армии против чужеземных стран, но как неотъемлемая часть выполнения обязанностей царя по «творению Маат»: азиаты и нубийцы в данном случае являются не просто врагами Египта, но и нарушителями справедливого миропорядка, воплощением разрушительных сил зла и хаоса, поэтому усмирение и подчинение их – для царя отныне не просто «государственная», но и важная морально-нравственная задача, успешное выполнение которой во многом определяет его облик добродетельного правителя в глазах своих подданных.

Амарнский период, важнейшее культурно-религиозное событие всей эпохи Нового царства, стал одновременно и началом кризиса традиционных представлений о Маат в древнеегипетской мысли. Именно к этому времени относится появление в наборе базовых предфилософских характеристик категории «Маат» наряду с онтологической (миропорядок) и этической (справедливость) третьей – гносеологической (истина). Чрезвычайная распространенность существительного «Маат» в тек-

стах Амарны вкупе с использованием его в царской «именной формуле» самого Эхнатона («Живущий в Маат») было призвано подчеркнуть истинность новой религиозной парадигмы перед лицом традиционных культов и, прежде всего, фиванской теологии Амуна-Ра, против которой и был в первую очередь направлен теологический и политический (в плане активно проводимой широкомасштабной полицейской акции по подавлению ее сторонников, а также уничтожению культовых объектов) удар амарнской «контррелигии». Но именно это, в конечном счете, и стало началом конца для традиционных представлений о Маат в древнеегипетской мысли: своими жесткими действиями Эхнатон грубо нарушил классические каноны царского благочестия, в частности, разрушив казавшийся ранее незыблемым в глазах подданных образ царя как «хранителя Маат». Важнейшей особенностью этих канонов являлось то, что царь, выступая в качестве главного гаранта существования Маат на «земле живущих», одновременно подчиняется ее требованиям точно так же, как и любой другой член общества, иначе говоря – не имеет права изменять критерии справедливости как морально-нравственной нормы. В случае же с Эхнатоном царь, напротив, выступает в качестве единственного установителя и регулятора этих норм, своего рода единоличной «этической инстанции». Безусловно, что этот момент в числе многих других (в частности, крайне малого внимания со стороны Эхнатона и его сторонников к вопросам осирической религии и этики, а также к традиционной религиозной антропологии) стал важной причиной, обусловившей малую популярность новой религиозной парадигмы на уровне широких народных масс и народного благочестия, а также весьма скорое ее исчезновение после смерти ее главного идейного вдохновителя.

Однако было бы грубейшей ошибкой полагать, что эпоха Амарны осталась в истории духовной культуры Египта Нового царства лишь «кратковременным экспериментом», не оказавшим никакого влияния на последующие ее судьбы.

В действительности же ситуация обстоит совершенно наоборот, и именно эволюция представлений о Маат в ее этическом аспекте (справедливость) в последующий исторический период вполне может считаться одним из наиболее ярких тому подтверждений. В десятилетия, следовавшие за окончанием амарнского религиозного «эксперимента», и особенно начиная с эпохи Рамессидов (XIX–XX династии) на смену традиционным представлениям о Маат стремительно приходит так называемая «этика личного благочестия» (этот термин был впервые предложен известным американским исследователем Д.Г. Брэстедом еще в первой половине прошлого века и широко используется и по сей день). Будучи вначале зафиксированными на уровне царской морали и политической этики¹, ее принципы чрезвычайно быстро распространились и в рамках самого массового, народного благочестия. Суть этой новой модели поведения состояла в том, что отныне справедливость в качестве морально-нравственной нормы понимается не как выполнение человеком своих обязанностей и как его ответственность перед своими близкими и родными, начальством и, в более широком смысле – царем (обязанностей, без которых, как известно, невозможным оказывается и безбедное его существование после смерти, в Дуате), а только лишь исключительно и непосредственно перед лицом божества. Чаще всего в качестве последнего выступает именно Амун, так как его предикаты «сокрытого» и «потаенного» бога, с которым человек может вступить в непосредственный духовный контакт, как нельзя лучше соответствовали этим новым веяниям:

Начавший воссуществование во время первотворения, Амун, воссуществовавший первым. Не знают, (когда) пришел он, не воссуществовал до него ни (один) бог, нет другого бога вместе с ним, (чтобы) сказать (об) образе его. Нет матери его,

¹ Речь, в первую очередь, идет о «Поэме Пентаура», описывающей события военных баталий эпохи царствования Рамсеса II (XIII в. до н.э.).

(что) сотворила (бы) имя его, нет отца его, породившего его, (который) мог бы сказать «Это я!» (и) который выплавил бы сам яйцо его. Тайное могущество рождения, создатель своего совершенства, божественный бог, воссуществовавший сам по себе. Всякий бог (воссуществовал) с его началом¹.

Такими словами описывается Амун в тексте так называемого Лейденского гимна – самого известного из памятников фиванской теологии «постамарнского» периода, письменно зафиксированного в XIII в. до н.э., в годы правления знаменитого царя XIX династии Рамсеса II. Именно подчеркнутое акцентирование внимания на трансцендентном характере сущности Амуна по отношению к природе сотворенного им универсума – сущности, приобретающей порой ярко выраженные апофатические черты, – стало одной из важнейших особенностей фиванской теологии конца эпохи Нового царства. Предлагаемая ею модель глубоко индивидуального, экзистенциально-личностного общения человека и божества представляет собой не только прямую противоположность предельно эмпирическому в своей «наглядности» образу Атона как главного экспонента амарнской религии, но одновременно и вступает в противоречие с характерными для традиционной трактовки этического компонента Маат представлениями о социальной солидарности. Прекрасной иллюстрацией этого служит тот факт, что если в тексте Каирского гимна Амун вполне традиционно наделялся «классическим» для солярного божества титулом «владыка Маат», то в тексте гимна Лейденского он непосредственно с нею отождествляется:

Амун – Маат²

В египетской мысли конца эпохи Нового царства и особенно Позднего периода Маат все чаще предстает уже не в качестве своего рода высшей социально-политической ценности, определяющей структурирование социума вокруг царя посредством

¹ P. Leiden I 350, 9–11, IV (*Zandee J. De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350. Leiden, 1947*).

² P. Leiden I 350, 27, I - 1, II, *Zandee*.

представлений о солидарности (конечно же, мы подразумеваем здесь этико-политический аспект этой категории), но служит обозначением недостижимых идеалов «золотого века», оставшихся где-то далеко позади, в изначальном прошлом. При этом представления о Маат как о справедливости в рамках семантического поля осирической религии и антропологии не претерпевают столь радикальных изменений, хотя и не остаются совершенно в стороне от стремительного распространения «этики личного благочестия». Идея «персональной» ответственности за земные деяния пусть и косвенно, но все же проецируется и на представления о загробном суде – не меняя, правда, при этом базовых постулатов осирической религии, но и здесь уменьшая политическую составляющую моральных ценностей народного благочестия: царь уже не представляется единственным и абсолютным «хранителем Маат» и гарантом ее существования на «земле живущих», через служение которому только и возможным оказывается получение права на безбедное существование в Дуате после физической смерти. «Поучение Аменемопе», известный памятник дидактической литературы эпохи правления XXI династии (X в. до н.э.) выражает эту новую идею предельно ясно и лаконично:

«Маат – это великий подарок Бога: он дает ее тому, кому пожелает»¹.

Завершая этот краткий экскурс в эволюцию представлений древнеегипетской предфилософской мысли о справедливости, выраженных посредством исторических изменений этического аспекта категории «Маат», нельзя не подчеркнуть той огромной широты культурных, социальных и политических аппликаций, которой данная категория неизменно обладала на всем протяжении существования древнеегипетской культуры. Реализуемые посредством нее представления о справедливости, выступавшей в качестве аспекта мирового порядка, установленного демиур-

¹ Цит. по: Assmann J. Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München, 1990, S. 259.

гом при творении, стали неотъемлемой частью древнеегипетской религиозной и политической этики, оказав определенное влияние на ряд элементов духовной культуры всего Восточного Средиземноморья уже в конце II тысячелетия до н.э.. Очень важно подчеркнуть, что эта эволюция в значительной степени обуславливалась важнейшей чертой древнеегипетской религии на всех без исключения этапах ее существования, а именно отсутствия в ней канона в «классическом» понимании этого термина. Отмеченный выше факт отсутствия в египетском обществе прослойки «профессиональных» жрецов вплоть до XVI в. до н.э. также становится ключевым фактором теологического и мифологического творчества: отсутствие канона, равно как и его «официального» интерпретатора в лице жреца и/или светского администратора, в определенной степени делает теологом самого человека, создающего религиозный или мифологический текст, – даже несмотря на отсутствие полноценного феномена авторства в этом жанре древнеегипетской письменной традиции. Неслучайно поэтому, что, по сути, единственное исключение из этого правила на протяжении всей истории египетской религии – амарнская теология – стала главным катализатором кризиса не только представлений о Маат, но и всей традиционной египетской политической, а отчасти и религиозной этики. Попытка насильственного учреждения канона, сопровождавшаяся, к тому же, еще и жесткими акциями чисто полицейского характера по отношению к сторонникам традиционных культов, не могла не вызвать мощной ответной реакции в лице вызревшей в рамках фиванской теологии Амуна «этики личного благочестия».

Итак, являясь по своему характеру «классической» мифологемой, не относящейся к полноценным составляющим философского лексикона (что, впрочем, выглядит вполне закономерно, учитывая не подлежащий ни малейшему сомнению в современной историко-философской науке факт причисления древнеегипетской мысли к числу предфилософских традиций,

не давших начало автохтонному философскому дискурсу так, как это произошло, например, в Древней Греции), категория «Маат» оказала существенное воздействие на всю длительную эволюцию древнеегипетской духовной культуры вплоть до эпохи эллинизма, когда ее еще живая ткань была воспринята и освоена уже в рамках духовности позднеантичного мира – эволюцию традиции, которую, несмотря на свой «дофилософский» статус, можно и необходимо рассматривать в качестве одной из начальных, «доисторических» стадий мирового историко-философского процесса.

ЛИТЕРАТУРА

- Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. (*Assman Ja. Egipet: teologija i blagochestie rannej civilizacii. M., 1999.*)
- Жданов В.В. Древнеегипетские теокосмогонии как формы предфилософского дискурса. М., 2012. (*Zhdanov V.V. Drevneegipetskie teokosmogonii kak formy predfilosofskogo diskursa. M., 2012.*)
- Жданов В.В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли. М., 2006. (*Zhdanov V.V. Jevoljucija kategorii «Maat» v drevneegipetskoj mysli. M., 2006.*)
- Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Д., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984 (*Frankfort G., Frankfort G.A., Uilson D., Jakobsen T. V preddverii filosofii. Duhovnye iskanija drevnego cheloveka. M., 1984.*)
- Assmann J. Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Älten Ägypten. – München, 1990.

- Luiselli M.M.* Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038) (Kleine ägyptische Texte 14. Herausgegeben von H. Altenmüller). Wiesbaden, 2004.
- Sethe, K.* Die altaegyptischen Pyramidentexte. Bd. 2. Leipzig, 1910.
- The Egyptian Coffin Texts./By A. de Buck. Vol . VII. Chicago, 1961.
- Volten A.* Zwei altägyptische politische Schriften. Die lehre für könig Merikarê (pap. Carlsberg VI) und die lehre des königs Amenemhet. Kobenhavn, 1945.
- Willems H.* Les textes des sarcophages et la democratie: elements d'une histoire culturelle du Moyen Empire Egyptien. Paris, 2008.
- Zandee J.* De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350. Leiden, 1947.

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В РУССКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.¹

В русской культуре второй половины XIX в. обнаруживаются две наиболее значимые фигуры, во многом определившие дальнейшее развитие философской и социально-политической мысли в России. Традиционно считается, что Вл. Соловьев был продолжателем дела Ф. Достоевского: они вместе ездили в монастырь Оптину пустынь (1878), общались, и о противоречиях в их взглядах мало известно. Вл. Соловьев написал знаменитое произведение «Три речи в память Достоевского» (1881–1883), в котором рассматривал себя как выразителя идей великого писателя. Однако так ли это на самом деле? Ответ на этот вопрос является особенно актуальным сегодня, в век глобализации и, одновременно, поляризации, когда остро встал вопрос национальной и личностной идентичности. Пристальнее вчитываясь в тексты знаменитых мыслителей, мы обнаруживаем не просто различия, но установки, доходящие до противоположности. Лучше всего для этого взять «Пушкинскую речь» Ф. Достоевского (1880) и «Русскую идею» Вл. Соловьева (1888).

Вл. Соловьев родился в Москве в семье известного русского историка Сергея Михайловича Соловьева. По материнской линии двоюродным прадедом ему приходился известный странствующий философ Г.С. Сковорода. Известно, что в первые годы университетской учебы Вл. Соловьев был заражен вульгарным материализмом и позитивизмом, затем, пройдя увлечение Шопенгауэром и Гартманом, в 18 лет он возвращается к христианству. Он осознал себя пророком, которому открылась истина.

¹ Статья выполнена в рамках Проекта государственного задания на оказание государственных услуг (выполнение работ) по теме: «Философско-исторические основания российской государственности: ценности и смысловые практики Российской империи XVII–XIX вв.» FZEN-2022-0014.

Отныне вся проблема стала состоять в том, чтобы донести ее людям. Вот в чем она заключается: «...ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т.е. разумную, безусловно, форму», и тогда оно изменит мир к лучшему (письмо Е.В. Романовой от 2 августа 1873 г.). Соловьев понимал христианство не только как данность, но и как задание. Однако путь в избранном Соловьевым направлении не был прямым и однозначным, о чем говорит его теократическая утопия.

А.Ф. Лосев так характеризует творчество Вл. Соловьева в целом: «В философии Владимира Соловьева наблюдается органическое слияние различных элементов платонизма и неоплатонизма, патристической философии и гностицизма, философии Шеллинга и Гегеля, самобытного русского мировоззрения и русской философии, мистицизма и рационализма величайших мыслителей старого и нового времени»¹. В Соловьеве своеобразно сочеталось религиозное предание православного Востока с философским и мистическим преданием Запада, особенно немецких мистиков и теософии Шеллинга.

Если рассмотреть творческий путь Соловьева поэтапно, то сначала («в подготовительный» период, как характеризует его Е.Н. Трубецкой) он стоял на славянофильской точке зрения; с 1882 по 1894 г. тянется «утопический», теократический период его творчества, в котором он резко поляризуется со славянофилами, обращаясь к католицизму, богочеловечеству и всеединству. Наконец, в третьем периоде, отмеченном крушением его теократической утопии, он выносит соединение церквей за пределы истории, видит его в эсхатологическом свете. В конце жизни Вл. Соловьев написал замечательное произведение «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900), где со всей глубиной и напряженностью звучит уже не столько тема богочеловечества, внешним путем достигаемого, сколько эсхатология; не внешнее соединение Церквей, государств и народов,

¹ Лосев А.Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 233.

но внутреннее духовное единство, обретаемое уже за пределами истории. В конце произведения, в «Краткой повести об антихристе», Соловьев видел целостность и истину христианства в самом Христе, а не во внешнем объединении. В этом предсмертном произведении он сближается с Достоевским.

Обратимся к теократическому периоду творчества Соловьева, который занимает основной промежуток его жизни и который наиболее популярен и известен. Начинает свою «русскую идею» Вл. Соловьев с пафосного высказывания: «...идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, а то, что Бог думает о ней в вечности». Однако смысл существования наций для Соловьева лежит не в них самих, но в человечестве. Для него «истинно русская идея» не имеет ничего особенного, представляет собой лишь один из аспектов универсалистско понимаемой им «христианской идеи»¹.

Во второй половине 80-х – первой половине 90-х годов XIX века Вл. Соловьев вел активную полемику с представителями позднего славянофильства – И.С. Аксаковым, Н.Н. Страховым, П.Е. Астафьевым и Л.А. Тихомировым, не разделявшими его теократических взглядов². «Младшие» славянофилы отвергали идею «христианской общности» Вл. Соловьева из-за чрезмерного возвышения понятия «единого человечества» в ущерб отдельным нациям. Соловьев же рассматривал всё национальное как эгоистическое, языческое, разделяющее людей и противное подлинному христианству. Нельзя, полагал славянофил Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886), служить высшей истине (к чему призывал Соловьев), не исполняя своего долга по отношению к соотечественникам. Для того чтобы быть в состоянии служить человечеству, нужно для начала послужить своему народу, раскрытию его сил и талантов.

¹ Соловьев В.С. Русская идея // Россия и Вселенская Церковь. М., 1999. С. 165–206.

² См. об этом: Атякшев М.В. Идея христианской общности в позднем славянофильстве: И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов, П.Е. Астафьев, Л.А. Тихомиров: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 2013.

Схожая с Достоевским позиция была представлена в концепции культурно-исторических типов. В России второй половины XIX века она развивалась Николаем Яковлевичем Данилевским в его основной работе «Россия и Европа» (1871) и Константином Николаевичем Леонтьевым в труде «Византизм и славянство» (1891). На Западе это прежде всего Освальд Шпенглер («Закат Европы», 1918) и британец Арнольд Джозеф Тойнби («Постижение истории», 1934–1961). Создавая свою теорию, они пытались преодолеть механизм одномерных эволюционных схем развития, позволяющий увидеть индивидуальность и исключительность каждой из культур. Для Данилевского «Прогресс состоит не в том, чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы всё поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях...»¹. В мире нет и не должно быть привилегированных культурно-исторических типов. Общечеловеческое в его понимании есть нечто аморфное, бесцветное, неоригинальное, словом, то, что принято называть общим местом. Настоящая жизнь – только во всечеловеческом. Оно, считает Данилевский, стоит «выше всякого отдельно-человеческого, или народного», но одновременно состоит из «совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать».

Константин Леонтьев, в свою очередь, назвал свою доктрину «методом действительной жизни», красоту признавал критерием оценки явлений окружающего мира. Чем ближе к красоте, тем ближе к истине бытия, жизненности и силе. Основной характеристикой прекрасного является многообразие форм, отсюда признание в социокультурной сфере необходимости многообразия национальных культур, единства их несхожести, благодаря чему достигается наивысший расцвет. Человечество живо до тех пор, пока живы самобытные национальные культуры. Унификация же человеческого бытия неизбежно приводит культуру к деградации и гибели.

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 2003. – С. 134.

И в этом вопросе мы видим принципиальное расхождение Вл. Соловьева с Ф. Достоевским, его «русской идеей», изложенной в «Пушкинской» речи¹. Для Достоевского, как и для славянофилов, нет всечеловеческого без национального, Соловьев же нивелирует особенное для торжества всеобщего – общечеловеческого². Однако это «общее место» пусто и абстрактно. Возможно, в этом проявилось его гегельянство, строящее свою диалектику по принципу отрицания, тотального подчинения-уничтожения, преодоления предшествующего уровня, – пресловутое «снятие». На деле же рост морального сознания можно изобразить в виде включающихся друг в друга кругов наподобие матрешки:

- 1) индивидуальное сознание, преодолевающее эгоизм;
- 2) семейное;
- 3) родовое, племенное;
- 4) национальное (не националистическое);
- 5) всечеловеческое, соборное – наполненное всем предыдущим содержанием, включающее его в себя, возвышающее до себя (не общечеловеческое в виде абстрактного, беспочвенного космополитизма);
- 6) вселенское.

При этом невозможно, не включив в себя развитое предшествующее (преодолевшее эгоистическое на каждом уровне: индивидуальный эгоизм, национализм), перейти на более высокий, универсальный уровень. Такое всечеловеческое содержательно, наполнено – лично, народно, национально. Эта инклюзивная диалектика, развивающая и включающая в себя предшествующий уровень, была неведома ни Гегелю, ни Соловьеву, Достоевский же интуитивно ее воспроизводит, не

¹ Достоевский Ф.М. «Дневник писателя» на 1880 год (Пушкин (Очерк) и др.) // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 129–174.

² Об этом также см. исследование А.В. Смирнова «Всечеловеческое vs. Общечеловеческое» (М., 2019).

будучи профессиональным философом, но будучи гуманистом в истинном смысле этого слова: ни личность, ни народ не приносятся им в жертву вышестоящему. По сути, это экзистенциальная диалектика, противостоящая диалектике всеобщего, имперсонализму.

По В.В. Зеньковскому, известному историку русской философии, Л. Толстой и Ф. Достоевский «пролагали пути русского универсализма». В 60–70-е годы XIX в. обнаруживается стремление сгладить противоположности между западничеством и славянофильством, поиски синтеза обоих направлений. «У нас, русских, – две родины: наша Русь и Европа», – скажет Достоевский¹.

Ф. Достоевский, участник революционного кружка Петрашевского, был арестован, приговорен к расстрелу, в последний момент помилован, провел четыре года на каторге, вернулся в столицу не сломленным, а преображенным – мастером прозы и метафизической мысли. Флоровский отмечал, что Достоевский «был гениальным мыслителем-философом и богословом»². Он с необычайной силой и глубиной развернул идеал православного сознания (старец Зосима в «Братьях Карамазовых», 1881), дал непревзойденную критику всяких социальных утопий и насилия («Бесы», 1872), проанализировал коллизии морального сознания и нравственного преображения человека («Преступление и наказание», 1866), через свое творчество воспитывал в людях добро и любовь. В любви к ближнему для Достоевского «вся вера святых»³. Сострадание считал важнейшим законом человеческой жизни. Достоевский писал: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком»⁴. Уже в своем первом романе «Бедные люди» (1845) проявилась

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. XXIII. Л., 1981. С. 30.

² Флоровский Г.В. Блаженство страждущей любви // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 68.

³ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. XIV. С. 290.

⁴ Там же. Т. XXVIII, I. С. 63.

его основная черта как гуманиста – «боль о человеке». Он верил в могущество духовных начал в обществе и личности, считая, что не бытие («среда») определяет сознание, но, напротив, духовное сознание, вера определяют всё. Поэтому «раньше, чем не сделаешься в самом деле всякому братом, не наступит братства»¹.

Творческий метод Достоевского определяют как «христианский реализм»², ввиду его сопряжения с «православно-культурными архетипами, сложившимися еще в Древней Руси». Согласно выводам О.А. Богдановой, уникальность творчества Достоевского состоит в том, что он «единственный из больших русских писателей увидел и признательно воплотил в крупных художественных произведениях (прежде всего в романе “Братья Карамазовы”) культурные потенции и антропологический идеал исихазма – древней духовной традиции византийского и русского православия...»³.

Ф. Достоевский своей речью «О Пушкине», произнесенной 8 июня 1880 года в торжественном заседании Общества любителей российской словесности, положил начало разворачиванию всечеловеческого содержания русской культуры. Любая национальная культура, достигая определенного уровня развития, переходит границы национальности и приобретает всечеловеческие черты. В России этот сдвиг произошел во второй половине XIX века, однако, по мысли Достоевского, начало этому процессу положил А.С. Пушкин, который открыл такую черту русской культуры, как «всемирная отзывчивость». Достоевский, обнаружив эту тенденцию, это открытие у Пушкина, подхватывает ее, разрабатывает и углубляет:

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. XXI. С. 18, 25, 275.

² Захаров В.Н. Христианский реализм в русской литературе // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков... Вып. 3. Петрозаводск, 2001. С. 5–20.

³ Богданова О.А. Под созвездием Достоевского. М., 2008. С. 13–14, 295. См. об этом также исследование Симонетты Сальвестрони «Библейские и святоотеческие источники романов Достоевского» (М., 2015).

«Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите... наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей» (XXVI, 147).

Народ в его историческом развитии и современном состоянии, в полноте его реальных сил и духовных запросов для Достоевского есть «почва», вне которой немислимо продуктивное творчество. Почвенничество означает не только погружение в мир традиции, но и в полноту современности. В почвенничество Достоевского приходила идея всечеловеческого синтеза как задача, стоящая перед Россией. Вот показательные высказывания из «Объявления о подписке на журнал “Время” на 1861 год»:

«Мы предугадываем, что характер нашей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея может быть синтезом всех тех идей, которые с таким мужеством развивает Европа...» [XVIII, 36–37].

В первом номере «Времени» говорилось о западниках и славянофилах как изжитых движениях: «они потеряли чутье русского духа». Вместе с тем почвенники не смешивали понятие «народ» с простонародьем. Для Достоевского понятие народа шире и глубже, оно почти метафизично: «Судите народ не по тому, что он есть, а по тому чем он желал бы стать» (XXII, 43).

Согласно А.В. Гулыге, Достоевский как «всемирный борец» возникает из «почвенника» и преодолевает все ограниченности почвеннической идеологии, вырастает из нее¹. Однако, спросим мы, не является ли всечеловеческое некоей надстройкой над, например, национальными интересами? На этот вопрос Достоевский ясно ответил (как затем и Чингиз Айтматов), сказав, по сути, что всечеловеческое рождается из расцвета нацио-

¹ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 83.

нального. Нет культуры или мировой религии как глубокой духовной традиции, лучшей или худшей, богатой или бедной, – здесь все самобытно и уникально. Вместе с тем всечеловеческое не является механическим набором определенных идей или произведений, оно служит ядром каждого из них. Многообразие украшает истину, а национальное многообразие – человечество (К. Леонтьев).

Данное понимание соответствует понятию соборности как «единству во множестве», как «хору, в котором слышен каждый голос», разрабатываемому славянофилом А.С. Хомяковым. Соборность у него – «единство во множестве»¹, поэтому она противостоит как индивидуализму, разрушающему человеческое единство, так и коллективизму, нивелирующему личность. Постигание божественной истины, таким образом, недоступно отдельному человеку, оно возможно только соборно – в Церкви. Другое проявление соборности Хомяков видел в крестьянской общине. Хомяков считал, что элементы истинного православия и соборности сохранились в народе. Русская же Православная Церковь в результате деятельности Петра I целиком подчинилась светской власти, признав божественное происхождение самодержавия, в то время как самодержавную власть монарху вручил народ. Первоначальный смысл понятия «соборность» можно определить как духовное единство верующих, однако славянофилы раскрыли его всеобщий, социальный смысл, выходящий за границы узких трактовок. Для Хомякова соборность содержит в себе не только единство, но и свободу (мысля коллективизм как единство без свободы, а индивидуализм как свободу без единства). По мнению К.С. Аксакова, продолжившего линию «социологизации» данного понятия, в соборности «личность свободна, как в хоре».

У Вл. Соловьева идея соборности трансформировалась в понятие всеединства. Он отмечает в этой связи следующее:

¹ Хомяков А.С. Соч. В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 242.

«Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия»¹.

Тем не менее диалектика всеобщего и особенного, как показано выше, выстраивалась Соловьевым в ущерб этому особенному. В дальнейшем тема соборности получила широкое обсуждение, особенно в современных историко-философских исследованиях, как одна из базовых культурных универсалий России. Тем не менее и на сегодняшний день требуется глубокая теоретическая разработка данного понятия применительно к современным условиям.

Соборность как понятие, рожденное в религиозной традиции, вполне можно соотнести с понятием солидарности, рожденном в народничестве XIX в. (конечно, освободив его при этом от революционизма и насилия). Духовные идеалы необходимо соединить с общественными, основанными на идее социальной справедливости, и тогда мы получим достаточно целостную концепцию, способную «работать» и сегодня. Эти две традиции противопоставлялись, взаимоотрицали друг друга, но пришло время «собирать камни», синтезировать ценности, создавать интегрированную теорию.

Между тем соборность, или шире – солидарность, является актуальной и для всего человечества. Как подчеркивал А.С. Панарин, «соборность в нашем цивилизационном контексте – это вовсе не общинность в ее локально-местническом и патриархально-заскорузлом смысле, а духовное единство, в пределе объемлющее весь род человеческий»². На необходимость «со-

¹ Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 552.

² Панарин С.А. Православная цивилизация [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://modernlib.ru/books/panarin_a/pravoslavnaya_civilizaciya/read

брать человечество в братское единство» указывал и А.В. Семушкин, рассматривая соборность с точки зрения ее универсальных характеристик и экзистенциальной веры¹. Соборность, солидарность, есть, таким образом, не данность, а заданность, требующая раскрытия всей своей глубины и реализации в общественном развитии.

Таким образом мы видим, что в русской культуре XIX в. образовались два противоположных течения относительно соотношения единичного и общего, национального и обще/всечеловеческого. Одни полагали, что национальная идентичность не имеет значения, а ее культивирование ведет к национальному эгоизму, что нужно сразу встать на позицию общечеловеческого (Вл. Соловьев). Другие считали, что утрата идентичности, ведущая к денационализации, губительна для народа и ничего не дает позитивного для всеобщего – всечеловеческого (Ф. Достоевский). Последнее должно органически вырастать из национального многообразия человечества. Первых можно определить в России как «западников», вторых – как славянофилов. И они продолжают борьбу в русской культуре до сих пор, и эта борьба касается судеб мира: пойдет ли процесс глобализации через денационализацию и деперсонализацию, нивелирование национальных культур, утрату идентичности, или глобализация будет вырастать из расцвета национальных культур, личностных начал, формироваться естественным путем на основе общей духовной и антропологической сущности человека во благо всех народов и государств.

¹ Семушкин А.В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение // Собр. соч. В 2 т. М., 2009. Т. 2. С. 304.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА КАК МЕТОД, ИЛИ С КАКОЙ СТАТИ ОБЕРХАММЕР¹

*Хороший интеллектуальный историк,
само собой разумеется,
в состоянии доказать, что те или иные идеи,
которые школьная история философии связывает
с именем того или иного мыслителя прошлого,
приписываются ему ошибочно.
Однако нет никаких гарантий того,
что подлинные мысли философа,
извлеченные на свет стараниями историка,
окажутся глубже и интереснее тех,
что были «навязаны» ему нашей традицией
или фантазией интерпретаторов.
Ошибки истории философии в таких случаях
лучше оставлять неисправленными.*

Джонатан Ри²

Несколько слов о герменевтике. Вместо введения

В данной статье я предлагаю вернуться к истокам герменевтики и забыть многовековой период от Платона до Шлейермахера и период от Шлейермахера до Оберхаммера. Методологический принцип в данном случае прост и в некотором отношении дик: забыть знания, чтобы увидеть нечто новое, или освежить историко-философское пространство герменевтики, заменив его всего тремя именами, между которыми провести

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00479.

² Цит. по: Джохадхе И.Д. Ричард Рорти как историк философии. С. 8.

определенную связь, которая в обычном представлении истории развития герменевтики, теряется.

Таким образом, наша «герменевтическая» нить Ариадны имеет три узла: сократовско-платоновское представление об искусстве герменевтики, идеи Ф. Шлейермахера о двух типах герменевтики и трансцендентальная герменевтика Г.Оберхаммера. Это делается нами не с целью как-то углубить и без того глубокие историко-философские исследования по герменевтике, сколько с целью подчеркнуть и вывести на первый план значимый, но незаметный нюанс философского содержания в его историческом развитии, но в аспекте, так сказать, вечной актуальности для человека (в антропологическом срезе истории философии).

Какова природа этой связи, и почему ради нее мы безжалостно отбросили Августина, Гуго Гроция, Й. Хладениуса, В. Дильтея, М. Хайдеггера, Г.Г. Гадамера и многих других авторов, традиционно упоминаемых в истории герменевтики? Зачем она нам?

Ответ на этот вопрос будет в свою очередь ответом на вопрос, почему Г. Оберхаммер (о нем несколько слов позже) стал объектом столь пристального внимания, проявляемого российскими индологами и философами к его трудам вот уже в течение нескольких лет.¹

С какой такой стати?

Несколько слов о Платоне

В сократовско-платоновской линии теоретический интерес к герменевтике замечен в весьма незначительной мере². В диалоге «Кратил» Платон отмечает особый язык духовного мира, так

¹ См. двухтомник: Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Т. 1, под ред. Р.В. Псху, М.: Наука, 2019; Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Т. 2, под ред. А.В. Парибка, М.: ООО «Садра», 2021.

² Хотя в практическом отношении чем еще может являться майевтика Сократа, как не практической реализацией определенных герменевтических принципов.

называемый божественный, закрытый для большинства людей и доступный лишь избранным посредникам, которые именуются им «герменевтами» (греч. ο ἑρμηνεύς). Однокоренное с ним слово, обозначающее толкование (греч. ἡ ἑρμηνεία), понимается Платоном как искусство толкования (греч. ἡ ἐρμηνευτική), сопоставимое с искусством прорицания и поэтическим творчеством (поэты – «герменевты богов»). Отвлекаясь от оценки, данной Платоном этому виду искусства, отметим в качестве важной особенности то, что искусство герменевтики, сравниваемое Платоном с искусством мантики (греч. μαντική, μαντευτική – искусство прорицания, пророческий дар), понимается им именно как умение некоторых людей разъяснять волю богов. В данном кратком определении уже отражена сущность исследуемой нами связи: есть люди, умеющие непосредственно или опосредованно понимать божественную волю, вступать с божественным миром в особую связь. В диалоге «Федр» Сократ предлагает своеобразную трактовку слову «мантике», возводя его к другому древнегреческому слову, имеющему сходное звучание, «манике» (греч. μανική), что означает одержимость, неистовство. Именно неистовство отличает человека, имеющего связь с божественным миром, от человека-ремесленника, прошедшего выучку в этом деле, но не обладающего вакхическим вдохновением и неистовством¹. У такого рода людей есть особая связь с Божественным, как, к примеру, полагал Ксенофонт, у Сократа, неистовство которого проявлялось в том, что он «совет от богов ставил выше всех человеческих отношений»². В «Воспоминаниях» Ксенофонт пишет о том, что «...по всему городу шли толки о рассказах Сократа, что божественный голос дает ему указания (греч. τὸ δαίμόνιον αὐτῷ σημαίνειν): это-то, мне кажется, и послужило главным основанием для обвинения его в том, что он вводит новые божества (греч. καὶὰ δαίμόνια)»³.

¹ Платон. Федр. 245 b. С. 121–122.

² Ксенофонт. Воспоминания. Книга 1.

³ Там же.

В этих кратких упоминаниях важна фиксация самой возможности выхода в божественный мир и даются такие определенные характеристики человека, способного на этот «трансцендентальный исход», как: 1) одержимость или неистовство¹, 2) невозможность для него не следовать тому, чем он одержим.

Дивинация Фридриха Шлейермахера

Как известно, Платона переводили многие выдающиеся философы, переводы которых считаются образцовыми для тех национальных культур, к которым принадлежат эти переводчики, достаточно вспомнить Марсилио Фичино (1433–1499), Вл.С. Соловьева (1853–1900) и др. В почетном ряду среди этих имен стоит имя Фридриха Шлейермахера (1768–1834): его переводы диалогов Платона на немецкий язык до сих пор считаются лучшими в немецкоязычной культуре. Таким образом, помимо герменевтической цепочки между Платоном и Шлейермахером есть и определенная историко-философская преемственность.

Для понимания герменевтики Шлейермахера важно помнить, что саму герменевтику он называет учением об искусстве (Kunstlehre), которое в контексте романтизма приобретает важные религиозно-философские коннотации. «Искусство [для романтизма – РП] является не просто формой самовыражения художника, а является способом проникновения в бытие... Среди прочих видов познания (в том числе науки) оно претендует на статус высшего философского знания и даже богопознания»², что в дальнейшем объясняет то, что для Шлейермахера герменевтика в большей степени является интуитивной наукой.

¹ Сравнить ниже с понятием «схватывания» у Оберхаммера.

² Ф. Шлейермахер. Герменевтика / Пер. с нем. А.Л. Вольского. Научный редактор Н.О. Гучинская. СПб.: Европейский Дом. 2004, с. 25.

Согласно Ф. Шлейермахеру, по выражению В. Дильтея, «создателя всеобщей науки герменевтики»¹, существует две процедуры интерпретации: компаративная и дивинаторная. В компаративных процедурах интерпретации текст анализируется в культурно-историческом контексте, а во втором случае – исследователь как бы «схватывает» смысловую целостность текста единым интуитивным порывом («ага-эффект»², инсайт, эврика! вдохновение, то есть латинская *divinatio*). Дивинаторный метод Шлейермахера (*divinatorische Methode*) обычно так и понимается, как интуитивный метод толкования с его главным инструментом эмпатии, хотя сам Шлейермахер не дает ему точного определения. Итогом дивинации является конгенность, то есть некая со-настроенность, попадание читателем в тон автору, когда читатель проходит творческий путь, проделанный автором. То есть процесс интерпретации текста позволяет двум личностям встретиться. Согласно Шлейермахеру, это возможно благодаря сопричастности индивидуального, в данном случае, человека, божественному, что проявляется в религиозном чувстве. Само же религиозное чувство является в диалектике Шлейермахера «трансцендентальной основой познания».

Трансцендентальная герменевтика Герхарда Оберхаммера

Историк индийской философии воспринимает имя австрийского индолога (и философа) Герхарда Оберхаммера (род. 1929) с большим почтением и уважением. Известность свою Оберхаммер заслужил и как тонкий знаток классической

¹ *Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *Gesammelte Schriften* V, S.329. Гучинская Н.О. *Hermeneutica in nuce*. Очерк филологической герменевтики, СПб., 2002, с. 11. Цит. по: Ф. Шлейермахер. *Герменевтика* / Пер. с нем. А.Л. Вольского. Научный редактор Н.О. Гучинская. СПб.: Европейский Дом. 2004, с. 5.

² Выражение «ага-эффект» – замечательное изобретение Л.Т. Рыскельдиевой.

индийской философии и смежных с ней областей, и как организатор науки в области индологии (он стоит у истоков ряда масштабных проектов по исследованию тантры, йоги и др., воспитав плеяду выдающихся индологов современности не только в Австрии, но и в Польше)¹. Трансцендентальная герменевтика Г. Оберхаммера включает в себя также ряд элементов, которые «заключают» эту связь: сама структура человеческой субъективности предполагает его открытость «по-ту-сторону-сущему», не просто возможность, но требование со-настройки с божественным или тем, что выходит и выводит самого человека за пределы сущего².

Ключ к трансцендентальной герменевтике Оберхаммера дан им самим в работе «Встреча как категория религиозной герменевтики»: «...Сама эта реальность [, о которой идет речь в этих текстах], несмотря на возможные оговорки философа, должна выражаться на языке как феномен человеческого бытия, если мы хотим понять, что представляла собой древнеиндийская сотериологическая система для человека того времени и как может быть передана на языке ее суть для людей нашего времени»³. Другими словами, исследователь выносит за скобки сомнение в существовании Трансцендентной Реальности (он читает текст так, как будто эта Реальность существует), о которой «рассказывает» та или иная религиозно-философская традиция, пытаясь вслед за автором исследуемого текста этой традиции постичь ее и в дальнейшем описать на понятном его современникам языке.

¹ Подробно см. Псху Р.В., Парибок А.В., Вечерина О.П., Гордийчук Н.В. Критический обзор специального выпуска «Краковских индологических исследований», посвященного 90-летию юбилею Герхарда Оберхаммера // Общество: философия, история, культура. 2022. № 2. С. 13–21. <https://doi.org/10.24158/fik.2022.2.1>.

² См. более подробно монографии: Герхард Оберхаммер: индолог и философ (т. 1, под ред. Р.В. Псху, М.: Наука, 2019; т. 2, под ред. А.В. Парибка, М.: ООО «Садра», 2021).

³ Оберхаммер Г. Встреча как категория религиозной герменевтики (1–8) / Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Т. I, 2019, с. 100–101.

Другим ее важным элементом является понятие «вы/схватывание» (aufgreifen): та Реальность, о которой идет речь в исследуемой религиозно-философской традиции/тексте, постигается методом «прорыва» в ней, как бы единым и одним рывком «схватывается». Сам Оберхаммер пишет об этом так: «Учение этой сотериологической системы следует тогда оценивать и интерпретировать на уровне некоей религиозной герменевтики не как беспредпосылочного, посредством рационального мышления и научной аргументации в смысле современной науки добытого спекулятивного познания «философской» истины, а как понятийного непротиворечивого развертывания основного опыта человеческого бытия, которое выводит на рассмотрение некое собственное требование смысла в горизонте *схватывания* (курсив мой. – Р.П.) того, «что по-ту-сторону-сущего», и некое собственное принятие этого «по-ту-сторону-сущего» как удовлетворение этому требованию смысла в некоем «экзистенциальном проекте спасения».¹

Мы не будем останавливаться на других понятиях герменевтического проекта Оберхаммера (его изучение, по сути, только начинается), для демонстрации нашей центральной мысли этих двух составляющих вполне достаточно. Ведь главный интерес в нашем случае представляют не его историко-философские инструменты, а то, что мы называем «философским горизонтом» герменевтики Оберхаммера. Само же название нашей статьи как «Трансцендентальная герменевтика Оберхаммера как метод...» призвано продемонстрировать попытку восстановить исходное значение греческого слова μέθοδος как пути или серии шагов на пути к этому горизонту.

Что же сделал Оберхаммер для истории философии? Для ответа на этот вопрос обратимся к классификации Р. Рорти историко-философских жанров.

¹ Оберхаммер Г. Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 12–14, часть II, 1–8). Перевод Р.В. Псху, А.В. Парибка // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 90–91.

Трансцендентальная герменевтика как метод историко-философского исследования

Как известно, базовыми составляющими историко-философского исследования являются:

- филологический, который включает в себя работу с оригинальными текстами на языке;
- философский, который включает в себя анализ терминологии и идей;
- метафизический, или «трансцендентально-мистический», представляющий собой обращение к невыразимому опыту изучаемого мыслителя и понимание его онтологических установок на иррациональном уровне.

Если для первых двух составляющих сложились развитые научные парадигмы, то третья составляющая, по сути, остается «подпольной» и вызывает значительный скепсис со стороны исследователей, являющихся сторонниками «научной истории философии» или мыслящих в ключе, близком аналитической философии и не только.¹

Согласно Р. Рорти (1931–2007), существует четыре основных жанра историографии философии, которые могут использоваться в истории философии:

¹ Хотя в данном аспекте многие историки философии (и я в том числе) не согласны с Л. Витгенштейном и следуют прямо противоположно сказанному им: *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen* /То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует промолчать. Цит. по: Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат* / Сер. «Памятники философской мысли». М: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. 7. С. 218. Но и сам Витгенштейн, по мнению исследователей, полагал, что это самое невыразимое и есть самое важное. Для него «невыразимое – фон, на котором обретает значение все остальное... для него нет великих проблем в научном смысле, что научные проблемы могут его интересовать, но не захватывать (курсив мой. – Р.П.)». См.: Медведев В.И. Витгенштейн и трансцендентализм: стоит ли говорить о том, о чем говорить нельзя? // *Credo New*, № 4, 2010.

URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo_4_2010 (дата обращения: 27.10.2022).

(1) рациональная реконструкция, представляющая собой «метод изучения и интерпретации философских концепций прошлого в терминах более поздней (современной исследователю) философии», когда философы прошлого предстают эдакими современниками, немного не дотянувшими до современности;

(2) историческая реконструкция, адепты которой стремятся к «обеспечению максимальной «аутентичности» историко-философской реконструкции и стремятся всячески избежать анахронизма», тем самым часто «архаизируя» современность. При таком подходе объективная историческая реконструкция предшествует философскому осмыслению изучаемой системы, дополняя по сути рациональную реконструкцию;

(3) история духа (*Geistesgeschichte*), в которой философская проблематика исследуется в целостности: «все внимание уделяется происхождению и генеалогии мысли»;

(4) доксография, или «разновидность архивно-музейного, непродуктивного обращения с философией», когда живая философия заменяется «хроникой»¹.

Предлагаемый самим Рорти пятый жанр интеллектуальной истории, в которой объектом исследования становится состояние знания в определенный исторический период, и оцениваемый как поддерживающий историю духа «в статусе честной и самокритичной дисциплины»², уже больше относится постсовременной философии, для нас же важно то, что для Рорти первые два жанра коррелируют с разными типами герменевтического исследования: и перед герменевтами, и перед историками философии возникает одна и та же задача понимания, которое в свою очередь рассматривается им в связи с интерпретацией и аппликацией. Другими словами, «понимание всегда является истолковывающим, а истолкование всецело детерминировано субъективными потребностями интерпретатора и возможно-

¹ Цит. по: Джохадхе И.Д. Ричард Рорти как историк философии. С. 4–10.

² Цит. по: Джохадхе И.Д. Указ.соч. С. 13.

стями практического использования текста – его «применения», «приложения» к современной для интерпретатора ситуации... Задачу исследователю диктует не текст, а скорее контекст – его собственный, исследователя, контекст, обстоятельства его жизни и интеллектуальных занятий, а также интересы и предпочтения его fellow citizens, современников»¹. Таким образом, результатом интерпретации текста становится его «реконтекстуализация», по сути подменяя собой герменевтическое понимание изучаемого текста². Герменевтический проект Рорти (ре-дескрипция) представлял бы собой доведенный до логического конца герменевтический проект Оберхаммера, если бы не одно «но», которое удерживает австрийского мыслителя от «творческого переописания классических текстов» в нужном интерпретатору ключе, – это уважение и стремление к точной передаче смысла текста, воспитанные, очевидно, классической филологией, с которой, как известно, и начинал Оберхаммер³. Напомним, что классическое историко-философское исследование исходит в большей степени из требования культурно-исторических реалий, составления комментаторского аппарата, пояснений и пр., что якобы должно прояснять читателю разного рода реалии. Но что же все-таки мешает приписать Оберхаммера к одному из пяти предложенных Рорти жанров историографии философии? Именно то, что он создает проект трансцендентальной герменевтики как своеобразную научную парадигму, легитимирующую иные типы историко-философских исследований,

¹ Цит. по: *Джохадхе И.Д.* Указ.соч. С. 13.

² Очень точное наблюдение, фиксирующее различие между герменевтикой Гадамера и прагматической герменевтикой Рорти: «По мнению Гадамера, герменевтический разговор в конечном счете манифестирует истину. По мнению же Рорти, разговор сам по себе хорош». Цит. по: *Джохадхе И.Д.* Ричард Рорти как историк философии. С. 17.

³ См. его диссертацию: *Oberhammer G. Die Erkenntnismethaphysik im Gesamtzusammenhang plotinischen Denkens. Phil. Diss. Innsbruck, 1954. IV + 108 S.*

тех самых, которые «посягают» на то, чтобы выразить то самое невыразимое.

Трансцендентально-метафизический аспект таких исследований в классических парадигмах либо уходит в тень, либо просто игнорируется, в любом случае внимание к нему не приветствуется. Но без учета этого аспекта ценность такого рода исследований носит характер занимательных повествований, по сути, никак не выполняя основную цель, которую преследовали авторы этих текстов.

Пара слов вместо заключения

Важность проекта трансцендентальной герменевтики Оберхаммера как раз и заключается в обеспечении определенных инструментов, позволяющих сохранить исконные цели изучаемых авторов как актуальные для читателя, но при этом не «осовремениваемые», как у Рорти.

В этом ключе линия в истории герменевтики «Платон – Шлейермахер – Оберхаммер» – это легитимация невыразимого опыта, требующего приобщения, а не пересказа, а по сути – создание новой научной парадигмы, в которой бы этот опыт учитывался.

Библиография

1. Аникин С.А. Роль дивинаторного метода в герменевтике Шлейермахера // *Философская мысль*. 2020. №7. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-divinatornogo-metoda-v-germenevtike-f-shleyermahera> (дата обращения: 20.08.2022).
2. Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат* / Сер. «Памятники философской мысли». М: Канон + РООИ «Реабилитация», 2017. – 288 с.
3. Герхард Оберхаммер: индолог и философ, Т. 1 / под ред. Р.В. Псху, М.: Наука, 2019.

4. Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Т. 2 / под ред. А.В. Парибка, М.: Садра, 2021.
5. Джохадзе И.Д. Ричард Рорти как историк философии // История философии. 2012. №17. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/richard-rorti-kak-istorik-filosofii> (дата обращения: 23.08.2022).
6. Ксенофонт. Воспоминания. Книга 1. URL: Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. Книга I. (ancientrome.ru) (дата обращения: 25.10.2022).
7. Медведев В.И. Витгенштейн и трансцендентализм: стоит ли говорить о том, о чем говорить нельзя? // Credo New, № 4, 2010. URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo_4_2010 (дата обращения: 27.10.2022).
8. Оберхаммер Г. Встреча как категория религиозной герменевтики (часть I, 12–14, часть II, 1–8). Перевод Р.В. Псху, А.В. Парибка // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 84–106.
9. Платон. Федр. Перевод С.А. Жебелева. 245 в.
10. Псху Р.В., Парибок А.В., Вечерина О.П., Гордийчук Н.В. Критический обзор специального выпуска «Краковских индологических исследований», посвященного 90-летию юбилею Герхарда Оберхаммера // Общество: философия, история, культура. 2022. № 2. С. 13–21. <https://doi.org/10.24158/fik.2022.2.1>.
11. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ., вступ. ст, комментарии И. Джохадзе. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 176 с.
12. Фридрих Шлейермахер. Герменевтика / Пер. с нем. А.Л. Вольского. Научный редактор Н.О. Гучинская. СПб.: Европейский Дом. 2004. 242 с.

МИГРАНТЫ И ДИАСПОРЫ: СИСТЕМНЫЕ ОСОБЕННОСТИ АДАПТАЦИИ

Отношения между диаспорой и принимающим обществом – это отношения между генетическими разными социальными образованиями. Поэтому диаспора как целое вынуждена искать способ существования в иноэтническом социальном окружении. Этот процесс не сводится к индивидуальной адаптации мигрантов. Он принимает прежде всего форму взаимодействия между их группами в рамках общины и общества, что лежит в формировании самосознания и самоидентификации диаспоры, во многом определяющей поведение индивидов.

При взаимодействии формационно разнотипных обществ (африканские и азиатские диаспоры на Западе – выходцы из обществ менее развитых – с трудом приспосабливаются к «чужой» культуре, чужим нормам жизни), проще всего усваивается то, что особенно важно для их выживания. Исследователь жизни индоостанских иммигрантов в Англии К. Кэннан пришел к выводу, что большинство принимает только те изменения в культурной сфере, которые необходимы как неперемное условие для заработка¹. Конечно, речь идет об иммигрантах в первом поколении, потому что диаспора со временем претерпевает качественные изменения, и второе поколение иммигрантов активно стремится приобщиться к культуре, интегрироваться в принимающее общество.

Иммигранты из стран более высокого уровня культурного и формационного развития (здесь первостепенное значение имеет их самоощущение, их представления о своем социальном и культурном статусе) тоже трудно интегрируются в социальное пространство принимающего общества, в частности, в силу упо-

¹ Kannan C.T. Cultural Adaptation of Asian Immigrants. First and Second Generation. L., 1978. P. 178.

мянутого выше «комплекса превосходства», т.е. обоснованного или необоснованного представления о своей более высокой по сравнению с коренным населением значительности.

Адаптация по-разному и разными темпами идет в различных социальных слоях иммигрантской массы. Особенно трудна интеграция восточной женщины в социальные структуры принимающего общества. Она олицетворяет собой консервативное начало как хранительница семейного очага и этнокультурной преемственности. Она старается, чтобы ее семья придерживалась традиций, обычаев, которые уже не играют для детей существенной роли. Привязанные жизненными обстоятельствами к дому и семье женщины, как правило, имеют по сравнению с мужчинами мало возможностей для контактов с внешним миром за пределами общины. Тем более, что из-за традиционного стремления мужской части восточных диаспор (индийской, китайской, японской) брать жен на родине отцов женщины местного языка часто не знают вовсе. Впрочем, в эмиграции и женщина вынуждена осваивать непривычное для нее социальное пространство.

Наибольшей пластичностью обладает интеллигенция. На Западе эмигрантская интеллигенция, уже в первом поколении в силу своего социального статуса обычно знакомая с западной культурой, часто владеющая языком принимающего общества, адаптируется быстрее, ее аккультурация проходит интенсивнее, она нередко общественно активна.

В разные исторические эпохи темпы интеграции/ассимиляции иммигрантов неодинаковые. Потому что каждая эпоха отмечена своей спецификой социально-экономического и культурного развития, своим духом времени, порождающими в обществе специфические потребности и средства их удовлетворения. Отсюда и особые для каждой эпохи ограничения для диаспоры.

В Средневековье для чужаков повсеместно существовали ограничения в прямом и переносном смысле: жилищная сегре-

гация, иерархичность социальной стратификации, обособленность расовых, кастовых, религиозных групп, в целом замкнутый цикл экономической и культурной жизни предопределял и сохранение барьеров между ними и коренным населением. Адаптация продвигалась чрезвычайно медленно. Чужаки были открыты внешнему миру не более, чем это необходимо для выживания.

Но при всем том даже в закрытой общине проходят процессы, характерные для всякой диаспоры. Долгие годы совместного проживания народов вырабатывают у них общие черты.

Евреи в Иракском Курдистане, фалаши в Эфиопии, бухарские евреи по образу жизни не отличались от соседей. Для иракских евреев арабский стал языком межэтнического общения, у них преобладал схожий с арабским образ жизни, большинство еврейских писателей творили на арабском языке. По словам многих выходцев из Ирака, они чувствовали, что глубоко интегрированы в арабскую культуру и стали частью местного общества¹.

В индустриальную эпоху культурная дистанция между диаспорой и коренным населением быстро сокращается. Глобализация информационного пространства, универсализация потребностей и потребления, высокая социальная мобильность и эмансипация личности привели к тому, что цивилизационные различия в наше время играют неизмеримо меньшую роль, чем это было в Средневековье и даже сто лет назад. Культурная ассимиляция иммигрантов или интеграция общины в принимающее общество в качестве этнокультурного новообразования обычно завершается в течение жизни трех-четырех поколений, тогда как в Средние века этот процесс продолжался гораздо дольше.

Может быть, самым показательным примером и в этом случае служит судьба евреев. Эмансипация евреев в Европе относится ко времени Французской революции. Но европейские евреи проявили такую пластичность, что, составляя еще в начале

¹ The Middle East Journal. Wash., 1981, № 2, p. 231–233.

XIX в. в каждой стране (в частности, в Германии, где еврейская община была особенно крупной) замкнутую социальную группу, обладавшую коллективной идентичностью, сейчас они трудно отличимы от европейцев-неевреев.

Впрочем, и XX в. все еще не сломал окончательно стену настороженности, недоверия, враждебности, окружавшую диаспору. Еще и сегодня фактически в большей или меньшей социальной изоляции находятся, например, многие жители китайских кварталов в американских городах. Они вполне приспособились к жизни в чужом окружении, зачастую без малейшей попытки приобщиться к нему. Однако влияние среды вынуждает к открытости даже самые замкнутые общины, подобно российским духоборам в Канаде.

И все же даже в самых благоприятных для иммигранта жизненных условиях он долго остается «чужаком». Он, как отмечено, обладает двойной социальной характеристикой: с одной стороны – нежелательный для местного населения пришелец, а с другой – нужный обществу человек, занятый трудом, которым по разным причинам не желают заниматься коренные жители.

Иммигранты живут в пространстве между двумя мирами: далеким миром оставленной родины и страной проживания, часто цивилизационно им чужой.

Уже на стадии структуризации диаспоры происходит интенсивный процесс формирования ее менталитета, ядром которого является этническое самосознание. Коллективный менталитет, характерный для зрелой общины как социального организма, складывается во взаимодействии этнокультурной составляющей менталитета мигрантов и социокультурных ценностей и норм принимающего общества. В этом процессе, подчеркну это особенно, участвуют отцы и дети, отцы остаются преимущественно во власти этнокультурной традиции, дети – носители смешанной культуры.

Как этническая группа община возникает в силу нравственного императива и сохраняет культурную специфику этни-

ческого массива. В общинном конформизме доминирует этнокультурное начало. Мигрантов связывает между собой общая историческая память, нормативы языка и культуры, сознание принадлежности к своей этнической группе, конфессии, клану и комплекс этнических предубеждений, стереотипов сознания и поведения. Этническая и земляческая принадлежность, как показывает практика, обычно оказывается для иммигранта более значимой, чем конфессиональная. Например, в силу обстоятельств на первой фазе массовой миграции из Турции и Северной Африки в городе Тил (Нидерланды) в 1974–1978 гг. у турок и марокканцев, представляющих разные этносы, не связанных ни земляческими, ни клановыми отношениями, объединенных только верой в Аллаха, была, по необходимости, общая мечеть, но в одной комнате собирались турки, в другой – марокканцы, и у каждой общины был свой имам. В 1988 г. марокканцы построили собственную мечеть¹. Этническая принадлежность оказывается приоритетной и для австралийских мусульман, представленных 64 этническими группами. Об этом свидетельствуют названия большей части мусульманских обществ и мечетей². Это базисная, инертная, малоизменяемая часть менталитета, включая этническое самосознание и этнические стереотипы. Она окрашивает всю жизнь диаспоры. Чувство этнического родства хранит и поддерживает целостность общины. Через эту призму преломляется в сознании мигрантов и культура социального окружения, что придает неповторимое своеобразие менталитету диаспоры. Это пластичная, относительно легко изменяемая функциональная его часть. Она «отвечает» за выработку норм поведения иммигрантов, поддерживает и иницирует активность и взаимодействие составляющих общину групп, готовит ее к реакции на восприятие внешней среды. Подготовка такой реакции через соответствующую перестройку «функциональной» части менталитета диаспоры происходит в столкновении

¹ ISIM Newsletter. Leiden, 1998, № 1, с. 29

² Op. cit. 1999, № 2, p. 10.

«старого» и «нового». Этому способствует, как уже говорилось, сокращение культурной дистанции между диаспорой и принимающим обществом, изменение соотношения между «старым» и «новым» в менталитете диаспоры. «Старое», – это прежде всего культурно-исторические доминанты этноса, мощная сила привычки, традиций, настороженность по отношению к «чужому», этностереотипы, которые, как кто-то удачно сказал, с одной стороны, задают ориентиры на будущее, а с другой – будучи порождением прошлого, ставят предел эволюции иммигрантской мысли. «Новое» – это всё, с чем сталкивается человек на чужбине. «Перестройка» менталитета диаспоры принимает вид постепенного вытеснения «старых» норм и представлений, с которыми приезжает эмигрант, «новыми», присущими обществу страны-реципиента, на периферию личностного сознания и поведения, после осмысления непригодности «старого» как адаптивного механизма. Борьба между «старым» и «новым» проходит с переменным успехом в зависимости от обстоятельств, хотя в конечном счете с преимуществом у «нового».

Ментальное «поле» диаспоры, т.е. самосознание иммигрантов на всей ее протяженности, неодинаково. В нем есть «узлы», хранящие в особо концентрированном виде «старое», – общинные институты, обычно в местах компактного проживания иммигрантов, в районах их дисперсного расселения такие «узлы» отсутствуют. В нем существуют также концентрации «нового» – там, где контакты между иммигрантами и коренным населением наиболее интенсивны и масштабны, – в частности, в системе образования и информационном пространстве общества-реципиента.

Менталитет диаспоры несводим к сумме индивидуальных психологических состояний. Это общий показатель степени конформизма этнической общины. Всякая социальная группа, как было показано, стремится сохранить и упрочить свою целостность. Жизнеспособность диаспоры предопределена, в частности, силой общинного конформизма – особого менталитета,

ядром которого является этническое самосознание в сочетании с общим интересом. И хотя под напором новых норм и представлений основы общинного конформизма расшатываются, иммигрант, даже вполне приобщившийся к новой жизни, остается в большей или меньшей степени в сфере его влияния. Он вынужден считаться с господствующим мнением, приспосабливаться к обстоятельствам, подчиняя свою индивидуальность принятым в общине нормам и представлениям, и тем самым волей-неволей он становится их защитником.

Вряд ли является справедливым мнение известного американского социолога, специалиста по проблемам ассимиляции М. Гордона, который считает, что «групповая» жизнь иммигрантов, то есть жизнь диаспоры как социального организма – общины-анклава, – есть матрица – «сумма индивидуальных психологических состояний», которые сами по себе без обращения к матрице полностью понятыми быть не могут. Намного вероятнее, что взгляд, менталитет общины – общинный конформизм, – напротив, есть результат взаимодействия иммигрантов, что совсем не равнозначно «сумме индивидуальных психологических состояний». Хотя ученый, несомненно, прав, когда говорит, что «без обращения к матрице» менталитет мигранта полностью понятым быть не может. Потому что община является центром этнокультурной активности диаспоры¹.

Динамика менталитета диаспоры (так тоже можно охарактеризовать это явление) проявляется в постепенном наращивании в нем возможностей, обеспечивающих организацию адекватной реакции на внешние воздействия. Новообретенные знания и опыт, новые принципы регулирования социальных процессов постепенно и довольно быстро вытесняют в сознании иммигранта старые понятия, представления и принципы, оказавшиеся непригодными в новых условиях. От того, как идет эта борьба менталитетов – общинного менталитета и общественно-

¹ *Gordon M.M. Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origin. L., 1984. P. 47–48.*

го сознания социума, – зависит судьба диаспоры. Человек ищет (или оказывается в сфере) контактов с коренными жителями принимающего общества. Присущий ему образ мыслей и поведенческий комплекс оказывается под мощным давлением господствующего в обществе образа мыслей и норм. Он неизбежно меняется по мере включения иммигрантов в экономическую и общественную жизнь страны-реципиента, сокращается культурная дистанция между диаспорой и обществом. В «пограничной» полосе социокультурного взаимодействия общины и общества менталитет диаспоры находится в состоянии постоянной переходности. В эмиграции многие привычные для него нормы и понятия теряют смысл, своеобразные черты этнокультуры смазываются, у него меняется шкала ценностей, а подчас даже мировоззрение. Можно сказать, что размывается особый, индивидуальный менталитет диаспоры, потому что социокультурная дистанция, разделяющая общину и общество, сокращается, оппозиция «мы – они», определяющая основу его специфики, постепенно теряет определенность, хотя, разумеется, не окончательно.

Сокращение культурного расстояния от общества протекает в диаспоре постоянно, то крайне медленно, то интенсивно в зависимости от условий. И чем продолжительнее и интенсивнее контакты с социальным окружением, тем быстрее идет этот процесс и тем более смазанными становятся особенности этнокультур. Когда (и если) самосознание общества-реципиента поглощает самоидентификацию диаспоры, переработав его в органически приемлемый для себя компонент, тогда бывшие чужаки утрачивают свою иммигрантскую специфику, их ментальность растворяется в ментальности социального окружения, и диаспора исчезает. Образование единого для диаспоры и общества менталитета становится пределом социализации диаспоры. В неблагоприятных для диаспоры жизненных обстоятельствах иммигранты стараются быть ближе к общине как ядру диаспоры, и надолго верх берет общинный конформизм.

«Старое» обладает большой инерционностью. Потому что «новое» в менталитете образуется на основе «старого», которое не исчезает и обычно включается в «новое» как его органичная часть.

Как известно, индивидуальное и групповое сознание равно оценивает всякую новую ситуацию сквозь призму уже сложившихся в нем представлений и предлагает решения возникающих задач преимущественно в старых формах. Поэтому старые идеи продолжают играть активную роль и тогда, когда они уже не отражают общественное бытие или отражают его частично, превращаясь в мощную консервативную силу. И это создает конфликтную ситуацию для иммигранта. Он, по выражению французского исследователя Ле Мана, переживает фазу «разрыва с традиционными нормами, еще не обретя тех, которые нужны для новой жизни»¹.

Именно поэтому, что следует подчеркнуть особо, когда волей обстоятельств «новое» разрушается, тогда возрождается «старое». В этом, в частности, «секрет» вспышки националистических настроений порой даже у ассимилированной личности в мире национальных государств и политик, неравенства этносов, социальной несправедливости.

Больше того. В менталитете диаспоры, которая не пополняется за счет массового притока эмигрантов, подобного рода этнокультурные константы надолго остаются часто в нетронутom виде. Порой она даже более привержена традиции, чем этнический массив. И это естественно. С одной стороны, в отрыве от родины иммигрант не может уследить за изменениями нравов, культурной жизни сородичей, и на чужбине его привычная доэмигрантская духовная и культурная среда остается для него референтной, с другой – это реакция на проявления расово-этнической дискриминации. Поэтому японские иммигранты в Америке, которые селились в так называемых джаптаунах, или «малых Токио», где жизнь протекает на традиционный японский

¹ *Le Masne H.* Le Retour des émigrés algériens. Alger-Paris. 1982. P. 128.

манер, в первом поколении часто более традиционны, чем японцы в Японии, поэтому хуацяо в Новой Зеландии, где проявления расизма относительно незначительны, нередко придерживаются традиций строже, чем китайцы в самом Китае¹. «Вдали от родины, – замечает корреспондент “Независимой газеты” по поводу адыгских репатриантов из Косово, – адыги сохранили обычаи предков лучше, чем их соплеменники на Северном Кавказе»². Социоэтнологи констатируют это как бесспорный факт: «известно, что этнические группы, оторванные от основного ядра своего этноса, лучше “консервируют” традиции, обряды, нормы поведения»³. Словом, «старое» – традиции, идеи и представления, живущие в исторической памяти народа, этнические стереотипы восприятия действительности и поведения, этническая культура – не умирает, пока существует народ. Оно продолжает жить и в традициях, и в культурных новациях.

Кроме того, поскольку результат взаимодействия «старого» и «нового», определяющий темпы адаптации, зависит от степени сплоченности общины и прежде всего ее численности и плотности проживания иммигрантов, – консервативное начало особенно сильно у крупных общин при компактном проживании иммигрантов. Например, в 1920-е годы на Гавайских островах, где японская диаспора в ту пору была многочисленной, у ее представителей было заметно меньше предубеждений в отношении своего национального традиционного японского костюма, чем на западном побережье США, где японцев жило гораздо меньше⁴.

Оценивая в целом принципиальную схему адаптации иммигранта, его место в общине и обществе, можно попытаться

¹ Melendy H.B. The Oriental Americans. N.Y., 1972. P. 70.

² Независимая газета. М. 13.11.1998.

³ Идентичность и конфликт в постсоветских государствах. М., 1997. С. 143.

⁴ Smith W.C. The Second Generation Oriental in America. Honolulu, 1927. P. 16.

охарактеризовать, каков же системный механизм формирования и эволюции его сознания в виде определенных тенденций:

1. При всей разноликости диаспор их психология и структура развиваются по общим системным закономерностям. Всё это включает в себя человеческое мышление, механизм самоорганизации, общинное сознание и его функциональность, т.е. сохранение этнической специфики мировосприятия в диаспоре.

2. Все и всяческие воздействия на диаспору преломляются в сознании иммигрантов, являющемся основой механизма ее саморегуляции. Принадлежность к общине составляет своеобразие социального статуса иммигранта, что проявляется в своеобразии его мышления. Индивидуальные характеристики психологии человека в качестве иммигранта не выходят за рамки конформизма диаспоры.

3. Способность к адаптации и ее пределы есть производное от структуры диаспоры и состояния ее самоидентификации. И в обратной связи: эта же структура и жизнедеятельность диаспоры определяют состояние ее самооценки. Иначе говоря, процесс адаптации, с одной стороны, зависит от самосознания диаспоры, с другой – обуславливает его корпоративный характер.

4. В стабильных условиях жизни диаспоры ее жизнедеятельность сохраняет устойчивость и обеспечивает прочность общины. Но поскольку всякое воздействие на социум производится через групповое сознание, а всякая перемена в социуме вызывает цепную реакцию перестройки его структуры и функционирования, постольку способность выживания диаспоры есть показатель ее приспособленности к изменению состояния среды, и в случае ломки иммигрантской общины именно сдвиги в менталитете диаспоры главным образом и приводят к ее разрушению.

Из всего этого следует, что существование диаспоры возможно только до тех пор, пока существует ее специфическое самосознание, обобщающее, организующее некоторые жизненно важные для всех, обычно согласованные через общину-анклав

действия иммигрантской массы. Поэтому в сходных обстоятельствах иммигранты, как правило, действуют сходным образом.

5. Адаптация иммигранта происходит через разрешение конфликтных ситуаций, характерных для существования в эмиграции, через обогащение житейского опыта путем перестройки образа жизни человека и менталитета в меру его способности к такой перестройке. Так что высокая степень адаптации иммигранта, тем более ассимиляция, означает ослабление влияния общинного конформизма и усиление влияния общественного сознания среды.

Не всякий опыт жизни в эмиграции закрепляется в человеческом сознании. Если, раз приобретенный, он более не востребован жизнью, то опыт этот утрачивается, как со временем ветшает и разваливается оставленный людьми дом. Если же он становится жизненной практикой, то закрепляется в сознании, превращаясь в его органичный и стабильный элемент. На этом, в частности, основано образование условного рефлекса – привычек, навыков и т.п.

Отсюда – адаптация в системном отношении есть закрепление в самосознании диаспоры опыта ее адекватной реакции на воздействие среды.

ФОРМИРОВАНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ СМЫСЛОВ В КОНТЕКСТЕ МИСТИКО- ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ И ПОЗДНЕЙ ВИЗАНТИИ¹

Мистико-религиозная традиция занимала основополагающее место в учениях греческих Отцов Церкви в средневековый и поздний этапы развития Византии. Следует отметить, что это направление философско-религиозной мысли называется мистическим лишь в плане акцентуации на сугубо личностном, индивидуальном, постижении Бога в движении человека (как правило монашествующего) к духовному единению с Творцом. Греко-византийские патристические тексты проникнуты идеями сверхчувственного и сверхразумного познания Бога Троицы посредством восприятия *нетварного* (несотворенного) Божественного Света. Учение о природе Божественного Света (в исихазме – Фаворского) формировалось в контексте решения теологических и философско-антропологических вопросов восточного христианства многими Отцами церкви, начиная с классической (никейской) патристики и до исихазма поздневизантийской эпохи. Афанасий Великий, Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Павел Латрийский, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама и многие другие, развивая библейские смыслы категории *свет*, писали о внутренней озаренности человека Божественным светом и присутствием Божественной природы во внутреннем мире каждого человека. Это определяло особый ценностный мир человеческой личности во взаимоотношениях с Творцом, намечало высокое

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050, <https://rscf.ru/project/22-18-00050/> «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси».

предназначение человека. Потому Отцы Церкви мыслили и творили не только и даже не столько с позиции теологии, сколько с позиции философско-аксиологической.

Более того, для восточного христианства идея совершенствования человека лежала в области его возвышенных гносеологических возможностей, поскольку путь Богопознания связывался с индивидуальным самопознанием, очищением и приобретением духовного знания, на вершине которого индивид ожидает встреча с Богом в особом состоянии любви к Господу. Однако возвышение личности до этой высокой ступени единения с Богом Троицей выписывалось святыми Отцами только через достижение любви к другому человеку, к ближнему, даже незнакомому. Сам процесс Богопознания определялся теозисом (обожением человека) и попыткой вернуть утерянное Богоподобие. Именно этот всепоглощающий путь движения вверх к Творцу и мог привести подвижника к переживанию духовного единства с Богом (эти идеи присущи, например, Симеону Новому Богослову).

В греко-византийской патристике преподобного Максима Исповедника (VI–VII вв.) можно назвать основателем целостной христологической доктрины. Он завершает и систематизирует более ранние христологические учения никейских Отцов и показывает смысл и назначение человека в сотворенном мире в контексте *личностного* восприятия нетварного света через энергии и логосы Бога. Святой Максим теоретически создал особый образ бытия человека, напрямую коррелирующий с нравственными нормами и духовными ценностями общества. Согласно греческому Отцу, особый духовный свет, как отблеск Божественного нетварного света, имманентно присущ каждой личности. Мистический несотворенный свет соединяет человека и Бога, дает надежду на постижение Творца в плане религиозного гносиса. Возвышенная идея дарованной Богом светоносности связывает каждого человека с потенциальным достижением высочайшего состояния восприятия Божественных

логосов (энергий Бога) и растворения в любви к Творцу, а значит, и осознанием своей принадлежности к Его Божественной природе.

Философско-антропологические идеи Максима Исповедника в средневековый период углубляет Симеон Новый Богослов (XI в), добавляя мистицизм света и описывая возможности личности в достижении светоносного состояния и диалогического общения с Творцом. По сути, мистико-религиозная традиция восточного христианства эпохи Средневековья создавалась прежде всего Симеоном Новым Богословом и Григорием Паламой.

Симеон Новый Богослов, ученик Симеона Благоговейного, был самым значительным и оригинальным мыслителем среди византийских мистиков X–XI вв. Следуя автобиографическим описаниям его жизни, Симеон часто имел мистическое видение света. Все же мистицизм этого богослова, как и греческих Отцов вообще, не сводится лишь к созерцанию света. Последнее для них очень важно, но не оно образует центральный момент и вершину мистической жизни, а личная встреча и общение с Христом, являющимся в свете и представляющим одновременное явление Бога Троицы. Симеон подчеркивал это ощущение одновременного единства с Сыном Божиим и Троицей. «...о нераздельная Троица и неслиянная Единица! О Свет триипостасный, Отче, Сыне и Душе, о Начало начала и власть безначальная, о Свет неименуемый, как совершенно безымянный, и с другой стороны многоимянный, как все совершающий...»¹.

Достижение столь высокого состояния восприятия нетварного Божественного света означало постижение индивидом особого рода сакрального знания – знания и ощущения единства человеческой и Божественной природы. Он неоднократно отмечал это в «Божественных гимнах»: «...кто сочетал свою волю с Божественным Духом, тот соделался богоподобным; восприняв

¹ Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х тт. Т. 3. Божественные гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 98.

в сердце Христа, он [поистине] стал христианином от Христа, имея в себе вообразившимся единого Христа, совершенно неумовимого и поистине неприступного для всех тварей»¹.

Знание Христа, пришедшего в свете, – выше рационального и тем более чувственного; оно иное – это сверхзнание, не объяснимое категориально и непередаваемо в образах. Тем не менее оно раскрывает сущность человеческой природы, показывает путь обожения личности, достигшей небывалой высоты взаимосвязи с Богом. Российский философ С.С. Хоружий в этом плане отмечал, что личностно-духовный путь обожения человека отражает *соактивность* человека Богу в деле «стяжания Духа Святого». Философ в определении индивидуально-мистического познания подчеркивал именно это *со-работничество, взаимодействие* индивида и Творца: «...экзистенциальное содержание характеризует энергийно-синергийную динамику личных отношений Бога и человека – динамику внутреннего процесса, который извне направляем и непредвидим и в своем чувственном выражении принимает все новые и разные формы, ни с одной не будучи связан сущностной и окончательной связью»².

В учении Симеона Нового Богослова это единство человека и Бога объяснялось таким образом, что на вершине гносиса Христос начинает говорить с подвижником «через его сердце», и тогда последний приобретает личное познание Бога. Простое видение света не продуцирует диалога с Богом, но может вызвать «сильное томление» и эмоциональную неудовлетворенность. Только после многих видений света и постоянной добродетельной жизни человека наступает решительный момент, когда Христос начинает *говорить*. Земной путь человека должен обернуться аскетическим следованием

¹ Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х тт. Т. 3. Божественные гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 45.

² Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 51.

заповедям Христа, и тогда Божественный свет откроется людям для познания Бога Троицы. Непостижимый Бог являет себя людям, становится доступным и постижимым, не утрачивая, однако, таинственности и недоступности своего бытия.

Божественный свет, согласно византийскому мистику, становится основой сознания личности: в нем индивид познает не только Всевышнего, но и себя. Он проникает в глубины существа человеческого, ищущего диалога с Богом. Единство с Богом – также область апофатического, поскольку она отрицает все несовершенное. Но это состояние абсолютности и совершенства есть «переживание» изменившейся природы человека, ставшей светом. «Очистившись покаянием и потоками слез и приобщаясь обоженного тела, как самого Бога, я и сам делаюсь Богом через неизреченное соединение. Итак, вот таинство: душа и тело... в двух сущностях бывают едино, т.е. едино и два они бывают, приобщаясь Христа»¹.

Симеон Новый Богослов, отталкиваясь от христианского предания ранней Церкви, иногда выходит за рамки ортодоксальных норм. Так, идея ранних Отцов о том, что Бог через таинство причастия уподобляет людей себе, у Симеона становится одним из главных мотивов творчества и перерастает почти в реальное ощущение собственной Божественности: «...соединяясь с Богом моим обоими сущностями и природами также, они делаются Богом по причастию. Потому одноименно и называются именем Того, Кого существенно приобщились»².

В интерпретации Симеона Нового Богослова духовный, невещественный свет, отличный от света солнца, огня и сияния звезд, приобретает онтологический смысл. Он есть «жизнь и причина бытия всего», поскольку он существовал прежде всего созданного как Бог Троица. Для того Бог «преподал» свои заповеди, чтобы мы очистили невещественный ум, залитый «мраком

¹ Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х тт. Т. 3. Божественные гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 22.

² Там же. С. 22

преступлений» и в «...вещественном неведественно узрели тот неведественный Свет, который пребезначально был Богом»¹. Он и сейчас Бог, поскольку он вне света, тьмы, воздуха, вне всякого чувственного объекта. Раз он «вне всего» и не вещественен, то и познается сверхчувственным образом, а человек, достигший его, становится «превыше чувств». Сверхчувственная природа Божественного света познается духовными очами сердца. Божественный свет раскрывается философом-мистиком как Бог, Святой Дух и Божественная любовь.

Точно следуя восточно-христианской традиции, преподобный Симеон отождествляет понятия любовь и Бог. Любовь становится вершиной, сливающейся с Божеством. Бог открывается своей любовью, она изображается как энергия, сообщаемая людям. Все же, определяя любовь как божественную, святой Отец не отождествляет ее с Богом по естеству. Здесь важна мысль, что сущность Божия одновременно сообщается и недостижима. Человек, обладающий любовью к Богу, уносится вовне, в свет, чтобы самому стать светом, силой и благодатью Святого Духа, так как он и есть свет и любовь.

В византийском ареале учение *нетварного света* Симеона Нового Богослова в будущем будет иметь много почитателей и учеников. Мистический опыт византийского Отца Церкви в своем теоретическом выражении не шел вразрез с традиционным восточным богословием, и святой Симеон по праву и поныне считается одним из самых христоцентричных представителей восточной патристики. Его дело было продолжено в исихазме Григория Паламы на завершающем этапе византийской истории.

Григорий Палама развивает учение Максима Исповедника об энергиях Бога, применяет и расширяет мистицизм Симеона в связи с доктриной и практикой исихазма. Главным событием для приверженцев исихазма становится Преображение *Христа*,

¹ Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х тт. Т. 3. Божественные гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 207.

в котором общение человека с Богом виделось как сочетание световых восприятий и диалога Иисуса с учениками. Свет, который апостолы «видели» на Фаворе, согласно и предшествующей святоотеческой традиции, и исихазму, свойственен Богу по природе. Он – несотворенный (нетварный), но доступный ощущениям учеников Христа. Именно через посредство света, преобразившего Христа, возможно личностное приобщение к трансцендентной Божественной сущности. Видению этого света предшествует созерцание света чувственного, связанного с физическим зрением, и света ума – источника мыслительной деятельности.

Говоря о Преображении Христа, Григорий Палама настаивал и на преобразении души и тела человека в состоянии восприятия Божественного (Фаворского) света. Поэтому можно утверждать, что святитель Григорий рассматривал человека как целостное существо, подверженное влиянию Божественной природы. При этом движение к светоносному преобразению природы человека объяснялось им как двуединый процесс – от Бога к человеку и от человека к Богу. Именно *узрение* Фаворского света сверхчувственно-чувственным видением, достигаемое особой мистической практикой *умного делания*, и стало главной целью афонских монахов-исихастов.

Вступив в богословские дискуссии с Варлаамом Калабрийским и его приверженцами (отстаивавшими идею сотворенности Фаворского света), Григорий Палама в своем учении стремился показать принципиальную нетварность, т.е. трансцендентность света. Он писал, что те мыслители, которые относят свет к чувственной и созданной силе, «...тем самым пытаются низвести на уровень твари не только оный Свет, но и самую силу Божественного Духа, которой открываются божественные явления для достойных сего»¹. В этом аспекте свет – образный символ нетварной природы Христа, символ, связывающий человека с Богом.

¹ *Св. Григорий Палама. Беседы. В 3 т. М., 1994. Т. 2. С. 87.*

Состояние светоносности, единения с Богом, или обо-жения, по мнению св. Григория, не может быть достигнуто лишь творческим порывом человека. Бог своей благодатью помогает ему в этом. В то же время византийский мыслитель отвергает воззрение, что получение благодати зависит лишь от воли человека. Ему чужд также пессимистический фатализм Августина Аврелия, выводимый из предопределения Божественного избрания. В данном вопросе Григорий Палама придерживался святоотеческой традиции в рассмотрении Божественной благодати и свободы воли человека как взаимного и двуединого процесса. В соответствии с его точкой зрения, каждый человек является Божественным избранником. Люди различаются лишь разнообразием харизматических даров, талантов, а также способностью и готовностью принять Божественную благодать.

Божественная благодать есть свет, позволяющий духовно здоровым людям встретиться с Богом. В своей работе «Омилии» святитель подчеркивает глубоко индивидуальный характер восприятия Фаворского света, утверждая, что общение человека с Богом есть «личностная встреча» с Христом¹. Однако внутренняя жизнь человека усилиями его воли должна быть настроена на восприятие и ощущение Бога. Необходимо научиться постигать свою душу с тем, чтобы осознавать явления мистической жизни в светоносном единстве с Богом. Мистико-исихастское восприятие Бога в свете означало достижение вершины совершенствования человека, сопровождаемое невероятным духовным наслаждением, религиозным экстазом. Здесь онтологические, антропологические, гносеологические, эстетические проблемы христианства сходятся в особое единство, которое св. Григорий называл «вечной жизнью в Боге».

Византийский Отец Церкви настаивал на духовной активности человека. Тот, кто достигает общения с Богом, уже не может оставаться вне света. Если вдруг подвижником овладе-

¹ Св. Григорий Палама. Беседы. В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 116

вает «мрак», то это потому, что его жизнь подверглась влиянию греха, или же Бог испытывает его, чтобы сделать сильнее. Эти состояния преодолеваются послушанием и смирением. Тогда Бог ответит тем, что снова появится в душе и сердце исихаста, сообщая свой свет человеческому существу. «Человек, ставший причастным божественного действия и изменившийся божественным изменением, сам становится как бы свет, и пребывает вместе со светом»¹.

Свет в понимании византийского мистика – явление сущности Бога (но не сама Его сущность), выражение его трансцендентности, способ общения, диалога Бога Троицы и человека. Ни один человек не может пребывать «в самой жизни и существе Божиим». Святые и апостолы могут созерцать и разделять славу и сияние Фаворского света, но не существо Творца. Поэтому не существует моральных, телесных или каких-либо иных препятствий для восприятия Божественного света. Лишь соответствующий образ праведной жизни является главным условием достижения светоносного единства с Богом. Палама рассуждает в духе христианской традиции. Любой христианин может достичь своей «личной святой земли» путем добродетели и потенциального тяготения к Богу.

Чтобы *видеть* Божественный свет «телесными очами», нужно быть причастным к этому свету, нужно быть измененным им. Мистический опыт исихазма предполагает преображение человеческой природы под взаимным действием благодати и самоочищения. Духовное наслаждение Фаворским светом возможно только при деятельной позиции субъекта, активно формирующего и готовящего свой внутренний мир для встречи с Богом. Завершает это становление Божественная энергия в процессе светоносного преображения человеческой сущности. Палама призывает подвижников «напрячь» и возвысить «очи души» и, аккумулируя таким способом Божественное озарение, стать сообразными Творцу. Надо подняться над собой, своими

¹ Св. Григорий Палама. Беседы. В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 134–135

чувствами, привязанностями, тяготением к внешнему миру. «Стать же поистине близким Богу – невозможно, если только в процессе очищения себя мы не станем вне самих себя, лучше же сказать – выше самих себя, оставив при чувствах все то, что воспринимается чувствами, поднявшись выше рассуждений и заключений и всякого знания и самых мыслей; всецело оказываясь в действии духовного чувства, и достигая этого – превышающего всякое знание – неведения»¹.

Неведение, о котором говорит св. Григорий, – *выше знания*. Однако здесь различные аспекты сравнения. Византиец говорит о неведении, которое выше всякого земного знания, опыта и науки. Следовательно, имеется в виду высшее знание, основанное не на работе мозга, а помимо него – как состояние сверхсознательное и сверхчувственное, состояние сверхчеловеческое. Если знание сравнить со светом, то неведение – это свет над светом, это вершина на пути к Богу. «Мрак», который таинственно «озарял» Бога, также не принадлежит к земным категориям. Божественный свет не мог быть воспринят органами зрения, поэтому он называется «мрак». Мрак есть неприступный свет. В этом контексте *неведение* есть высочайшее знание, которое человек получает по мере своего приближения к Богу. Человек, достигший этой ступени познания, не нуждается уже ни в обычных знаниях, ни в чувственных данных. Он выше всего этого. Таким образом, Григорий Палама ставит подвижническую цель достижения неведения как знания, превышающего рациональность, земное познание и опыт; как результат благодатного озарения души при приближении ее в духовном подвиге к Богу. Говоря еще в более широком плане, цель исихастской аскезы и есть преображение человеческой природы, духовное *обожение всего человеческого естества, души и плоти*. В исихазме была теоретически реализована главная цель антропологии византийской патристики раннего этапа – выработать образ человека, одухотворенного

¹ Св. Григорий Палама. Беседы. В 3 т. М., 1994. Т. 3. С. 116.

в своей целостности, где даже тело одухотворено и неотделимо от души. В светоносном образе преображенного (т.е. полностью измененного человека) душа и тело нераздельны, взаимосвязаны и пронизаны Божественным светом. Причем, согласно исихазму, это происходит не в загробной жизни, а на земле, при сохранении человеческой личности с ее действиями и самостоятельной волей.

Рассмотрение человека в качестве единого психосоматического организма – большая заслуга исихазма как особого направления поздневизантийской культуры. С.С. Хоружий, характеризуя этап исихазма в развитии Византии, отмечал его антропологические особенности: «Исихазм утверждает, что путь Обожения несет трансформацию, трансцендирование не только разума и сознания, но цельной человеческой личности, включая и телесное естество. И в исихазме XII–XIV вв. усиленно разрабатывался и обсуждался дискурс тела: формы соучастия тела в молитвенном делании, роль чувственных восприятий и феномен “умных чувств” – радикального расширения, “отверзания” средств восприятия человека в мистическом опыте. Далее, начало намечаться осознание не узко-монашеской, а всеобщей, всечеловеческой сути исихастского подхода к человеку. Обожение определенно осознавалось как онтологический тезис, призвание человеческой природы как таковой – но путь к нему был достоянием избранных единиц и узкой, предельно специфической сферы подвига»¹.

Практика исихазма, представлявшая собой особый, уникальный путь постижения Божества, вместе с тем означала виртуозное искусство управления человеком всей множественностью своих энергий, чувств, помыслов, устремлений путем внутренней дисциплины, построенной на молчании и духовной эмоциональной успокоенности, далекой от внешней экзальтации. Исихия рассматривалась иноками не как бегство

¹ Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 82.

в себя и замыкание в своей внутренней сущности, а как прорыв из своей самости посредством синергии духовных и физических сил к Творцу. Это и было единственным показателем здоровой души и обретения Богомыслия или созерцания Бога.

Учения нетварного и Фаворского света, исихастские идеи есть продолжение и своеобразное развитие философско-антропологической концепции святоотеческой мысли классического периода. Исихастская духовная традиция завершает философско-богословское осмысление человека в византийской культуре. Впоследствии эти идеи найдут отражение в древнерусском философствовании, учениях Нила Сорского и его последователей. Ценностные смыслы человека в его отношении к Богу, созданные греко-византийскими Отцами Церкви, станут основанием философии русского духовного Ренессанса конца XIX – начала XX вв. и не потеряют свою актуальность в настоящее время.

**СЕКЦИЯ
МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ
РУДН**

ОСОБЕННОСТИ СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В РАМКАХ СТАРЫХ ШКОЛ ЯПОНСКОГО БУДДИЗМА

Буддийская традиция Японии очень своеобразна и комплексна в силу многих социокультурных, политических и географических факторов, ее развитие и общественное значение было определено тесным общением с синтоистским религиозным канонном, который в меньшей степени индивидуализировал человека, отождествляя общение с богами прежде всего с коллективными формами общества [1].

Буддизм, раскрывавший в новом свете классические для религий мотивы блаженного мира, человеческого существования как страдания и особого пути, в рамках которого тот должен был претерпеть какие-либо изменения, обозначил новые для личностного совершенствования этические заповеди, которые, в отличие от синтоистских, возлагали всю ответственность за совершенное на вершителя своей судьбы, разделяя экзистенциальный опыт самого человека и его предков [1; 2].

В традиции как старых, так и новых школ, несмотря на различия и значительно отличающееся восприятие каноничных текстов, концепции сознания и личности, возможности ее просветления занимают значительное место, они задают как фундаментальные, так и второстепенные пути практик, направленные на достижение состояния Будды с помощью осознания буссё: (яп. 佛性), т.е. природы будды, однако их философское понимание не должно становиться самоцелью для адепта: идея того, что результаты практик зависят от самого человека, а не сторонних сил, нашла отражение еще в словах Будды, сохранивших до сегодняшних дней одну из первостепенных и для японского буддизма задач: «Не принимайте мое учение просто из веры или из уважения ко мне. Подобно тому как купец на базаре при покупке золота проверяет его: нагревает, плавит, режет – чтобы

убедиться в его подлинности, так же проверяйте и мое учение, и только убедившись в его истинности, принимайте его!» [3].

В последующем развитии учения истины, произнесенные устами Будды Шакьямуни, приобретут различные краткие и полные иносказательные формы в пословицах, которые практически не подвергнутся влиянию общественных изменений, сохранив измышления морального характера в первоначальном виде. В таких выражениях, как «даже простой человек, обретя знания, становится Буддой», «даже Будда изначально был простым человеком», «тело страдает только из-за демона в сердце (сознании)» [4], выявляется нравоучительная составляющая, не столько обязывающая человека к глубоким переменам, сколько раскрывающая возможности для буддиста.

Личностное совершенствование адепта и прохождение им пути просветления основывается на базовых понятиях, которые включают в себя Четыре благородные истины, т.е. Ситай (яп. 四諦), к чему относится 1) дуккха, ку (яп. 苦), 2) причинность дуккхи, заключающаяся в Тришне (катсу ай (яп. 渴愛)), 3) существование возможности освобождения от дуккхи, 4) восьмеричный путь, хассё: до (яп. 八正道), Анитью или мудзё: (яп. 無常), триратну, или сампо (яп. 三宝) с 1) Буддой, или хотоке (яп. 仏), 2) Дхармой, или хо (яп. 法), 3) Сангхой, или со: (яп. 僧), а также догматы об аннате, муга (яп. 無我) [5] и др., однако стоит заметить, что в зависимости от школы меняются представления о том, должны ли трактаты быть изучены адептом с целью постижения истины, какие практики должен выполнять буддист, а также может ли он постичь природу будды и достичь просветления уже при жизни [6].

Шесть школ Нара, или нанторокусю (яп. 南都六宗), и школы эзотерического буддизма (яп. 密教, миккё) распространились среди широких слоев населения во время ранней ассимиляции буддизма в Японии. Переносившиеся в готовом виде корейскими и китайскими монахами учения, каноническая литература и догматические положения были долгое время основой для не-

скольких школ одновременно. Монахи разных школ, уживавшиеся в одних монастырях, часто разделяли схожие учения, т.к. не существовало традиций, закреплённых доктринами, которые бы четко предписывали приверженность одной школе, из-за чего понимание природы человека и самосовершенствования во многом было довольно смешанным [7].

Школа Санрон (яп. 三論宗), в основе которой лежали 2 трактата Нагарджуны, или Рю:дзю (яп. 龍樹): «Тюган-рон», или «тю-рон» (яп. 中論), «Дзюнимон-рон» (яп. 十二門論), и один трактат Арьядевы, или Дайга (яп. 提婆): «Хяку-рон» (яп. 百論), была основана на учении китайской школы Саньлунь (кит. 三论宗).

Санрон-сю принимает идею Нагарджуны о том, что нет сущности без атрибута и наоборот: из неимения «себя» (яп. 自, дзи) следует несуществование и «его» (яп. 他, та), а также идею о двух истинах, которые «проповедуют все Будды ради живых существ», нитай (яп. 二諦): истине мирской (яп. 俗諦, дзокутай), преподносимой простым языком, и истине первого значения (яп. 第一義諦, дайитигитай). Идеалом для адепта был «срединный путь без имени и обликов» (яп. 無名相中道, мумёсотюдод), трактовавшиеся посредством трех разделов: 1) «опираясь на имена», 2) посредством категорий догматики и 3) с помощью сравнений. Санрон-сю допускала возможность спасения всех живых существ, однако это напрямую зависело от адепта и его усилий, потому одни способны «просветлиться» в одно мгновение, а другие должны будут пройти несколько перерождений [8].

Дзедзицу-сю (яп. 成実宗), воспринимавшаяся как ответвление школы Санрон, основывалась на «Трактате о достижении истины» (яп. 成実論, дзёдзицу-рон), автором которого был Хариварман. В его учении «действительная истина» – не средство, направляющее к нирване, а сама нирвана, которую можно постичь, познав саму истину. Это возможно сделать с помощью совершения 27 деяний, которые включали в себя медитации, соблюдение обетов и др. [8].

Школа Куся (яп. 俱舍宗) включает в свое учение новую терминологию, такую как «отсутствие я» (яп. 無我, муга), «воздаяние» (яп. 報, хо), дхарма (яп. 法, хо) и др., обозначающую новые понимания сущности человека и его пути. Одной из главных задач Куся становится «прояснение дел всех дхарм» (яп. 明諸法事, мёсёходзи), осуществляемое на «сущностном» (яп. 体, тай), «прикладном», «функциональном» (яп. 用, ё) уровнях. В Куся бесчисленное количество дхарм сводится к 75 основным дефинициям [8], самыми известными из которых можно считать «пять совокупностей» (яп. 五蘊, гоун). Это 1) рупа, т.е. шики (яп. 色) – форма, плоть, 2) ведана, т.е. дзью (яп. 受) – восприятие, 3) самджня, т.е. соу (яп. 想) – различение, сознание, 4) самскара, т.е. гё: (яп. 行) – обр. движущие силы, 5) виджняна, т.е. шики (яп. 識) – мудрость. [9] Избавление от заблуждений и привязанности к мирам может привести адепта к аракану (яп. 阿羅漢), т.е. к конечному состоянию четвертой ступени просветления, на которой «архат» при жизни находится в нирване, но обладает телом, от которого избавляется после смерти, чего можно было достичь посредством сложной системы обетов, предписаний и медитаций.

Хоссо-сю (яп. 法相宗), иначе, «Школа только-сознания» (яп. 唯識宗, юисикисю). Согласно трактовке школы Хоссо, на первом этапе освободил учеников от своего «я», на втором этапе он развеял заблуждения по поводу реальности дхарм, что задавалось формулой «я – пусто, дхармы – пусто», на третьем этапе открывается «срединный путь не-пустоты и не-существования». Буддисты Хоссо выделяли «восемь сознаний»: зрение, слух, обоняние, осязание, восприятие на вкус, читту (яп. 心 син, санскр. चित्त, досл. «разум, сердце, дух»), манас (яп. 摩那識, манасики, санскр. मनस् – «ум, мышление»), создающий заблуждения, алая-виджняну (яп. 阿羅耶識 араясики, санскр. अलय विज्ञान), которая содержит семена всех дхарм. Хоссо-сю отрицала всеобщность спасения, что вызывало резкую критику со стороны других идеологов, потенции будды могли быть только у некоторых живых су-

ществ, относящихся к определенным группам, из-за чего, например, начисто отрицалась у «иччханتيки без природы», «Шравак» и «пратьекабудды», которые должны были перерождаться [5].

В основу школы Рицу (яп. 律宗) был положен общеприимный принцип, который назывался сангаку (яп. 三学), включавший в себя 1) заповеди, обеты, 2) медитации, 3) знание буддийских учений. Для адепта приемы психофизической регуляции были более важны, чем догматика, следовавшая после. Заповеди делились на два типа: запрещающие и предписывающие. «Получение плода» достигалось в результате строго соблюдения заповедей и обетов, которые насчитывались в огромном количестве как для монахов, так и для монахинь.

Мыслители школы Кэгон (яп. 華嚴宗), образовавшейся от одноименной китайской школы Хуаянь (кит. 華嚴), занимались изучением тел Будды, акцентируя внимание на теле Закона, или Дхарма-кайя (санскр. धर्मकाय) [7]. Согласно учению Кэгон-сю, Единство мира объясняется через «мир Закона», или хоккай (яп. 法界), который, разделяясь на мир Будды и мир светского человека, остается единым. Живые существа могут находиться на одной из ступеней: 1) ступени «видевших и слышавших», т.е. слышавших проповеди и запечатлевших Будду, 2) ступени «деяния освобождения», т.е. ступени прошедших все 52 ступени бодхисаттвы, и 3) ступени «вхождения в просветление». Достигший последней ступени мог обрести «плод Будды». Адепт школы Кэгон мог достичь спасения с помощью изучения догматики, соблюдения обетов и психической регуляции. Медитация могла быть направлена на постижение пустоты, постижение сути отсутствия преград ри и дзи, а также постижение всеобщей и полной взаимоисключаемости.

К эзотерическим школам относились школы Тэндай и Сингон. Школа Тэндай, основанная в 806 году монахом Сайтё на горе Хиэй [10], выступает за всеобъемлющую форму буддизма, являющуюся идеалом, основанном на «Одном великом идеальном учении» (яп. 一大円教, итидайэнкё). Учения, согласно

идеям Тэндай, могли бы быть объединены на базе экаяны (яп. いちじょう, итидзё:) из Лотосовой сутры [11]. Именно в Тэндай активно развивалась доктрина хонгаку (яп. 本覚), содержащая идеи того, что все живые существа уже в некотором роде просвещены и пробуждены, что тесно связано с природой Будды. Для Тэндай «не только люди, но и муравьи, и сверчки, горы и реки, травы и деревья – по своей природе являются буддами. Будды, появляющиеся в сутрах, излучающие свет, наделенные превосходными признаками, являются лишь временными знаменами. “Настоящий” Будда – это обычный человек, поглощенный земными заботами. В действительности весь феноменальный мир есть изначально просветленный Татхагата» [12].

Практика школы Тэндай для адепта сводилась к «интеграции четырех школ,» или сисююго (яп. 四宗融合), а именно к повторению имени Будды (обычно имени Амитабхи (санскр. अमिताभ, Amitābha, досл. «безграничный свет») или Амиды Нёрай (яп. 阿弥陀如来)), как это происходило в школе Чистой Земли, к медитации сикан (яп. 止観, букв. «успокаивающее озарение»), таймитсу (яп. 台密) [13], эзотерической практике, в которой использовались мантры, мудры и мандалы, а также к следованию наставлениям Бодхисаттвы (яп. 菩薩戒, босацукай).

Наставления Бодхисаттвы в школе Тэндай основывались на трех «чистых заповедях», или сандзюдзокай (яп. 三聚淨戒):

- 1) Сёрицугикай (яп. 摂律儀戒) – наставления против совершения злых поступков: убийства, гордыни, воровства, гнева и др.
- 2) Сёдзэнбокай (яп. 善法戒) – наставления, поощряющие добрые поступки, приносящие пользу самому себе.
- 3) Сёсюдзёкай (яп. 摂衆生戒) – наставления, поощряющие деятельность, полезную для других [8].

Тэндай-сю, опиравшаяся на Лотосовую сутру, признавала, что все существа могут достичь состояния Будды, однако мо-

нах Сайтё утверждал, что мир погрузился в эпоху вырождения Закона (яп. 末法, маппо), из-за чего для адептов необходимо учение экаяны. Созданный Сайтё Ганмон (яп. 願文) включал в себя 5 клятв, в которых обещал, не достигнув совершенства в каждой из областей, не выходить в этот мир, приобретать умения и изучать искусства, участвовать в собраниях людей, одаривавших Будду, мирских делах, а также желал, чтобы его добродетель была дана всем живым существам с целью просветления [14].

Клятвы Сайтё во многом складывают представление о монашеском долге в Тэндай и необходимости адепта в стремлении к духовному абсолюту во времена маппо, путь самосовершенствования осуществлялся только через глубокое осознание догматики, соблюдение предписаний Лотосовой сутры, комментариев монахов к другим канонам и выполнения практик.

Другой эзотерической школой была Сингон-сю, опиравшейся на такие тантры, как Дайнити-кё (яп. 大日經), Конготё-кё (яп. 金剛頂經), Ханья рисю-кё (яп. 般若理趣經), а также Сосицудзи-кё (яп. 蘇悉地經). В работах Кукая достижение «состояния Будды» занимает одно из главных мест, «стать Буддой в настоящем теле», или сёкусин-дзёбуцу (яп. 即身成佛義), согласно учению Сингон-сю, реально на практике, а не только в теории, как это может обозначаться в других буддийских школах [15].

В текстах Кугая «Значение осознания состояния Будды в этом самом теле» и «Значение голоса, мира и реальности» приводятся основные для Сингон-сю идеи практики трех «тайн», или «интимностей», т.е. тела, речи и ума, необходимые для достижения состояния Будды. Человек, прошедший «таинственное посвящение», начинает обладать силой, подобной солнечному свету, отражающемуся в воде, что символизирует связь адепта, монаха со всем космосом [16]. Задаваемая связь слов и реальности, обрисовываемой заданными понятиями, образ божественного, который человек держит в уме, становятся неотделимыми друг от друга.

Отдельным учением школы Сингон можно выделить идею Кугая о десяти уровнях разума, которые обозначаются следующим образом:

1. Неустойчивый, распутный ум (яп. 異生羝羊, исё: теё:-син).
2. Воздерживающийся ум глупого ребенка (яп. 愚童持斎心, гудо: дзисай-син).
3. Бестрашный ум маленького ребёнка (яп. 嬰童無畏心, ё:до: муй-син).
4. Состоящий из одних совокупностей ум, ум без обращения к самому себе (яп. 唯蘊無我心, уюиюн муга-син), но всё ещё руководствуются отвращением к этому миру и его непостоянности.
5. Ум, свободный от семян кармической причинности (яп. 拔業因種心, бацу го:индзю-син).
6. Ум Махаяны, заботящийся о других (яп. 他緣大乘心, таэн дайдзё:-син).
7. Ум, пробужденный к рожденному (яп. 覺心不生心, какусин фусё:-син).
8. Ум единого пути истины, также ум пустоты и отсутствия объектов. (яп. 一道無為心, итидо: муи-син).
9. Ум, лишенный какой-либо собственной природы (яп. 極無自性心, гоку мудзисё:-син).
10. Тайна возвышенного разума, разум тайного украшения (яп. 秘密莊嚴, химицу сё:гон-син). [15; 16].

Энергия просветления, согласно миккё, должна рассматриваться не как две, но как три силы, т.е. санрики (яп. 三力), среди которых 1) сила собственных заслуг, энергия, вырабатываемая самим адептом в практике трех секретов, 2) сила посвящения Будды, защитная, отзывчивая сила ума Будды, 3) сила царства

дхармы, универсальная взаимопроникающая само-природа, делающая «самость» и Будду по существу равными. Три эти силы, объединенные в индивидуальном теле-разуме, пробуждают врожденную природу Будды, благодаря чему человек становится воплощением мудрости и сострадания [15].

Тайна, заключенная в практиках мантры, познании реальности и активном действии, может открыться перед адептом, дав ему шанс быть спасенным прямо при жизни. Сингон-сю, адаптировавшая китайское учение и совместившая в нем как духовные, так и телесные практики, представляет последователю довольно четкие указания к действию, направленные на спасение и достижение просвещения.

Подводя итог, можно отметить, что старые школы придерживаются традиции изучения текстов, на основе которых складывается сложная практическая деятельность адепта, во многом связанная именно с практиками преодоления естественных состояний. Личностное совершенствование в школах Нара и школах эзотерического буддизма тесно связано с изучением мантр и комментариев китайских буддистов. Это, в свою очередь, не очень характерно для более поздних школ, которые упрощают для последователей восприятие как текстов, так и необходимых для выполнения практик. Общей чертой старых школ является следование догматике и стремление к достижению высшей духовной формы, напрямую зависящее от адепта и его усилий.

Литература

- [1] Буддизм в Японии. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
- [2] *LaFleur, William R. Buddhism: A Cultural Perspective*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1988.
- [3] Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008.

- [4] Lafcadio Hearn. In *Ghostly Japan* // Charles E. Tuttle Company, 1971.
- [5] Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. СПб.: Санк-Петербургское философское общество, 2000.
- [6] Lopez, Donald S. Jr., ed. *Buddhism in Practice* // Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- [7] William E. Deal and Brian Ruppert. *A Cultural History of Japanese Buddhism* // Oxford: Wiley Blackwell, 2015.
- [8] Игнатович А.Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1998.
- [9] Родичева И.С., Новикова О.С. Генезис буддизма в Японии: Эпоха Нара – Период Токугава. IDEAS AND IDEALS Volume 13 Issue 4 part 2 2021.
- [10] Ryuichi Abe. Saichō and Kūkai: A Conflict of Interpretations Ryuichi Abe // *Japanese Journal of Religious Studies* 22/1–2 1995.
- [11] Hazama, Jiko. The Characteristics of Japanese Tendai // *Japanese Journal of Religious Studies* 14 (2–3). 1987.
- [12] Stone, Jacqueline Ilyse. *Original enlightenment and the transformation of medieval Japanese Buddhism* // Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- [13] Orzech Charles, Sørensen Henrik. *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*. // BRILL, 2011.
- [14] Groner, Paul Saicho. *The Establishment of the Japanese Tendai School* // University of Hawaii Press. 2000.
- [15] Yamasaki, Taiko. *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Boston // London: Shambala Publications, 1988.
- [16] James W. Heisig, Thomas P. Kasulis, John C. Maraldo. *Japanese philosophy: a sourcebook* // University of Hawaii Press, 2011

АНАТМАН И ДХАРМЫ В ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА¹

Истоки понятия «атман» восходят к «Ригведе», где оно представлено в виде жизненной силы, воплощенной во всех живых существах. Также атман трактуется как личное «Я». Стоит отметить, что термин неоднозначен и перевод его на европейские языки весьма непросто. Так, например, А.В. Парибок отмечает неуместность в качестве перевода фразы «онтологический субъект»². Основным доводом для данного утверждения является отсутствие в классическом индийском философском поле понятия «субъект». Высокоразвитый профессиональный язык индийской философии убирает необходимость в использовании подобного термина. В основе такой особенности лежит возможность терминологизировать не только слова, но и отдельные морфемы: «Европейский онтологический субъект есть абстракция от ролей (1) деятеля, (2) познавателя, (3) носителя опыта «...», а на санскрите эти разные роли обозначаются отглагольными существительными, которые образованы суффиксами деятеля *tar* от соответствующих корней, то есть, по порядку перечисления, словами (1) *kartar*, (2) *jñātar*, (3) *bhoktar*»³. Все же автор допускает пригодным для ознакомления использование в качестве перевода слово «самость». Тем не менее более полное оформление данного термина было изложено в упанишадах, где атман выступает в качестве индивидуального принципа,

¹ Эта работа была поддержана проектом Министерства науки и высшего образования Российской Федерации № 075–15-2021-603 «Разработка новой методологии и интеллектуальной базы для исследования индийской философии нового поколения в соответствии с основными мировыми философскими традициями».

² См.: А.В. Парибок. Предельное основание индийского философского спора об атмане и анатмане.

³ См. там же.

который является отражением абсолютного бытия (Брахман). Такая трактовка находится в «Чхандогья упанишаде» (раздел VIII 7–8), где ученики жреца богов Брихаспати Индра и Вирочана в попытках познать Атмана просят своего учителя поведать о нем, на что тот просит их посмотреть в зеркало воды и увидеть там себя, т.е. свою «самость». Подобное значение сохраняется и в ранних буддийских текстах, например Дхаммапада 380 ab: Attā hi attano nātho // o hi nātho paro siyā «[человек] сам себе владыка, какой еще может быть иной владыка?». Тут уже отчетлива коннотация «хозяина». Так, например, тибетский перевод слова ātman как bdag – 1. «хозяин, владыка» 2. «я», по мнению А.В. Парибка, является «удачным и совершенно правильным».

Дабы точнее уяснить философское значение данного термина, необходимым является погружение в соответствующую проблемную ситуацию. Индийский культурный контекст предполагал в высшей степени развитый комплекс брахманистских ритуалов. Невероятная сложность ритуалов создала необходимость в наличии не только обученных и профессионально подготовленных исполнителей ритуалов (например, безупречных чтецов гимнов), но и специальных жрецов, задача которых состояла в «удержании в уме символических соответствий». Помимо этого, этот жрец должен был в уме поправлять практические ошибки остальных жрецов (беззвучно спеть гимн, если поющий участник сфальшивил). Именно роль подобного внутреннего деятеля стала колыбелью для общекультурной, а затем философской проблемы атмана. Проблема внутреннего деятеля является в ситуациях, когда некоторый деятель воссоздает в своем уме ситуацию, а внешние наблюдатели отчетливо видят, что деятель ничего не делает. Встает два вопроса: 1. Кто «поистине» деятель: внешний неподвижный или внутренний активный?, 2. Как из множества участников воображаемой ситуации выделить деятеля? Ответ на первый вопрос понятен: поскольку только внутреннему деятелю довелось быть свидетелем всей ситуации, то прав он. Разъясняя второй вопрос, прибегнем

к внешней ситуации: совершенно очевидно, что человек намеренно берет в руку ручку и начинает ею писать, и совсем не встает вопрос «Могла ли ручка сама залезть мне в руку?». Однако как можно с уверенностью сказать то же самое во внутренней ситуации? Индийская литература предоставляет нам подобную интуицию: взяв в руку пишущую ручку, я чувствую, что распоряжаюсь ей, а не она мной, а наличие подобного переживания во внутренней ситуации как раз подтверждает мою роль «хозяина», мою «самость».

Мировоззренческий диспут как неотъемлемая часть индийской культуры, описанный в комментарии А.В. Парибка к переводу «Вопросов Милинды», ложится в основу рассуждений об атмане и оказывает немалое влияние на становление буддийской доктрины анатмавады. Отличным примером рассмотрения проблемы атмана является алагаддупама сутта. Вначале это сутты Будда рассказывает о проблеме целеполагания. Приводя в пример персонажа, переплывшего через реку на плоте, Будда раскрывает ключевой аспект буддийской доктрины. Тут Будда преподносит свои слова не как религиозное нравственное учение, но как программу реализации конкретной цели – стать пробудившимся. Основываясь на том, как Будда преподносил свое методологическое руководство, можно предположить, что слушающие его ученики находились на стадии шрадхи, т.е. доверия доктрине через принятие трех драгоценностей: Будда, Дхарма, Сангха, но без осознания их инструментального характера. После принятия трех драгоценностей следует отказ от самомнения (асми-мана), наклонностей (анусая) и от предвзятых мнений (диттхи), связанных с атманом, который, как итог, приводит к реализации такого сотериологического эффекта, как обретения слуха, т.е. становление в качестве сротапанина (обретшего слух).

Далее считаю правильным привести следующий пассаж из вышеупомянутой сутты с комментариями В.Г. Лысенко: <...Существует невежественный простак (путхудж-джана), не

почитающий благородных людей, неспособный следовать наставлениям благородных людей... В том, что касается материальной формы (рупа), он думает так: “Это мое, это – я есмь, это мой атман”. (Форма, в которой обычно вводятся “ложные мнения о я” – в комментариях они толкуются как вызванные привязанностью к желаниям, к самомнению, к диттхи. – В.Л.). В том, что касается ощущений (ведана), он думает: “Это мое, это – я, это мой атман” (то же самое и в отношении восприятия – санджня, кармических составляющих – санскара и сознания – виджняня. – В.Л.). Обо всем, что он видел, слышал, ощущал, узнал, достиг, искал, обо всем, о чем размышлял, он думает так: “Это мое, это – я, это мой атман”». Пудтхудж-джана является обывателем, не погрузившимся не то что в буддийскую доктрину, но, скорее, ни в какое дело, требующее усидчивости и интеллектуальной нагрузки. В этом отрывке Будда системно выделяет пять групп явлений – скандх.

Чтобы понять, что Будда предлагает в качестве замены атману, требуется более подробно разобрать пять скандх. 1. Рупа – тело, т.е. материальные объекты, однако особый упор делается на присущий им аспект динамичности. Так, например, четыре элемента (земля, вода, огонь, ветер) несут свою важность для теории дхарм не как субстанции, но как некоторые состояния: твердость, текучесть, жара, подвижность. Рупа есть база всей системы дхарм, первоначальный материал, который за счет оформления остальными скандхами приобретает собственную конфигурацию. Из этого вытекает классификация всех скандх на два: ачетасика (рупа) и четасика (все остальные). Это есть суть противопоставление нементального и ментального. 2. Ведана – приятное, неприятное и нейтральное ощущения. Эти ощущения представляют собой как телесные (кайика) – обоняние, осязание, вкус, зрение, так и ментальные (четасика) – ощущения, вызванные мыслью. Ведана является пассивной реакцией, в некоторой степени похожей на рефлекс. Схожесть с рефлексом заключается в том, что обыватель неспособен изменить свою

ведану по отношению к чему-либо. Однако следователь буддийского пути осознает, что ведана является следствием контакта (пхасса) органов чувств с воспринимаемыми ими объектами. Более того, задачей ставится нейтрализовать контакт, подобно прекращению перпендикулярного трения двух палочек друг о друга, дабы не вызвать нежелательных крайностей. 3. Санджня – восприятие, различие и выделение объектов ощущений. Также формирование представлений и понятий. 4. Сансары – буквально «составленные», «слагаемые». Сансары являются основным способом объяснений концепции кармы. В работе «Ранний буддизм. Религия и философия» В.Г. Лысенко пишет: пошлые действия «обуславливают настоящее, через действие в настоящем мы “конструируем”, “создаем”, будущее, а поскольку главное кармическое “действие” для Будды – намерение (четана), то сансара и есть намерение». 5. Виджняна состоит из шести чувственных сознаваний (привычные нам с дополнительным «умственным» (манас) сознаванием). За счет виджняны принимается возможность шести различных сознаваний (как процесс, функция), направленных на некоторый объект. Нагасена в «Вопросах Милинды» сравнивает виджняну со стражем ворот, который выполняет свою функцию только при встрече с объектом своей деятельности, т.е. с угрозой. Соответственно сознавание не может быть самостоятельным, оно всегда основывается на некотором объекте.

Следует отметить что порядок скандх строго определен последовательностью восприятия объекта своим сознанием: сначала это исключительно чувственные данные, после появляется реакция на них как на приятное/неприятное/нейтральное, затем оформляется конкретный образ воспринимаемого объекта и, наконец, устанавливается род влечения к объекту.

Стоит отметить, что скандхи сами по себе суть весьма условная и формальная классификация, а вот элементы, составляющие ту или иную скандху, являются реальными. Тут мы подходим к «философской психологии» буддизма, название

которой – абхидхарма, или же учение о дхармах. Для начала, конечно, попробуем дать некоторые наброски определения дхарм. Е.А. Торчинов в своем курсе лекций по буддийской философии дает такое определение (однако ссылаясь на практическую невозможность решения этой задачи): «Дхармы – элементы, образующие группы (скандхи), в свою очередь формирующие то, что называется личностью». Помимо данной интерпретации следует сослаться на санскрит, где мы находим корень *dhr* – «держатель». Таким образом, получается что дхарма есть некоторый держатель, а более конкретно – держатель своего собственного качества. Из этого следует, что дхарма суть элементарный атом психофизического опыта. Также мы замечаем, что дхармы несут лишь одно качество, и то, что они дискретны. Мгновенное появление и последующее исчезновение дхарм обусловлено законом причинно-зависимого происхождения. Вкупе мы получаем континуум постоянных возникновений и исчезновений бессубстанциональных дхарм, который и рассматривается буддистами как «живое существо». Таким образом, онтология буддизма является онтологией бессубстратного процесса смены психофизических состояний.

ОНТОЛОГИЯ СВЕТА У ШИХАБ АД-ДИНА АС-СУХРАВАРДИ¹

Целью данной работы является рассмотрение основных положений главного труда иранского мыслителя Шихаб ад-Дина Яхьи ас-Сухраварди «Хикмат ал-ишрак», или «Мудрость озарения», относящихся к анализу таких философских категорий, как свет и тьма, а также некоторым другим, им сопутствующим.

Для начала стоит отметить, что мы не можем отнести взгляды Сухраварди ни к одному из течений арабо-мусульманской философии, потому что его трактатом *Мудрость озарения* знаменуется основание нового философского направления, называемого «ишракизмом», что происходит от арабского слова «ишрак», «озарение». Безусловно, на положения этого и других трудов Сухраварди оказали влияние видные авторы других школ мысли, к ним можно отнести выдающихся философов ал-Газали, Ибн Сину, а также великих суфиев – ал-Халладжа и Баязида Бистами. Один из современных исследователей философии Сухраварди Мехди Аминразави отмечает, что, критикуя Ибн Сину, Сухраварди тем не менее придерживался определенных положений его философской системы, таких как концепция иерархии и эманации, изменив, однако, матрицу этой онтологии с заменой категории «бытия» на категорию «света» [2, С. 31]. Нельзя не выделить влияние на взгляды Шейха ал-Ишрака таких традиций, как зороастризм, пифагореизм, платонизм и герметизм; соединившись с исламской традицией, они образовали основу его

¹ Статья была поддержана проектом Министерства науки и высшего образования Российской Федерации № 075–15-2021-603 «Разработка новой методологии и интеллектуальной базы для исследования индийской философии нового поколения в соответствии с основными мировыми философскими традициями».

философского учения. Можно, конечно, и дальше перечислять мыслителей, сыгравших роль в становлении философской системы Сухраварди, причем как среди представителей арабо-мусульманской философии, так и античных классиков, однако факт влияния не умаляет новизны идей Сухраварди и их уникальности. Ишракизм как философское направление продолжил свое развитие в трудах последователей Сухраварди, среди которых можно выделить аш-Шахразури, Кутб ад-Дина аш-Ширази, Садр ад-Дина аш-Ширази и некоторых других.

За свою жизнь Сухраварди написал около 50 сочинений на арабском и персидском языках, наиболее известными из которых являются *Талвихат* («Намеки»), *Мукавамат* («Борения»), *ал-Машари ва ал-Матурахат* («Истоки и вызовы») и *Хикмат ал-Ишрак* («Мудрость озарения»). Представляют интерес также и его малые трактаты, ряд символично-мистических повествований и некоторые переводы и комментарии на более ранние философские труды и религиозные тексты. Большинство его сочинений не переведено на русский язык, поэтому философское учение Сухраварди, можно сказать, еще гнедостаточно исследовано в российской науке.

Из всего письменного наследия Сухраварди именно *Хикмат ал-Ишрак* является наиболее полным изложением его взглядов; в этот труд включены все основные разделы философского знания, разработанные иранским мыслителем. Сухраварди поделил свой *taghrit orus* на две части: первая посвящена вопросам логики, в основном силлогистики, а вторая – метафизики, при этом первая, как заверяет автор, необходима для овладения второй. Каждая часть состоит из «разговоров», которые составлены из «разделов», «предписаний» и «рассуждений». Ценность этого труда заключается в том, что именно в нем Сухраварди предпринял попытку «выстроить новую философию», разрабатывающую интуицию мира как «светоносную», а не процессуальную или суб-

станциональную [4, С. 94]. Категории «света» и «тьмы» в учении Сухраварди переходят из дуалистической понятийной системы в монистическую, и сама *Мудрость озарения* – это попытка построения абсолютно монистической системы на «фундаменте метафизики света и номиналистической критики понятия существования и субстанциональных форм перипатетиков» [3].

В чем же заключается основное отличие философии Сухраварди от предыдущей традиции? Светоносная интуиция мира предполагает, в первую очередь, понимание вещи как освещенности, высветленности. Любое нечто есть сама светоносность. Природа света подана аксиоматически, а все вещи познаются через него, тогда как сам он состоит из бесконечной последовательности случайных зависимых огней, и «каждый свет является экзистенциальной причиной света под ним» [2, С. 32]. Высший свет у Сухраварди – это «свет светов» (*нур ал-анвар*), и он – высшая причина всех вещей. Философ вводит аксиоматическую природу света с помощью ряда аргументов, в качестве основного из которых можно выделить признание света наиболее очевидным из всех явлений, поскольку всё остальное распознается и определяется в его терминах. Свет у Сухраварди – это необходимое условие наблюдения вещей, и поэтому именно свет, а не бытие, должен быть конституирующим элементом онтологии. Большая часть *Хикмат ал-Ишрак* посвящена изложению природы, места и разновидностей света, которые существуют как иерархия, на вершине которой находится свет светов, из которого исходят все остальные. Если сравнивать данную иерархию с предложенной ранее Ибн Синой иерархией реальностей, то мы заметим, что у Сухраварди классификация основана на интенсивности света (или тьмы), в то время как реальности Ибн Сины иерархизированы по степени обладания бытием. Отношение Первоначала, то есть света светов, к своим следствиям Сухраварди описывает как убывание «интенсивности» (*шидда*)

света. Все меры света – это нечто абсолютно простое, одинаковое, но различающееся по интенсивности, и таким образом философ объясняет различие между простыми материальными вещами. Каждый нижестоящий свет в отношении вышестоящего менее интенсивен и в силу этого «подчинен» вышестоящему, выступающему в отношении него как «подчиняющий» (*кахир*). В связи с понятиями интенсивности и подчиняющего начала нельзя не отметить категории действенности и причинности: Сухраварди утверждает, что только «Свету светов», как самому интенсивному и абсолютно подчиняющему, принадлежат причинность и действенность, и только он – истинный действователей во всякой вещи. Интересно и то, что связаны между собой подчиняющий и подчиненный светов посредством любви. Внутреннее стремление низших членов иерархии определено любовью и обожанием, в то время как отношение высших членов к низшим – это отношение доминирования. Поднимаясь выше и выше по иерархии, каждый свет стремится к объединению со светом светов.

Все вещи, как мы отметили ранее, – это проявление света с определенной интенсивностью, и именно в степени интенсивности света и тьмы состоит отличие одной вещи от другой. Однако мы не можем сказать, что свет – это отличие, так как это то, что является общим между ними всеми. Свет – это то, что одновременно объединяет и дифференцирует всех существующих существ благодаря своей интенсивности и слабости. Сухраварди пишет, что все огни по своей сути и с точки зрения их «светоносности» не имеют различий; их единственное отличие заключается в их совершенстве или недостатке, или в вопросах, лежащих за пределами их сущности. Конечно, проанализировав философское понимание света Сухраварди и его концепцию света светов как Первоначала и причины всего существующего, мы приходим к мысли, что свет Сухраварди может быть приравнен к

Богу. Так и есть. Бог, то есть свет, есть явление, с помощью которого познаются вещи. И если мы обратимся к фрагментам работ Сухраварди, где он пишет о том, как именно к нему пришли его идеи, то мы увидим, что первый шаг к формулированию своих философских мыслей всегда было «ишрак», озарение, и только потом истинная мудрость этого озарения была достигнута путем рационального исследования. Отождествляя свет и Бога, становится ясно, почему все его мистические переживания приходили к нему в форме «божественных вспышек».

Анализ телесности в терминах света тесно связан с духовными путешествиями человека. Во второй части *Хикмат ал-Ишрак* Сухраварди закладывает философскую основу для объяснения путешествия души из тьмы материального мира, не имеющего выхода к свету, к светлomu миру бестелесного света. Наряду с логикой, силлогистикой и физикой, *Мудрость озарения* раскрывает твердую мистическую доктрину. В разделе *Об освобождении Чистых огней и их передаче в Светлый мир* Сухраварди описывает, как каждое проявление света по мере повышения своего светового статуса возвышается в своей любви к господствующим огням и таким образом освобождается от человеческого тела и возвращается в мир чистого света, пребывая среди небесных огней, и благодаря чистоте света огней тоже становится чистым.

Категория «свет» в философии Сухраварди служит основанием не только для объяснения существующего, но также и для учения о вещи и ее познании. Свет сам по себе есть и вещь, и познание, самопознание, и действенность, и причинность. Такая абсолютизация единой категории не имеет аналогов в классической арабо-мусульманской философии, и этот результат достигается путем совершенного отказа от понятия «существования», заменой его категорией «свет» [3].

Свет и Тьма – это не две различные друг другу реальности, Сухраварди отрицает зороастрийское положение о том,

что «из одного не может произойти ничего, кроме одного», и утверждает существование двух независимых и при этом онтологически равноценных друг другу источников бытия. Если мы признаем существование Света как первопричины бытия, то нет препятствия представить Тьму как бытийственное «ничто», «пустоту», позволяющую прояснить существование Света. Другими словами, «Свет есть основа бытия, Тьма – ее акциденция, позволяющая воспринимать Свет, но никак не воздействующая на онтологический статус самого Света» [5, с. 36]. Свет вечен и неизменен, изменяться может только та степень, с которой свет достигает тех или иных вещей. У него нет подобия или противоположности, и любое превосходство, сила или З исходит именно от него.

Обсудив лишь совсем небольшое число тех философских идей, которые излагает Сухраварди в своей *Хикмат ал-Ишрак*, мы уже можем сделать вывод, что его учение представляет собой синтез аналитического мышления перипатетизма и духовности суфийской направленности. Неоценимо велик багаж философии Сухраварди, и только одна *Мудрость озарения* – это огромный клад знаний, глубокое исследование которых позволит осознать ту истину, которую выразил великий Шейх ал-Ишрак. Для исследования его философии необходимо изучать контекст, в котором были написаны его труды, и в полной мере проанализировать влияние, оказанное на его философские взгляды. Сам Сухраварди подчеркивал, что основателем его философии озарения были не кто иные, как Гермес, Платон и Заратустра, и «их высокое учение о Свете, учение, подверженное опытом Платона и его предшественников», как он пишет, «я изложил в моей книге, и я всего лишь продолжатель их начинания» [1, С. 211].

Литература

1. *Corben A.* The history of Islamic philosophy, Kegan Paul International, 1993.
2. *Razavi M.A.* Suhrawardi and the School of Illumination. Richmond, 1996.
3. *Смирнов А.В.* Ишракизм // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2000 г.
4. *Смирнов А.В.* Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ас-Сухраварди // Ишрак: Ежегодник исламской философии, 2011. С. 94–108.
5. *Фролов А.А.* Концепция «интеллектуального озарения» Шихабуддина Ас-Сухраварди // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. №3 (44), 2013. С. 31–42.

«УПАДЕША-САХАСРИ» ШАНКАРЫ: ПОНЯТИЯ САКШИН, АТМАН, БРАХМАН»

Упадешасахасри (*upadeśasāhasrī*), что в переводе значит «тысяча наставлений», является санскритским сочинением, которое датируется VIII в. н.э. Автор этого важного для всей адвайта-веданты текста – великий классик школы, Шанкара.

Данное произведение состоит из стихотворной и прозаической частей. В первой части, стихотворной, освещаются основные проблемы адвайты, в том числе сам принцип «недвойственности»; утверждается, что Атман самоочевиден и что истинное «Я» – это непосредственно сознание, осознание, Атман, но не тело и ум. В священных текстах шрути на эту истину указывает утверждение *tattvamasi*. Принято считать, что через постижение своей истинной сущности человек освобождается от цикла переселений души, от перерождения, т.е. выходит из круга сансары.

Вторая часть представляет из себя в некотором роде свод наставлений для достижения окончательного освобождения. Интересно отметить, что три главы этой части в каком-то смысле соответствуют трем стадиям процесса освоения учеником сакральных истин. Первая часть соответствует шраване, то есть слушанию учения, вторая – манане, то есть «обработке» услышанного, и третья часть соответствует нидидхьясне – глубокой медитации с опорой на «великие речения» (санскр. *mahāvākya*), изложенные в упанишадах, в том числе *tattvamasi*. Этот процесс направлен на осознание тождества Атмана и Брахмана.

Описывая понятие Атмана с позиции Шанкары, С. Радхакришнан ведет рассуждение от обратного: ни один человек не может сказать о себе «Я не существую», потому что само наличие у человека способности рассуждать, то есть наличие рассудка, само обосновывает свое существование и характерные себе

признаки и функции. Каждая функция и способность, каждый итог проявления активности рассудка и эмпирическое «мне/меня» существует только на основе и в связи с Атманом. Соответственно, Атман не может подвергаться сомнению, «ибо это существенная природа того, кто отрицает это».

Шанкара предлагает отделить истинное Я от объекта, утверждая, что субъект и объект противоположны, как свет и тьма, и что поэтому субъект никогда не сможет стать объектом. С точки зрения метафизики понятие «самосуществование» включает в себя идеи вечности, неизменности и полноты. Истинно реальное есть бытие-в-себе и для-себя, так что утверждать реальность Атмана, или неизменного Я, значит утверждать реальность вечного Брахмана. Реальность Брахмана обособывается ссылкой на то, что он – основа «Я» каждого человека.

Шанкара дает определение Брахману с помощью следующих цитат шрути (*ведийского откровения*): «Атман, незапятнанный никаким грехом», «Брахман, который осознается прямо и непосредственно», «То, что не подвержено голоду и жажде», «Не то и не это», «Ни крупный, ни тонкий», «Этот Атман не таков», «Это – Сам Зритель (Сакшин), который остается невидимым», «Знание-Блаженство», «Бытие-Знание-Бесконечность», «Незаметный, бестелесный», «Великий нерожденный Атман», «Без праны и ума», «Нерожденный, заключающий в Себе и внутреннее, и внешнее», «Состоящий только из знания», «Без внутреннего или внешнего», «Это, воистину, вне познанного, а также превыше непознанного» и «Эта Само-сияющая Сущность называется акашей»; и также привлекая такие утверждения из текстов *смрити* (индуистского авторитетного предания): «Это не рождается, не умирает», «На Это не воздействуют ничьи грехи», «Так же, как воздух, – всегда в эфире», «Человеческая душа должна считаться Вселенской Душой», «Это называется ни сущим, ни несущим», «Атман безначален, не имеет свойств (атрибутов)», «Одинаковый во всех существах» и «Высшая Сущность отлична от *пракрити* (т.е. первоматерии)» – все

они поддерживают определения, данные *шрути*, и подтверждают, что сокровенный Атман (т.е. человеческая Душа) – вне сансарного существования, и что Он не отличен от Брахмана, все-пронизывающего Принципа.

Говоря о том, как Шанкара трактовал понятие сакшин, имеет смысл обратиться к тексту С. Радхакришнана, где тот пишет, что сакшин – это внутреннее созерцающее «Я», которое существует наряду с познавательным, волевым и эмоциональным опытом. Это вечное сознание, которое выступает как внутренний орган, освещающий предметы и дающий возможность некоторым образом ограничить восприятие внешнего мира с целью созерцания. Сакшин проявляется одновременно с восприятием, однако не обусловлен им по той причине, что само восприятие предполагает существование сакшина. Когда этот внутренний созерцающий орган становится составной частью индивида, то есть начинает проявляться, как некоторый деятель, то речь уже будет идти не о сакшине, а о дживе (конечной душе).

ВИШИШТА-АДВАЙТИСТСКОЕ ПОНЯТИЕ ШАРИРА-ШАРИРИ-БХАВА И ЕГО ДОФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ

Онтологическая модель, утверждающая органическое единство Бога и мира, в традиции вишишта-адвайта-веданты представлена концептом *śarīra-śarīri-bhāva*, где *śarīra* – «тело»; *śarīri(n)* – «тот, кто является владельцем, держателем шарирь»; *bhāva* – «состояние, бытие-в-качестве», или иначе *śarīra-śarīri-saṁbandh* (*saṁbandha* – связь, отношение); который призван решить проблему двойственности.

Санскритское слово *śarīra*, один из многих синонимов для смысла «тело (живого существа)», может означать также и мертвое тело, из которого ушла жизнь, а потому нуждающееся в связи с чем-то иным для того, чтобы быть живым; под ним в данной концепции подразумевается «тело» Брахмана, что включает в себя всю совокупность одушевленных существ (*cit*) и неодушевленных вещей (*acit*). *Śarīrin* – тот, чье это тело, его держатель; тот, кому это тело принадлежит, а это сам Брахман. Для пояснения связи *śarīra* и *śarīri* приводится пример-аналогия связи человеческого тела и души. Подобно тому, как человеческая душа управляет телом и, более того, является необходимой основой существования тела, его опорой, поскольку просто невозможно представить существование (живого) тела без души (оно окажется трупом), так и Брахман – это опора существования своего тела – мира явлений, разворачивающегося как совокупность одушевленных существ и и неодушевленных вещей.

Śarīrin в своей функции основания, опоры еще обозначается санскритским термином *ādhāra* «опора, фундамент, основание», а *шарире* может описываться санскритским понятием *ādheya* «приписываемое, включаемое». Таким образом, душа – это *ādhāra*, а тело – ее *ādheya*.

Существует и еще один вариант использования пары других понятий, в котором заметна сходная образность. Иногда, упоминая о теле и душе, говорят о *шеше* (*śeṣa* – «остаток»; здесь очевидно как то, что остается, когда душа покидает тело) и *ше-шине* (*śeṣin* – тот, чей, чего или от чего остаток; то есть держатель тела). Соответственно, таким образом концепция получает и название шеша-шеши-бхава (*śeṣaśeṣībhāva*).

Выше было сказано о том, что Брахман включает в себя всю совокупность одшевленных существ (*cit*) и неодушевленных вещей мира (*acit*). Бытие тех и других, которые полностью зависят от Брахмана, составляет два разных модуса бытия, самим же Брахманом представлен еще один модус бытия.

Таким образом, в вишишта-адвайта-веданте выделяется три модуса бытия, на санскрите *prakāra*: Брахман, одушевленные существа и неодушевленные вещи мира. Статус бытия Брахмана существенно отличен от бытия двух других модусов: в самом деле, Брахман имеет основание в самом себе, он независим и сам поддерживает себя, тогда существа и предметы мира и всецело зависят от Него. Поэтому Брахману присущ статус так называемого владельца, или держателя данных модусов, – пракарин *prakārin*¹.

Таким образом, в вишишта-адвайта-веданте формируется еще одна пара философских понятий *prakāra* и *prakārin*, выражающих модель реальности как их взаимного отношения (*bhāva*), т.е. *prakāraprakāribhāva*.

Отношение Брахмана и мира, шаририна и шариры, пракарина и пракары, представляет собой *достоверную нераздельность* (на санскрите *apṛthaksiddhi*) в том смысле аналогичную отношению субстанции и атрибута, что их раздельное существование невозможно. В рамках данной концепции нераздельность

¹ В терминах *śarīrin*, *prakārin*, *śeṣin* используется один и тот же суффикс *-in*, означающий обладателя. В отличие от европейской философской традиции, санскритоязычная философия регулярно пользуется словообразовательными возможностями для создания термина там, где в европейских языках приходится прибегать к сочетаниям слов.

тракуется в смысле отсутствия отдельного существования в силу несубстанциальности, но далее в ней также выражено и определенное понимание различия, для чего используется санскритский термин *viśiṣṭaika*, где *viśiṣṭa* – «различенный, отличный», а *aika* – «единство». Поэтому и сама традиция получила название *вишишта-адвайта-веданта*, которое можно перевести как «недвойственность многоразличного».

Таким образом, для модели мира символическим методом проводят аналогию отношения субстанции и атрибута, то есть взаимоотношения главного и зависимого, неотделимых друг от друга, но при этом находящихся в иерархичном подчинении [1, с. 146].

Идеи, предшествовавшие философско-теологической концепции *śarīraśarīribhāva*, попадают уже в творчестве средневековых тамильских поэтов-мистиков – так называемых *альваров* (тамильское слово). Альвары до сих пор почитаются в Тамилнаде как святые. В своих гимнах они восхваляли Господа Вишну, воспевали свою любовь и преданность (*bhakti*) к нему и т.д.

Из всего богатого поэтического наследия альваров творчество одного из самых поздних поэтов этого направления признано наиболее философски значимым и содержащим в себе зерна последующего развития теолого-философского движения мысли вишнуизма. Речь идет о Наммальваре, творившем в конце IX в. н. э.

Ему принадлежит авторство одного из самых крупных стихотворных сборников, *Tiruvaṃmoli*¹ (тамильское: «Слово уст священных»). В этом сборнике поэт задается вопросами, касающимися природы Господа, проблематики двойственности Бога и мира. «Ты вода, Ты земля, Ты огонь, Ты воздух, Ты небо. Ты стал двумя сияниями – солнцем и луной, Ты Шива и Брахма...» («You are water, you are earth, you are fire, you are air, you are the sky. You have become the two shining sun and moon, you are Siva and Brahma...» TVM VI.9.1) [2, с. 46]. «Бог – это огонь, вода, земля,

¹ Далее TVM.

небо и воздух; Он отец, мать и дети, все их родственники и все другие люди во вселенной» («God is fire, water, earth, sky and air; He is the father, mother and the children, all their relatives and all other individuals in the universe. TVM VII.8.1») [2, с. 47]. В этих строках явно видно стремление показать имманентность Бога. Бог обнаруживается во всех объектах Вселенной, как в физических предметах, так и в душах.

В строках далее живописуется истинная природа Брахмана. Описание включает в себя бинарные оппозиции, с помощью такого приема раскрывается преодолевающая всякий дуализм природа Бога. «Он – светящиеся луна и солнце, и как и многочисленные яркие звезды, так и тьма; Он проливной дождь; Он слава и позор; Он также и жестокий Бог Смерти» («He is the luminous moon and sun, the bright numerous stars as well as the darkness; He is the torrential rain; He is the fame and infamy; He is also the cruel God of Death» TVM VII.8.2) «Бог – это бедность и богатство, рай и ад, вражда и дружба, яд и нектар» («God is poverty and wealth, heaven and hell, enmity and friendship, poison and nectar TVM VI.3.1») «Он – счастье и страдание, душевное неустройство и ясное мышление, гнев и благосклонность, жар и холод». («He is the happiness and suffering, the mental conflict and clear thinking, the anger and favourable disposition, heat and cold» TVM VI.3.2) [2, с. 47].

Таким образом, в гимнах альваров встречаем приравнение Бога и вселенной, противоречащих друг другу понятий и категорий. Но каким образом могло бы осуществляться это приравнение, будь природа Брахмана и вселенной совершенно различны и не связаны? Так что становится понятным: проблематика двойственности вечного совершенного Бога и конечной несовершенной вселенной с ее объектами поднимается еще в стихах средневековых поэтов, где они и предлагают пути решения, конечно, еще не оформленные концептуально; но тем не менее эти тексты и выраженное в них мироощущение являются источником позднейшей концепции śaṁgāśaṁrībhaṁva.

Соотнося Бога с Вселенной, альвары в своих гимнах опирались на аналогию соотношения тела и души. Так, например, Наммальвар в *Тируваймоли* пишет, что пребывание Бога во Вселенной подобно тому, как душа пребывает в теле: «Высшее существо, растворившее эту вселенную, проявляется как небо, огонь, воздух, вода и земля, а также все другие вещи, составленные из этих (пяти) первостихий; – как душа внутри тела. Он (пребывает) во всех этих вещах как невидимый и всепроникающий; это надежно удостоверено авторитетным Откровением» («The Supreme Being who dissolved this universe is manifest as the sky, fire, air, water and earth as also all other things made out of these (five) elements; like the soul inside the body. He (abides) in all those things as invisible and by pervading everywhere; this is well-established by the authoritative Revealed Scripture» TVM 1.1.7) [2, с. 49].

Душа считается отличной от тела, но при этом утверждается, что они связаны определенным образом. Душа поддерживает тело, она, как его опора (*ādhāra*), обеспечивает существование тела; она также выступает внутренним контролером, правителем тела (санскрит: *antaryāmin*), о чем будет еще сказано ниже в данной работе.

Так Наммальвар пишет: «Те, кто стоит, сидит, лежит, движется, и те, кто не стоит, не сидит, не лежит и не движется (различные виды деятельности и прекращение деятельности), находятся под контролем того единого Верховного Господа, который Сам не подвержен никаким изменениям и чья природа также вне всякого понимания» («Those who stand, sit, lie, move and those who do not stand, sit, lie and move (the different activities and cessation from activities) are controlled by that one Supreme Lord who Himself is not subject to any change and whose nature is also beyond any comprehension.» TVM 1.1.6) [2, с. 50].

«Мы, существа мужского пола, присутствующие здесь, и те, что находятся рядом, далеко и между ними; существа женского пола, которые присутствуют здесь, рядом, далеко и между ними;

сущности среднего рода, о которых говорят “то, это, иное” (расположенные аналогичным образом), как конечные, так и вечные сущности, вместе с их благими и ограниченными качествами и все, что существовало в прошлом и что возникнет в будущем, – все существует в этом Высшем Существо» («We the masculine beings present here and those that are near, far and inbetween, the feminine beings that are present here, near, far and inbetween, the neuter things referred to as that, this and the other (situated in a similar manner), the perishable as well as non-perishable entities, along with their good and defective qualities and all that existed in the past and what will come in the future – everything subsist in that Supreme Being.» TVM 1.1.4) [2, с. 49].

Такое понимание альварами природы Бога и его взаимосвязи с Вселенной полностью соответствует Священным тестам. Так, например, в *Бхагавадгите* говорится: «В сердце всех существ пребывает их опора – великий Владыка; Он вращает их майей своею, как колеса в послушной машине» (гл. 18 шл. 61) [3].

«Верховный Господь – это тот, кто обитает во всех сущностях космической вселенной и во всех сущностях вне ее; Он также живет в моем теле и остается в сознании этого покорного слуги» («The param -paraṇ (the Supreme Being) is the one who dwells in all the entities of the cosmic universe (aṇḍattahattān) and in all the entities outside (purattuḷḷān); He also resides inside my body (uḍal uḷḷān) and stays in the mind of this humble servant (aḍiyen uḷḷān)» TVM VIII.8.21) [2, с. 52].

Соотношение Бога и мира, уподобленное в стихах альваров отношению души и тела, опирается на предпосылку признания их единого существования, в котором, однако, сохранено многообразие различий.

Таким образом, открывая гимны средневековых вишнуитский поэтов-мистиков, мы убеждаемся, что уже для них стала актуальна проблематика двойственности Бога и Вселенной. Альвары, признавая вечную природу Бога, признавали также и его имманентность в отношении Вселенной, представленную

всей совокупностью одушевленных существ и неодушевленных вещей, а также признавали Его внутренним контролером, правителем. Для понимания отношения Бога и Вселенной проводилась аналогия связи души с телом. Данное изложение альваров не противоречило священным текстам, и это является особенно важным для целей моего исследования. Именно в этих прозрениях альваров можно усмотреть один из источников философской концепции *śarīraśarīribhāva*, характерной для вишишта-адвайта-веданты.

Литература

1. Псху Р.В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты: Монография. М.: РУДН, 2007. С. 302
2. Chari S. M. S. Philosophy and Theistic Mysticism of the Ālvārs. Delhi, 1997
3. Бхагавадгита. Перев. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 256 с.

К РАЗЪЯСНЕНИЮ ИМЕН В «ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ» МАЙМОНИДА И В ПЯТОЙ КНИГЕ «МЕТАФИЗИКИ» АРИСТОТЕЛЯ

Значение и величина фигуры рабби Моше бен Маймона (Маймонида) для средневекового религиозного перипатетизма так велики, что не нуждаются в обосновании. Материалов для компаративных исследований типа «Аристотель – Маймонид» также имеется в большом количестве, и исследования по теме продолжают выходить. Особую заинтересованность в таковых закономерно выказывает современная религиозно-философская мысль иудаизма: поскольку, как замечал Дж. Эйгус, «ни один из тех, кто вознамерился дать целостную картину мировоззрения иудаизма, не считает возможным обойти вниманием величественное здание еврейской мысли, возведенное им [Маймонидом]...» [6, с. 166], неминуемо встает насущный вопрос о различении в системе Маймонида религиозно-иудейского и философского, аристотелевского. Вопрос этот для современного иудаизма актуален настолько же, насколько радикально иудаизм сегодня детерминирован мыслью Рамбама (Маймонидом). Соотношению обозначенных еврейских и античных компонентов посвящаются публикации как на английском языке [8], так и на иврите [10]. Помимо философско-богословского аспекта рассмотрения Маймонида, можно обратить внимание на интерес исследователей к поиску античных корней маймонидовских этики и политики, и отыскиваемые корни – это не только с очевидностью аристотелевские [9], но и платонические, что отмечал уже упомянутый Дж. Эйгус [6, с. 180]. Наконец, внимание уделяется и космологическим идеям Маймонида в их перипатетическом контексте [1, 2].

Мы в нашей статье постараемся дать беглый взгляд на наименее, как нам кажется, рассмотренный аспект связи Маймонида

с Аристотелем – на его опыт исследования философского значения слов обыденного языка в контексте аналогичного у Стагирита. По большей части именно словам Маймонида уделяет первые сорок пять глав первой книги своего *Путеводителя растерянных*. Он пишет: «Первая цель сего трактата – разъяснить значения имен, употребляемых в пророческих книгах» [5, с. 11–12]. Тут же бросается в глаза, что вопрос о значении слов для Маймонида имеет религиозный окрас. М. Идель писал на этот счет, что, не будучи комментарием к Библии, *Путеводитель растерянных* отчасти посвящен «как общим, так и частным вопросам ее истолкования» [4, с. XVII]. Это прикладное по отношению к религии использование философии, и тем не менее это именно философия – как метанаука, источник методологии для экзегетики. В то же время нельзя не заметить особую концептуальную связь «словарных» глав *Путеводителя* с так называемым «словарем категорий» Аристотеля, т. е. с пятой книгой его *Метафизики*. Конкретно в рамках настоящего исследования мы остановимся по большей части на том, как философы подходили к понятиям *начала*, *предшествования* и *места*. Конечно, общая наша тема не исчерпывается ни одними лишь этими понятиями, ни избранными нами для анализа фрагментами работ Аристотеля и Маймонида, однако это только начало рассмотрения избранной темы.

Оговоримся, что в связи *Метафизики* и *Путеводителя растерянных* есть и некоторая сложность. Как отмечал американский исследователь Х. А. Дэвидсон, Маймонид в *Путеводителе* называет пять работ Аристотеля: *Физику*, *О небе*, *Никомахову этику*, *Риторику* и *Метафизику*, – при этом цитируя с указанием названия только первые четыре из них [7, с. 723]. Но в то же время, продолжает Дэвидсон, «в дюжине случаев *Путеводитель* Маймонида цитирует взгляды Аристотеля, фактически на него не ссылаясь» [7, с. 725]. С этой стороны предмет нашего интереса никоим образом не выглядит надуманным.

Прежде всего, обращаясь к обсуждению значений слов у Аристотеля и Маймонида, мы замечаем, как оба философа

подходят к теме *начала*. У Аристотеля, собственно, раскрытием этого термина и начинается пятая книга *Метафизики*, где он выделяет всего шесть его значений: «то, откуда начинается движение», «то, откуда всякое дело лучше всего может удалиться», «та составная часть вещи, откуда... она возникает», «то, что, не будучи составной частью вещи, есть первое, откуда она возникает, или то, откуда... начинается движение и изменение», «то, откуда познается предмет» [3, с. 145]. Хотя у Маймонида, что характерно для перипатетика, вопрос о начале играет ключевое философское значение, отдельную главу самому этому термину он не посвящает. Однако Маймонид считает, что смысл слова *начало* метафорически содержится в другом обсуждаемом им термине – «скала». Конкретно речь идет о третьем и четвертом *началах* Аристотеля – их значения Рамбам несколько смешивает. Так, он указывает, что скалой называют месторождение, где добывают камни, и что в таком значении это слово «было перенесено на основу любой вещи и *начало* ее» [5, с. 106]. Тут же Маймонид дает в качестве примеров вырубание камней из скалы и Авраама как отца еврейского народа – Аристотель сказал бы, что тут два разных смысла. Но по Маймониду смысл все же один, и стоит здесь иметь в виду, что и вырубание из скалы для него – библейская метафора, за которой стоит образ того же праотца Авраама с его многочисленным потомством. Так что, хотя оно и смешивается немного с третьим, для Маймонида наиболее актуально четвертое аристотелевское значение слова *начало*, и именно таковое для него связано с понятием о Боге как о *начале*: «И в соответствии с этим последним смыслом [то есть скалы как начала] именуется Бог, да превознесется Он, скалою, ибо Он – начало и причина, производящая то, что не есть Он» [5, с. 107]. Можно вспомнить, что и Аристотель писал, что «Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало» [3, с. 70].

Но не стоит считать, что Маймонид ограничивает значения *начала* только указанными двумя, третьим и четвертым

по Аристотелю. Не менее важно для него как минимум еще и шестое, можно выразиться, педагогическое значение – *начало* как *начало* познания. Оно закономерно связывается с другим понятием Аристотеля, а именно с *предшествованием*. Среди видов *предшествования* Аристотель выделяет и то, «что первее по познанию» [3, с. 161]. Маймонид еще во введении к первой части *Путеводителя* указывает, что наука о Божестве может быть усвоена только после науки о природе, потому что та «*предшествует* ей по времени обучения» [5, с. 24].

Другим ключевым термином, который обсуждает Маймонид, является слово *место*. Его продуктивно будет сопоставить с понятием *предела*, которое Аристотель обсуждает в 17 главе своего «словаря категорий». Как и *предел* у Аристотеля, который в первых двух значениях связан с границами и очертаниями предметов, а в двух оставшихся – расширяется до цели и сущности вещей, *место* у Маймонида в конце концов оказывается связанным с онтологической проблематикой. Он пишет: «Язык расширил его [место] и принял его как наименование уровня и положения человека, то есть совершенства в чем-либо» [5, с. 88]. В еще большей степени онтологизирует понятие места Маймонид, ожидаемо, в области теологии: «Всякое упоминание места применительно к Богу подразумевает уровень бытия Его... сопоставимый с которым или подобный которому невозможен» [5, с. 90]. В этих определениях Маймонида, как видно, значения цели и сущности просматриваются достаточно очевидно.

Итак, в результате проделанного нами небольшого обзора можно заметить, что хотя Аристотель и Маймонид часто говорят об одном и том же, разговор их строится вокруг значений, в общем-то, разных слов. Иначе говоря, философы усматривают общий смысл в довольно-таки разных терминах. И разные они не только по причине пропасти в языках, слова которых обсуждаются в трактатах – даже при переводе эти слова оказываются подчас вовсе неодинаковыми, что особенно видно с *пределом* и *местом*. В силу этого связь «словарей» Маймонида и Аристо-

теля не очевидна с первого взгляда, однако эта связь все-таки есть, и ее трудно проглядеть, если только немного углубиться в сущностное содержание работ философов. Это все означает более чем достаточные основания для еще многих исследований Аристотеля и Маймонида, связь между которыми сама по себе ясна, но требует от историков философии большой дальнейшей работы по своей конкретизации.

Литература:

1. Андреев Г.П. Античные корни космологии Маймонида // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2020. № 4. С. 86–100.
2. Андреев Г.П. Метафизика и космология Маймонида в «Путеводителе растерянных» и в «Послании мудрецам Марселя» // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 32–46.
3. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
4. Идель М. Маймонидов синтез // Моше бен Маймон (Рамбам). Путеводитель растерянных / пер. и ком. М.А. Шейдера. Иерусалим, М.: Маханаим, Гешарим, 2010. С. XI–XXII.
5. Моше бен Маймон (Рамбам). Путеводитель растерянных / пер. и ком. М.А. Шейдера. Иерусалим, М.: Маханаим, Гешарим, 2010.
6. Эйгус Дж. Эволюция еврейской религиозно-философской мысли: От библейских времен до середины XX века. – Иерусалим: ДААТ/ЗНАНИЕ, 2019.
7. Davidson H.A. Maimonides, Aristotle, and Avicenna // De Zénon d'Élée à Poincaré: Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed / Morelon R., Hasnawi A. eds. Louvain: Peeters, 2004. P. 719–734.

8. *Harvey W.Z.* Maimonides' Monotheism: Between the Bible and Aristotle // Proceedings of the 7th CISMOR Conference on Jewish Studies / Taggar-Cohen A., et al., eds. Kyoto: Doshisha University, 2013. P. 56–67.
9. *Jacobs J.A.* Aristotle and Maimonides on Virtue and Natural Law // Hebraic Political Studies, vol. 2, № 1. Shalem Press, 2007
10. *Kreisel H.* Maimonides: The God of Abraham or the God of Aristotle? // Judaism, Topics, Fragments, Faces, Identities: Sefer Rivkah / Pedaya H., Meir E, eds. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 2007. P. 359–367.

ОБ АВТОРАХ

Нур Серикович Кирабаев – советский и российский арабист, историк философии, специалист по арабо-мусульманской философии. Доктор философских наук, профессор, академик НАН РК. Заслуженный деятель науки РФ.

Андрей Вадимович Смирнов – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, руководитель сектора философии исламского мира.

Елена Николаевна Аникеева – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии РУДН.

Фарид Абдуллович Асадуллин – ведущий научный сотрудник ИВ РАН, кандидат филологических наук. Лауреат Премии РАН им. С.Ф. Ольденбурга в области востоковедения (2009).

Анастасия Алексеевна Волкова – кандидат философских наук, научный сотрудник кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН.

Матем Аль-Джанаби – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва).

Владимир Владимирович Жданов – доктор философских наук, доцент; профессор кафедры Истории философии

факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (РУДН).

Сергей Анатольевич Нижников – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН.

Рузана Владимировна Псху – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, г.н.с. Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама» РУДН

Александр Мануэльевич Родригес-Фернандес – доктор исторических наук, профессор и научный руководитель кафедры новой и новейшей истории стран Азии и Африки МПГУ.

Ольга Васильевна Чистякова – доктор философских наук, профессор; профессор кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов.

Денис Игоревич Чистяков – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник РУДН.

СЕКЦИЯ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ РУДН

Александр Анатольевич Азарьев – студент 2 курса по направлению «философия», РУДН.

Павел Сергеевич Анучин – лаборант-исследователь Центра исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», РУДН. Научный руководитель Псху Рузана Владимировна.

П.М. Бармина – студентка 1 курса магистратуры по направлению «Философия», кафедра истории философии. Научный руководитель Псху Рузана Владимировна.

Елизавета Романовна Кравцова – (РУДН)

Лилия Геннадьевна Роман – Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»

Родион Анатольевич Шафиков – студент ГФСбд-01-20 (3-й курс) ФГСН РУДН

Научное издание

Сагадеевские чтения-2022

Материалы научной конференции

Сборник статей, посвященный
памяти М.М. аль-Джанаби

Ответственный редактор серии: д.ф.н., проф. *Р.В. Псху*

Составитель и ответственный редактор тома:

д.ф.н., проф. *Н.С. Кирабаев*

Научный редактор: к.филол.н. *А.В. Парибок*

Верстка: *И.Т. Картвелишвили*

Корректор: *Т.Г. Соловьева*

Иллюстрация на обложке *Shutterstock*

Подписано в печать 29.11.2022. Формат 60×90^{1/16}.

Гарнитура CharterITC. Объем 13,5 печ. л.

Тираж 600 экз. Заказ №

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»,

142300, Московская область,

г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru,

тел. 8(499) 270-7359

ООО «Садра»

www.sadrabook.ru