

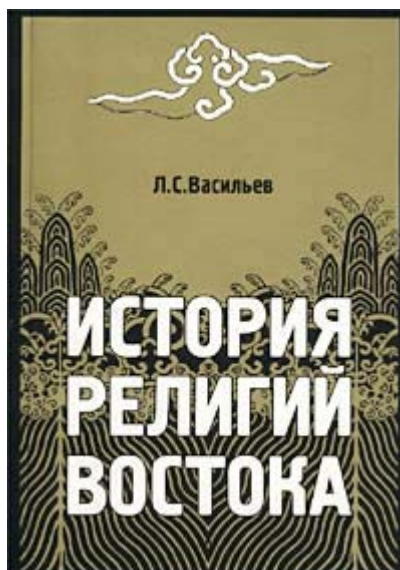


Л. С. Васильев

**ИСТОРИЯ
РЕЛИГИИ
ВОСТОКА**

Леонид Сергеевич Васильев

История религий Востока



«История религий Востока»: Книжный дом «Университет»; Москва; 2000
ISBN 5-8013-0103-8

Аннотация

В книге излагается история возникновения религий Востока, показана их роль в развитии социально-экономической, политической структуры восточных обществ и их культуры. Дается характеристика христианства, ислама, индуизма, буддизма и других религий.

Л.С.Васильев

История религий Востока

Предисловие

На протяжении ряда десятилетий писать о религии в отечественном обществоведении не было принято. Писали обычно об атеизме (экзамен по так называемому «научному атеизму» обязаны были сдавать студенты всех вузов и всех специальностей) и несостоятельности религиозного мировоззрения. История же самих религий излагалась как история заблуждений, достойных лишь сурового разоблачения. В лучшем случае – когда речь шла о древних или средневековых обществах – говорилось о верованиях и мифах, обрядах и культах, религиозных предрассудках и их сознательном использовании правящими классами в интересах эксплуатации трудящихся. И к этому специалисты, которых соответствующий материал касался (имеются в виду прежде всего те, кто изучал проблемы истории культуры), должны были приспособливаться.

Приспособление шло прежде всего по линии абсентеизма. Специалисты просто по возможности уходили в сторону от соответствующей проблематики. В нашей стране были знатоки атеизма и мастера перетолковывать всю историю всех религий мира в атеистическом духе, но практически не было тех, кто хорошо ориентировался в религии как таковой (я, разумеется, исключая служителей культа, которые, к слову, тоже отнюдь не были свободны в изложении своих религиозных учений). Результаты были плачевными. Подлинную

историю религий в нашей стране никто не знал и не хотел знать. Когда свыше тридцати лет назад я, работая в МГИМО, решился – едва ли не впервые в нашем обществе «развитого социализма» – изложить свой курс по религиям Востока для студентов в письменном виде, он был издан под осторожным заголовком «Культурно-религиозные традиции стран Востока» всего в 300 экземплярах (Москва, МГИМО, 1976). Но дело даже не в заголовке и не в тираже. Не могу забыть, как, написав около 100 страниц текста по истории ислама (этот текст практически без изменений воспроизведен в предлагаемом вниманию читателя нынешнем варианте учебного пособия), я долго искал в нашем академическом Институте востоковедения, где я проработал всю свою жизнь, хоть одного специалиста, кто мог бы квалифицированно отрецензировать соответствующие главы. Таких просто не было – при всем том, что солидный и заслуженно уважаемый в мире центр востоковедения АН СССР пользовался очень высокой репутацией. В институте были арабисты и иные заслуженные специалисты по истории, литературе и культуре Ближнего и Среднего Востока, но, после смерти ученых старшего поколения (в частности, Е. А. Беляева), не было таких, кто всерьез занимался бы исламом, во всяком случае в Москве.

Сегодня, разумеется, все обстоит иначе. Можно даже сказать, что налицо определенный пережест. Исламом занимаются целые институты как научного, так и политического профиля. Не оставлены без внимания и иные религии. Огромным интересом у публики пользуется все то, что имеет отношение к мистике, метафизике, к различным экстравагантным сектам, особенно восточного происхождения. И это происходит не только у нас. Во всем мире ощущается такого рода повышенный интерес, причем с каждым годом все заметнее. В какой-то мере это связано с крушением иных идеалов и представлений, включая и социалистические. И, быть может, именно поэтому в нашей стране такого рода общемировой процесс все же наиболее нагляден. Взгляните сегодня на наши книжные прилавки – и вы легко убедитесь в том, что они переполнены активно переиздаваемыми старыми книгами о религиозном восприятии мира (например, сочинения небезызвестной Е. П. Блаватской), равно как и в обилии публикуемых новыми (чего стоит хотя бы серия книг К. Кастанеды!), не говоря уже о бесчисленных изданиях канонических сочинений (Библия, Коран, Бхагават-гита и др.) и комментаторско-исследовательской литературы о них. Им буквально несть числа.

Я бы не хотел, чтобы книга, которую читатель держит в руках, затерялась в этом море религиозной литературы. И дело вовсе не в том, что ей не выдержать конкуренции с остросюжетными и завлекательными сочинениями Блаватской, Кастанеды и многих иных модных авторов как прошлых времен, так и ультрасовременных. Каждому, в конце концов, свое. Нет смысла упоминать и о том, что религиозные каноны, равно как и их толкования, вне конкуренции. Это – основа основ для тех, кто считает себя верующим и тем более стремится углубленно изучать доктрину, излагающую генеральные принципы его веропонимания. Смысл книги об истории религий Востока – а практически все великие религии, да и подавляющее большинство остальных, включая и христианство, имеют к Востоку самое непосредственное отношение – в ином. Цель ее – показать роль и влияние религии в истории восточных цивилизаций, а также воздействие религиозных традиций на общество как в прошлом, начиная с глубокой древности, так и в наши дни. Эта генеральная задача определила и основные средства ее реализации.

Речь в книге, разумеется, идет не об атеистическом противопоставлении религиозным заблуждениям какой-либо опровергающей их научной истины. Но в то же время читатель не найдет в ней и апологетики религии как духовной квинтэссенции многих обществ, в том числе и сравнительно отсталых, где значимость религиозно-моральной регуляции особенно важна и очевидна. Смысл книги – в создании цельной и непротиворечивой концепции развития цивилизаций Востока, взятой лишь в одном, но весьма существенном для понимания проблем Востока аспекте – аспекте его религиозных традиций. Иными словами, читатель должен узнать, что такое религия для Востока или, иначе, как отражается Восток, древний и современный (если попытаться рассмотреть его сквозь призму характерных для

него религиозных традиций, отраженных в соответствующих системах идей и ценностей), в образе жизни, в привычных стереотипах поведения, в отношениях к инновациям, во взаимоотношениях между людьми, обществом и государством и т. д.

Излагая материал в регионально-хронологическом плане и обращая внимание на все основные варианты и модификации восточных религий, автор стремился вскрыть глобальную сущность проблемы, т. е. показать читателю не только религии Востока как таковые, но и сложившиеся на основе религиозных традиций крупные региональные цивилизации, в немалой степени определившие облик и исторические судьбы формировавшихся в их рамках и под их воздействием тех или иных конкретных обществ и государств. В заключительной главе даны некоторые сопоставительные выводы, позволяющие, в частности, более наглядно представить многие важные аспекты феномена развивающихся стран современного Востока.

Глава 1

Религия и религиоведение

Что такое религия? Как и когда она возникла? В чем ее смысл и сущность? Каковы причины живучести этого социального феномена? Ответить на такие вопросы нелегко. На протяжении многих веков лучшие умы человечества стремились найти рациональное объяснение причин возникновения столь специфической, иллюзорно-мистической, иррациональной формы мышления. За это время сложилась, оформилась специальная отрасль знания – религиоведение, не имеющая ничего общего с тематически близкой ей, но принципиально отличной от нее теологией, т. е. апологетикой религии как богооткровения. Цель религиоведения – серьезный анализ всей совокупности проблем происхождения, сущности и функций религии, ее места в обществе, истории, культуре, ее объективной роли на протяжении тысячелетий и в современном мире. Иными словами, цель религиоведения — познать и понять религию как форму общественного сознания, как социальный феномен.

Возникнув на заре человечества и складываясь веками на основе неадекватного отражения в мышлении людей реальных объективных процессов в природе и обществе, религиозные представления и верования, а также закреплявшие их догмы, культы, ритуалы и обряды опутывали сознание человека паутиной несбыточных иллюзий, искажали его восприятие мира кривым зеркалом фантастических мифов и магических превращений, волшебства и чудес, заставляли создавать все более вычурные и сложные метафизические конструкции мироздания, загробного существования и т. п. Укрепляясь в сознании людей, фиксируясь в памяти поколений, становясь частью культурного потенциала народа, страны или даже многих стран, система религиозных верований – религия – приобретала тем самым определенные социально-политические и культурно-этические функции.

Основные функции религии

Наиболее характерной для религии является *компенсирующая* функция. Выступая в роли все объясняющего покровителя и утешителя, посредника между слабостью человека и всемогуществом природных стихий, религиозная концепция уже в ее самой ранней и примитивной модификации была призвана предохранить от злого воздействия непознанных внешних сил и в то же время научить, как избежать такого воздействия, защититься от него, задобрить злые силы. В специфической для нее иллюзорно-мистической форме она компенсировала бессилие человека, ограниченность его знаний, несовершенство социального устройства и т. д. Веря в богов и духов, принося им жертвы, молясь им и надеясь на их помощь, человек добровольно отдавал себя под покровительство незримых сверхъестественных сил, в чье всемогущество он искренне верил. С усложнением общества изменялись формы компенсации: обращаясь к религии и твердо веря в ее догматы, человек стремился найти в ней утешение, избавиться с ее помощью от несправедливостей и обид, социального

неустройства и политических преследований. Но суть функции оставалась неизменной: в религии люди, и особенно религиозно активные слои населения (отшельники, аскеты, монахи, суфии и т. п.), искали путь к спасению от несовершенства земного существования, к избавлению от страданий, к бессмертию, слиянию с Абсолютом, к вечной жизни на небесах и т. п.

Компенсирующая функция религии тесно связана с другой ее функцией – *интегрирующей*. Социальная значимость ее особенно важна. Объединяя людей в рамках санкционированного ею мировоззрения, сложившихся под ее влиянием социальных, этических и духовных ценностей, любая религиозная концепция освящает сложившиеся нормы и существующие порядки и тем содействует социальной, идейной и политической интеграции. На ранних этапах развития общества это наиболее наглядно проявляло себя в феномене этноцентризма: любая этническая общность, объединенная системой единых верований, ритуалов, обрядов и мифов, считала именно свою систему норм эталоном, отклонение от которого в рамках данной общности считалось недопустимым, а в других общностях – достойным осуждения. С развитием общества формы и значимость этой функции становились более разнообразными. Религиозные нормы переставали быть этническими, а подчас перерастали чуть ли не в мировые, как это произошло с такими религиями, как христианство, ислам или буддизм. Однако суть функции от этого не менялась: преданность той или иной системе религиозных норм и поныне имеет огромное интегрирующее значение, считается с которым необходимо и в политической практике наших дней.

Интегрирующая функция религии особенно важна, даже жизненно необходима в тех нередких случаях, когда этническое либо религиозное меньшинство длительно существует в этически и религиозно чуждой, а то и враждебной ему среде. В таких случаях обычно складываются устойчивые этноконфессиональные общности (общины), в рамках которых именно религия оказывается структурообразующим стержнем коллектива (сикхи, друзы, мусульмане во внутрисконфессиональном Китае, христиане в Ливане, индуисты тамилы в Шри-Ланке, евреи диаспоры и др.).

Третьей важной функцией религии является *регулирующе-контролирующая*. Раз возникнув и сформировавшись, приобретающая устойчивые структурные очертания, создавая идейные догматы и практические методы воздействия на мышление и поведение людей, религия приспособляется к своим потребностям (либо создает заново) соответствующие ее нормам системы духовных и этических ценностей, ритуалы и церемониал, праздники и обряды, стереотипы поведения и т. д. В этой функции религия вплотную смыкается с культурной традицией, осуществляя над ней верховный идеологический контроль, регулируя ее принципы и практику. Строгость и общеобязательность этого контроля бывают различны и, в принципе, со временем, по мере развития общества, имеют тенденцию к уменьшению. Однако уменьшение такого рода действует далеко не автоматически, как это видно на примере ислама в наши дни. Словом, жизнеспособность регулирующе-контролирующей функции религии исключительна. Даже тогда, когда другие функции ослабевают и отступают под давлением современной науки, высокого образовательного ценза, выхода на передний план социальных либо национальных движений, эта функция позволяет той или иной религиозной доктрине цепко держать, используя инерцию традиций, многие стороны жизни людей, особенно на Востоке.

Следует подчеркнуть, что именно в рамках этой функции религии обычно закладывались и веками тщательно соблюдались основы религиозной морали, в свою очередь восходящие к общечеловеческим принципам этики, к понятиям о добре и зле, хорошем и плохом, справедливости и несправедливости. Религия всегда выступала хранительницей этих норм морали, а кризис религии вел к девальвации нравственных ценностей. Пожалуй, лучше других эту закономерность выразил Ф. М. Достоевский в «Братьях Карамазовых»: «Ежели Бога нет, то все дозволено...».

Наряду с перечисленными религия имеет и ряд других функций, важных для

понимания ее роли в обществе. Одна из них – ее можно условно назвать *экзистенциальной* — касается философского аспекта религиозной концепции, т. е. стремления религиозных теоретиков объяснить место человека в этом мире, его существование в мире ином, а также связанные с этим проблемы жизни и смерти, бытия и небытия. Вырастая на основе мифологии, религиозная философия разрабатывает генеральные мировоззренческие постулаты, создает систему более или менее непротиворечивых идей и представлений, совокупность которых призвана обеспечить верующим духовный комфорт, а также придать их существованию, их жизни определенный смысл и цель.

Еще одна, *политическая*, функция служит делу освящения власти, обожествления правителя и его верховных прерогатив («кесарю – кесарево»). Обе эти функции, равно как и некоторые другие, отличаются от первых трех тем, что появляются и начинают играть существенно значимую роль лишь на определенном, уже достаточно развитом этапе становления религии как феномена. Точнее, эти функции религии характерны для обществ, уже вышедших из недр первобытности, знакомых с цивилизацией и политической администрацией.

История изучения религии

Первые попытки понять сущность религии и причины ее возникновения относятся к античной древности. Еще в середине I тысячелетия до н. э. греческие философы, одними из первых пытавшиеся рационалистически осмыслить мир, обратили внимание на то, что религиозные представления не имманентно присущи человеку, что люди выдумали своих богов. Зачем и для чего они это сделали? Отвечая на этот вопрос, древние философы полагали, что это было сделано, чтобы внушить людям страх, заставить их выполнять законы. Страх перед грозными явлениями природы, как считал Демокрит, лежит в основе религии.

Наивные, но не лишённые смысла концепции древних о происхождении и социальных функциях религии заложили фундамент научного религиоведения. Распространение христианства на долгие века покончило с практикой античного свободомыслия, направив поиски истины в русло богословия. И хотя христианская теология дала миру немало незаурядных мыслителей, их суждения о религии обычно ограничивались строгими рамками церковной догмы, за пределами которых горели костры святой инквизиции для еретиков и вольнодумцев. Поэтому лишь с эпохи Возрождения и особенно в эпоху Просвещения, когда всемогущество церкви стало исчезать под давлением новых явлений и процессов (возникновение капитализма в сфере социально-экономической, реформация в сфере церковной), традиция античного свободомыслия возродилась – на сей раз на новом, более высоком уровне.

Одним из первых потряс слепую веру в церковные догмы на рубеже XVII в. Ф. Бэкон, сравнивший ум человека с кривым зеркалом, искажающим реальность, и тем давший толчок к прямой критике религии. Соотечественник Бэкона – англичанин Т. Гоббс в своем знаменитом сочинении «Левиафан» заявил, что именно страх перед невидимой силой, воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией. Невежество и страх, по Гоббсу, породили религию, а власти сознательно использовали это в своих интересах. Так родилась теория религии как сознательного обмана.

Еще резче обрушился на религию голландский философ Б. Спиноза, который утверждал, что все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души, не представляло. Истоки религии Спиноза видел в неуверенности человека в своих силах, в постоянных колебаниях его между надеждой и страхом.

Идеи XVII в. подготовили почву для расцвета в XVIII в., веке знаменитых философов, просветителей и энциклопедистов, еще более разоблачительной критики религии. П. Гольбах считал религию вымыслом, созданным человеческим воображением. В какой-то степени близок к этой идее был и Вольтер с его классическим тезисом: «Если бы Бога не было, его

следовало бы выдумать».

П. С. Марешаль сравнил религию с наркотиком, с опиумом, обратив при этом внимание на силу религиозной традиции.

Резкие, язвительные, саркастические нападки французских философов XVIII в. на религию и бога не только возродили традиции античного свободомыслия, но и явились фундаментом для развития в XIX в. научного религиоведения со всеми его школами, направлениями, концепциями.

Теории религиоведения

На рубеже XVIII–XIX вв. стали появляться обстоятельные исследования, ставившие своей целью комплексно изучить проблему сущности и происхождения религии. Так, Ш. Дюпюи стремился показать, что все древние боги и герои были олицетворением небесных явлений, причем к числу астрально-мифологических образов он отнес и Христа. В начале XIX в. на основе этих идей сложилась *мифо-логическая* школа, наиболее известные представители которой (братья Я. и В. Гримм, М. Мюллер) связывали мифологию и религию различных народов, стремясь доказать, что религиозные верования суть отголоски древнего астрально-мифологического культа. Изучив огромный материал по истории древних мифов и тем самым, дав толчок развитию ряда наук (этнографии, фольклористики и т. п.), сторонники этого направления, однако, оказались не в состоянии дать убедительный анализ сложных и развитых религиозных систем, в чем и проявилась слабость их школы.

Значительным шагом вперед в познании вышеназванных систем стала *антропологическая* школа. Предтечей ее можно считать учение Л. Фейербаха, который писал о том, что богов создает сила фантазии, воображения человека, что религия – это в конечном счете продукт деятельности, мышления и эмоций людей. Сторонники антропологической школы, и, прежде всего, виднейший ее представитель – английский этнограф Э. Тэйлор, опирались на ту же основу, что и Фейербах, т. е. на мыслящего индивида, силой сознания и эмоций создающего религиозные представления. Первоначальная форма этих представлений – вера в духов, т. е. анимизм. Одухотворивший мир первобытный человек, дикарь-философ, создает этих духов силой своего воображения. Хотя опиравшаяся на капитальные этнографические исследования теория Тэйлора была существенным шагом вперед в науке о первобытном обществе, чисто религиоведческая слабость ее очевидна.

Антропологи-эволюционисты развивали теорию Тэйлора, уточняя отдельные ее положения, как это было сделано, в частности, в трудах Д. Фрэзера, Л. Леви-Брюля и некоторых других исследователей. В этнографических исследованиях Фрэзера акцент был сделан уже не столько на абстрактную рефлексию мыслящего дикаря-философа, сколько на ассоциативные представления первобытных людей, которые способствовали установлению искаженных связей между реальностью и ее восприятием и тем положили начало магии – одной из древнейших форм религии. Следующий шаг в этом же направлении сделал Леви-Брюль, пытавшийся объяснить такого рода ложные ассоциативные связи первобытного человека особенностями его «пралогического» мышления, основанного на аффектах и ощущении сопричастия («мистическая партиципация»).

В XX в. в противовес антропологической школе с ее попытками видеть в религии результат ложных ассоциаций, нелогичности мышления, абстракции невежественного дикаря были выдвинуты новые, более обстоятельные концепции. Одна из них – концепция прамоногеизма, автор которой, католический священник В. Шмидт, в своей 12-томной работе «Происхождение идеи бога» стремился доказать существование своего рода первобытного «божественного откровения». В. Шмидт исследовал громадный фактический материал и продемонстрировал огромную эрудицию. Однако его априорно принятая идея доказать сущность божью и наличие в той или иной форме представлений о едином Боге чуть ли не у всех народов мира оказалась несостоятельной.

Иная судьба была у теории психоанализа З. Фрейда. Вообще-то эта теория в гораздо большей степени относится к области психиатрии, даже медицины, нежели к религиоведению. Однако она сыграла существенную роль в развитии современного религиоведения. Религиозный аспект теории Фрейда сводится к тому, что религия в ранних своих формах (тотемизм) возникла как следствие сознательного подавления бессознательных инстинктов, прежде всего полового. Сублимация такого рода всегда была чревата взрывом. Отсюда и религиозные представления – это иллюзии, выступающие как исполнение древнейших, сильнейших, навязчивых желаний человечества; тайна их силы, считал Фрейд, заключается в силе этих желаний. «Эдипов комплекс» (согласно древнегреческому мифу, Эдип, не зная того, убил отца и женился на матери) всегда, согласно Фрейду, создавал у

мужчин двойственное отношение к их отцам – как к отцам и как к соперникам, что привело затем к тотемизму: тотем заменил отца. В дальнейшем такого рода «заместителем отца» стал Бог.

Итак, религия – следствие сублимации навязчивых желаний. Но только ли это очевидная нелепость, как считают некоторые противники Фрейда? Следует заметить, что Фрейд смог многое увидеть и понять в подспудном, иррациональном внутреннем «я» индивида. Некоторые выводы в его анализе явно относятся к неврозам, даже патологии. Но религия отнюдь не была достоянием только здоровых людей. Невротические недуги подчас даже способствовали религиозно активным деятелям (монахам, шаманам, пророкам и т. п.) совершать «чудеса», приходиться в состояние экстаза, иметь «видения», слышать «голос Бога» и в итоге вести за собой здоровых, что нередко превращало этих деятелей в основателей новой религии. Теория Фрейда, таким образом, внесла весомый вклад в уяснение ряда аспектов, имеющих прямое отношение к религиоведению, например в анализ причин так называемой «потребности в религии».

XX век был отмечен и еще несколькими новыми концепциями в области религиоведения. Среди имен их авторов – швейцарский психолог К. Юнг, французский социолог Э. Дюркгейм и другие ученые с их теориями о «коллективном сознании» и «коллективном бессознательном». Все эти теории внесли свой вклад в современное религиоведение.

Марксизм о религии

Следует сказать несколько слов и о том, как относились к религии основоположники марксизма, ибо именно это отношение в конечном счете определило то, что произошло с религиями (не говоря уже об их изучении, о чем вкратце было упомянуто) в нашей стране. В середине прошлого века Маркс и Энгельс, вырабатывая свое понимание проблем религии (и категорически отрицая ее место в истории современного им общества, ибо религия выступала в качестве основного идейного соперника марксизма), обратили особое внимание на три главных момента. Первый – это тезис о том, что не «мыслящий Робинзон», как едко именовали они тэйлоровского дикаря-философа, а общество в целом является создателем религиозной теории: религиозное чувство само есть *общественный* продукт. Иными словами, именно общественное сознание лежало в основе религии. Этот тезис сам по себе, в принципе, вполне разумен и приемлем.

Вторым моментом, отмеченным Марксом и Энгельсом, было положение о том, что религиозные представления и верования вызревают и принимают различные формы не сами по себе, а под воздействием определенных социальных условий и достигнутого уровня развития. С определенными оговорками (и условия, и уровень развития есть лишь почва, без которой не вырастет ничего, но на которой в зависимости от многих иных обстоятельств может вырасти Бог знает что) следует признать заслуживающей внимания и эту идею. Иное дело – третий и для марксистов важнейший из всех трех тезисов.

Суть его в том, что религия – это средство угнетения человека властью имущими. Именно это имел в виду Маркс, когда говорил о религии как опиуме народа. Развивая эту

мысль, В. И. Ленин писал, что религия – один из видов духовного гнета и что гнет религии над человечеством есть лишь продукт и отражение экономического гнета внутри общества. Здесь со всей наглядностью выступает не скрываемая марксистами жесткость, принципиальное идеологическое неприятие любой религии как таковой. Считая ее элементарной, по их выражению, надстройкой над базисом (социально-экономическими отношениями), они резонно полагали, что в условиях нового базиса (светлого будущего социализма и коммунизма после пролетарской революции) никакой религии просто нет места. И, как то хорошо известно из нашей недавней истории, сторонники этой теории, захватившие власть после переворота 1917 года, ревностно уничтожали все, что было связано с религией. Взрывались или осквернялись церкви и иные религиозные сооружения, чуть ли не поголовно уничтожались служители культа и решительно искоренялись все религиозные верования, обряды и представления, которые, к слову, в принципе достаточно успешно замещались идеологическими конструкциями и системой ценностей марксизма. Чем дальше, тем больше в стране не оставалось места так называемым «религиозным предрассудкам». И хотя в послесталинское время ослабление общего пресса, давившего на население страны, привело к некоторому возрождению «предрассудков», идея о том, что религия – опиум, продолжала доминировать, особенно на уровне официальной пропаганды и, конечно, общественнознания, включая, как о том уже упоминалось, академические исследования. Это было неслыханным в истории насилием над человеком, над его внутренним душевным миром – но это было. Здесь, к слову, со всей наглядностью проявило свою истинность марксистское изречение о том, что идея, овладевшая массами, становится огромной материальной силой. В нашей стране такой идеей стало отрицание религии, сведенной до уровня предрассудков (формальное сохранение остатков церковной иерархии, представители которой вынуждены были сотрудничать с всесильным КГБ и быть его бдительным оком в деле присмотра за непокорившимися зараженными «предрассудками» верующими только оттеняет всесилие марксизма как идеи, достаточно успешно старавшейся заместить собой и церковь, и религию, даже превратиться в нечто вроде религии).

Религия как автономная система

В том, что религия (как и идеология – тот же марксизм, да и такие учения, как конфуцианство), овладев умами, являет собой гигантскую и вполне реальную материальную силу, нет оснований сомневаться. Бесспорно ее огромное воздействие на человека и общество, историю, культуру, быт и нравы. Каков же механизм этого воздействия? Как существует и действует религия как система?

Религия как совокупность верований, обрядов, культов, храмов, жречества и т. п. возникает в определенных условиях социального бытия, на определенном уровне развития производства и всей экономической структуры. Изменяющиеся условия бытия (речь идет об изменениях принципиального характера) оказывают корректирующее влияние на формы и методы религиозной активности, на сущность верований и культов, характер религиозных организаций. Это нормально и естественно: без сдвигов в образе жизни сфера идей как бы застывает на примитивном уровне, как то демонстрируют религиозные представления, скажем, аборигенов Австралии. Однако воздействие кардинальных перемен в сфере производства на религию происходит отнюдь не прямолинейно и автоматически.

Напротив, оно во многом зависит от тех организационных форм и той догматической структуры, которые та или иная религия уже выработала в процессе своего раннего развития.

Практически это значит, что, раз возникнув и начав формироваться в данных условиях по определенным, присущим именно ей структурным принципам, та или иная религия – становится весьма автономной системой, развивающейся по своим, внутренне детерминированным законам. Внешние воздействия способны лишь стимулировать изменение и развитие религии в том или ином направлении, побудить ее приспособиться к меняющимся обстоятельствам. При этом религия может сильно видоизмениться. На базе

старых представлений, верований и религиозных форм могут возникнуть новые, одна система может быть заменена другой, более развитой и приспособленной к изменившимся обстоятельствам, более удачно соответствующей потребностям общества. Но даже в этом случае новая религия (или видоизменившаяся, кардинальным образом реформированная старая) подчиняется не столько прямым воздействиям на нее извне, сколько своим собственным внутренне детерминированным законам развития.

Религия как автономная система тесно связана с этнокультурной традицией, причем эта связь, по меньшей мере на первых порах, определяет незыблемость ее авторитета. Религия опирается на традицию, т. е. на опыт сотен поколений, придает ее нормам сакральный характер и тем превращает их в жесткий стандарт поведения, в обязательный стереотип. А национально-культурная традиция с ее мощной консервативной инерцией создает ту силу внутренней устойчивости и сопротивляемости внешним воздействиям, которая отличает религию как систему и обеспечивает ее автономию, ее внутреннюю детерминированность. Будучи включенной вместе с собственно религиозными идеями и институтами в единую комплексную систему (религию в широком смысле слова), традиция создает своего рода непробиваемый защитный панцирь, предохраняющий структуру от ее разрушения под воздействием внешних сил. Именно в этом – обратное воздействие религии на жизнь общества, на характер культуры, на ход истории.

Религия и общество

Видимо, как раз это отчетливо фиксируемое обстоятельство (т. е. обратное воздействие религии на национально-культурную традицию) сыграло свою роль в том, что такие выдающиеся обществоведы, как немецкий социолог М. Вебер и английский историк А. Тойнби, придавали в своих сочинениях столь большое, порой самодовлеющее и определяющее значение религии. Вебер писал в одном из своих сочинений о том, что интересы (материальные и идеальные), а не идеи определяют поведение людей, но что представления о мире, созданные идеями, являются как бы стрелками на путях, по которым динамика интересов направляет человеческую деятельность. Эта искажающая роль идей наиболее заметна при анализе тех ключевых моментов развития общества, в которые заостеневшая система становится реальным тормозом дальнейшего развития, ведет к застою и деградации. Сам Вебер для доказательства своей концепции обстоятельно исследовал феномен протестантизма и всей реформации христианской церкви, обратив внимание на решающую, по его мнению, роль этого явления в создании должных условий для капиталистического развития Европы. Однако, признавая важную роль религиозной реформы в деле расчищения пути для капитализма (католицизм действительно едва ли был способен проделать эту работу), нельзя забывать, что сама реформация церкви была вызвана к жизни потребностями общества, уже чреватого серьезными процессами экономической и социальной трансформации, проявившими себя со времен Ренессанса. Иными словами, определяющим моментом в конечном счете всегда бывали изменения в самой жизни. Но это отнюдь не означает, что обусловленные кардинальными переменами сдвиги в сознании, идеях и институтах следует считать «вторичными», как то характерно для марксистов. Напротив, они при определенных обстоятельствах могли и даже должны были сыграть свою исключительно важную и во многих отношениях решающую роль.

Еще большее значение религии как системе, определявшей собой основные принципы той или иной цивилизации, придает А. Тойнби в своей капитальной 12-томной публикации «Изучение истории». Всю историю человечества он подразделил на историю отдельных цивилизаций – древних и современных, западных и восточных, – положив в основу этого деления религию. Так, например, он считал, что христианство было той «куколкой», из которой вылупилась вся западная цивилизация. Применение в изучении истории «религиозного» принципа нельзя признать правомочным хотя бы только потому, что сама по себе ни одна из религиозных систем – при всей ее автономности, самодетерминированности

и обратном влиянии на общество – не может считаться первоосновой в социально-историческом и историко-культурном развитии. Констатировав эту справедливую истину, мы тем не менее должны учесть, что средневековая западная цивилизация многое взяла из христианства (от символа веры и библейских легенд до организации семейных, бытовых, социальных институтов) и поэтому имеет право считаться христианской (с той оговоркой, что речь идет о ее культурной традиции, а не о процессах или явлениях социально-экономического или социально-политического характера) в той же мере, как ближневосточная арабо-тюрко-иранская цивилизация может именоваться мусульманской, а цивилизация Индии и ряда прилегающих к ней районов – индуистско-буддийской. Иными словами, религиозно-культурная традиция со всеми ее аксессуарами и институтами действительно определяет особенности той или иной цивилизации.

Глава 2

Восток: общество и религия

В современном мире Восток играет все более заметную роль. Хотя эта роль ощущается прежде всего в сфере экономики (контроль над стратегическими ресурсами, прежде всего нефтью) и политики (усиливающееся влияние развивающихся стран, неприсоединившихся государств), современные исследователи уделяют много внимания изучению и внутренней структуры стран Востока, их национально-культурной традиции, специфики их социального развития. Внимание это тем более закономерно, что почти все страны традиционного Востока в наши дни переживают мучительный процесс внутренней трансформации, связанной с неизбежной ломкой либо серьезной модификацией привычных норм и стандартов под воздействием нивелирующей их вестернизации. В ходе этого процесса на передний план энергично выдвигается национально-культурная традиция, защитно-охранительные функции которой опираются на религию как символ национального сопротивления. Все это связывает воедино общество и религию, социально-экономическое содержание серьезных процессов внутренней трансформации стран традиционного Востока и национально-религиозную форму их. В этом смысле значимость и актуальность изучения религий и культурных традиций Востока вне сомнений.

Что же стоит за национально-религиозными формами структур современного Востока? И вообще, что такое «Восток»?

Что такое восток?

В свое время, несколько столетий назад, страны Востока – в первую очередь Южного (Индия), Юго-Восточного и тем более Дальнего (Китай) – представлялись европейцам царствами сказочной роскоши, редких и ценных продуктов (например, пряностей), заморских диковинок. Позже, когда эти страны были открыты и изучены, и особенно после того, как большинство их стало объектом колониальной экспансии, на передний план вышли представления об отсталости и закостенелости Востока, этого царства деспотии и тирании, базирующегося на бесправии и «поголовном рабстве». Пытаясь объяснить это явление, понять те особенности, которые бросались в глаза, первые европейские востоковеды начали энергично изучать страны Востока, их историю, культуру, религию, социальный строй, политические институты, семейные связи, нравы, обычаи и т. п. И чем дальше проникали они вглубь изучаемой страны, чем больше узнавали о ней, тем сильнее казалась им разница между культурами стран Востока и привычными нормами и принципами жизни Европы.

Уже упоминалось, что именно религия и санкционируемая ею традиция во многом определяют облик той или иной цивилизации. В жизни общества, в истории и культуре народа (напомним, речь идет в основном о докапиталистических обществах) она играла весомую роль: и христианство, и ислам, и индо-буддизм, и (если коснуться Дальнего

Востока) конфуцианство – все эти доктрины вкупе с местными религиями типа даосизма, синтоизма, джайнизма настолько четко определили лицо той или иной цивилизации, что могут считаться ее «визитной карточкой». Особенно это относится к религиям и цивилизациям Востока.

И это не только потому, что восточных религий и цивилизаций много, а западная лишь одна (да и та, если иметь в виду истоки христианства, уходит корнями в тот же Восток, пусть только Ближний). Не потому даже, что чаще на Восток приезжают западные путешественники и больше Восток изучают европейские ориенталисты. Здесь существеннее другое: в современном мире, столь остро ощущающем процесс развития и стремление развивающихся стран уравниваться с развитыми, страны Запада уверенно задают тон в сфере технического прогресса. Поэтому-то вестернизация и являет собой ныне нечто универсальное, лишенное национально-культурной окраски (достаточно напомнить, что японская современная техника – продукт западного капитализма, но не традиционной японской культуры). Понятно, что цивилизации Востока, подвергающиеся технико-культурному воздействию Запада, оказываются перед серьезной дилеммой: как лучше заимствовать чужое и в то же время сохранить свое? В этих нелегких поисках страны и народы современного Востока обычно обращаются к национальной традиции и стоящей за ее спиной религии.

Итак, современный Восток более религиозен и традиционен, нежели Запад, причем не только вследствие меньшей развитости, но также и потому, что национально-религиозная традиция для него – защитный панцирь, позволяющий сохранить свое национальное «я», свое этническое лицо, свои нравы и обычаи, особенно перед лицом обезличивающей все это капиталистической вестернизации. Однако этим весьма существенным в плане нашей темы отличием от Запада специфика Востока далеко не исчерпывается, особенно если иметь в виду докапиталистическое прошлое стран и народов Востока.

Начнем с того, что «Восток» – понятие весьма условное, причем не столько географическое, сколько историческое, социальное и политическое. Строго говоря, оно охватывает почти весь неевропейский мир, исключая те страны и регионы, которые были заселены выходцами из Европы, такие, как Америка (особенно Северная) и Австралия. Если же принять во внимание, что коренное население этих континентов (как и Африки) либо было уничтожено европейцами (цивилизации доколумбовой Америки), либо находилось на уровне первобытности (Австралия, большая часть Африки и Америки), то станет очевидным, почему в понятие «Восток» уже с XVIII в. привычно включали лишь страны Азии и северной Африки, т. е. районы неевропейского мира, знакомые со сравнительно развитой цивилизацией и государственностью.

В чем суть общих закономерностей развития на Востоке? Почему здесь, где возникли древнейшие очаги мировой цивилизации, так и не удалось самостоятельно, без активного вмешательства европейцев, взломать рамки докапиталистической социально-экономической структуры? Все эти вопросы интересовали науку уже давно. Серьезное внимание уделяли им, в частности, Гегель и Маркс. Анализируя структуру обществ Востока, Гегель в рамках своей философско-исторической системы обратил внимание на отсутствие там признаков, характерных для античных Греции и Рима и средневековой Западной Европы. Противопоставив динамичность Европы статичности и консервативной стабильности, столь характерным для всего неевропейского мира, он пришел к выводу о неисторичности Востока. Неисторичность эта сводилась в общем и целом к тому, что Восток не менялся или же изменялся крайне замедленными темпами, предпочитая путь к обновлению движению по циклическому кругу. Следуя в основном этой гегелевской идее, Маркс, коснувшись восточной общины и «азиатской» формы собственности, вычленил, оперируя выработанными им терминами и понятиями, основные особенности восточного способа производства, который он назвал «азиатским».

В структуре общества с господством такого способа производства Маркс видел два основных полюса – систему более или менее замкнутых и разрозненных сельских общин и

централизованную государственную администрацию, «восточную деспотию», стоящую над этими общинами, управляющую ими и взимающую с них доход (дань, ренту-налог). Характерно, что Маркс, давший образец классового анализа, не ставил вопрос о классах восточного общества, ибо считал, что частнособственнические отношения в этом обществе не были ведущим и структурообразующим элементом. Более того, Маркс писал о том, что отсутствие частной собственности на землю – ключ к восточному небу.

Итак, по мысли Маркса, на Востоке функции владельца средств производства выполняло государство, выступавшее как в качестве суверена (т. е. олицетворявшего собой высшую власть), так и в виде верховного и единственного собственника (явление, с которым Европа не была знакома, хотя и европейским государствам, т. е. казне, порой принадлежало право собственности на те или иные ресурсы, имущество и т. п.). Это государство символизировалось обожествленной фигурой правителя, «восточного деспота», выступавшего по отношению ко всему обществу в функции «связующего единства». По отношению к этому правителю все остальные, от министров до крестьян, выступали в качестве его подданных, преданных подчиненных, покорных слуг, даже просто рабов. В этом смысле Маркс вслед за Гегелем употреблял понятие «поголовное рабство», имея в виду, что на Востоке (в отличие от Европы) не существовало частноправовых гарантий и человек никогда не воспринимался полностью свободной и в правовом плане независимой, дееспособной личностью, гражданином. Альтернативой этому были всеобщая зависимость населения от верховного владыки и произвол причастных к власти по отношению к рядовым производителям, подданным своего государя.

Итак, несмотря на крайнюю ограниченность знаний о Востоке в XIX в., Гегель и Маркс поняли в азиатской структуре ее суть: слабость индивида перед лицом всемогущей власти государства и венчающего его деспота; ограниченность роли частного сектора и товарно-денежных отношений в силу зависимости того и другого от централизованного контроля. Отсюда – совершенно иная по сравнению с европейской социальная структура, иные политические и прочие институты. Ныне мы располагаем несравненно большей и гораздо более детализированной и документированной суммой сведений о Востоке по сравнению с тем, на что могли опираться мыслители прошлого века. Однако (и это важно подчеркнуть) их анализ не устарел. Новые данные заставляют внести в него некоторые частные изменения, но они лишь усиливают и подчеркивают основную идею о коренном принципиальном несходстве между антично-капиталистической Европой и всем неевропейским миром, прежде всего классическим Востоком.

Политическая власть на востоке

Современная наука накопила множество фактов, свидетельствующих о том, что первоначальное развитие институтов администрации, политической власти и государственности обычно протекало в условиях, когда частной собственности еще не существовало. Политическая администрация в условиях, когда еще не было частной собственности, постепенно, по мере укрупнения социального организма, превращалась в стабильную и прочную государственную власть, осуществлявшую эффективный централизованный контроль над обществом. Функции такого государства сводились прежде всего к централизованной редистрибуции совокупного общественного продукта, в первую очередь избыточного продукта, за счет которого существовал аппарат власти со всем обслуживавшим его многочисленным и разнообразным персоналом. Суть того, что Маркс некогда именовал «азиатским» способом производства, сегодня легко объясняется понятием «власть – собственность», которое подчеркивает первичность власти при отсутствии частной собственности и даже после того, как эта частная собственность в ее весьма непохожем на европейскую (весьма урезанном и юридически бесправном) виде все-таки возникла на Востоке.

Речь идет о том, что первоначально на Востоке всегда была власть, прежде всего

верховная власть – собственность правителя, частично делившегося ею со своими помощниками в центре и на местах. Обладая в силу причастности к власти общепризнанными правами и привилегиями, в том числе на избыточный продукт коллектива, власть имущие в этой структуре фактически исполняли роль господствующего класса частных собственников в условиях, когда ни такого класса, ни вообще частной собственности еще не существовало. За счет избыточного продукта занятых в сельскохозяйственном производстве крестьян в таком государстве могли существовать чиновники, воины, ремесленники, слуги и прочие специалисты и служащие, чей труд был необходим для нормального функционирования все усложнявшейся социально-политической структуры.

С течением времени в этой структуре централизованное распределение избыточного продукта в его натуральной форме уже не могло удовлетворять потребности общества. Росло имущественное неравенство и увеличивалось индивидуальное престижное потребление среди власть имущих. Все большая доля распределявшегося прежде в натуральной форме продукта пускалась в оборот и превращалась в товар. С усилением товарного обращения появлялся всеобщий эквивалент – деньги. Развитие товарно-денежных отношений способствовало разложению прежних патриархально-клановых связей и вело к появлению богатых и бедных, имущих и неимущих. Бедные лишались имущества (в последнюю очередь земли; долгое время земельные участки по общинной традиции не подлежали отчуждению), шли в батраки, наемники, а то и продавались в рабство. Безземельные брали земли в аренду у преуспевших – появились арендаторы и арендодатели; разбогатевшие мастерские становились владельцами богатых мастерских, удачливые торговцы – богатыми купцами и ростовщиками. В результате такого процесса приватизации наряду с чиновниками и прочими власть имущими в обществе появился новый класс частных собственников. Однако сформировавшееся государство и его аппарат смотрели на представителей этого класса как на социальных паразитов и делали все, что от них зависело, чтобы уменьшить его роль и поставить препоны его деятельности.

Результатом противостояния частной собственности и государственной власти в неевропейских обществах, и прежде всего в тех регионах, которые привычно включаются в понятие «Восток», было возникновение своеобразного симбиоза. Политическая власть, взяв частнособственнический сектор под свой строгий централизованный контроль, смирилась с его существованием, охотно пользуясь плодами его деятельности, предприимчивости, инициативы (вплоть до конфискации слишком разросшихся состояний). Частнособственнический же сектор, не имевший официально-правовых гарантий для своего нормального существования и развития, был заинтересован в крепкой власти центра, ибо только она одна могла гарантировать его статус, включая защиту от произвола местных властей и, главное, от социальных потрясений, в ходе которых больше всего страдала именно частная собственность.

Нетрудно заметить, кто в этом симбиозе был главным и кто – подчиненным. Именно эта особенность социально-политической структуры восточных обществ обусловила не просто иную, более существенную роль политической власти на Востоке («восточная деспотия», «поголовное рабство»), но и принципиально иные ее функции. Несмотря на возникновение и существование частного сектора, подавляющая доля экономической деятельности в стране по-прежнему находилась под контролем государства и его аппарата. По отношению к крестьянам, работавшим на казенной земле (число их обычно намного превышало половину всех крестьян страны), именно государство выступало в качестве субъекта собственности, именно оно – в лице аппарата власти – играло роль господствующего класса. Существование и даже преобладание такого рода экономических отношений в докапиталистических обществах Востока как раз и было первопричиной, первоосновой той принципиальной структурной разницы, которая реально существовала (во многом и продолжает существовать) между Востоком и Западом и вызвала в восточных обществах к жизни многие отличные от европейских институты и традиции.

Социальная структура на востоке

Не везде и не всегда политическая власть государства на Востоке была столь сильна и всемогуща, чтобы абсолютно доминировать в обществе. Иногда частный сектор достигал немалых успехов, значительная часть земель и ресурсов находилась во владении отдельных лиц, серьезную роль начинали играть рабство и различные формы крепостной зависимости, причем это в равной мере бывало и в древности, и в средневековье, и даже в сравнительно недавнее время, вплоть до XX в. Словом, конкретная ситуация в различных странах Востока и в разное время бывала далеко не однозначной. Однако при всей этой пестроте и неоднозначности исторической конкретики существовали и общесоциологические закономерности, структурно детерминированные тем самым, что составляло суть власти-собственности как специфически восточного феномена и что в самых общих чертах сводилось к господству в системе социально-экономических отношений взаимосвязей между государством («восточной деспотией» с обслуживающим ее аппаратом власти) и массой безликих подданных, вносящих в казну ренту-налог. Каковы основные особенности этой системы отношений?

Первая – невычлененность индивида из коллектива. Эта недифференцированность имела свои плюсы и минусы. С одной стороны, именно она препятствовала полному произволу властей, вводя его в определенные рамки, соответствовавшие издревле установившимся нормам обычного права, тем самым традициям, которые санкционировались и освящались религией. С другой стороны, она вела к тому, что вычленившийся из коллектива индивид, прежде всего богатый собственник, хотя и не только он, не имел никаких специально оговоренных и тем более официально зафиксированных в законодательстве прав, свобод, юридических гарантий для своей деятельности и просто своего существования. Это вело к тому, что собственники стремились окружить себя большим количеством родственников, земляков, прислужников и прихлебателей (клиентов), которые являли собой социальную силу, противостоящую властям. До известной степени поддержка клиентов помогала упрочению положения собственников. Однако далеко не всегда. При любой кризисной ситуации, конфликте или промахе (например, не данной вовремя или в достаточном размере взятке) власть имущий мог проявить свою власть таким образом, что собственник (если только он не имел больших связей и престижа) нередко оказывался в положении человека, готового отдать почти все, чтобы уцелеть. И хотя связи и престиж нередко играли свою роль, в целом борьба собственника с представителем власти никогда не была борьбой равных.

Отсюда вторая важная особенность социальной структуры на Востоке: слабость отдельных собственников, чье богатство не давало покоя представителям власти и чей статус не опирался ни на какие формально санкционированные нормы. Восточные собственники, особенно торговцы, порой обладали сказочными богатствами, но они предпочитали либо вкладывать их в землю (сдаваемую в аренду), либо проживать. Условий для превращения этих богатств в капитал, т. е. для генезиса капитализма, там не было. Неудивительно поэтому, что капитализм возник не на богатом Востоке, а в полунищей Европе, обогатившейся за счет морских походов и ограбления других народов и умело вложившей полученное богатство в дело, т. е. превратившей его в капитал.

Третьей из важных особенностей социальной структуры на Востоке (тесно связанной с первыми двумя) была корпоративность. Речь идет о многочисленных вертикальных гранях и перегородах, о множестве корпораций типа кланов, каст, сект, землячеств, общин, цехогильдий и прочих объединений, которые включали в себя, как правило, бедных и богатых, простолюдинов и высокопоставленных, власть имущих и стоящих вне общества слуг и рабов. Эта система вертикальных связей и замкнутых корпораций всегда играла во всех странах Востока заметную роль. Ее социальная функция заключалась в объединении индивидов в рамки коллектива и в противопоставлении этого коллектива (корпорации)

веселию государственного деспотизма. Нормы обычного права и санкционированные сакрализованные традиции давали этим корпорациям необходимую защиту от произвола. В то же время корпоративность облегчала власти систему администрации: чиновнику или суду легче было иметь дело с корпорацией и спрашивать с ее главы, предоставляя тому право автономно распоряжаться в рамках той или иной подведомственной ему корпорации.

Стабильная, сохранявшаяся веками и сознательно культивировавшаяся корпоративность сыграла свою решающую роль в оформлении специфики социальной структуры на Востоке. В частности – и это можно считать еще одной, четвертой важной особенностью ее – речь идет о слабой классовой дифференцированности, о второстепенной, даже ничтожной роли классовых антагонизмов, а то и вовсе об их отсутствии. Даже в тех редких случаях, когда в той или иной стране Востока частный сектор достигал немалых успехов и создавались объективные условия для заметной роли классовых антагонизмов в полном смысле этого слова, система корпораций играла свою сглаживающую, приглушающую антагонизмы роль. В рамках касты и богатый, и работавший на него бедняк, всегда, прежде всего, ощущали свою принадлежность к одной и той же касте и свою отчужденность по отношению ко всем остальным кастам. В большом клане работавшие на главу-землевладельца бедные члены клана, отдаленные его родственники, никогда не считали главу клана эксплуататором. Он был старшим родственником, руководителем клана, считался благодетелем (именно потому, что позволял другим выжить, обрабатывая его землю на правах арендатора либо батрака). Примерно такой же патерналистский характер имели отношения в рамках крестьянской общины, цехо-гильдий.

Выработанные веками корпоративные и патронажно-клиентские связи были закреплены традициями и освящены религией. Система этих связей стала основой социальной структуры, причем консервативность ее вполне соответствовала интересам политической власти восточного государства. Именно тесная взаимосвязь и взаимозависимость государства и социальной структуры в странах Востока создавали условия для неизменности, стабильности, даже застойности. Государства могли разрушаться, гибнуть, появляться заново; династии и даже господствующие этносы с легкостью сменяли друг друга на престоле, у руля правления, в системе администрации, но структура общества, опиравшаяся на его микроструктуру, т. е. на незыблемые корпорации, сохранялась при этом почти без изменений. Более того, все вновь возникавшие государственные образования охотно брали эту стабильную структуру под свою защиту и заботливо предохраняли ее от перемен. Тем самым все политические и даже социальные кризисы обычно не вели к внутреннему структурному обновлению, к выходу за пределы докапиталистической формации.

Религия на востоке

Нетрудно представить, какую большую роль в таких обществах играла религия. Прежде всего, она санкционировала и освящала политическую власть, способствовала обожествлению правителя, превращению его в божественный символ, связующее единство данной общности. Кроме того, тесно связанная с консервативной традицией и закреплявшая ее механизм, освящавшая ее нормы религия всегда стояла также на страже незыблемости социальной структуры. Другими словами, по отношению к государству и обществу религия была цементирующей основой, но эффективность этой основы, сила ее защитной мощи во многом зависели от нее самой. Известно, что разные религиозные системы далеко не в одинаковой степени укрепляли традиционную социальную структуру или существующую политическую власть. Там, где религиозная система слабо поддерживала государство, власть и вместе с ней общество гибли легче, как это видно на примере древних ближневосточных империй, будь то персидская, ассирийская или какая-либо иная. Там же, где она функционировала оптимально, результат был иным, хотя и здесь могли быть существенные различия. Так, в Китае религиозная система энергично освящала политическую структуру,

что способствовало ее сохранению на протяжении тысячелетий в почти неизменном виде. В Индии же религия была индифферентна к государству – и государства там легко возникали и гибли, были непрочными и нестабильными. Зато по отношению к социальной структуре религия действовала активно и эффективно, и это привело к тому, что, несмотря на частую и легкую смену политической власти, структура с ее кастами в качестве ведущей силы сохранилась в Индии в почти неизменном виде до наших дней.

Таким образом, религия на Востоке всегда делала ставку на стабильность, консервацию существующей нормы, сохранение социально-политического статус-кво. Во многом обусловленная именно религией внутренняя стабильность, препятствовавшая структурному обновлению и активизации частнособственнического начала, мешала развитию Востока, заставляя его веками топтаться на месте. Вторжение европейского капитала и колониальные захваты дали толчок разложению старой структуры и медленному, крайне болезненному созданию новой. Болезненному потому, что внутренне восточные общества оказались недостаточно подготовленными к кардинальной трансформации такого рода.

Глава 3

Возникновение и ранние формы религии

Истоки первых религиозных представлений предков современного человека тесно связаны с возникновением у них ранних форм духовной жизни. Видимо, это могло иметь место лишь на определенной ступени трансформации нижнепалеолитических палеоантропов (неандертальцев и неандерталоидов или, как принято теперь считать, пресapiенсов) в людей современного типа — сапиентных, т. е. разумных, обладающих уже умением рассуждать и потому способных не только к накоплению и осмыслению практического опыта, но и к некоторой абстракции, к реализации чувственных восприятий в сфере духовной, т. е. к работе мысли. Возможно, что еще до завершения процесса сапиентации тысячами накопленная практика охоты – важнейшего момента обеспечения существования – или погребения покойников уже формировала у членов первобытного стада нормы поведения, диктовавшиеся не только целесообразностью, но и верой в существование сверхъестественных сил, которые могут помочь или навредить. Однако это только предположение. Реально подобного рода кардинальные изменения наука фиксирует лишь с момента завершения процесса сапиентации около 40 тыс. лет назад, когда новый сапиентный человек стал быстро распространяться по планете, решительно вытесняя своих более отсталых предшественников.

Формирование основ религиозного сознания

Физический (антропологический) тип, физиология (прежде всего мозг), нервная, эндокринная и прочие системы биологической и психологической сферы сапиентного человека достаточно резко отличались от тех, что были свойственны его предшественникам. Это сказалось не только на характере его жизнедеятельности, на распространении по ойкумене, но и на уровне его мышления, способностях к абстракции, к сильным эмоциям, к воображению, к установлению устойчивых логических связей, как истинных, так и ложных. Сапиентный человек, даже первобытный дикарь, – это уже человек разумный, мыслящий, способный к определенному анализу, осмыслению конкретной ситуации, практического опыта, закрепленного в регулярной деятельности. Но на чем зиждился этот анализ?

Крайне скудный запас знаний, страх перед неведомым, то и дело корректирующим эти скудные знания и практический опыт, полная зависимость от сил природы, прихотей окружающей среды и т. п. – все это неизбежно вело к тому, что сознание сапиентного человека с первых же его шагов определялось не столько вытекавшими непосредственно из опыта строго логическими причинно-следственными связями, сколько связями

эмоционально-ассоциативными, иллюзорно-фантастическими. Речь идет не о «мыслящем дикаре», не об «абстрактно рассуждающем индивиде». Именно в рамках коллектива, например небольшой орды в 20–50 человек, в трудовой деятельности (охота, добывание пищи, выделка орудий, оборудование жилища, поддержание огня и т. п.), в постоянном социальном общении, в процессе семейнородовых контактов и событий (обмен женщинами и брачные связи, рождение и смерть) складывались и укреплялись примитивные первичные представления о сверхъестественных силах, повелевающих миром, о духах-покровителях данного коллектива, о магических связях между желаемым и действительным. Становление такого рода иллюзорно-фантастических представлений можно продемонстрировать применительно к верхнепалеолитическому сапиентному дикарю двумя важными нововведениями, характерными именно для его эпохи и отличавшими ее от эпохи досапиентных предлюдей.

Во-первых, это практика захоронений. Пещерный сапиентный человек хоронил своих близких в специальных погребениях, причем покойники проходили через обряд определенной подготовки их к загробной жизни: тело их покрывали слоем красной охры, рядом с ними клали предметы обихода, украшения, утварь и т. п. Это означает, что хоронивший своих умерших коллектив уже имел зачаточные представления о загробном существовании. И сколь бы еще смутными ни были эти представления, из них явствует, что загробная жизнь казалась верхнепалеолитическим людям продолжением жизни земной. Другими словами, в эпоху верхнего палеолита уже сложились идеи о существовании наряду с реальной жизнью иного мира – мира умерших и духов: считалось, что покойники могут как-то влиять на жизнь живых (чем, в частности, и объясняется особая забота о мертвых).

Во-вторых, это практика магических изображений в пещерной живописи, появившейся именно с началом верхнего палеолита, с возникновением сапиентного человека. Подавляющее большинство известных науке пещерных рисунков – это сцены охоты, изображения людей и животных, либо людей, ряженных в животные шкуры, а то и просто полулюдей-полуживотных. Эти изображения свидетельствуют о том, что первобытные люди верили в существование сверхъестественных связей между людьми и животными, а также в возможность воздействовать на поведение животных с помощью магических приемов, посредством обладающих могуществом в мире духов их покойных предков, либо при помощи посредников между живыми и умершими, т. е. различного рода колдунов и шаманов.

Эти связи между людьми и животными, опосредствованные к тому же известным верхнепалеолитическому человеку культом плодородия и размножения (статуэтки женщины-матери с подчеркнутыми половыми признаками часто встречаются на стоянках пещерных людей, раскапываемых археологами), получили в представлении первобытных коллективов на стадии их трансформации из орд в родовые группы вполне определенное религиозное осмысление. Речь идет о тотемизме.

Тотемизм возник из веры той или иной группы людей в их родство с определенным видом животных или растений, скорее всего, первоначально именно тех, что составляли основу пищи данного коллектива. Постепенно он превратился в основную форму религиозных представлений возникающего рода. Члены родовой группы (кровные родственники) верили в то, что они произошли от предков, сочетавших в себе признаки людей и их тотема (т. е. полулюдей-полуживотных, полулюдей-полурастений, различного рода фантастических существ и монстров). Тотемная родовая группа обычно носила имя своего тотема и свято почитала его. Вначале почитание, видимо, не исключало, а даже предполагало употребление тотемных животных и растений в пищу; причем именно этот факт (т. е. потребление мяса тотема) мог натолкнуть на мысль о родстве человека и его тотема – ведь оба они в конечном счете состояли из одной и той же субстанции. Однако такого рода связи между людьми и тотемами относятся к глубокому прошлому, и косвенно об их существовании могут свидетельствовать лишь древние предания, как, например, сохранившиеся среди австралийских аборигенов мифы, свидетельствующие о

первоначальной-тесной связи между тотемными представлениями и охотой с ее охотничьей магией и маскировкой людей в шкуры животных.

Тотемные представления сыграли огромную роль в процессе формирования родового общества: именно они более всего способствовали отграничению группы сородичей от остальных, возникновению четкого представления о *своих*, т. е. принадлежавших к данному тотему, на которых строго распространялись уже выработанные веками нормы и обычаи, и *чужих*, не принадлежавших к этому тотему и тем самым как бы стоявших вне всех принятых норм и обычаев данного коллектива. Эта важная социальная роль тотемизма сказалась и на характере эволюции тотемистических представлений. С течением времени, по мере укрепления родовой структуры, на передний план стало выдвигаться представление о тотемном первопредке с его смешанным зоантропоморфным обликом, о тотеме как о близком родственнике, о брачных связях между человеком и его тотемным родственником. Наконец, возникло представление о реинкарнации, т. е. о возможном перевоплощении человека (в частности, умершего предка) в его тотем и обратно. Все это вело, с одной стороны, к усилению культа мертвых предков и веры в их сверхъестественные возможности, а с другой – к изменению отношения к тотему, в частности к появлению запретов на употребление тотема в пищу. Возникла система запретов-табу, важнейший из которых относился к запрещению употреблять в пищу тотем, за исключением тех случаев, когда потребление мяса тотема носило ритуальный характер приобщения к нему и тем напоминало о древних нормах и правилах.

Возникший вместе с тотемизмом обычай табуирования стал в условиях первобытной родовой общины важнейшим механизмом регулирования социально-семейных отношений. Так, половозрастное табу разделило коллектив на строго фиксированные брачные классы и тем самым исключило половые связи между близкими родственниками. Пищевое табу не менее строго регулировало характер пищи, которая предназначалась вождю, воинам, женщинам, детям и т. п. Ряд других табу призван был гарантировать неприкосновенность жилища или очага, регулировать правила погребения, фиксировать права и обязанности отдельных категорий членов общины. Все эти табу бывали необычайно строгими. Так, в периоды инициации, т. е. приобщения юношей и девушек к числу взрослых мужчин и женщин, табу запрещало женщинам присутствовать при мужских обрядах, а мужчинам – при женских. Некоторые вещи, принадлежавшие вождю, в том числе и пища, также подчас бывали табуированы. Исследователи приводят примеры того, как воспринималось нарушение табу.

Как-то, уже в сравнительно недавнее время, один из племенных вождей в Новой Зеландии оставил остатки обеда, которые подобрал и съел член его племени. Когда последний узнал, что он употребил в пищу остатки трапезы вождя, что было табуировано, он стал корчиться в мучительных судорогах и вскоре умер. Примеры подобного рода далеко не единичны, причем все они свидетельствуют о том, что закрепленные в табу запреты почитались первобытным человеком в качестве священных и непреложных, нарушение которых неизбежно каралось смертью. Сам факт осознания нарушения табу парализует волю нарушителя, способность его организма к жизнедеятельности, внушает ему необходимость умереть.

Таким образом, тотемизм с его верой в обладающего сверхъестественными возможностями тотемного первопредка, с культом своих в противовес чужим, системой запретов-табу оказался исторически одной из первых форм религиозных представлений возникающей социальной общности – родовой общины. На раннем этапе формирования человеческого общества тотемизм выполнял основные функции религии – интегрирующую, регулирующе-контролирующую и даже в определенной степени компенсирующую. Правда, эту последнюю функцию значительно более полно выполняла в то далекое время другая ранняя форма религиозных верований и представлений – анимизм.

Анимизм — это вера в существование духов, одухотворение сил природы, животных, растений и неодушевленных предметов, приписывание им разума, дееспособности и

сверхъестественного могущества. Зачатки анимистических представлений возникли в глубокой древности, возможно, еще до появления тотемистических воззрений, до формирования родовых коллективов, т. е. в эпоху первобытных орд. Однако как система достаточно осознанных и устойчивых взглядов религиозного характера анимизм формировался позже, практически параллельно с тотемизмом.

В отличие от тотемизма, ориентированного на внутренние потребности данной родовой группы, на отличия ее от других, анимистические представления имели более широкий и всеобщий характер, были понятны и доступны всем и каждому, причем воспринимались вполне однозначно. Это и естественно: первобытные люди обожествляли и одухотворяли не только грозные силы природы (небо и землю, солнце и луну, дождь и ветер, гром и молнию), от которых зависело их существование, но и отдельные заметные детали рельефа (горы и реки, холмы и леса), где, как они считали, тоже водились духи, которых следовало задобрить, привлечь на свою сторону и т. п. Даже отдельное заметное дерево, крупный камень-валун, небольшой пруд – все это в представлении первобытного дикаря имело душу, разум, могло чувствовать и действовать, приносить пользу или вред. А раз так, то ко всем этим явлениям природы, горам и рекам, камням и деревьям следовало относиться со вниманием, т. е. приносить определенные жертвы, совершать в их честь молитвенные обряды, культовые церемонии.

Восходящая к анимизму вера в то, что души людей, прежде всего покойников, продолжают свое существование главным образом именно в бестелесной форме, служила как бы соединяющим звеном между групповыми тотемистическими и всеобщими анимистическими верованиями и обрядами. Воздавая должное душам покойных предков, первобытные люди тем самым надеялись на защиту и покровительство покойников в гигантском мире потусторонних сил.

Таким образом, анимистические и тотемистические верования и обряды сливались в практике первобытного коллектива в единый не расчленимый комплекс, в рамках которого суровые реалии повседневного быта и нелегкой борьбы коллектива за существование находили свое отражение. Это отражение было иллюзорно-фантастическим, причем функция приведения его в соответствие с реальной жизнью выпадала на долю магии.

Магия — это комплекс ритуальных обрядов, имеющих целью воздействовать на сверхъестественные силы для получения материальных результатов. Магия возникла параллельно с тотемизмом и анимизмом для того, чтобы с ее помощью можно было реализовать воображаемые связи с миром духов, предков, тотемов.

Выше упоминалось о теории Л. Леви-Брюля с ее логическим и пралогическим мышлением. Опираясь на нее, можно заключить, что мышление человека (особенно первобытного) состоит из двух секторов. Один из них следует строгим законам логического мышления и каузальных связей. По мере накопления знаний о мире его значение возрастает. Второй сектор имеет иной характер: он связан с проблемами, имеющими случайный и вероятностный характер, решение которых зависит от игры случая или непознаваемых приводящих обстоятельств (будет ли дождь; удачна ли будет охота или война). Этот-то сектор и диктовал первобытному человеку положиться на помощь сверхъестественных сил, он и породил паралогическое магическое мышление, игравшее столь заметную роль в процессе развития религиозного осмысления мира.

Возникнув в глубокой древности, магия сохранялась и продолжала развиваться на протяжении тысячелетий. Обычно магическими обрядами занимались специальные люди – колдуны и шаманы, среди которых, особенно в глубокой древности, видимо, преобладали женщины. Эти колдуны и шаманы, люди обычно нервного, а то и истеричного склада, искренне верили в свою способность общаться с духами, передавать им просьбы и надежды коллектива, интерпретировать их волю. Сам магический обряд приобщения к духам (шаманское камлание) состоял в том, что посредством определенных ритуальных действий, в каждом случае особых, шаман с бормотанием, пением, плясками, прыжками, со звуками бубна, барабана или колокольчика доводил себя до состояния экстаза (если обряд

совершался публично, до состояния экстаза вместе с ним обычно доходили и следившие за его действиями зрители, становившиеся как бы соучастниками ритуала). После этого шаман нередко впадал в транс, ничего не видел, не слышал – считалось, что именно в этот момент и происходит его контакт с миром духов.

В глубокой древности магические обряды носили, возможно, более общий характер и были менее дифференцированы. Позже дифференциация их достигла значительных размеров. Современные этнографы, в частности С. А. Токарев, разделяют магию по методам воздействия на контактную (соприкосновение носителя магической силы – колдуна-шамана или волшебного амулета – с объектом), инициальную (магический акт направлен на объект недосыгаемый, в силу чего осуществляется лишь начало желаемого действия, конец которого предоставляется сверхъестественным силам), парциальную (опосредствованное воздействие на волосы, пищу и т. п.), имитативную (воздействие на подобие объекта). По целям воздействия магия делится на вредоносную, военную, промысловую, лечебную и др.

В целом магия как серия ритуальных обрядов была вызвана к жизни реальными потребностями общества, которые в силу определенных непредсказуемых обстоятельств бытия диктовали такого рода путь связи с миром сверхъестественных сил. Однако в то же время магия сыграла немалую роль в закреплении в сознании людей пралогического мышления, что сыграло важную роль в процессе формирования религиозного сознания. Ведь по мере развития магического мышления человеку стало казаться все более очевидным и само собой разумеющимся, что желаемый результат зависит не столько от целенаправленного действия, сколько от привходящих обстоятельств, окутанных магией сверхъестественного. А это вело к тому, что многие конкретные явления и даже отдельные предметы начинали восприниматься в качестве носителей магической силы.

Возник первобытный *фетишизм*, суть которого сводится к приписыванию отдельным предметам магической силы, способной влиять на ход событий и получение желаемого результата. Возникло представление о фетише как вредоносном (таким считался труп, чем и были вызваны заботы о захоронении, табуирование трупа, обряд очищения после обряда похорон и т. п.), так и полезном.

Фетишизм проявился в создании идолов – предметов из дерева, глины и иных материалов и различного рода амулетов, талисманов. В идолах и амулетах видели опредмеченных носителей частицы того сверхъестественного могущества, которое приписывалось миру духов, предков и тотемов. С фетишами такого рода нередко имели дело колдуны-шаманы, когда они воздействовали на подобие объекта согласно приемам контактной и имитативной магии.

Фетишизм явился как бы завершающей стадией процесса формирования всего комплекса ранних религиозных представлений первобытного человека. В самом деле, анимизм с его одухотворением природы и предков и тотемизм с его культом тех же мертвых предков и тотемов означали, что в сознании первобытных людей появилось представление о существовании наряду с миром реальных вещей мира иллюзорного, сверхъестественного, причем в рамках этого второго мира при всей бесплотности его обитателей ум первобытного человека видел ту же бесспорную реальность, что и в первом. Практически это означало, что ответственность за действия и события, не обусловленные очевидными причинно-следственными связями и зависевшие от воли случая, первобытный коллектив возлагал на потусторонние силы сверхъестественного мира. Для общения с этим миром, привлечения его сил на свою сторону первобытные люди обращались к помощи магии, опора на которую сильно укрепила в их сознании сектор пралогического, магического мышления. И, наконец, появление фетишей показало, что магическая сила не только имеет свойство перемещаться во времени и пространстве, но и может оказаться в предметах реального мира.

Таким образом, в сознании первобытных людей в процессе становления родового общества выработался довольно четкий, стройный и обширный комплекс ранних религиозных представлений. Суть его сводилась к тому, что мир сверхъестественного с его огромными потенциями, свободной волей и магической силой является неотъемлемой и чуть

ли не основной частью реального бытия человека. Именно силы этого мира регулируют законы природы и общества и поэтому должное уважение к ним – первейшая обязанность коллектива, если он хочет нормально существовать, быть обеспеченным пищей, находиться под чьей-то защитой. Это представление о мире стало со временем само собой разумеющимся, естественным, в его русле долгие десятки тысяч лет протекала вся духовная жизнь общества – по крайней мере, до эпохи неолита, а для более отсталых народов и много позже, в отдельных случаях вплоть до наших дней.

Первобытная мифология. Комплекс верований и представлений первобытного человека, как и вся его реальная жизнь со всеми ее трудностями, проблемами и достижениями, находили свое отражение в устной традиции, которая, закрепляясь в умах и обрастая со временем фантастическими деталями, способствовала рождению мифов, возникновению первобытной мифологии.

Мифопоэтическое творчество всегда было тесно связано с духовной жизнью и религиозными представлениями людей. Это легко понять: коль скоро основой духовной жизни первобытного человека были его родство с тотемом, культ умерших предков, одухотворение мира или перенесение магической силы на идолы и амулеты, то неудивительно, что центральное место в мифологии занимали зоантропоморфные предки или обоготворенные герои, которым под силу любые чудеса. С именами так называемых культурных героев в мифах обычно ассоциировались важнейшие изобретения или нововведения, будь то добывание огня или установление форм семьи и брака, изготовление оружия и орудий труда или учреждение правил инициации. Большое место в первобытной мифологии занимали и космогонические сюжеты, т. е. предания о происхождении земли и неба, солнца и луны, растений и животных, наконец, человека. В мифах отчетливо прослеживается влияние тотемизма: духи нередко обладают волшебным свойством перевоплощаться, менять свой облик; обычным делом считаются брачные связи между человеком и животным, а то и фантастическим монстром.

В первобытной мифологии в образной форме обычно запечатлевались те важнейшие связи между жизнью и смертью, природой и культурой, мужским началом и женским, которые ранее всего осмыслились человеком в процессе его наблюдений, изучения законов мира. Анализ этих важнейших противостояний, как и вообще основных мифологических сюжетов, является ныне одним из важных источников для реконструкции древнейших этапов истории человека, для познания тех важных закономерностей, которые были характерны для жизни первобытного человека. В частности, этот анализ позволяет ставить вопрос о той большой роли, которую играли в первобытном обществе культурные влияния и заимствования.

Заимствования и взаимовлияния культур

Специалистам хорошо известно, сколь замкнуты были первобытные коллективы, как четко действовала основная социальная оппозиция «свой – чужие», закрепленная нормами тотемизма. Естественно, это в немалой степени ограждало данную этническую общность от влияний извне. И все-таки эти влияния не только существовали, но и, просачиваясь через самые узкие щели, оказывали немалое воздействие, как на материальную, так и на духовную жизнь людей. На примере мифологии эти влияния и связанные с ними культурные заимствования особенно наглядны.

Едва ли сходные мифологические сюжеты возникали у каждого небольшого племени самостоятельно и независимо от того, чем располагали его соседи. Как раз напротив: несмотря на тотемные оппозиции, общение с соседями всегда открывало каналы для влияний, тем более в сфере духовной культуры. Сюжеты мифов распространялись и легко воспринимались теми, чей уровень культуры, бытия, духовной жизни и религиозных представлений хоть сколько-нибудь соответствовал отраженным в том или ином мифе сюжетным поворотам. Конечно, это не означало, что от племени к племени через

континенты кочевали одни и те же имена, детали рассказа, повороты фабулы. Все это частично менялось, обрастало добавлениями, перемешивалось с уже существующими местными преданиями, принимало иную окраску, новую концовку и т. п. Другими словами, каждый народ вносил в предание нечто свое, так что оно со временем становилось именно его мифом. И все же основа сюжета сохранялась, что довольно легко реконструируется сегодня специалистами в области структурной антропологии, в частности известным французским ученым К. Леви-Строссом.

Специалисты уже достаточно давно доказали, что количество основных мифологических сюжетов невелико – эти сюжеты не только хорошо изучены, но даже и пронумерованы. Не вдаваясь в детали, стоит заметить, что такого рода генеральное единство сюжетов хорошо видно на примере мифов о мироздании, в том числе построений на тему о так называемом мировом дереве, мировой оси, мировой горе, о возникновении вещей и существ, включая человека, в результате расчленения тела первозданного великана и т. п. Немало общего в космологических и космогонических мифах, в представлениях о загробном мире, о небесах и небожителях. Речь не идет о том, что все сюжеты возникали где-то в одном месте, а оттуда распространялись. Имеется в виду иное: где бы и что бы в интересующем нас плане ни возникало – рано или поздно оно становилось достоянием всех тех, кто был подготовлен для восприятия упомянутого новшества. Это касается и великих открытий в материальной сфере (колесо, земледелие, обработка металла и т. п.), и нововведений в сфере идей, о чем сейчас и идет речь. Сфера идей отнюдь не ограничивается мифологией.

Заемствование сходных идей и представлений, взаимовлияние культур и уравнивание культурного потенциала за счет использования достижений вырвавшихся вперед народов всегда было законом развития человечества. Если бы этот механизм взаимодействия не работал, и каждому народу приходилось бы заново все изобретать, картина мира была бы совершенно иной. Результатом действия механизма диффузии культурных достижений можно считать и то, что, в конечном счете, одни и те же формы примерно в одинаковом комплексе характеризовали религиозные представления сапиентных людей уже на стадии верхнего палеолита.

Этнографы и религиоведы немало внимания уделили анализу этого комплекса у первобытных племен и народов Австралии, Океании, Африки, ряда районов Азии и Америки, т. е. там, где местные народы в силу тех или иных причин не дошли в своем развитии до практики регулярного производства пищи. Результаты изучения показали, что при всех огромных различиях в образе жизни для народов, о которых идет речь, характерно и нечто общее – в первую очередь упомянутый уже комплекс раннерелигиозных представлений. Речь идет о комплексе как таковом. Детали этого комплекса были весьма разными. Различалась и иерархия предпочтений.

Так, например, у аборигенов Австралии наиболее предпочтительным элементом комплекса был тотемизм с разработанной системой табу. Именно на примере австралийских аборигенов и их верований и был изучен тотемизм, следы и признаки которого затем специалисты обнаружили едва ли не у всех отставших в своем развитии народов. Среди многочисленных народов Сибири и Дальнего Востока (хорошо изученных в интересующем нас плане отечественными учеными, прежде всего Л. Я. Штернбергом) явно доминировала магия с ее бросающейся в глаза шаманской обрядностью. Шаман у этих народов всегда являлся центральной и наиболее уважаемой фигурой, его рекомендациям и указаниям следовали почти беспрекословно, его авторитет считался непререкаемым. Что касается народов Африки, то они отличались своей склонностью к фетишизму. Обилие идолов и амулетов, равно как и анимистическое одухотворение предметов и сил природы, – все это до недавнего времени было характерно для большинства негритянских народов, особенно из числа сравнительно отсталых.

Однако выдвижение на передний план какой-либо части комплекса не означает, что та или иная группа племен, тот или иной регион не были знакомы с остальными его элементами. Можно найти много различий в деталях, акцентах, предпочтениях, в обрядах и

культурах, в изображениях и амулетах, но при всем том в принципе комплекс будет одним и тем же, состоящим из тех же элементов: тотемизма, анимизма, магии, фетишизма, мифологических преданий. И объясняется это принципиальное единообразие именно безотказным действием механизма культурной диффузии.

Как известно, эпоха верхнего палеолита с характерными для нее первобытными родовыми коллективами охотников и собирателей, умевших лишь присваивать дары природы, пришла к концу около 10–12 тыс. лет назад, когда на смену ей появились вначале мезолит, а затем земледельческий неолит. На протяжении нескольких тысячелетий протекал сложный процесс перехода от общества присвоения, когда первобытный человек в суровой борьбе с природой добывал скудные средства для своего существования, к обществу нового типа, основанному на регулярном производстве пищи, т. е. на земледелии и домашнем скотоводстве. Этот процесс именуется неолитической революцией, потому что связанные с ним радикальные преобразования сыграли роль революционного переворота в истории общества.

Религиозные представления эпохи неолита

Неолитическая революция резко изменила образ жизни людей, оказавшихся в сфере ее воздействия. Человек научился выращивать одомашненные им злаки, создавать запасы пищи, и это привело его к оседлому образу жизни, к практике строительства прочных помещений, прежде всего жилищ и амбаров. Человек приручил животных и научился пользоваться продуктами животноводства, не только мясом, но и молоком, и шерстью. Знакомство с производством пищи и строительством вызвало к жизни появление новых необходимых материалов: человек научился обрабатывать глину, из которой стал выделывать сосуды для хранения пищи и питья, строить свои жилища. Несравненно лучше, чем его верхнепалеолитические предшественники, человек эпохи неолита владел и обработкой камня, включая шлифовку и полировку каменных изделий, – это важное отличие и дало наименование всей эпохе (неолит – новый каменный век, т. е. век новых приемов обработки камня).

Новые производственные возможности открыли перед земледельцами неолита новые горизонты. Земледельцы селились более компактными и многочисленными группами, чем это было доступно их предшественникам. Защищенные от нападения врагов и диких зверей поселки разрастались и окружались дочерними поселениями. Спокойная и обеспеченная пищей жизнь способствовала увеличению рождаемости и выживанию детей. Быстро увеличивавшееся население расселялось на новые земли.

Изменившийся образ жизни создал новые условия для развития религиозных представлений. Потребности земледелия, необходимость долгого терпеливого ожидания урожая и важность точного исчисления времени, циклов годовых сезонов – все это оказалось причиной принципиально нового интереса земледельческих племен к небу и земле, солнцу и луне, дождю и ветру, т. е. к тем силам природы, от которых зависело теперь благосостояние земледельца. А это значит, что зависимость от могущественных духов стала заметнее и ощутимее, мольбы и жертвы в их честь начали приноситься чаще, а представления об их сверхъестественных возможностях все возрастали. В результате древние духи – объект анимистического культа – постепенно превращались во все более могущественных богов, в чью честь создавались алтари и храмы, кому денно и ночью служили специально выделявшиеся из коллектива земледельцев специалисты-служители, будущие жрецы.

Трансформировались и древние тотемистические представления. Земледельцы, чье благосостояние уже не зависело от результатов охоты, не нуждались в почитании зверя. Однако представления о тотемическом родстве с животными продолжали сохраняться в памяти поколений, что находило свое отражение в перенесении зооморфного облика на некоторых из возвысившихся божеств, многие из которых имели либо голову, либо часть тела какого-либо животного, птицы или рыбы. Сохранялись и даже более красочно

разрабатывались в мифологических преданиях представления о родстве предков данной общности с почитаемыми ею божествами, заместившими собой древние тотемы.

Видоизменился и характер фетишизма. Идолы могущественных богов приняли вид крупных статуй, помещавшихся близ алтарей либо в храмах, где в их честь приносились жертвы, в том числе и кровавые. Иногда вместо идолов по-прежнему употреблялись условные предметы-символы – обелиски, валуны, группы камней. Восходя к ранним фетишам, эти фигуры и сооружения символизировали собой святилища, которые считались причастными к божеству и близ которых возносились молитвы, совершались ритуалы.

Изменилась и магия. На смену примитивным приемам колдунов, стремившихся наслать порчу на врагов, обеспечить удачную охоту или добиться от духов выполнения желаемого, пришли гораздо более строгие и тщательно разработанные обряды общения с божествами, включая нормы ритуала, порядок принесения жертв и молитв. В основе их лежала все та же древняя магия. Однако появились и некоторые нововведения, близкие ей по духу и углублявшие ее возможности, обогащавшие арсенал ее методов и целей.

Одним из таких нововведений была *мантика*, т. е. система гаданий и предсказаний, близкая магии и основанная на тех же магических принципах и приемах. Но цель ее иная – не вызвать желаемые действия, а лишь узнать о них. Возможно, в зачаточном виде мантические гадательные обряды практиковались и до эпохи неолита, но как законченная система гаданий мантика сформировалась именно в это время, причем появление ее было вызвано увеличившимся значением роли божеств и их воли в жизни земледельцев. Трепетавшие перед созданными ими же могущественными богами, земледельцы неолита были крайне заинтересованы в их благожелательном отношении. Принося жертвы и мольбы божествам сил природы или обожествленным предкам, они хотели иметь хотя бы некоторую уверенность в том, что их жертвы и мольбы достигают цели, что они не напрасны, что божество или обожествленный предок окажут им требуемую помощь, согласятся выполнить просьбу. Но как узнать об этом? Вот здесь-то и приходила на помощь мантика со всем арсеналом ее средств.

В отличие от сравнительно примитивных магических обрядов, доступных любому шаману, мантика требовала более высокого культурного уровня. Исполнявший обряд гадатель должен был следовать достаточно сложной системе условных символов, расшифровка которых только и могла дать ответ на конечный вопрос: удовлетворено ли божество, готово ли оно дать четкий ответ на посланную ему просьбу. Система символов бывала различной – от элементарного жребия до весьма сложного сочетания линий, трещин, точек и черточек. Гадания могли производиться по полету птиц, траектории движения брошенных предметов и т. п. Но сложность профессии гадателя была не только в умении производить обряд.

По мере развития общества и усложнения социальных связей в коллективе неолитических земледельцев вставали новые и более сложные проблемы. Мало было уже только произвести гадание о том, выпадет ли так нужный земледельцу дождь. Важно было узнать, не пойдет ли на деревню войной соседнее племя, стоит ли заключить союз с ним, сулит ли удачу намечаемая экспедиция и т. п. Все эти и множество других вопросов, имевших отношение более к политике, нежели к сфере сверхъестественного, входили в компетенцию гадателя, от которого зависело правильно сформулировать вопрос и однозначно расшифровать полученный ответ. Это вело к тому, что ряды профессионалов-гадателей пополнялись за счет наиболее привилегированных и компетентных представителей уже выделявшейся в коллективе земледельцев социальной верхушки.

Кроме мантики в эпоху неолита получил дальнейшее развитие культ *плодородия и размножения*. Вобрав в себя многое из древних тотемистических представлений, этот культ как бы слил воедино плодородие земли, размножение домашнего скота и плодовитость женщины-матери. Отправления культа (чаще всего весной, но иногда и осенью) обычно сопровождалась пышными ритуальными торжествами в честь божеств и духов, имевших отношение к этому культу. Обряды и ритуалы при этом красочно обрамлялись

фаллическими эмблемами и символами, что должно было подчеркнуть значимость мужского оплодотворяющего и женского плодоносящего начала, а также великие творческие потенции их соединения.

К числу символов, о которых идет речь, относились раковины каури, по форме напоминавшие вульву и высоко ценившиеся в качестве жизнеутверждающего амулета. К их числу относились широко распространенные среди неолитических земледельцев керамические фигурки женщин с подчеркнутыми половыми признаками, а также, хотя и реже, фигурки женщин с младенцем на руках. Наконец, та же символика в обилии встречается в орнаментальной росписи сосудов, где можно увидеть множество овальных или треугольных изображений вульвы, схематические изображения оплодотворяющего землю дождя и т. п.

Культ плодородия, размножения, оплодотворения со временем нашел отражение и в мифологии: в преданиях все чаще стали встречаться могущественные божества, принимавшие мужское или женское обличье, вступавшие друг с другом в брачные связи, порой весьма сложные, с различными приключениями, обманами, перевоплощениями и т. п. Особенно щедро мифологические сюжеты описывают связь бога с женщиной: именно от этой воображаемой связи, корни представлений о которой восходят к тотемизму, рождались легендарные герои, оказывавшиеся затем первопредками или правителями той или иной этнической общности.

Еще одним важным культом, получившим новое содержание в эпоху неолита, был *культ умерших предков*. Этот культ был известен и прежде: считалось, что души умерших обитают в мире сверхъестественных сил и оттуда могут влиять на жизнь живых, особенно вследствие их родственных связей с тотемом. С начала неолита этот культ заметно усложнился.

Во-первых, упрочилось представление о том, что не только бесплотный дух умершего, но и какая-то частица его материальной субстанции переходит в загробный мир, где для поддержания ее существования необходимо все то, что имел и чем пользовался человек при жизни на земле. Это нашло свое отражение в характере неолитических захоронений: погребения являют собой своего рода склады, в которые вместе с покойником помещены его вещи – одежда, орудия и оружие, сосуды с пищей и питьем, различная утварь, украшения и т. п. При этом для захоронения отбиралось все самое лучшее, а сосуды из числа погребальной керамики были выделаны особенно тщательно и, как правило, испещрены сложной и причудливой росписью ритуального характера, насыщенной различного рода символикаой.

Во-вторых, стала более заметной разница в отношении к умершим в зависимости от их социального положения, т. е. места и роли их в первобытном коллективе неолитических земледельцев. Погребения свидетельствуют о неравенстве покойников: некоторых из них хоронили с большим количеством богатых, великолепно выделанных вещей, а остальных – с небольшим числом сопогребенных предметов. Эта разница объективно свидетельствует о важных социальных, экономических и политических процессах, протекавших в эпоху неолита, когда возрастание совокупного продукта производящего коллектива создало условия для появления некоторого его избытка. Этот, так называемый, избыточный продукт стал экономической основой для возникновения социального неравенства, т. е. для формирования слоя людей, которые могли уже не участвовать в производстве пищи, но сосредоточить свои усилия в сфере управления, военного дела, ремесла, строительства, культов и т. п.

Наконец, в-третьих, в силу отмеченного процесса генезиса социального неравенства культ мертвых в эпоху неолита стал постепенно приобретать форму культа умерших представителей привилегированного слоя, прежде всего старейшин и вождей. Объяснялось все это просто и логично: вождь становился первым и главным представителем коллектива, облеченным высшей властью политическим администратором, на чьи плечи падала верховная ответственность за благосостояние всех его подопечных. Понятно, что это

распространялось и на сферу общения коллектива с миром сверхъестественных сил. Вождя начинали рассматривать как сакральную фигуру, наделенную высшей святостью, небесной благодатью, наибольшей магической силой. С течением времени вождь все более отдалялся от простых смертных, а то и начинал противопоставляться им. Его тело, еда, одежда становились табуированными, неприкосновенными для остальных.

Культ вождей – живых и умерших – сыграл важную роль в развитии и трансформации раннерелигиозного комплекса. Этот культ играл роль связующего единства, способствовал сплочению возраставшего и усложнявшегося социального организма, Порой уже выходявшего за пределы гомогенной этнической общности и становившегося этнически гетерогенным. В этих условиях, характерных для ранних этапов возникновения цивилизации и государственности, культ вождя с его сакральной магической силой имел немаловажный интегрирующий смысл. Здоровье, мощь вождя символизировали процветание всего большого коллектива, поэтому состарившихся вождей – как это было показано еще Д. Фрэзером – иногда устраняли от власти (нередко их отравляли). В других случаях, когда уже устанавливалась практика наследования власти вождя, его преемник должен был прикоснуться губами к губам умирающего правителя, чтобы в последний миг как бы вобрать в себя уходившую из тела вождя вместе с дыханием его магическую силу, передававшуюся таким образом по наследству.

Культ вождя в эпоху неолита с усложнением и развитием социальных связей становился все более существенным моментом складывавшейся в рамках нового общества религиозной системы. Именно вождь олицетворял собой силу и жизнеспособность общества, а после смерти представлял разросшийся коллектив в мире духов; от вождя зависело процветание его потомков и подданных. Неудивительно поэтому, что культ умершего вождя со временем практически вытеснил и заместил собой культ остальных умерших, особенно из числа простолюдинов.

Выход на авансцену – вместе с культом плодородия и размножения – культа вождей, живых и умерших, был показателем трансформации первобытных раннерелигиозных представлений, складывания на их основе более развитых религиозных систем, свойственных обществам, уже знакомым с цивилизацией и государственностью.

Глава 4

Религиозные системы древних обществ ближнего востока

В тех странах и регионах мира, у тех народов, которые в своем поступательном развитии пересекли грань первобытной общины, свойственные раннерелигиозному комплексу верования, представления, обряды и культы с течением времени заметно отошли на второй план. На передний план в этих обществах вышли религиозные системы, центром которых стал культ могущественных богов. Однако и в рамках этих систем многие черты и признаки ранних религиозных представлений и верований продолжали сохраняться в трансформированной форме либо в виде пережитков.

Религиозная система, возникавшая не на пустом месте, а опиравшаяся на фундамент ранних форм религиозных представлений и верований, вынуждена была считаться с реальностью. Результатом этого было появление в новой системе нескольких уровней или пластов, которые размещались в рамках ее иерархической структуры сообразно степени своей древности, сложности, распространенности. В этих условиях, как правило, пережитки раннерелигиозных форм сохранялись в виде суеверий, закреплявшихся на уровне низшего, наиболее примитивного пласта.

В принципе это понятно и логично. Простой народ, всегда составлявший основную массу верующих и последователей той или иной религии, вносил в складывавшуюся религиозную систему свои привычные представления, закрепленные в устойчивых стереотипах поведения нормы жизни, обряды, оценки. Все это, будучи включенным, в

корпус новой всеобъемлющей системы, делало ее более устойчивой, помогало выжить и стать господствующей в умах верующих. Но тем самым создавался тот примитивный набор суеверий (вера в различного рода леших, домовых и т. п.), приемов магии, экзорцизма (т. е. методики изгнания бесов, демонов, злых духов), оберегов, без которого, практически, не обходится ни одна развитая религиозная система.

Более того, трансформировавшись подчас до неузнаваемости, многие элементы раннерелигиозного комплекса вошли в качестве органичных и структурно весьма существенных явлений в новые развитые системы. Такие магические приемы, как молитва или причастие в христианстве, мантры в буддизме и индуизме, молитва-намаз в исламе и многое другое, убедительно свидетельствуют именно об этом. А это означает, что ранние формы религии сохранялись в развитых системах не только на их низшем уровне в виде примитивных суеверий, но также и в качестве важной их составной части.

Вместе с тем существенно отметить и принципиальное отличие развитой религиозной системы, даже в ее наиболее ранней и примитивной модификации, от раннерелигиозного комплекса. Комплекс всегда был и оставался именно комплексом, т. е. более или менее организованной и непротиворечивой суммой различного рода ранних религиозных представлений, верований, культов и обрядов. Сумма эта могла легко разлагаться на составляющие ее слагаемые, и при этом комплекс в целом практически ничего не терял: в одних местах, как упоминалось, ведущее значение приобретало шаманство, в других – анимизм, в третьих – фетишизм и т. п. И хотя преобладание чего-то одного не означало, что в данном регионе и среди данного народа вовсе не известны все прочие элементы, оно само по себе уже свидетельствовало о сравнительной независимости всех слагающих комплекс элементов. Совершенно иначе с точки зрения внутренней структуры выглядела религиозная система.

Особенности всякой системы сводятся к тому, что составляющие ее элементы неравноправны и организованы в иерархическую структуру, в рамках которой есть ведущий, главный элемент. Его сущность, формы и потребности определяют всю структуру системы, соподчинение и строгую взаимозависимость всех остальных элементов. Структурообразующим элементом в наиболее ранних религиозных системах, о которых сейчас идет речь, был культ могущественных богов; его интересам и нуждам было подчинено все остальное.

Сознание первобытного человека привыкло воспринимать вещи и явления сверхъестественного мира с их волшебной магической силой как нечто объективно существующее и практически столь же реальное, как и вещи и явления окружающего человека мира, а от этого лишь шаг до появления идеи о существовании каких-то могущественных богов, в символическом облике которых как бы сконцентрирована вся квинтэссенция мира сверхъестественных сил. Такой шаг мог бы сделать практически каждый из более или менее крупных первобытных коллективов. Однако сделать его удалось лишь весьма немногим. Почему же?

Дело в том, что сознание первобытных людей на уровне эпохи неолита действительно практически повсюду было подготовлено для конструирования достаточно сложных религиозных систем. Но далеко не только сознание людей определяет реальный путь эволюции образа жизни человека. Важная роль здесь принадлежит и многим иным факторам. Правда, неолитические земледельцы совершили огромный революционный скачок, приобретя возможность производить избыточный продукт, за счет которого можно было содержать оторванные от производства пищи слои социальных верхов. Но одного этого было еще недостаточно для возникновения первичных надобщинных политических структур и тем более для появления первых очагов цивилизации и государственности.

Вопрос об условиях и обстоятельствах, способствовавших появлению таких очагов, – один из сложнейших в науке. В самых общих чертах можно сказать, что лишь оптимальное сочетание ряда благоприятных факторов, среди которых следует особо выделить экологическую среду, уровень производства, наличие необходимых материально-

производственных ресурсов, высокую производительность труда с регулярно вырабатываемым в достаточном количестве избыточным продуктом, нужный демографический оптимум, т. е. определенную плотность населения, формирует ту объективную материальную базу, на основе которой могут возникнуть надобщинные политические структуры, первые протогосударства. И только в результате появления таких политических структур, объединявших родственные и неродственные этнические группы в рамках единого политического организма с сильной властью обожествленного вождя, создается реальная база для генезиса религиозных систем.

Возникновение ранних религиозных систем

Как известно, первые в истории человечества очаги цивилизации и государственности появились на Ближнем Востоке, в плодородной долине великих рек Нила, Тигра и Евфрата. Сложившиеся там, в первую очередь в пойме Двуречья, ранние надобщинные политические структуры являли собой на рубеже IV–III тысячелетий до н. э. небольшие административные образования типа городов-государств. Центром их, окруженным сельской земледельческой периферией, являлось поселение городского типа, сердцевиной и символом которого обычно был храм-зиккурат, выстроенный в честь какого-либо божества, считавшегося покровителем данной политической структуры. Выдвижение храма на передний план в качестве не только духовного, но также и политического и экономического центра было не случайным. Нередко храм был местожительством вождя, пребыванием его административного аппарата, состоявшего в основном из жрецов-чиновников. В храме располагались амбары для хранения зерна, полученного с земель, обработка которых была обязанностью всех земледельцев или части их. Здесь же, в храме, обычно находились склады готовой продукции ремесленников, арсеналы и т. п. Почему центром был именно храм?

Культ обожествленного вождя, правителя-символа, посредника между миром живых и умерших, миром людей и богов, был связан не только с представлением о сакральной святости власть имущего, обладавшего магической силой, но также и с уверенностью в том, что именно молитвы и просьбы вождя скорее дойдут до божества и будут максимально результативны. Эта имевшая объективные резоны уверенность способствовала тому, что в ранних политических структурах типа протогосударств вождь-правитель чаще всего одновременно был и первосвященником, т. е. высшим жрецом сверхъестественных сил, с течением времени все более определенно олицетворявшихся в символическом облике бога, становившегося могущественным покровителем данной политической структуры. В честь этого-то своего бога в великом и многонаселенном разными богами мире сверхъестественного и строился храм, в котором вождь-первосвященник отправлял необходимые ритуалы. Логично и естественно, что храм оказывался как символом религиозной связи живых с богами, так и центром всей жизни протогосударства. Храм каждого из городов-государств посвящался конкретному божеству. Но даже если этот бог имел какую-то специализацию (был богом солнца, земли, воды или даже богиней любви, как то имело место в Двуречье), это ни в коей мере не умаляло ни его потенциалов, ни его забот обо всех сторонах жизни почитавших его людей, причем людей по происхождению, возможно, этнически гетерогенных. Это означало, что могущественный бог, центр заново складывавшейся религиозной системы, должен был как бы заместить собой всех тех тотемных предков-покровителей и почитавшихся разными коллективами мелких местных духов, которые еще вчера были своими и самыми близкими для той или иной этнической группы смешанного теперь уже населения разрозненной политической общности.

Со временем возникала единая сводная система, которая включала все ранние системы каждого из протогосударств с их местными богами, храмами и вождями-первосвященниками в крупную, иерархическую структуру. Хотя эта структура не была устойчивой в том смысле, что на передний план в ней могли спорадически выходить боги той политической общности, которая в данное время господствовала либо стремилась к господству, она, тем не менее,

оказалась достаточно стабильной и приобрела свойственные ей черты и признаки, в первую очередь политеизм – многобожие. Сложившаяся таким образом крупная религиозная система со временем упрочилась и закрепилась. Была выработана более или менее стройная ее доктринально-идейная основа, которая в свою очередь была наглядно отражена в системе мифов, повествующих о славных деяниях и великих заслугах различных богов и героев, об их роли в возникновении мироздания и людей, об их мудрости, сверхъестественных возможностях и т. д.

Религиозная система древнего Двуречья

На протяжении долгих веков в культуре Двуречья шел процесс ликвидации одних божеств и культов и возвеличивания других, обработки и слияния мифологических сюжетов, изменения характера и облика тех богов, которым предстояло возвыситься и стать всеобщими (как правило, им приписывались деяния и заслуги тех, что оставались в тени или умирали в памяти поколений). Результатом этого процесса было сложение религиозной системы в той ее форме, как она дошла до наших дней по сохранившимся текстам и данным археологических раскопок.

Религиозная система несла на себе заметный отпечаток реально существовавшей в этом регионе социально-политической структуры. В Месопотамии с ее множеством сменявших друг друга государственных образований (Шумер, Аккад, Ассирия, Вавилония) не было сильной стабильной государственной власти. Поэтому, хотя временами отдельные удачливые правители (Саргон Аккадский, Хаммурапи) достигали немалой власти и признанного могущества, централизованных деспотий в этом регионе, как правило, не было. Видимо, это сказалось и на фиксируемой религиозной системой статусе месопотамских правителей. Обычно они не именовали себя (и их не именовали другие) сыновьями богов, а сакрализация их практически ограничивалась предоставлением им прерогатив первосвященника или признаваемым за ними правом на непосредственный контакт с богом (сохранился обелиск с изображением бога солнца Шамаша, вручающего Хаммурапи свиток с законами, которые вошли в историю как законы Хаммурапи).

Эта сравнительно невысокая степень централизации политической власти и соответственно обожествления правителя способствовала тому, что в Двуречье достаточно легко, без ожесточенного соперничества (что имело место в Египте) уживались друг с другом многие боги с посвященными им храмами и обслуживавшими их жрецами. Мифология сохранила сведения о шумерском пантеоне, существовавшем уже на ранних ступенях цивилизации и государственности в Двуречье. Главными считались бог неба Ан и богиня земли Ки, которые породили могущественного бога воздуха Энлиля, бога воды Эа (Энки), нередко изображавшегося в виде человека-рыбы и сотворившего первых людей. Все эти и многие другие боги и богини вступали друг с другом в сложные взаимоотношения, трактовка которых изменялась со временем и в зависимости от смены династий и этносов (семитские племена аккадцев, смешавшиеся с древними шумерами, принесли с собой новых богов, новые мифологические сюжеты).

Большинство шумеро-аккадо-вавилонских богов имели антропоморфный облик и лишь немногие, как Эа или Нергал, несли на себе зооморфные черты, своеобразное воспоминание о тотемистических представлениях далекого прошлого. К числу священных животных месопотамцев относились бык и змея: в мифах нередко богов именовали «могущественными быками», а змея почиталась как олицетворение женского начала.

Уже из древних шумерских мифов вытекает, что первым среди богов считался Энлиль. Однако власть его в пантеоне далеко не была абсолютной: семь пар великих богов, его родственников, временами оспаривали его власть и даже смещали с должности, низвергая в подземное царство за провинности. Подземное царство – это царство мертвых, где всевластно распоряжалась жестокая и мстительная богиня Эрешкигаль, которую смог усмирить лишь бог войны Нергал, ставший ее супругом. Энлиль и другие боги и богини

были бессмертными, поэтому они, даже если попадали в подземное царство, возвращались оттуда после ряда приключений. Но люди, в отличие от них, смертны, так что их удел после смерти – вечное пребывание в сумрачном царстве мертвых. Границей этого царства считалась река, через которую души погребенных переправлял в царство мертвых специальный перевозчик (души непогребенных оставались на земле и могли причинить немало бед людям).

Жизнь и смерть, царство неба и земли и подземное царство мертвых – эти два начала отчетливо противопоставлялись в религиозной системе Двуречья. И не только противопоставлялись. Реальное бытие земледельцев с их культом плодородия и регулярной смены времен года, пробуждавшейся и умиравшей природы не могло не привести к представлению о тесной и взаимообусловленной связи между жизнью и смертью, умиранием и воскресением. Пусть люди смертны и никогда не возвращаются из подземного царства. Но природа бессмертна! Она ежегодно рождает новую жизнь, как бы воскрешая ее после мертвой зимней спячки. Эту-то закономерность природы и должны были отразить бессмертные боги. Неудивительно поэтому, что одно из центральных мест в мифологии месопотамцев заняла история о смерти и воскресении Думузи (Таммуза).

Богиней любви и плодородия в Двуречье была красавица Инанна (Иштар), богиня-покровительница города Урука, где в ее честь был построен храм (нечто вроде храма любви) со жрицами и храмовыми прислужницами, дарившими любому свои ласки (храмовая проституция). Как и они, любвеобильная богиня одаривала своими ласками многих – и богов и людей, но наибольшую известность получила история ее любви к Думузи. Эта история имела свое развитие. Вначале (шумерская версия мифа) Инанна, выйдя замуж за пастуха Думузи, принесла его в жертву богине Эрешкигаль в качестве платы за свое освобождение из подземного царства. Позже (вавилонская версия) все стало выглядеть иначе. Думузи, оказавшийся уже не только супругом, но и братом Иштар, погиб на охоте. Богиня отправилась в подземное царство за ним. Злобная Эрешкигаль оставила Иштар у себя. В результате жизнь на земле прекратилась: животные и люди перестали размножаться. Встревоженные боги потребовали от Эрешкигаль возвращения Иштар, которая и вышла на землю с сосудом живой воды, позволившей ей воскресить умершего Думузи.

История говорит сама за себя: Думузи, олицетворявший плодородие природы, погибает и воскресает при помощи богини плодородия, побеждающей смерть. Символика вполне очевидна, хотя появилась она далеко не сразу, а лишь в результате постепенной трансформации первоначального мифологического сюжета.

Мифология Двуречья богата и весьма разнообразна. В ней можно встретить и космогонические сюжеты, истории о создании земли и ее обитателей, в том числе вылепленных из глины людей, и легенды о подвигах великих героев, прежде всего Гильгамеша, и, наконец, рассказ о великом потопе. Знаменитая легенда о великом потопе, впоследствии столь широко распространившаяся среди разных народов, вошедшая в Библию и принятая христианским учением, не праздная выдумка. Жители Двуречья, особо выделявшие среди прочих богов бога южного ветра, гнавшего воды Тигра и Евфрата против течения и грозившего катастрофическими наводнениями, не могли воспринимать такого рода наводнения (особенно наиболее разрушительные из них) иначе как великий потоп. В том же, что такого рода катастрофическое наводнение действительно было реальным фактом, убеждают раскопки английского археолога Л. Вулли в Уре (в 20-30-е годы), во время которых был обнаружен многометровый слой ила, отделявший наиболее древние культурные слои городища от более поздних. Интересно, что сохранившийся в фрагментах шумерский рассказ о потопе некоторыми деталями (сообщение богов добродетельному царю о намерении устроить потоп и спасение его) напоминает библейскую легенду о Ное.

Религиозная система Двуречья, изменявшаяся и совершенствовавшаяся усилиями разных народов на протяжении долгих веков, во II тысячелетии до н. э. была уже достаточно развитой. Из великого множества мелких местных божеств, нередко дублировавших функции друг друга (заметим, что кроме Иштар были еще две богини плодородия),

выделилось несколько главных, повсеместно известных и наиболее почитаемых. Сложилась и определенная их иерархия: на место верховного бога выдвинулся бог-покровитель города Вавилона Мардук, влиятельные жрецы которого поставили его во главе месопотамского пантеона. С возвышением Мардука была связана и сакрализация правителя, статус которого со временем приобретал все большую святость. Во II тысячелетии до н. э. Была также несколько пересмотрена мифологическая интерпретация деяний, заслуг и сфер влияния всех сил потустороннего мира всех богов, героев и духов, включая владык подземного царства и многочисленных демонов зла, болезней и несчастий, в борьбе с которыми месопотамские жрецы выработали целую систему заклинаний и оберегов. В частности, каждый человек оказался обладателем собственного божественного патрона-покровителя, иногда и нескольких, что способствовало формированию личностных связей «человек — божество». Была разработана сложная космологическая система из нескольких небес, полусферой покрывающих землю, плавающую в мировом океане. Небеса были местожительством высших богов, причем бог солнца Шамаш ежедневно совершал свой путь с восточной горы в сторону западной горы, а на ночь удалялся во «внутренности небес».

На службу богам были поставлены достигшие немалых успехов магия и мантика. Наконец, усилиями жрецов было многое сделано в области астрономии и календаря, математики и письменности. При этом следует заметить, что, хотя все эти преднаучные знания имели вполне самостоятельную культурную ценность, связь их с религией (причем связь не только генетическая, но и функциональная) несомненна. И не столько потому, что у их истока стояли жрецы, сколько из-за того, что все эти знания были связаны с религиозными представлениями и даже опосредованы ими.

Справедливости ради надо заметить, что отнюдь не все стороны жизни, не вся система идей и институтов древнего Двуречья обуславливались религиозными представлениями. Например, тексты законов Хаммурапи убеждают в том, что нормы права были практически свободны от них. Этот весьма существенный момент свидетельствует о том, что религиозная система Двуречья, по образу и подобию которой впоследствии формировались аналогичные системы других ближневосточных государств, не была тотальной, т. е. не монополизировала всю сферу духовной жизни. Она оставляла место для взглядов, поступков и порядков, не связанных непосредственно с религией, и именно эта практика могла повлиять на характер религиозных представлений народов восточного Средиземноморья, начиная от семитских племен Сирии и Финикии и кончая крито-микенскими предшественниками античных греков. Не исключено, что она сыграла определенную роль в появлении свободомыслия в античности. На это стоит обратить внимание потому, что второй вариант древнейшей религиозной системы мира, древнеегипетский, практически одновременный с месопотамским, привел в этом смысле к иным результатам.

Религиозная система древнего Египта

Основы цивилизации и государственности в долине Нила складывались в то же время и на той же материальной базе (неолитическая революция в ближневосточном регионе), что и в Двуречье. Однако древнеегипетская социально-политическая структура заметно отличалась от месопотамской. Может быть, здесь сыграли свою роль природные условия: долина Нила значительно в большей степени, нежели междуречье Тигра и Евфрата, была единым хозяйственным организмом, требовавшим для своего нормального функционирования четкой централизованной администрации. Во всяком случае, уже на рубеже IV–III тысячелетий до н. э. древнеегипетские протогосударства-номы слились в единое раннее государство во главе с всеобщим обожествленным правителем — фараоном.

В Египте не было традиции автономного существования городов-государств (традиции, которая позже сыграла большую роль в становлении демократических идей и институтов в античной Греции), столь заметной в Двуречье. Зато обожествление правителя достигло здесь небывалых размеров. Фараон был обоготворен, считался сыном бога солнца и почитался как

символ благосостояния и процветания страны, носитель высшей божественной силы. В качестве такового он совершал наиболее важные ритуалы, включая торжественный обряд первовспашки: проводя первую борозду, он как бы оплодотворял нильскую долину от имени стоявших за ним богов.

Более высокая степень централизации древнеегипетского государства способствовала усилению власти жрецов, выполнявших функции чиновников центра, но обычно служивших при этом какому-либо из могущественных местных богов. Богам этим, наследникам древних номовых божеств, приносились обильные жертвы. В их честь строили пышные храмы, а наиболее известные из них, как бог солнца Ра (Амон-Ра), провозглашались отцами правителя. Совмещая функции администраторов и служителей храмов, древнеегипетские жрецы сосредоточили в своих руках практически все руководство страной как в сфере экономики и политики, так и в области духовной культуры, будь то грамотность, знание, образование или иные отрасли культурной традиции.

Именно жрецы были служителями древнеегипетского культа, мастерами тщательно разработанного ритуала. На нужды культа и ритуала тратились огромные средства, примером чему может служить сооружение колоссальных пирамид для погребения обожествленных правителей. Пирамиды – во многих отношениях символ древнего Египта, символ степени обожествления его фараонов, щедрого использования избыточного продукта на нужды цементирующего общество ритуала, символ огромной власти администрации центра, наконец, символ веры.

Согласно анимистическим верованиям древних египтян, после смерти человека его души вели себя по-разному: «ба» возносилась на небо, к солнцу (это в первую очередь имело отношение к фараону), а «ка» оставалась с телом, причем от степени сохранности ее и тела зависели как благополучие умершего в загробном мире, так и потенциальная возможность реинкарнации, т. е. возрождения в той или иной форме. Именно поэтому тело фараона так тщательно бальзамировали, приготавливая из него мумию, а для его души «ка» в гробнице создавали поистине царские условия – достаточное представление о них дают раскопки гробницы Тутанхамона. Естественно, что для сохранения мумии и сокровищ в неприкосновенности нужны были немалые предосторожности: надежнее всего было упрятать их в середину огромной пирамиды, которая к тому же служила и символом славы, элементом престижа покойного правителя.

Египетские боги, как и боги Двуречья, имели немало зооморфных черт и признаков: бог Гор изображался с головой сокола, Собек – с головой крокодила, богиня Бастет – с кошачьей головой. Многие животные почитались священными – бык, крокодил, кошка, змея, птица ибис, жук скарабей и др. Как и в Двуречье, у египтян сложились различные мифы о сотворении мира, создании богами людей из шины. Но главным был миф об умирающем и воскресающем боге Осирисе и его супруге богине Иси-де. Осирис и Исида испытали немалые приключения, связанные с гибелью бога, отмщением его врагам и воскрешением умершего при помощи жены, что символизировало идею плодородия, весеннего возрождения природы. В более поздних мифах Осирис приобрел также и функции повелителя подземного царства мертвых, определявшего грехи и заслуги покойников. Это разделение умерших на грешников и праведников, из которых первых в подземном царстве пожирали чудовища, а вторые продолжали существовать в загробном мире, уже приближалось к идее о посмертном воздаянии, столь детально разработанной позже в христианском и индуистско-буддийском учениях о рае и аде, а еще раньше (правда, в менее разработанной форме) – в иранском зороастризме.

Рождение подобной идеи в стране пирамид неудивительно. Каждый, кто мог это себе позволить, старался обеспечить свое загробное существование в наилучшем виде, как о том свидетельствуют богатые гробницы с разнообразным инвентарем, скульптурными портретами умершего, изображениями сцен из его жизни и даже фигурками-ушебти для выполнения различных работ на том свете. И хотя культ этической нормы, который позже в более развитых религиозных системах был положен в основу критерия, определявшего

судьбу загробного существования индивида, в древнеегипетских религиозных верованиях проявлялся не очень заметно, зачатки его в форме осуждения за грехи и проступки появились еще в глубокой древности.

Как и в Двуречье, в централизованном Египте существовало множество богов, причем выдвинувшийся на первое место в эпоху Нового царства главный из них, Амон-Ра, отнюдь не вытеснил остальных. Жрецы каждого из богов обычно стремились к определенной самостоятельности и были преданы именно своему божеству, хотя, в принципе, могли служить и другим. Однако даже самые влиятельные жреческие группировки не могли рассчитывать на единовластие. В Египте, как и в других обществах древности, включая и античную Грецию, господствовал политеизм. Время для монотеизма еще не настало. И все-таки именно в Египте с его наибольшей степенью централизации политической власти эта идея возникла раньше всего.

Первым, кто попытался осуществить ее, был фараон Аменхотеп IV, живший в XIV в. до н. э. Вступив на престол в момент острого политического кризиса, он попытался было опереться в борьбе с фиванскими жрецами Амона на жрецов других храмов. Не добившись успеха, Аменхотеп решился на резкий переворот: он отменил культы Амона, Пта и других влиятельных египетских богов и учредил новый всеобщий и обязательный для всех культ единого бога Атона – бога солнца, солнечного диска. Фараон изменил свое имя на Эхнатон (угодный Атону) и построил новую столицу – Ахетатон, дабы даже в названиях присутствовало имя нового бога. Однако реформа не имела последствий: вскоре после смерти Эхнатона культы старых богов были восстановлены, а затем и имя фараона-еретика было предано проклятию.

Религиозная система Древнего Египта развивалась на протяжении тысячелетий и в целом достигла весьма высокого уровня. Проявившаяся в Египте впервые в истории тенденция к монотеизму, т. е. к всеобщей вере в единого для всех всемогущего божества, не прошла бесследно: есть определенные основания ставить вопрос о том влиянии, которое она оказала на развитие монотеистической религии древних евреев, о чем пойдет речь ниже. Здесь же необходимо еще раз подчеркнуть, что ранние религиозные системы древнейших очагов цивилизации – Месопотамии и Египта – сыграли важную роль в становлении более поздних религий всего ближневосточного региона, в доктринальном и ритуально-культовом плане достаточно близких к ним. Третьей и во многом принципиально отличной от первых двух религиозной системой ближневосточной древности, оказавшей заметное воздействие на систему верований этого обширного региона, был зороастризм.

Глава 5

Религии древних иранцев

Религиозная система древних иранцев складывалась в стороне от главных центров ближневосточной цивилизации и по характеру заметно отличалась от религиозных представлений Древнего Египта или Месопотамии, насыщенных мифологией и наполненных приключениями богов и героев. Это и неудивительно: генетически древнеиранские религии восходят к древнейшим верованиям индоевропейских народов, принадлежавших к иной языковой семье и культурной традиции. Гипотетическая прародина индоевропейцев до сих пор не вполне ясна и вызывает ожесточенные споры специалистов. В самом общем виде ее можно локализовать районами Причерноморья, включая Анатолию, и Прикаспием. Именно отсюда различные ветви индоевропейцев, преимущественно скотоводов, стали на рубеже III–II тысячелетий до н. э. энергично мигрировать на восток, юг и запад, что со временем привело к возникновению нескольких древних цивилизаций (греческой, иранской, индийской) и оказало немалое воздействие на развитие других очагов мировой культуры, вплоть до Китая.

Ранние верования индоевропейских народов достаточно хорошо запечатлены в

древнеиндийских ведах и религиозных представлениях греков, германцев и славян. Сложившиеся в среде пастушеских племен еще на их прародине в III тысячелетии до н. э., если не раньше, они и после расселения сохранили между собой немало общего, что легко фиксируется в ходе их сравнительного изучения. В целом эти верования вполне соответствовали стандартам того раннерелигиозного комплекса, о котором уже шла речь в третьей главе. Однако на протяжении долгих веков в процессе расселения и после него в каждом из новых регионов ойкумены, освоенных осевшими там индоевропейцами, развитие религиозных представлений шло хотя и на единой общей основе, но своим путем. При этом важную роль играла общность исторических судеб или географическая близость тех или иных племен, первоначально перемещавшихся, скажем, в одном направлении, а позже отделившихся друг от друга.

Такую близость, в частности, легко увидеть на примере индоиранской общности, мигрировавшей к востоку и юго-востоку от прародины. Не вполне ясно, как и при каких обстоятельствах, эта общность, объединенная самоназванием «арии», разделилась на части, одна из которых осела в восточной части Ирана, а вторая продолжала кочевать в сторону долины Ганга. Но близость обеих частей вполне очевидна, как достаточно заметна и их все возраставшая со временем взаимная враждебность. Можно полагать, что взаимное отчуждение было обусловлено усиливавшимся противостоянием оседло-земледельческой части общности продолжавшим кочевать скотоводам, хотя не исключено, что поляризации частей ее способствовал и раскол разросшегося коллектива на дуально-родовые группы. Однако сам факт раскола очевиден и четко фиксируется при изучении религиозных представлений и мифологии соответственно древних иранцев и индоариев. Оба комплекса представлений были знакомы с двумя противостоявшими друг другу классами божественных сил: у иранцев это были ахура и дэвы, у индоариев – дева и асуры. При этом весьма показательно, что первая группа божеств считалась благой, а вторая вредоносной. Главой группы дэвов (дева) был один и тот же Индра, но у индоариев он был великим и почитаемым богом, а у иранцев – злокозненным демоном.

Отчетливое противопоставление благих сил (дева) и демонов-асуров в древней Индии не оказалось (как это будет видно из последующего изложения) фундаментом религиозных представлений индоариев, где на передний план вышли иные мироустроительные и космические концепции. Зато в древнем Иране именно это жесткое противостояние стало основой основ всех генеральных религиозных конструкций. Мифологическая картина мира здесь строилась на фоне противопоставления сил Добра и Света, воплощенных в этическом законе Арта и олицетворенных великим Ахура-Маздой (*греч.* — Ормузд), и сил Тьмы и Зла, воплощенных во лжи и олицетворенных Ангро-Майнью (Ариманом). Этот ритуально-этический дуализм стал фундаментом всех доисламских религий Ирана.

Зороастризм и маздеизм

Религиозный дуализм древних иранцев чаще всего связывается с зороастризмом, т. е. с учением великого пророка Зороастра (Заратуштры), которое зафиксировано в древнейшей священной книге Авесте. Письменный текст Авесты – достаточно позднего происхождения (видимо, не ранее III в. до н. э.), тем более это относится к ее многочисленным комментариям. Наиболее же древние части священной книги, ее песнопения и гимны Гаты и Ясны, в том числе приписываемые самому Зороастру, датируются примерно XII-X вв. до н. э., т. е. по времени близки к ранним древнеиндийским ведам. Вся сложность проблемы состоит здесь в том, чтобы определить, что именно написал и предложил сам Зороастр и что существовало ранее и было лишь использовано пророком при проведении им своего рода религиозной реформы. А решение этой проблемы в свою очередь зависит от того, каким временем датировать годы жизни Зороастра.

Зороастр – личность легендарная, хотя многие исследователи признают его реально существовавшим деятелем. О нем нет практически никаких достоверных сведений, а время

его жизни в разных древних источниках варьируется от XIII до VI в. до н. э. Более поздние легенды повествуют о преследованиях, которым он подвергался, изображают его культурным героем, великим пророком, спасителем человечества и т. п. Но в наиболее ранних персидских текстах (ахеменидских надписях) о нем не упоминается, хотя в этих текстах есть немало связываемых с его именем идей, в частности в связи с прославлением Ахура-Мазды. Неудивительно, что специалисты оказываются в затруднении. Одни вообще ставят под сомнение реальное существование пророка, другие считают, что он в свое время впал в немилость и был сознательно предан забвению, а третьи склонны видеть в религиозной системе персов времен Ахеменидов лишь предтечу зороастризма – маздеизм, т. е. первоначальную доктрину, которую впоследствии реформировал Зороастр.

Это последнее соображение заслуживает внимания, хотя оно тоже не отвечает на вопросы, когда жил Зороастр, что именно он изменил в раннем маздеизме и каким образом обновленный им маздеизм стал восприниматься в качестве зороастризма. Оставив все эти вопросы в стороне, обратимся к первоначальной основе древнеиранской религии. Будем условно именовать ее маздеизмом – по имени Ахура-Мазды.

Верховным божеством и творцом всего сущего считался Ахура-Мазда, причем его первой и основной функцией вначале было, видимо, моделирование космических элементов Вселенной. Своего рода правой рукой и земным помощником его был Митра, в функцию которого первоначально входили социальная организация людей и посредничество между миром божественного и человечеством. Позже он превратился в божество договора, согласия, а также стал богом солнца и покровителем воинов. Третьей в верховной первоначальной триаде древнеиранских богов была Ардвисура Анахита, богиня воды и плодородия, воспринимавшаяся в качестве дочери Ахура-Мазды. Параллельно с этой триадой существовал грозный бог времени Зерван (Зурван). Хотя его подчас считают не имеющим прямого отношения к маздеизму и тем более зороастризму, более поздние мифы приписывают именно ему рождение Ахура-Мазды.

Глава мира дэвов Ангро-Майнью был вначале, видимо, сравнительно мало значившей фигурой маздеистского пантеона – тем более, что с миром дэвов, как упоминалось, ассоциировалась индоарийская ветвь ариев, уже оторвавшаяся от иранцев. Но противопоставление двух ветвей, двух групп божеств и, как следствие, двух их глав (Ахура-Мазды и Ангро-Майнью) существовало. И не только существовало, но и вследствие каких-то неясных пока причин нарастало. Не исключено, что эти причины как раз и были связаны с именем и деятельностью пророка Зороастра, годы жизни которого приходится, скорее всего, на VIII–VII вв. до н. э. Во всяком случае, первые ахеменидские цари уже должны были быть знакомы с этим учением. И если они по какой-то причине его не приняли, то виной тому, возможно, был консерватизм касты жрецов-магов, предпочитавших новому зороастризму древний маздеизм.

Реформы Зороастра, как они запечатлены в Авесте, были достаточно радикальными и уже по одной этой причине могли быть восприняты далеко не всеми и не сразу, особенно если учесть факт существования касты магов, ревниво оберегавших основы маздеизма. Суть нововведений сводилась как к резкому возвеличению Ахура-Мазды за счет всех остальных почитаемых богов и столь же резкому противопоставлению ему злобного Ангро-Майнью, так и к приданию всем древним божественным силам явственного этического акцента, к превращению их в некую абстракцию, символизирующую тот или иной аспект великого блага, абсолютного Добра (или соответственно Зла). Высшая божественная семерка в трактовке Зороастра выглядела не просто как семеро бессмертных святых (Амеша Спента), но как аллегории благих достоинств Ахура-Мазды, его шесть эманации – благая мысль, истина, власть (божия), благочестие, целостность, благосостояние и бессмертие, соответственно связанные с шестью основными первосубстанциями – скот, огонь, металл, земля, вода, растения. Сам Ахура-Мазда возглавлял божественную семерку в качестве святого духа.

Перенос акцента из сферы религии в сферу этики сопровождался настоящей

апелляцией пророка к человеку, стремлением не просто выдвинуть на передний план социальную проблему добра и зла, но соединить этику с космологией и придать упомянутой проблеме божественный, поистине космический смысл. В трактовке Зороастра сама этика была превращена в религию. Мир осмыслялся сквозь призму кардинальных этических категорий, за которыми явственно проглядывала личность самого пророка – человека, мощного духом, признанного вероучителя, одного из первых в истории харизматических лидеров. В этом смысле зороастризм как доктрина принадлежит к принципиально новому типу религий – к религиям основателя, пророка.

Суть зороастризма в самом общем виде, как уже говорилось, сводится к тому, что все сущее делится на два полярно противоположных лагеря – мир света и добра и царство тьмы и зла, между которыми идет непримиримая борьба, составляющая основу мирового процесса, как на земле, так и вне ее, в мире богов. Ахура-Мазде помогают в этой борьбе духи света и чистоты, истины и добра, Ангро-Майнью – силы зла. И далеко не случайно древние маздеистские божества в зороастризме стали олицетворяться высокими понятиями справедливости, благочестия, благомыслия: Зороастр как бы обращался к Человеку с призывами помочь благородным небесным силам в их непримиримой борьбе, став с этой целью лучше, честнее, чище и, сосредоточив все свои старания и чаяния на том, чтобы одолеть мир зла, покончить со всякой нечистью. Далеко не случайно в гимнах Авесты люди призывались быть доброжелательными, умеренными в помыслах и страстях, готовыми жить в мире и дружбе, помогать ближнему. Восхвалялись честность и верность, осуждались воровство, злословие, преступление. При этом едва ли не основной идеей этической доктрины зороастризма был тезис о том, что истина и добро, равно как страдание и зло, зависят от самих людей, которые могут и должны быть активными творцами собственной судьбы.

Мифология зороастризма

Мифология зороастризма не очень красочна и богата, но зато весьма интересна. В ранних текстах Авесты описывается четырехъярусная модель космоса: орбита звезд, соотносимая с благими мыслями; орбита луны (благие слова), орбита солнца (благие дела) и особая светоносная сфера, где обитают Ахура-Мазда и его окружение. Царство Ангро-Майнью – в преисподней. Ряд мифов подробно описывает историю противостояния и борьбы добра и зла. Согласно одним вариантам, эта история, начавшись с золотого века, вступает затем в период ожесточенного конфликта, завершающегося катастрофой, причем перед концом света наступает чудовищная зима, а мир гибнет в огне, после чего все начинается заново. Другие варианты более оптимистичны и предрекают победу силам добра; здесь в функции спасителя мира выступает сам обожествленный Зороастр. Среди «более поздних мифов существует такой, который соединяет зерванизм с зороастризмом-маздеизмом: бог вечного времени Зерван собирается родить сына, который сотворит мир. Ахура-Мазда в чреве отца был готов к этому и даже поделился своим знанием с братом, Ангро-Майнью. Последний, разорвав чрево отца, вышел на свет раньше брата и стал претендовать на власть. Отец в ужасе содрогнулся и родил второго, желанного. Поэтому так получилось, что сначала в мире царил зло и лишь, потом наступило царство Ахура-Мазды.

Подлинным творцом всего сущего, в частности земли, неба и людей, уже в ранних текстах Авесты считался Ахура-Мазда. Что касается людей, то первочеловеком в иранской мифологии вначале считался Йима (аналог индоарийского Ямы), который по велению Ахура-Мазды занимался земледелием и скотоводством, выращивал растения, животных, птиц и, главное, творил добро. Когда ему не хватало для всего этого земли, он взмахивал бичом – и она раздвигалась. Все было бы хорошо, да возгордился Йима, перестал слушаться Ахура-Мазду, начал употреблять в пищу мясо священных быков. В наказание Йиму изгнали из райских мест, а все люди лишились бессмертия. Именно после этого закончился золотой век идиллии и началась эпоха борьбы Добра и Зла. Тексты Авесты упоминают о том, что

Йима стал на сторону лжи, т. е. совершил грехопадение. В них есть и эпизод, повествующий о том, как Ахура-Мазда как-то предупредил Йиму, что миру может вскоре грозить гибель от мороза и наводнений, вызванных таянием снегов, и что ему надлежит построить крепость, в которую следовало бы поместить и тем самым спасти от гибели по паре каждой породы всех животных и птиц, а также все виды растений.

Что касается последней мифологемы, то связь ее с ближневосточной идеей великого потопа очевидна. А вот понятие о рае и идея грехопадения, хорошо известные лишь из ветхозаветных преданий Библии, ставят специалистов перед нелегкой задачей определить, кто на кого повлиял. Не исключено, что концепция райской жизни, греха и наказания, равно как и разработка проблемы бессмертия души, – древнеиранского происхождения.

Идея слияния духовной субстанции человека с высшим божеством характерна именно для индоиранских верований, как это будет показано в главах об индийских религиях. Эти верования могли быть основой для возникновения идеи о бессмертии души, особенно если иметь в виду, что упомянутая идея была в древнеиранских религиях теснейшим образом связана с самой сутью доктрины. Ведь в зороастризме судьба человека после смерти ставилась в прямую зависимость от его активности в борьбе сил добра и зла, от его веры в истинность исповедуемого им учения. Если ты веришь, если ты активен в борьбе со злом, если ты предан силам добра и света, то можешь рассчитывать на райское блаженство; если же не веришь и не борешься, то неизбежно окажешься в мире зла, среди духов тьмы и всякой нечисти. Мифология зороастризма разработала эсхатологическое (пророческое и обращенное в будущее) учение о конце мира и своего рода «Страшном суде», о делении всех людей на праведников и грешников: души праведников через три неба попадают в светоносную сферу, где пребывают рядом с Ахура-Маздой, а грешники оказываются в преисподней. При этом сам Заратустра помогает душам перейти через грань, отделяющую мир живых от мира мертвых, по волшебному мосту Чинват: для праведников мост широк, для грешников – узок, как лезвие бритвы.

Стоит оговориться, что некоторые детали эсхатологии зороастризма известны из текстов сравнительно позднего происхождения, что мешает делать уверенные выводы о происхождении той или иной идеи, в частности известной из Библии идеи о райском блаженстве и грехопадении, о мессианской функции пророка. Однако представления о приоритете зороастризма кажутся более предпочтительными, особенно на общем фоне истории этой религии после ее возникновения.

Зороастризм в древнем Иране

Специалисты полагают, что зороастризм распространял свое влияние сравнительно медленно: вначале его идеи разрабатывались лишь немногими общинами единоверцев и только постепенно, со временем, последователями нового учения становились адепты маздеизма из касты магов. Империя Ахеменидов в VI–V вв. до н.э. во многом способствовала успеху зороастризма: были резко расширены политические границы Ирана и обеспечены контакты зороастрийцев с представителями иных доктрин, как ближневосточных (Египет, Вавилон), так и особенно иудейской. Считается, что иудаизм как религия, разрабатывавшаяся особенно интенсивно именно в годы вавилонского плена иудеев, испытал сильное влияние зороастризма. И хотя сами Ахемениды явно покровительствовали древнему маздеизму, а не зороастризму, этический пафос учения Зороастра более соответствовал духу времени, причем именно он, видимо, повлиял на иудаизм.

Мало известно об успехах зороастризма в годы, последовавшие за крушением империи Ахеменидов и тем более в период эллинизма, когда влияние греческой культуры на всем Ближнем Востоке было весьма ощутимым. Но некоторые косвенные данные позволяют полагать, что зороастризм как доктрина на рубеже нашей эры не просто существовал, но даже процветал и расширял свое влияние, причем не только в собственно Иране, но и на

соседних с ним землях. При этом следует иметь в виду, что речь идет уже о достаточно зрелом зороастризме, вобравшем в себя все уцелевшее наследие древнего маздеизма и разрабатывавшемся усилиями всех его жрецов, включая и потомков древних магов.

Так, считается, что зороастризм оказал немалое влияние на формирование доктрины некоторых ранних иудео-христианских сект, в частности ессеев с их упором на идею добра и справедливости. Вообще проблема происхождения христианства не может быть полностью решена без учета влияния со стороны иранских религий. Известно, например, что культ Митры, распространившийся в восточных провинциях Рима незадолго до начала нашей эры, оказал огромное воздействие на римских легионеров после восточных походов I в. до н. э. Воитель Митра, патрон воинов, отождествлялся в рамках митраизма то с Ахура-Маздой и божеством солнца, то с Юпитером, то с тем мессией-спасителем, который упоминался в эсхатологических пророчествах иудеев. В честь Митры устраивались мистерии, строились ритуальные сооружения – митрейоны, создавались изображения и скульптуры. Ежегодно в день 25 декабря (позже – день рождения Христа) отмечали день рождения Митры. Веровавшие в Митру имели обыкновение причащаться хлебом и вином, символизировавшими его тело и кровь.

Все эти детали, как и сам культ мессии-спасителя, не оставляют сомнений в том, что митраизм сильно повлиял на некоторые стороны формировавшегося на рубеже нашей эры христианства, а легкость, с которой это оказалось возможным, объясняется тем, что зороастризм влиял и на иудаизм, и на иудео-христианские секты еще задолго до того, как в Римской империи широко распространился и стал популярен митраизм.

Но зороастризм был активен не только на западной периферии Ирана. Не менее ярко проявилось воздействие его на религиозные доктрины и на востоке, в частности в пределах Кушанской империи, существовавшей на рубеже и в первые века нашей эры. Отголоском зороастрийского влияния следует считать некоторые элементы буддизма Махаяны, сформировавшегося в начале нашей эры. Специалисты считают, что кушаны внесли в буддизм Махаяны эсхатологию зороастризма, что своим этическим потенциалом буддизм Махаяны обязан именно зороастризму, а сам будда грядущего Майтрея в системе Махаяны – это ипостась все того же Митры.

Выход на передний план в зороастризме культа Митры в качестве своего рода alter ego Ахура-Мазды сыграл немалую роль в том, что зороастризм уже на рубеже нашей эры был, прежде всего, связан с почитанием солнца и огня, с культом света и сияния. Храмы зороастрийцев были храмами огня, так что далеко не случайно их стали именовать огнепоклонниками.

Огонь для зороастрийцев был символом чистоты, очищения, освобождения от скверны. Надо сказать, что физической чистоте они придавали исключительно важное значение, ритуальный смысл: всякая нечисть – это элемент сил тьмы и зла. Поэтому необходимо было остерегаться нечистоты, в том числе и трупов. Чтобы тела покойников (символ нечистоты) не соприкасались с чистыми стихиями (вода, земля, огонь, растения, металл), существовал и специфический обряд захоронения: в открытые сверху большие ступенчатые каменные ямы-башни особые служители сносили умерших. Их тела склевывали хищные грифы, а кости сбрасывались затем на дно вырытого в башне и облицованного камнем колодца. Такие сооружения сохранились и по сей день у парсов, живущих в западной Индии и исповедующих зороастризм. Нечистыми считались также больные, только что родившие женщины и женщины в определенные периоды их жизненного цикла. Всем им необходимо было пройти через специальный обряд очищения.

В процессе очищения, как упоминалось, самую важную роль играл огонь. Огонь был обязательным при любых ритуальных церемониях, в том числе и при совершении ритуалов в честь Митры или Ахура-Мазды, которые обычно сопровождалась пением, жертвенной трапезой и вином и нередко отправлялись не в храме, а на свежем воздухе. Кроме огня почитались и остальные чистые стихии. Особым почетом пользовались также и некоторые виды животных – бык, лошадь, собака, пожиравшие трупы грифы.

Распространение зороастризма среди иранцев существенно изменило отношение к нему со стороны власти имущих. Если Ахемениды в свое время его как бы не замечали, отдавая явное предпочтение древнему маздеизму, то парфянские цари на рубеже нашей эры уже выдвигали его на передний план в качестве противовеса эллинско-римскому культурному влиянию, а в сасанидском Иране зороастризм стал даже официальной государственной религией (верховный жрец зороастрийцев мобедан-мобед был в числе самых высших сановников государства). Мало того, он стал идейным знаменем всех иранцев и именно в этом своем качестве оказался основой ряда сектантско-религиозных движений.

Мани и манихейство

Наиболее известным и получившим широкое распространение едва ли не во всем мире, от Рима до Китая, было манихейство, учение Мани. Сын вавилонянина и знатной иранки, Мани (216–277) в молодости много путешествовал, посетил страны

Средней Азии и Индию, где внимательно ознакомился с местными религиями, включая христианство, брахманизм, буддизм, учение гностиков (распространенная в Месопотамии религиозно-философская доктрина – смесь христианства, восточной мистики и греческой философии, – провозглашавшая греховность материального мира и непричастность к нему верховного божества). Обосновавшись в Иране и взяв за основу своего учения зороастризм. Мани едва ли не впервые в истории попытался создать всеохватывающую религиозную систему, которая вобрала бы в себя наиболее существенное из всех других.

Созданное Мани вероучение, характеризуемое в наши дни как система теософского синкретизма, оказалось достаточно жизнеспособным, просуществовав около тысячелетия и получив распространение во многих странах от Европы до Китая (в VIII в. оно стало даже официальной религией Уйгурского каганата). Суть синкретической системы Мани сводится к тому, что окружающий нас мир – арена жестокой борьбы двух начал, добра и зла, света и тьмы. Но манихейский дуализм отличен от зороастрийского в том, что мир света и добра ассоциируется с духовным началом, а мир зла и тьмы – с материальным. Отсюда явствует, что окружающий нас материальный мир – это мир зла. Цель же мирового процесса состоит в том, чтобы спасти частицы света, заключенные в человеке (точнее, в его душе), от власти материи-цели, характерная для многих индийских религий, включая буддизм. Соответственны и средства: истинные манихеи, «избранные», обязаны были вести аскетический образ жизни, не иметь собственности, семьи, жилища, не потреблять вина и мяса, даже не рвать растений, идущих в пищу. Содержать их должны были —опять-таки по индийскому стандарту – миряне, которые могли иметь семью и имущество, нормально питаться и которым давался статус «избранных» лишь перед смертью, в качестве своеобразного причастия.

Мифология и эсхатология манихейства являет собой трансформированный вариант зороастризма с весьма существенной примесью иных доктрин – от древнеиранской идеи вечного времени с ее линейным развитием событий и воплощающим эту идею Зерваном до христианских библейских представлений. Первоначально существовало идеальное равновесие сил света, воплощенного Отцом величия, иногда соотношенным с Зерваном (Зарвом), и сил зла, олицетворенного Владыкой тьмы, соотношенным с Ангро-Майнью: свет наверху – как идеальное начало, тьма внизу – как символ всего материального. Равновесие нарушилось, когда Владыка тьмы был привлечен блеском царства света.

Опасаясь нападения, Отец света (Отец величия) вызывает к жизни несколько духовных начал – его эманации. Поражение их в борьбе с силами тьмы приводит к смешению света и тьмы. Необходимость освободить светлые элементы от примеси побуждает Отца света создать видимый материальный мир из шкур и тел поверженных демонов. Вычленение из этого мира луны и солнца было началом высвобождения светлых элементов. Звезды, ветер, огонь, вода также были созданы из светлого начала, но все же с некоторой примесью элементов тьмы. Дабы закончить процесс высвобождения сил света, Отец величия вызывает

к жизни еще ряд духовных начал (всего их семь – эта цифра у манихеев была сакральной), с помощью которых демоны зла оказываются поверженными окончательно. Но материальный мир продолжает оставаться смешанным, как и воплощающие людей Адам и Ева (в Адаме преобладают светоносные элементы, а в Еве – противоположные). Наконец, вызванный Отцом света светоносный Иисус помог Адаму, вкусившему от древа жизни, познать добро и зло, вследствие чего истина была открыта, и спасение оказалось рядом. Но окончательно все стало на свои места лишь с появлением самого Мани, последнего посланника истины. Только теперь люди поняли и, главное, получили реальную возможность отделить элементы света в себе от элементов тьмы и освободить свой дух от тела. Окончание этого процесса в масштабе всего человечества завершится Страшным судом, после чего земля будет объята пламенем и станет гореть 146 8 лет, пока, наконец, все элементы света уйдут на небо, а материя вместе с демонами исчезнет в необъятной бездонной пропасти.

Вероучение Мани, проповедовавшее пассивные методы борьбы за спасение человечества, вначале было даже поддержано властями. Однако вскоре ситуация изменилась. Манихейство было объявлено ересью, а сам Мани казнен. Манихейские общины в основном были изгнаны из Ирана и рассеялись по всему миру, оказав существенное воздействие на некоторые религиозно-философские концепции и сектантские движения средневековья как в Европе, так и в Азии. Часть такого рода движений со временем стала отличаться социальным радикализмом, как, например, движение маздакитов.

Основатель этого движения Маздак в конце-V в. возглавил выступление против зороастризма в Иране и на время заручился даже поддержкой шаха Кавада. Суть социальных лозунгов Маздака сводилась к тому, что из учения манихеев о необходимости высвободить смешанные с тьмой частицы света выводилась идея создания уравнилельно-справедливого общества (отнять у богатых – отдать бедным). Движение было жестоко подавлено Хосровом I в 529 г. Однако зороастризм в Иране в это время стоял накануне своего заката.

Исламизация Ирана положила конец зороастризму как широко распространенной и тем более официально господствующей религии. В мусульманском Иране огнепоклонники стали преследуемым меньшинством, причем значительная часть их, не выдержав преследований, стала мигрировать в Индию, где уже с VIII в. возникла, а затем в ходе последующих миграций все возрастала община парсов. В самом Иране в XVII в. насчитывалось 14 зороастрийских сект, в основном небольших общин. Впрочем, многое из идей зороастризма было воспринято исламом и особенно отдельными шиитскими сектами, как, например, исмаилитами.

Зороастризм как религиозная доктрина древнего мира занимает особое место в истории религий. Несмотря на отчетливо выраженный дуалистический характер доктрины, к которому сводится вся квинтэссенция древнеиранских религий, значение зороастризма состоит, во-первых, в выдвигании на передний план этического идеала и, во-вторых, в том, что в его дуалистической структуре на первом месте был резко отделившийся от всех остальных верховный Бог-творец Ахура-Мазда. Возвышение и возвеличение Бога-творца, высшего символа Света и Добра, было в общем контексте истории религий важным шагом на пути к монотеизму.

Все ранние религии и религиозные системы были политеистическими, а существование и почитание верховного божества, своего рода первого среди равных, не мешало господству политеизма как идейно-структурной основы религиозного мировоззрения, что хорошо видно на примере и ближневосточных, и индоевропейских верований. Правда, тенденция к структурным сдвигам в сторону монотеизма уже намечалась, причем совершенно логично, что, прежде всего, она ощущалась там, где существовали длительные традиции централизованного государства во главе с обожествленным правителем, свидетельством чему является неудавшаяся реформа фараона Эхнатона. По-своему эта тенденция проявилась и в древнем Иране, где дуалистическая структура, выросшая на фундаменте политеизма, была своего рода вариантом монотеизма и, во всяком случае, важным шагом в его сторону.

Резюмируя, следует заметить, что идея монотеизма в ближневосточной древности на

определенном этапе развития этого региона уже в буквальном смысле слова носилась в воздухе. Рано или поздно, но она должна была как-то реализоваться. В этом смысле реформы Эхнатона и зороастризм можно считать вариантами общего поиска. Наиболее же удачная, оптимальная с точки зрения результатов модель монотеизма была разработана сравнительно небольшой и находившейся к тому же на невысоком уровне развития этнической общностью древних евреев, бывшей одним из ответвлений семитских пастушеских племен.

Глава 6

Монотеистические религии: иудаизм

Все три монотеистические религиозные системы, известные истории мировой культуры, тесно связаны друг с другом, вытекают одна из другой и генетически восходят к одной и той же ближневосточной зоне. Первая и древнейшая из них – иудаизм, религия древних евреев. Об иудаизме написано много. Эта религия со всеми ее догматами и обрядами, богатой историко-культурной традицией, зафиксированной в священных текстах, обстоятельно исследовалась специалистами.

Вообще-то нет ничего удивительного в том, что монотеистическая религия сложилась в ближневосточной зоне, где ранее всего появились древнейшие очаги цивилизации и где еще в III тысячелетии до н. э. сформировались достаточно развитые первые религиозные системы. Неудивительно и то, что именно здесь, где существовали древнейшие в истории централизованные деспотии, в первую очередь Египет, сама идея абсолютной власти и высшего суверенитета обожествленного правителя могла привести к монотеизму. Важно, однако, заметить, что эту связь не следует воспринимать упрощенно. Конечно, подданные египетского фараона вполне определенно видели в своем повелителе высший божественный символ, олицетворявший всю их разросшуюся этнокультурную и социально-политическую общность. Такая исключительная в своем роде концентрация земной власти могла привести к мысли, что и на небесах, т. е. в мире сверхъестественных сил, структура власти являла собой нечто подобное. Именно такие предположения должны были способствовать вызреванию идеи монотеизма. Тенденции к реализации этой идеи проявили себя достаточно рано, уже во времена Эхнатона. Но одно дело тенденции и совсем иное – успешная их реализация.

Религия, как уже говорилось, – автономная система. Ее развитие во многом зависит от сложившихся в ней издревле норм и подчинено силе инерции консервативных традиций. Активно функционируя с целью сохранения существующей системы, привычные нормы и консервативные традиции обычно стоят на страже статус-кво, так что новые религиозные системы сравнительно легко могут заменить устаревшие лишь при исключительных обстоятельствах, в критических ситуациях, сопровождающихся коренной ломкой устоявшейся структуры. При этом нельзя сбрасывать со счетов ту силу, на которую может опереться в своих реформах, включая и религиозные, всевластный деспот типа фараона. Эхнатон такой силой явно не обладал, а дискредитация его реформ окончательно подорвала ту идейную базу, на которую мог бы опереться кто-либо еще в своих попытках заменить единым божеством культы могущественных и ревниво соперничавших друг с другом древнеегипетских богов и стоявших за ними влиятельных жрецов. Как бы то ни было, но именно там, где логичнее всего было бы ожидать появления монотеизма, противодействие давно сложившейся и прочно укрепившейся религиозной системы, опиравшейся на мощный пласт традиций, не позволило ему утвердиться. Зато идея монотеизма была подхвачена и развита полукочевым семитским племенем древних евреев, оказавшимся на какое-то время в контакте с великой империей фараонов.

Возникновение культа Яхве

История древних евреев и процесс формирования их религии известны в основном по материалам Библии, точнее, ее наиболее древней части – Ветхого завета. Тщательный анализ библейских текстов и всей ветхозаветной традиции дает основание заключить, что в начале II тысячелетия до н. э. евреи, как и многие другие родственные им семитские племена Аравии и Палестины, были политеистами, т. е. верили в различных богов и духов, в существование души (полагая, что она материализуется в крови) и сравнительно легко включали в свой пантеон божеств других народов, особенно из числа завоеванных ими. Это не мешало тому, что в каждой более или менее крупной этнической общности был свой главный бог, к которому апеллировали в первую очередь. Видимо, Яхве был одним из такого рода божеств – покровителем и божественным предком одного из колен (родственных групп) иудейского народа.

Позже культ Яхве стал выходить на первое место, оттесняя других и оказываясь в центре внимания всего еврейского народа. Мифы о легендарном праотце евреев Аврааме, о его сыне Исааке, внуке Иакове и двенадцати сыновьях последнего (по числу которых, как стало считаться позже, иудейский народ и разделился на двенадцать колен) со временем приобрели довольно последовательный монотеистический оттенок: Богом, с которым непосредственно имели дело эти легендарные патриархи, советам которого они внимали и по указке которого поступали, стал считаться один и тот же – Яхве. Почему же Яхве удалось стать единственным Богом древних иудеев?

Библейская легендарная традиция повествует о том, что при сыновьях Иакова все евреи (вслед за попавшим в Египет сыном Иакова Иосифом) оказались в долине Нила, где они были радушно встречены благоволившим к мудрому Иосифу (ставшему министром) фараоном. После смерти Иосифа и его братьев все двенадцать колен иудеев продолжали еще несколько веков жить в Египте, однако жизнь их с каждым поколением становилась все более тяжелой. С рождением Моисея (в колене Левия) еврейский народ обрел своего вождя, подлинного мессию, который сумел вступить в непосредственный контакт с Яхве и, следуя его советам, вывел евреев из «плена египетского» в «страну обетованную», т. е. в Палестину. Согласно библейским сказаниям, Моисей был первым еврейским законодателем, именно ему принадлежат знаменитые десять заповедей, начертанных на скрижалях по повелению Яхве. С помощью различных чудес (мановением руки он заставил отступить море, и по этому проходу прошли евреи, преследовавшие же их египтяне утонули в волнах вновь сомкнувшегося моря; жезлом Моисей высек воду из скал посреди пустыни и т. п.) он спас евреев от гибели во время долгого и трудного пути. Поэтому Моисей считается отцом иудейской религии, иногда даже называемой по его имени мозаизмом.

Многие серьезные исследователи отмечают, что в исторических документах, в частности древнеегипетских, нет прямых данных, подтверждающих эту легендарную традицию, и что вся версия о египетском плене и исходе евреев из Египта в Палестину сомнительна. Сомнения эти небезосновательны. Но следует учесть скудость древних источников и принять во внимание, что масштабы и значение всей этой тщательно описанной в библейских сказаниях истории могли быть значительно преувеличены. Не исключено, что небольшое семитское племя действительно оказалось в Египте либо близко от него, прожило там ряд веков, затем покинуло эту страну (может быть, даже вследствие конфликта), унеся с собой немало из культурного наследия долины Нила. К числу элементов такого культурного наследия в первую очередь следовало бы отнести тенденцию к формированию монотеизма.

Не имея прямых доказательств, специалисты обращают внимание на косвенные свидетельства того большого влияния, которое оказала египетская культура на идейно-доктринальные принципы иудеев, зафиксированные в Библии. Так, например, библейская космогония (первоначальная водная бездна и хаос; витающий в небе дух; сотворение духом из бездны и хаоса света и тверди) едва ли не буквально повторяет основные позиции египетской космогонии из Гермополя (в Древнем Египте было несколько вариантов космогонии). Еще более наглядные и убедительные параллели ученые зафиксировали между

знаменитым гимном богу Атону времен Эхнатона и 103-м псалмом Библии: оба текста – как на то, в частности, обратил внимание академик М. А. Коростовцев – почти в одинаковых выражениях и в идентичных контекстах славят великого единого Бога и его премудрые деяния. Эти свидетельства выглядят весьма убедительно. Как знать, может быть, реформы Эхнатона действительно оказали воздействие на идейно-концептуальные представления небольшого народа, находившегося где-то рядом с Египтом (если даже не под его властью) в середине II тысячелетия до н. э.?

Если все это могло быть так или хотя бы приблизительно так (как то предполагают некоторые авторы, например З. Фрейд), то вполне вероятно и возможность появления в их среде реформатора, пророка, харизматического лидера (впоследствии столь красочно описанного в Библии под именем Моисея), которому пришлось не только вывести евреев из Египта, но и кое-что изменить и подправить в их верованиях, решительно выдвинув на передний план Яхве, приписав именно ему реформы и законы, сыгравшие позже столь существенную роль в жизни евреев, их общества, государства, религии. То обстоятельство, что впоследствии все эти деяния были окутаны в Библии ореолом мистики и чудес и приписаны непосредственным связям с Яхве, никак не противоречит возможности реального существования реформатора типа пророка-мессии, который мог сыграть действительно важную роль в истории иудейского народа и его религии. Словом, за легендарным образом Моисея, выведшего евреев из «плена египетского» и давшего ему «законы Яхве», может скрываться реальный процесс постепенной трансформации древнееврейского политеизма в монотеизм. Тем более что легендарный «исход» евреев и появление их в Палестине приходится как раз на те самые XIV–XIII вв. до н. э., когда Египет только что пережил радикальные преобразования фараона Эхнатона.

Евреи в Палестине

Завоевав Палестину (Ханаан) и жестоко расправившись с ее оседлым населением (в Библии красочно описываются «подвиги» иудеев, которые, с благословения Яхве, безжалостно уничтожали целые города и опустошали плодородные области этой благодатной части ближневосточного региона), древние евреи осели в этой стране, перешли к земледельческому образу жизни и создали здесь свое государство. Немалое влияние на развитие их культуры – возможно, также и религии – оказали при этом традиции древних палестинских семитских народов, отныне включенных в состав еврейского государства. Первые его цари – объединитель страны Саул, храбрый Давид, мудрец Соломон (XI–X вв. до н. э.), чья деятельность ярко описана в Библии, – не сумели, однако, создать сильного государства, которое после Соломона распалось на две части – Израиль на севере и Иудею на юге. Власть царей в обоих государствах была слабой, но зато большим авторитетом и влиянием пользовались жрецы Иерусалимского храма и различного рода «слуги божьи», назореи («святые» люди) и пророки, выступавшие с обличением несправедливостей и социального неравенства, становившихся все более заметными по мере развития общества. Эти «слуги божий» видели спасение от всех бед в иступленном культе великого Яхве, в уповании на его милость и волю.

Иерусалимский храм с течением времени, особенно после реформ иудейского царя Иосии в 622 г. до н. э., стал не только центром, но и практически единственным местом, где совершались ритуалы и жертвоприношения в честь Яхве. Остальные святилища и алтари, равно как и культы других древнееврейских и заимствованных иудеями у завоеванных ими народов Ханаана богов, с начала I тысячелетия до н. э. постепенно отмирали. Только одному Яхве возносили теперь молитвы жрецы из колена Левия, т. е. потомки Моисея. Яхве был на устах у многочисленных пророков, чьи поучения были включены в Библию (в Ветхий завет) и дожили до наших дней. При этом существенно заметить, что пророки соперничали с жрецами Иерусалимского храма, представляя собой нечто вроде оппозиции официальному курсу культа Яхве. В известной мере можно сказать, что вся жизнь народа и политика

государства концентрировались вокруг Яхве и Иерусалимского храма. Недаром и весь период древнееврейской истории до 586 г. до н. э., когда Иерусалим был завоеван Вавилонией, храм разрушен, а множество евреев во главе с жрецами и пророками были уведены в плен в Вавилон, называется периодом Первого храма. Храм этот, построенный в X в. до н. э. Соломоном из крепкого камня и ливанского кедра, представлял собой впечатляющее сооружение. Строительство его легло тяжелым бременем на народ, и некоторые авторы предполагают, что именно с этим был связан распад еврейского государства после Соломона.

Период Первого храма – эпоха наращивания мощи жрецов и усиления культа Яхве. Уже тогда сложились те основы иерократии (власти духовенства) и теократии, которые отчетливо проявили себя позже, в период Второго храма. После завоевания Вавилонии персидским царем Киром евреям в 538 г. до н. э. разрешили возвратиться в Иерусалим, а храм был отстроен заново. Жрецы его утопали в роскоши – со всех концов страны к ним стекались обильные подношения. В период Второго храма еще резче и последовательнее, чем прежде, стал осуществляться очищенный от наслоений прошлого культ единого и всемогущего Яхве. Жрецы храма, практически забравшие в свои руки всю власть в стране, энергично боролись против политеистических пережитков и суеверий, в частности они запретили изготовление любых идолов.

Библия

Вся история и теория иудаизма, столь тесно связанные с жизнью и судьбами древних евреев, нашли свое отражение в Библии, в ее Ветхом завете. Хотя Библия, как сумма священных книг, стала комплектоваться еще на рубеже II–I тысячелетий до н. э. (древнейшие части ее восходят к XIV–XIII вв., а первые записи – примерно к IX в. до н. э.), основная часть текстов и, видимо, редакция общего свода датируется периодом Второго храма. Вавилонский плен дал мощный толчок работе по написанию этих книг: увиденные из Иерусалима жрецы не имели более забот по обслуживанию храм» и вынуждены были сосредоточить свои усилия на переписывании и редактировании свитков, на составлении новых текстов. После возвращения из плена эта работа была продолжена и, в конечном счете, завершена.

Ветхозаветная часть Библии (большая ее часть) состоит из ряда книг. Во-первых, это знаменитое Пятикнижие, приписываемое Моисею. В книге первой («Бытие») рассказывается о сотворении мира, об Адаме и Еве, всемирном потопе и первых древнееврейских патриархах, наконец, об Иосифе и египетском плене. Книга вторая («Исход») повествует об исходе евреев из Египта, о Моисее и его заповедях, о начале организации культа Яхве. Третья («Левит») представляет собой свод религиозных догм, правил, ритуалов. Четвертая («Числа») и пятая («Второзаконие») посвящены истории евреев после египетского плена. Пятикнижие (по-еврейски – Тора) было наиболее почитаемой частью Ветхого завета, причем впоследствии именно толкование Торы вызвало к жизни многотомный Талмуд и легло в основу деятельности раввинов во всех еврейских общинах мира.

Вслед за Пятикнижием в Библии помещены книги судей и царей израилевых, книги пророков и несколько других сочинений – сборник псалмов Давида (Псалтырь), Песнь песней Соломона, Притчи Соломоновы и др. Различна ценность этих книг, подчас несоизмеримы их известность и популярность. Однако все они почитались священными и изучались многими сотнями миллионов людей, десятками поколений верующих, притом не только евреев, но и христиан.

Библия – прежде всего церковная книга, воспитывавшая в читателях слепую веру во всемогущество Бога, в его всеисилие, в творимые им чудеса и т. п. Ветхозаветные тексты учили евреев смирению перед волей Яхве, повиновению ему, а также говорящим от его имени жрецам и пророкам. Однако этим содержание Библии далеко не исчерпывается. В ее текстах немало глубоких раздумий о мироздании и первоосновах бытия, об отношениях

между людьми, о моральных нормах, социальных ценностях и т. п., что обычно встречается в каждой священной книге, претендующей на изложение сути того или иного вероучения.

Чудеса и легенды Ветхого Завета

Главное в ветхозаветных преданиях – не те чудеса, которые являл сам Яхве, когда он, например, создавал твердь земную или лепил Еву из ребра Адама. Суть их – в той чудодейственной связи, которую будто бы имел Яхве с покровительствуемым им народом, в той сверхъестественной мудрости, которой он будто бы щедро наделял избранных им патриархов и предводителей этого народа. Именно это в первую очередь было заложено в текст священной книги. Вот первый патриарх евреев Авраам, чья жена Сарра уже на старости лет родила единственного сына Исаака, готов по первому слову Яхве принести ему в жертву своего первенца – в награду за столь ревностное почитание и повиновение Господь благословляет Авраама, Исаака и все их племя. Вот сын Исаака Иаков, уже несущий на себе благословение Господне, преодолевает все сложности своего жизненного пути, добывает себе любимую жену, умножает свои стада, обзаводится большой семьей и огромным имуществом. Вот прекрасный Иосиф, любимый сын Иакова от его любимой жены, преданный своими завистливыми братьями, попадает в рабство в Египет. Но Яхве бдительно следит за его судьбой: фараону снится вещий сон, будто на берег выходят семь тучных коров, за ними – семь тощих, тощие набрасываются на тучных и пожирают их. Фараон требует, чтобы ему растолковали смысл сна, но никто не в состоянии сделать это, пока не вспоминают об Иосифе, который к тому времени уже получил известность в этой области. Иосиф объясняет смысл сна: придут семь урожайных лет, затем – семь неурожайных; нужно вовремя подготовиться, принять меры. Обрадованный фараон делает Иосифа министром, после чего братья, в голодные неурожайные годы прибывшие за милостыней в Египет, признают свою вину, просят прощения и переселяются в Египет.

Чудеса следуют за чудесами – и все по милости Яхве, благословившего свой народ, наделившего его мудростью и бдительно следившего за его судьбой. Когда жизнь евреев в Египте стала невыносимой, Яхве благословил Моисея спасти народ, вывести его в землю обетованную. И Моисей, чуть ли не регулярно консультировавшийся с Господом, заимствовавший у него заповеди и законы, получивший с его помощью и манну небесную, и воду из скалы, и многое другое, выполнил свое предназначение – не без борьбы с сопротивлявшимися ему, которых он убеждал с помощью все новых чудес.

Яхве хранит свой народ и открывает ему все пути. С его благословения евреи обрушиваются на цветущие города Палестины, безжалостно уничтожают ее население и овладевают, наконец, землей обетованной, обещанной им Яхве. Правда, это дается нелегко: противник борется, временами даже одолевает – и тогда господь посылает силача Самсона, который уничтожает врагов, мудрого отрока Давида, убивающего пращой великана Голиафа, наконец, великого мудреца Соломона. И все они ведут народ от успеха к успеху. Правда, после Соломона менее мудрые правители привели народ к упадку, и за все неугодные Господу дела евреи были наказаны гибелью Иерусалима, храма и пленом вавилонским. Но слишком долго Яхве не мог сердиться – и за наказанием следовали прощения. С помощью Яхве еврейский народ возвратился в Иерусалим, отстроил новый храм и вновь стал ревностно почитать своего Бога.

Итак, квинтэссенция Ветхого завета – в идее богоизбранничества. Бог един для всех – это великий Яхве. Но всемогущий Яхве из всех народов выделил один – еврейский. Прародителю евреев Аврааму Яхве дал свое благословение, и с тех пор этот народ со всеми его успехами и неудачами, бедствиями и радостями, благочестием и неповиновением находится в центре внимания великого Бога. Характерно, что в период Второго храма, т. е. примерно с V в. до н. э., иерусалимские жрецы весьма строго следили за тем, чтобы евреи не вступали в брачные связи с иноплеменниками, с «необрезанными язычниками» (обряд обрезания, совершавшийся над всеми младенцами мужского пола на восьмой день их жизни

и заключавшийся в отрезании «крайней плоти», символизировал приобщение к народу иудейскому, к вере в великого Яхве).

Как и другие монотеистические религии, иудаизм не только резко выступал против многобожия и суеверий, но и был религией, не терпящей существования наряду с великим и единым Богом никаких других богов и духов. Отличительная черта иудаизма выражалась в его исключительной вере во всемогущество Яхве; идея же этого всемогущества лучше всего, пожалуй, нашла отражение в Книге Иова, включенной в Библию. Книга эта рассказывает о страданиях Иова, у которого Яхве, решивший провести своего рода эксперимент, поочередно отнял богатство, детей, здоровье и привел его к краю гибели, как бы испытывая, возропщет ли отличавшийся благочестием Иов, отречется ли он от великого и всеблагого Яхве. Долго терпел Иов, страдая и по-прежнему благословляя Господа. Но на краю гибели он не выдержал и возроптал. Господь через верных ему посланцев сурово осудил Иова за малодушие и неверие, за ропот и противодействие – и посрамленный Иов смирился, после чего Бог вернул ему здоровье и богатство, жена родила ему еще десятерых детей, а сам он прожил многие годы. Книга Иова поучительна, причем не столько в плане богоборчества, которого в ней, по существу, нет, сколько в плане воспитания покорности и смирения, умения не пасть духом в несчастье и начать все сначала, уповая на помощь всемогущего Яхве.

Богоизбраннические мотивы иудаизма сыграли немалую роль в истории и судьбах еврейского народа. Убежденная вера в свою исключительность, избранность способствовала выработке той приспособляемости, с которой сыны Израиля находили оптимальные формы своего существования уже после рубежа нашей эры, когда еврейское государство перестало существовать, а большинство евреев рассеялось по всему миру (евреи диаспоры – рассеявшиеся). Именно иудеи, по их представлениям, владели истиной, знали Бога, единого и общего для всех. Однако этот великий и всемогущий Бог, отвечавший иудеям взаимностью и выделявший их среди прочих, практически был только их богом, т. е. божеством небольшого народа. Это противоречие вело к тому, что рожденные иудаизмом действительно немалые духовные и интеллектуальные потенциалы евреев как бы загонялись внутрь, в глубины самой религии. В результате в страстных эсхатологических предсказаниях иудейских пророков все чаще звучали идеи о мессии, о грядущем пророке, который явится и спасет людей. Пророк Исайя связывал с этим моментом наступление царства всеобщей гармонии, когда волк мирно возляжет рядом с ягненком и когда перекуют мечи на орала. Пророк Даниил предсказывал в своих видениях, что грядет «сын человеческий», царство которого будет вечным и справедливым.

На рубеже нашей эры идея о мессии распространилась в иудейском обществе, ее исповедовало множество различных сект, со дня на день ожидавших божественного вмешательства в ход истории. Видимо, в немалой мере эти идеи и настроения спровоцировали и военные выступления иудеев против римского владычества (Иудейская война 66–73 гг.). Восстания иудеев, подавленные римлянами с необычайной жестокостью, положили конец существованию иудейского государства и начало расселению евреев по всему миру.

Иудаизм евреев диаспоры

Немалое количество евреев проживало вне еврейских государств Палестины и до этого. Однако именно разгром храма (70-й год) и разрушение Иерусалима (133-й год) положили конец существованию древнееврейского государства и вместе с ним ~ древнему иудаизму. В диаспоре возникла иная религиозная организация – синагогальная. Синагога – это молитвенный дом, своего рода религиозный и общественный центр еврейской общины, где раввины и иные знатоки Торы толкуют священные тексты, молятся Яхве (но не приносят жертв!) и властью своего авторитета решают все споры и проблемы, возникающие у прихожан. Сформировавшийся к III–V вв. своего рода комментарий к Торе – Талмуд, стал

основным сводом религиозных предписаний. Тексты Талмуда и Библии изучали мальчики в синагогальных школах под руководством специальных учителей – меламедов.

Синагогальная организация, авторитет раввинов – все было направлено на то, чтобы иудаизм в условиях отсутствия социального, политического, территориального, даже языкового единства рассеянных по всему свету евреев диаспоры служил интегрирующим моментом. Именно религия предков – иудаизм – должна была сохранять этнокультурную общность потомков древних иудеев. Кроме того, весьма насущные нужды повседневного быта, необходимость какого-то локального объединения в интересах защиты, с целью устройства, приспособления евреев в чуждых им этнокультурных и религиозно-политических обществах обуславливали тягу их к единению, находившую свое отражение в естественных для того времени религиозных организациях. Однако эта естественная тяга к единению на чужбине, в условиях подчас жестоких притеснений, даже погромов, эксплуатировалась синагогальной верхушкой еврейских общин, провозглашавшей религию, иудаизм – единственной связующей силой, соединяющей друг с другом рассеянных по всему миру евреев.

Все это способствовало тому, что в иудаизме евреев диаспоры большое внимание уделялось ритуалам обрезания, омовений, постов, а также строгому соблюдению обрядов и праздников. Правовой еврей должен был потреблять только кошерное (т. е. разрешенное для пищи) мясо, но ни в коем случае, например, не свинину. Это мясо продавалось в специальных лавках мясников-резников, обучавшихся приемам резать животных по специальным правилам. В дни пасхальных праздников полагалось есть мацупресные лепешки, сделанные без дрожжей и соли. Считалось, что пасхальные праздники следует проводить дома, что пасха – древний праздник евреев, восходивший еще к воспоминаниям об их жизни скотоводов, когда приносили в жертву ягненка, чьей кровью мазали перекладины входа в шатер, – тесно связана с легендарным исходом из Египта под водительством Моисея. Кроме пасхи, евреи диаспоры отмечали праздник судного дня, иомкипур, приходившийся на осень (сентябрь – октябрь), вскоре после наступления еврейского лунного нового года. Считалось, что это день смирения и покаяния, очищения и молитвы за грехи: именно в этот день Бог должен был определять судьбу каждого человека на следующий год. К судному дню, как и к пасхе, полагалось особо готовиться, совершать посты, омовения и т. п. К числу священных дней евреев относится и суббота – день, когда не следовало заниматься какой-либо работой, вплоть до приготовления пищи, зажигания огня.

Иудаизм и история культуры Востока

Иудаизм как монотеистическая религия, как развитая культурная традиция с мифопоэтическим и философским интеллектуальным потенциалом сыграл определенную роль в истории культуры, в частности в истории восточных культур. Наиболее заметна эта роль в том, что через христианство и, особенно через ислам религиозно-культурные принципы монотеизма стали широко распространяться на Востоке. Страны и народы Востока, и, прежде всего Ближнего Востока, тесно связанного с иудаизмом общими корнями и культурно-генетической близостью, вместе с идеей монотеизма восприняли и мифопоэтическую традицию библейских текстов с их легендарными героями и пророками, патриархами и царями. Это религиозно-культурное наследие иудаизма проникло к мусульманским народам Востока прежде всего через посредство ислама, через суры Корана, хотя многие правоверные мусульмане даже не подозревают о первоисточнике мудрости заповедей и предписаний, о реальных прототипах мудрецов и пророков Корана.

Кроме опосредованного религиозно-культурного воздействия иудаизма на страны и народы Ближнего Востока, в том числе на культуру средневекового исламского мира, иудаизм оказывал и более непосредственное влияние с помощью евреев диаспоры, рассеявшихся по всему свету, включая и многие страны Востока. Еврейские общины, концентрировавшиеся обычно в наиболее развитых и процветающих экономических и

торговых центрах, бывали достаточно богатыми и влиятельными. Правда, это обстоятельство нередко способствовало недоброжелательству, а то и преследованиям, но оно же играло определенную роль, как в сохранении религиозной традиции иудаизма, так и в ее распространении вместе с перемещавшимися с места на место евреями. Влияние иудаизма на окружавшие еврейские поселения-общины народы бывало различным. Чаще всего оно ограничивалось лишь небольшим культурным воздействием. Иногда иудаизм пускал более глубокие корни, приобретая поддержку власть имущих и становясь влиятельным религиозным фактором в тех или иных странах, как, например, в южноаравийском государстве Химьяритов в IV–VI вв. Гораздо реже, лишь в исключительных случаях, дело доходило и до полного обращения того или иного народа Востока в иудаизм.

Первым из более или менее крупных государств, в которых иудаизм стал официальной идеологией, был Хазарский каганат. После гибели этого тюркского по своей этнической принадлежности государства остатки хазар рассеялись. Существует точка зрения, что часть их со временем получила наименование караимов, потомки которых живут, исповедуя иудаизм в видоизмененной форме, на территории Литвы, в Крыму, на Украине. Иудаизм получил распространение у части горцев Кавказа (горские евреи), в Средней Азии (бухарские евреи), в Эфиопии (фалаша, или «черные евреи»). Переход некоторых этнических общностей в иудаизм сопровождался проникновением в их среду определенного количества евреев, смешивавшихся с местным населением.

С течением времени иудаизм все более замыкался в рамках своих общин и обособлялся от окружавших его религий. Существовая главным образом в христианской или исламской среде (вне ее, в Индии, Китае и других регионах еврейских общин было очень мало), иудаизм не только не имел каких-либо интеллектуальных, культурных или доктринальных преимуществ, но практически оказывался лишь наиболее ранним вариантом господствующей религии. Более развитые монотеистические религии, возникшие на его основе и вобравшие в себя много нового, открывшие себя для мира несравненно шире, нежели иудаизм, по многим пунктам явно превосходили свою *alma mater*. Естественно, что в таких условиях иудейские общины евреев диаспоры, державшихся за иудаизм как за веру отцов, за важную этнически интегрирующую силу, сохраняли влияние только среди своих. И именно это обстоятельство, подогревавшееся погромами и гонениями, способствовало укреплению позиций иудаизма среди евреев.

Глава 7

Христианство

Христианство – наиболее распространенная и одна из самых развитых религиозных систем мира. И хотя оно в лице своих последователей встречается на всех континентах, а на некоторых абсолютно господствует (Европа, Америка, Австралия), это, прежде всего религия Запада. Собственно, это как раз та единственная религия (если не считать ее разделения на многочисленные церкви, вероисповедания и секты), которая характерна именно для западного мира в противовес восточному с его множеством различных религиозных систем. Тем не менее, в рамках данной работы необходимо уделить внимание христианству – не только для логики изложения и знакомства с противопоставленной Востоку религией Запада (хотя это весьма существенно), но также и потому, что христианство тесно связано с Востоком и его культурой.

Христианство многими корнями уходит в культуру древнего Востока, откуда оно черпало свой богатый мифопоэтический и ритуально-догматический потенциал. В лице некоторых отдельных церквей – будь то армянская, коптская или сирийская – и сект (несториане и др.) оно и поныне действует в ряде районов Востока, не говоря уже о миссионерском освоении множества районов Востока в последние несколько веков.

Возникновение христианства

В отличие от ранних религиозных систем, складывавшихся в процессе формирования древних очагов цивилизации на Ближнем Востоке, христианство появилось сравнительно поздно, в условиях уже развитого общества с острыми социальными, экономическими и политическими противоречиями. Появляющаяся в таких условиях новая религия, претендующая на широкое внимание и распространение, должна была откликнуться на запросы своего времени и предложить какие-то, пусть иллюзорные, но достаточно весомые в глазах миллионов людей пути и способы разрешения раздирающих общество противоречий, сглаживания их, направления их в иное русло. Новой религии следовало также решительно отказаться от этнической ограниченности, свойственной ранним религиозным системам. Это было необходимое условие, так как в противном случае она не смогла бы овладеть умами людей, независимо от их происхождения и социального положения. И, наконец, еще одно: новая религия должна была быть достаточно интеллектуально развитой и насыщенной, включать в себя все то, чего достигли уже существовавшие до нее религиозные системы обширного ближневосточно-средиземноморского региона.

Удовлетворить всем этим условиям было непросто. И все-таки вызов эпохи, потребности времени вели к тому, что на рубеже нашей эры в антично-эллинистическом мире уже формировались системы, способные дать ответ на этот «вызов». Среди них стоит упомянуть занесенный из Персии митраизм, получивший широкое распространение в Римской империи и явно повлиявший на последующее формирование христианства. Видимо, при благоприятных условиях в такого рода систему мог вырасти и неоплатонизм, сложившийся на основе религиозного осмысления идеалистической философии Платона. Возможно, такой системой могла стать какая-либо из восточных религий, в первую очередь иудаизм – при условии разрыва ограничивавших его возможности национальных рамок. Однако ни один из возможных «кандидатов» так и не преуспел в своем стремлении достичь всеобщего признания. Этот успех выпал на долю христианства – учения принципиально нового, но впитавшего в себя из концепций соперничавших с ним учений все то, что могло его обогатить и усилить.

Итак, христианство, как наднациональная «вселенская» религиозная система, возникло в условиях, когда почти весь ближневосточно-средиземноморский мир был объединен в рамках наднациональной Римской империи. Но первоначальные очаги этой религии возникли отнюдь не в центре этой могущественной империи: они появились на ее периферии, причем на восточной и юго-восточной периферии, в тех издревле освоенных человечеством очагах цивилизации, где пласты культурной традиции были особенно мощными и где всегда сосредоточивались центры пересечения различных идейных и культурных влияний. Это было влияние и иудейских сект, и греко-римской философии, и религий Востока.

Иудаизм и христианство

На рубеже нашей эры иудаизм, как упоминалось, переживал глубокий кризис. Несмотря на то, что число иудеев, по подсчетам современных специалистов, исчислялось в ту пору несколькими миллионами (цифра весьма заметная для той эпохи) и что солидные иудейские колонии распространились уже по всему Средиземноморью, включая Египет и Малую Азию, конкретная историческая ситуация и реальное соотношение сил все более очевидно вели иудейское общество к кризису. Кризис усилился после подчинения Иудеи Риму. Светская власть династии Ирода не пользовалась авторитетом. Жрецы Иерусалимского храма и близкие к ним партии и группировки (фарисеи, саддукеи, zeloty) также теряли власть и влияние, чему способствовала и их явная зависимость от наместников Рима в Иудее. Неудивительно, что это состояние перманентного политического и социально-религиозного кризиса вело к оживлению эсхатологических пророчеств, активизации

деятельности различного рода сект с их ожиданием мессии, который вот-вот придет и от имени великого Яхве спасет запутавшийся в противоречиях, но все же богоизбранный народ. Мессию (греческий эквивалент этого иудейского термина – Христос) ждали почти все со дня на день.

Столь напряженно ожидавшийся мессия просто не мог не появиться. И он появлялся, причем неоднократно. Все чаще то в одном, то в другом районе Иудеи, а то и вне ее, на периферии, среди евреев диаспоры, руководители отдельных сект, бродячие проповедники или экстравагантные странники объявляли себя мессиями, призванными спасти запутавшихся иудеев. Обычно власти болезненно реагировали на проповеди подобных деятелей. Все самозванцы сразу объявлялись лжемессиями, и их деятельность пресекалась. Это, однако, не могло приостановить процесс. На смену неудачникам приходили новые, и все повторялось снова. Иногда главы влиятельных сект оказывались достаточно могущественными, чтобы бросить вызов всемогущему Риму.

В результате следовавших за этим восстаний и войн (иудейские войны) Иудея как государство, а вместе с ней Иерусалим и Иерусалимский храм во II в. н. э. перестали существовать.

Тем не менее, именно постоянные гонения на спорадически появлявшихся харизматических лидеров и пророков, чья деятельность и проповеди в условиях кризиса становились все более заметными и созвучными общим ожиданиям, и привели, в конечном счете, к укреплению в умах поколений идеи о великом мессии, Христе, который пришел, не был узан и понят, погиб (приняв на себя грехи людей) и, чудесным образом воскреснув, стал божественным спасителем человечества. Эта идея и была взята на вооружение в тех ранних иудео-христианских сектах, которые стали появляться как в самой Иудее, так и в ближайших к ней районах расселения евреев диаспоры (Египет, Малая Азия и др.) на рубеже нашей эры.

Споры об Иисусе Христе

Легендарные предания о божественном Спасителе были собраны и детально изложены в четырех Евангелиях (от Марка, Матфея, Луки и Иоанна), составляющих основу христианского Нового завета – важной части текста Библии. В Евангелиях подробно, хотя и противоречиво, говорится о жизни Иисуса, его проповедях, деяниях, рассказывается о творимых им чудесах, о благоговевших перед ним последователях, о преследованиях Иисуса и о предательстве его Иудой, о распятии его на кресте и о последующем воскресении и вознесении на небеса. В Евангелиях вина за преследования Иисуса, который и был мессией, Христом, хотя и не узанным и непризнанным, возлагается на иудеев (само имя предавшего Иисуса одного из двенадцати ближайших его учеников-апостолов – Иуда – как бы призвано символизировать весь народ, не принявший и предавший пришедшего спасти его Иисуса). Римский наместник-прокуратор Понтий Пилат даже попытался было спасти Иисуса от казни, но под давлением иудейских жрецов и наученной ими толпы отступил, «умыл руки».

Евангельские жизнеописания Христа, хорошо известные по вошедшим в обиход образам, фразам, по многочисленным описаниям и изображениям, создали облик божественного Спасителя, великий подвиг которого, потрясший человечество, будто бы и открыл людям глаза на истинную религию, христианство. Можно предположить, что и сами Евангелия, как сравнительно поздний документ (не ранее II в. н. э.), и вся евангельская традиция – это в основном образно воспетая, ярко расцвеченная и явно нарочито персонифицированная запись переинтерпретированных событий, явлений и божественных деяний, уже встречавшихся ранее в других религиях. Вопрос лишь в том, что здесь откуда-то заимствовано или сочинено и насколько сюжеты записанных в Евангелиях описаний из жизни Иисуса опираются на какую-то реальную историческую основу, пусть даже видоизмененную подчас до неузнаваемости.

Еще сравнительно недавно по этому вопросу шли ожесточенные споры в науке.

Представители одной из авторитетных школ специалистов – мифологической – полагали, что никакого Христа не было, не было даже никакого схожего с ним судьбой его прототипа, что в основе евангелической традиции лежат мифы, прежде всего, хорошо известный ближневосточным религиям миф об умирающем и воскресающем божестве. Здесь отражен и известный миф о непорочном зачатии (связь бога с женщиной), и множество других мифологических сюжетов и представлений, заимствованных из других религий. Справедливость построений этой школы в том, что мифологическая основа евангелической традиции – вне всякого сомнения, что заимствования и переработка чуждых влияний в рамках нового синтеза действительно были едва ли не важнейшей основой, фундаментом христианства. Однако слабостью мифологической школы, предопределившей ее неудачу, было то, что эта концепция низводила христианство до уровня эклектической системы и не признавала не столько даже оригинальности этой религии, сколько вообще какой-либо исторической реальности, лежавшей в ее основе.

Вторая из признанных школ, историческая, ныне явно преобладающая в религиоведении, исходит из того, что в основе евангельской традиции лежат какие-то реальные события. Но какие? Был ли в реальной исторической действительности бродячий проповедник типа Иешуа Га-Ноцри, которого так талантливо описал в романе «Мастер и Маргарита» М. Булгаков? И если был, то где и когда? Что он проповедовал, кто за ним шел, к чему все это привело? На эти и многие другие, связанные с ними вопросы сторонники исторической школы долгое время не могли дать достаточно убедительного ответа. Положение изменилось лишь сравнительно недавно, в 40-х годах нашего века, после знаменитых кумранских находок.

В 1946–1947 гг. в горных пещерах Кумрана, на берегу Мертвого моря, арабские бедуины нашли обрывки древних свитков. Рукописи (среди них были библейские тексты, уставы общин, проповеди и т. п.) принадлежали мистико-аскетической секте ессеев, общины которой располагались на рубеже н. э. в этом районе, вдали от густонаселенных плодородных земель Палестины. Общины ессеев являли собой группы подвижников, живших коммунной, по большей части в монашеском стиле, без женщин и детей. Их учение, основанное на принципах иудаизма, заметно отличалось от него. В текстах доминировали эсхатологические пророчества о скором конце мира, о грядущем суде над грешниками. Ессеи осуждали богатство и стяжательство, стремились к нравственному очищению и, главное, ждали мессию из рода Давида (заметим, что евангельский Иисус – из этого рода).

В рукописях ессеев упоминается об «учителе справедливости», который был, судя по всему, основателем секты, пророком-проповедником, выступившим против официального иудаизма и внесшим в его доктрину те изменения, которые позволяют считать эту секту переходной по характеру, т. е. иудео-христианской. Этого, конечно, еще недостаточно для сближения таинственной фигуры «учителя справедливости» с мистической личностью Иисуса. Но, реконструируя гипотетический процесс, следует учесть все: и общую обстановку в Иудее с напряженным ожиданием божественного вмешательства, и активный мессианизм, и деятельность харизматических пророков и «учителей», и даже практику наказания и разоблачения лжемессий. Имея в виду все это, можно представить, как обрывочные, но тесно связанные друг с другом общей идеей события и явления, личности и деяния со временем слились в нечто единое и цельное, были персонифицированы в Иисусе, мессии из рода Давида. Этот мессия (Христос) пришел, проповедовал, демонстрировал чудеса, но не был признан, а, напротив, был осужден властями как лжемессия, распят на кресте; затем он, чудесным образом воскреснув, доказал миру свою божественность и через учеников и последователей даровал миру великие истины, легшие в фундамент христианства.

Основы христианского учения

В христианстве, вобравшем в себя немалое наследие предшествовавших религий и

учений, отчетливо ощущаются и доктрины иудаизма, и митраизм с его системой обрядов и культов, и идея умирающего воскресающего божества из древневосточных религий. Позже, по мере своего становления, христианство многое восприняло из эллинистической философии, из учения стоиков (Сенеки) и др. Но суть новой религии не сводится к эклектической сумме заимствованных элементов. Оригинальность и сила ее в том новом, что возникло на базе сложного процесса религиозно-культурного синтеза всех этих элементов.

Основная идея христианства – идея греха и спасения человека. Люди грешны перед Богом, и именно это уравнивает всех их: греков и иудеев, римлян и варваров, рабов и свободных, богатых и бедных – все грешники, все «рабы божии». Могут ли люди очиститься от этого греха, начиная с «первородного» греха Адама и Евы, который тяжелым камнем висит на человечестве? Да, могут. Но только в том случае, если они осознают, что грешны, если направят свои помыслы в сторону очищения от грехов, если поверят в великого божественного Спасителя, который был прислан Богом на землю и принял на себя грехи человеческие. Иисус Христос мученической смертью своей искупил эти грехи и указал людям путь к спасению. Этот путь – вера в великого и единого в трех лицах Бога (Бог-отец, Бог-сын, т. е., Иисус, и Бог – святой дух – т. е. святая Троица), благочестивая жизнь, покаяние в грехах и надежда на царство небесное после смерти. Праведнику воздается на том свете, любой бедняк и раб может попасть в рай, тогда как нечестивец и стяжатель попадет в ад, будет гореть в «геенне огненной». Кроме «того света» нечестивцам и грешникам грозит и второе пришествие Христа, за которым последует Страшный суд здесь, на земле.

Раннее христианство, вызревавшее в недрах оппозиционных официальному иудаизму и римским властям аскетических сект и распространявшееся затем по всему эллинистическо-римскому миру, с первых своих шагов заявило себя учением угнетенных низов, учением обездоленных и страждущих. Правда, это учение не звало на борьбу – и в этом смысле его никак нельзя считать революционным по характеру. Скорее, напротив, христианство было альтернативой различного рода восстаниям и войнам, начиная с восстания Спартака, которые сотрясали на рубеже нашей эры мощную Римскую империю. И в качестве такого рода «умиротворяющей» альтернативы, направляющей энергию угнетенных в русло религиозных иллюзий, христианство было вполне приемлемым, даже выгодным для власть имущих, вскоре понявших это и принявших христианское учение в качестве господствующей идеологической доктрины. Однако это произошло позже. Раннее христианство в первые два-три века своего существования, будучи религией бесправных и гонимых, не только стояло в оппозиции к властям, подвергаясь жестоким гонениям с их стороны, но и не было лишено радикальных элементов, даже революционного пафоса.

Пафос этот сводился, прежде всего, к резкому неприятию сложившихся норм жизни. В одном из наиболее ранних и радикальных по характеру текстов Нового завета – в Апокалипсисе (Откровение святого Иоанна Богослова) – с огромной силой прозвучало осуждение Рима как «великой блудницы», как нового развратного Вавилона со всеми его «мерзостями». Ангел божий предрекает падение этого Вавилона, силы небесные победят мрак и мерзость, произойдет Страшный суд, и на обновленной земле возникнет «новый Иерусалим» во всем величии своей славы, с древом жизни, активно плодоносящим во имя всеобщего блага. Мистическая форма Апокалипсиса не может скрыть наполняющего его пафоса разрушения старой «мерзости» и грядущего обновления мира.

Революционный пафос раннего христианства нашел свое отражение в акцентировании внимания на двух важнейших сторонах новой религии. Во-первых, на проповеди ею всеобщего равенства. Хотя это было равенство в первую очередь лишь «во грехе», равенство «рабов божиих», даже в этом своем качестве лозунг всеобщего равенства не мог не привлечь к себе внимания. Правда, в некоторых евангельских текстах оправдывалось рабство и рабам внушалось повиновение их господам, но, тем не менее, провозглашение принципа всеобщего равенства в эпоху расцвета Римской империи стоило многого. Во-вторых, на осуждении богатства и стяжательства («скорее верблюд пройдет через игольное ушко, чем

богач попадет в царство небесное»), на подчеркивании всеобщей обязанности трудиться («не трудящийся да не ест»).

Конечно, здесь нет активной революционности, но сам факт провозглашения эгалитарных принципов и следования им был вызовом господствующим общественным порядкам. Неудивительно, что членами первых христианских общин (особенно после перемещения в начале нашей эры усилиями сторонников и последователей апостола Павла центра нового учения с периферии империи в Рим оказались прежде всего обиженные и угнетенные, бедняки и рабы, неимущие и изгои.

Харизматические лидеры раннего христианства

Первые христианские общины заимствовали от предшественников – сект типа ессеев – черты аскетизма, самоотречения, благочестия и прибавили к ним обрядовые ритуалы причащения митраизма и многое другое, включая торжественный акт крещения в качестве символа веры. Эти общины были достаточно замкнутыми. Во главе их стояли харизматические лидеры – проповедники, «учителя», осененные «благодатью» пророки, которые обычно прислушивались к своему «внутреннему голосу», имели «видения», слышали «глас божий» и потому считались имевшими беспорное право на лидерство. Естественно, что вначале каждый из этих харизматических лидеров руководствовался своим пониманием основ новой религии. А если учесть, что эти лидеры чаще всего были личностями в психическом отношении неуравновешенными, легко возбудимыми (именно такие и считались осененными благодатью божией), то несложно понять, что в их проповедях реальные факты прошлого смешивались с основанными на «видениях» фантастическими рассказами. Все это более или менее гармонично увязывалось с мифопоэтическим наследием и постепенно укладывалось, обретая модифицированные формы, в основу христианской доктрины.

В процессе становления новой религии принимало участие множество сект с их проповедниками, что не могло не вызвать к жизни различные варианты и отклонения. Однако сквозь пестроту мнений, догматов и ритуалов постепенно вырисовывались контуры новой религии, каноническая жесткость которой выковывалась в острых схватках между различными направлениями. Уже во второй половине I в. н. э. отчетливо наметились два главных течения – проиудейское, представленное Апокалипсисом и генетически восходящее, видимо, к сектам типа ессеев, и антииудейское, связанное с деятельностью апостола Павла. Именно с Павлом ассоциируется разрыв со свойственной иудаизму национальной ограниченностью религии, ему приписывают слова о том, что для христианства «нет ни эллина, ни иудея», что Богу угодны все; и иудеи, и язычники, и обрезанные, и необрезанные – достаточно лишь отказаться от старого образа жизни и поверить в Христа, т. е. жить «не по плоти, а по духу», приобретать праведность и спасение от грехов через веру и исповедание. В отличие от апостола Петра, которого евангельский Павел называл «апостолом для иудеев», себя Павел, по преданию, именовал «служителем Иисуса Христа у язычников».

Трансформация раннего христианства

Переосмысление раннего христианства в духе паулинизма явилось началом его трансформации в сторону организованной вселенской церкви. В этом смысле именно Павел может считаться первым патриархом (если не основателем) христианства. С Павла, точнее, с нападков паулинистов на иудаизм берет, видимо, свое начало и тот резкий антагонизм между христианством и иудаизмом, который впоследствии стал столь заметным, несмотря на то, что Ветхий завет иудеев был включен в христианское Священное писание и что Иисус, его мать Мария, его ученики, включая и апостола Павла, были евреями.

Паулинизм способствовал переключению радикальной активности христиан с критики

существующих порядков на критику соперничающей религии, представители которой оказались теперь виновны во всех грехах, отклонениях и даже преступлениях – они ведь, в конце концов, распяли Христа. Кроме того, паулинизм сделал сильный акцент на загробное воздаяние, на вознаграждение за терпение и страдания блаженством на том свете. Эти два существенных момента сыграли важную роль в процессе дальнейшей трансформации раннего христианства.

В условиях становившейся все более жесткой догматической основы христианского вероучения уходила в прошлое полная опасностей и преследований, но отличавшаяся свободой духа и действий жизнь первоначальных сект и общин, возглавлявшихся харизматическими руководителями. На смену им в новых условиях приходили избравшиеся верующими (а затем и утверждавшиеся сверху) должностные лица – дьяконы, епископы, пресвитеры. В рамках формировавшейся таким образом церковно-бюрократической структуры на переднем плане вскоре оказались епископы, которые вначале были лишь казначеями общин и ведали хозяйственными делами, но затем (именно в силу своей прочной позиции в общине) стали играть все более заметную руководящую роль. Уже со II в. епископы занимались толкованием сложных проблем догматики и культа, активно выступали против тех общин и сект, которые еще не смирились с общим процессом бюрократизации и догматизации христианства и пытались по-своему объяснить те или иные его проблемы. Необходимость борьбы с ересями, с остаточным влиянием харизматических лидеров, то и дело уводивших ту или иную из общин в сторону от главной линии эволюции учения, способствовала дальнейшему укреплению епископальной организации, формированию строгой церковно-бюрократической иерархии, представители которой консолидировали свое единство на Вселенских соборах. Первые два из них состоялись в 325 и 381 гг., и на них была осуждена арианская ересь; третий в 431 г. осудил ересь несторианскую.

Замена харизматических руководителей бюрократической иерархией – неизбежное явление в условиях формировавшейся церкви с ее строгими канонами и нерушимыми догмами. «Видения» и «божественные откровения» трансформировавшейся и очищавшей себя от «ересей» ортодоксальной церкви более были не нужны. Страдавшие ими харизматические лидеры, пророки-проповедники уже в III–IV вв. не только решительно отстранялись от активной церковной деятельности, но и просто не допускались к ней. Их удел отныне стал иным: за их счет формировался институт монашества, деятельность и «святой дух» которого были поставлены теперь на службу церкви, на укрепление ее авторитета, причем без особой опасности для ее строгой внутренней структуры, так как уединенные и замкнутые высокими стенами монастыри препятствовали широкому распространению оригинальных «видений» осененных благодатью святых отцов в монашеской рясе.

Таким образом, очищенная от «грехов» молодости христианская церковь стала вполне приемлемым для социально-политических верхов институтом, влияние которого в массах делало желанным сближение с ним и использование его, на что не преминули обратить внимание римские императоры. Император Константин в начале IV в. поддержал церковь (по его инициативе был созван первый христианский собор), его преемники (кроме Юлиана Отступника, правившего сравнительно недолго) последовали его примеру, и вскоре христианство стало господствующей религией. Из гонимых христиане стали гонителями, о чем свидетельствует, в частности, погром «языческой» библиотеки в 415 г. в Александрии, видном центре эллинской культуры.

Распад Римской империи в конце IV в. на Западную и Восточную привел к расколу христианской церкви. В Западной империи, где власть императора ослабевала, позиции церкви постепенно усиливались. В V в. всесильный римский епископ был провозглашен Папой, в руках которого вскоре сосредоточилась огромная власть над всем раздробленным в политическом отношении западноевропейским римско-католическим миром. Старательно поддерживая идею о божественном происхождении своей власти и собственной

непогрешимости, Римский Папа сумел поставить свой авторитет выше авторитета государей средневековой Европы, соперничавших друг с другом и искавших его поддержки.

Католицизм и Реформация

С благословения римской католической церкви были преданы забвению и осуждены многие культурные традиции «языческой» античности с ее свободомыслием. Правда, церковная традиция, культивировавшая латынь, способствовала сохранению значительной части рукописного наследия античной культуры. Возрожденное при помощи арабов учение Аристотеля, значительно подкорректированное церковью, стало даже (наряду с Библией) своего рода высшим и чуть ли не последним словом духовной культуры. Однако многое было безвозвратно утеряно, и, прежде всего, духовная свобода. Католические священники (дававшие обет безбрачия и потому не связанные в своей деятельности лично-семейными интересами, целиком, отдававшие себя службе, интересам церкви) ревниво следили за строгим соблюдением церковных догм и ритуалов, беспощадно осуждали и карали еретиков, к числу которых относились все, кто хоть в чем-либо смел отклониться от официального учения. Лучшие умы средневековой Европы гибли на кострах «святой» инквизиции, а остальным, запуганным и смирившимся «грешникам», церковь охотно продавала за немалые деньги-индульгенции – отпущения грехов.

Жестокий фанатизм и активная агрессивность католицизма, опиравшегося на строго иерархическую централизацию власти церкви во главе с Римским Папой, вызывали неудовольствие государей средневековой Европы постепенно преодолевавших феодальную раздробленность и усиливавших свое могущество. Эти государи тоже опирались на авторитет церкви и использовали его, о чем свидетельствуют крестовые походы на Иерусалим для освобождения «гроба Господня» от «неверных». Но с течением времени их все более тяготила поставившая себя над ними власть католической церкви. Более того, соперничество с церковью в какой-то мере активизировало их деятельность, способствуя усилению борьбы за приоритет именно светского начала, за освобождение от всемогущества религии. И эта борьба дала свои результаты. Покончив с феодальной раздробленностью, усилившись за счет городов, т.е. поддержки третьего сословия, бюргерства, заинтересованного в укреплении центральной власти, антиклерикальные силы в XIV–XV вв. уже были готовы к тому, чтобы бросить вызов всемогуществу римской церкви. И этот вызов был брошен, причем брошен именно в той сфере, где всемогущество церкви представлялось наиболее полным, – в сфере культуры. Наступила эпоха Возрождения (Ренессанса).

Эпоха Возрождения в лице своих гениев и гигантов (Данте и Рабле, Рафаэль и Боккаччо, Коперник и Галилей, Томас Мор и Кампанелла, Эразм Роттердамский и Сервантес, Леонардо да Винчи и Микеланджело и многие другие) опрокинула веками создававшийся церковный заслон, препятствовавший свободе мысли и научному поиску. Оставив как бы в стороне церковные догмы с их мертвящей схоластикой, деятели Возрождения щедрой пригоршней черпали из сокровищницы культурных традиций античности, возрождая тем самым «языческие» нормы свободы мысли и творчества.

Разумеется, Ренессанс, как сложное и многостороннее явление, был, как о том уже шла речь в первой главе, подготовлен всем ходом протекавших в Западной Европе социально-экономических процессов. Значение его в этом смысле выходит за пределы только религиозного противостояния католицизму. Однако нанесенный им удар по католической церкви оказался тем камнем, который рождает горную лавину. Если гиганты Возрождения реформировали лишь верхний слой культуры, возродив принципы гуманизма и свободомыслия, то сильнейший удар по основам католицизма был нанесен следовавшей по пятам за Возрождением и бывшей реакцией церкви на него Реформацией.

Преследуя цель сохранить церковь от ударов, нанесенных ей Возрождением, и выступив против ассимиляции католичеством элементов ренессансной культуры, Реформация свелась к решительной реформе основ католического христианства. Ее лидеры –

Лютер, Кальвин, Мюнцер и другие, резко выступили против догмата о непогрешимости Папы, практики продажи индульгенций, мишуры и пышности католического богослужения, наконец, против преувеличения роли церкви как посредника между человеком и Богом. Начавшись в XVI в., реформационное движение быстро охватило широкие слои населения наиболее развитых стран северной и частично средней Европы – Англии, Голландии, Швейцарии, Германии. Идея упрощения церковной структуры и характера богослужения, призыв к строгости и скромности церкви, к отказу ее от честолюбивых и властолюбивых политических претензий, к противопоставлению внутреннего нравственного самоконтроля иступленной вере фанатиков – все это импонировало нарождавшейся европейской буржуазии и отвечало ее интересам. Протестантизм, как это в свое время показал Вебер, стал духовной основой и этической нормой складывавшихся буржуазных государств Западной Европы.

Конечно, Реформация отнюдь не означала гибели католицизма. Прибегнув к помощи Контрреформации, католическая церковь сумела выстоять и вплоть до сегодняшнего дня вся ее церковная иерархия во главе с Римским Папой являет собой серьезную силу, влияние которой ощущается во многих районах мира. Однако эпоха Реформации нанесла католицизму и вообще всеилию христианской церкви такой удар, от которого оправиться было уже невозможно. Времена «святой» инквизиции и тотального контроля над мыслью, над духовной жизнью людей со стороны церкви стали уходить в безвозвратное прошлое. Католицизм – следом за протестантской церковью – вынужден был согласиться на то, что Богу положено «богово», т. е. весьма определенное место в жизни и деятельности людей, остальное их время и внимание должны уделяться другим делам, не имевшим прямого отношения к религии и не зависевшим от ее вмешательства и оценки. Это, естественно, не означало, что роль церкви была сведена почти к нулю. Еще и в XVIII в. Вольтер, активно боровшийся с влиянием церкви, не мог выступить против нее с открытым забралом. И все же то отделение церкви от государства и от различных сфер деловой активности людей, которое было итогом Реформации, сыграло огромную роль в дальнейших судьбах Западной Европы, в успешном развитии ее по капиталистическому пути.

Греческая православная церковь

В Восточной империи (Византии), пережившей Западную почти на тысячелетие, положение церкви было иным. Здесь она не получила особой самостоятельности и политического влияния. Разделенная к тому же на ряд патриархатов (Константинопольский, Антиохийский, Александрийский, Иерусалимский), она оказалась в почти полной зависимости от государства и практически идентифицировала себя и свои интересы с его интересами. Стоит отметить также, что сфера влияния и массовая база всех этих патриархатов была невелика, а после исламизации ближневосточного мира и вовсе стала мизерной. Но с усилением древней Руси заимствованное ею из Византии православие постепенно укреплялось, пока назначавшиеся из Константинополя митрополиты не превратились наконец в XVI в. в самостоятельных патриархов. Русская православная церковь не только поддерживала царскую власть, но и подчинялась ей, охотно сотрудничала с нею (лишь изредка бывали исключения: например, патриарх Никон в XVII в. пытался поставить церковь выше светской власти).

В православной церкви в целом вследствие ее относительной слабости и политической малозначимости никогда не было массовых гонений типа «святой» инквизиции, хотя это не означает, что она не преследовала еретиков и раскольников во имя укрепления своего влияния на массы. В то же время, вобрав в себя многие древние языческие обычаи тех племен и народов, которые приняли православие (их было немало хотя бы на одной только Руси), церковь сумела переработать и использовать их во имя укрепления своего авторитета. Древние божества превратились в святых православной церкви, праздники в их честь стали церковными праздниками, верования и обычаи получили официальное освящение и

признание. Лишь немногие чересчур откровенные языческие обряды, как, например, поклонение идолам, восходившее к фетишизму глубокой старины, преследовались и постепенно отмирали, но и тут церковь умело трансформировала их, направив активность верующих на поклонение иконам.

Догматических и литургических отличий православия от католицизма немного. Православие иначе трактует Троицу (считает, что святой дух исходит только от Бога-отца), не признает чистилища между раем и адом, не практикует выдачу индульгенций, причащает хлебом (причем не пресным, а дрожжевым) и вином. Но за эти различия оно всегда держалось очень крепко, особенно после окончательного разрыва с католицизмом в 1054 г.

Православная церковь в России

Особо следует сказать несколько слов о православии в России. Дело в том, что по византийскому стандарту зависимость от власти и потому не только политически, но и духовно слабая, к тому же огражденная от людей труднопонимаемой ими церковнославянской лексикой, официальная церковь в России (в отличие от гонимых еретических движений, начиная от протопопа Аввакума и кончая более поздними, в том числе современными староверами и другими сектантами с их сильными нравственными убеждениями и соответствующим – обычно столь поражающим привыкших к иному – стилем жизни) не сумела создать в обществе, где она призвана была быть пастырем, жесткой системы нормативной этики. Русская православная церковь оказалась не с состоянием внушить своей пастве должного уважения к святым библейским заповедям и, главное, превратить эти заповеди в непреложную норму, автоматически и жестко соблюдаемую основной массой населения (как того добилась, скажем, католическая церковь в Латинской Америке). Результатом оказалось не столько неуважение к самой церкви (она, пользуясь официальным покровительством властей, могла на него рассчитывать), сколько неуважение к моральной норме – в первую очередь в отношениях между людьми. Конечно, можно было бы в оправдание заметить, что трудно ожидать от крепостного раба хорошего знания и тем более повседневного соблюдения норм высокой морали. Но стоит снова и снова напомнить, что индейцы и негры Латинской Америки и южных штатов США, чье социальное положение вплоть до середины прошлого века было аналогичным положению русских крепостных, относились к соблюдению христианских заповедей и санкционированных церковью моральных норм иначе.

Разумеется, население нашей страны не отрицало ни церковных заповедей, ни связанных с ними моральных норм и тем более обрядов. Но одно дело – признавать норму и совсем иное – автоматически ее соблюдать. Классическая русская поговорка «Пока гром не грянет, мужик не перекрестится» очень наглядно подтверждает именно то, о чем идет речь. Церковь не сумела воспитать автоматизм ни в религиозном сознании народа, ни тем более в соблюдении им жестких моральных принципов. Отсюда и привычные для российского населения бесцеремонные формы взаимоотношений, основанные на нарочитом неуважении, как к собеседнику, так и к самому себе (чего стоит хотя бы наиболее распространенное у нас матерное обращение людей друг к другу). Отсюда и восходящее к первобытной архаике массовое неуважение к собственности, что выражается – мягко скажем – в примиренческом отношении общества к повсеместному и повседневному воровству, а также издревле широко распространенное пьянство, причем пьянство обычно безмерное, когда о соблюдении норм морали рассуждать вовсе не приходится. К этому же корню восходит и теми же причинами объясняется массовое и чаще всего мерзкое, даже извращенное сквернословие. Нельзя не упомянуть и о недостаточно высокой культуре и дисциплине труда. К сожалению, трудно не прийти к выводу, что многие беды, преследующие нашу страну, включая и драматические события двадцатого века, в немалой степени обусловлены слабостями традиционной народной культуры, за которые, в конечном счете, всегда несет ответственность, господствующая в обществе религия.

Слабости русской православной церкви (трудно сказать, насколько они являются ее виной и насколько – бедой) и хромота санкционированной ею народной культуры – особенно духовной, т. е. генеральных моральных принципов, – во многом объясняются осознанной и даже воинственной политикой православия, видевшего своего заклятого врага только на Западе, во всяком случае, прежде всего и именно там. Главным своим соперником русская церковь считала католицизм, позже также и протестантизм, т. е. основные модификации развитой христианской цивилизации. Александра Невского, сражавшегося с тевтонскими рыцарями и ползавшего на коленях перед татарскими ханами, она канонизировала как святого. И это не было случайностью. Это был принцип. Принцип, который сближал наше государство (а вместе с ним и церковь) с восточной командно-административно-распределительной структурой, хорошо знакомой с деспотизмом и произволом власти, но незнакомой с основами античной свободы и демократии и с тесно связанной с ними рыночно-частнособственнической структурой западного типа.

Христианство и традиции европейской культуры

Христианство сыграло большую роль в становлении западноевропейской культуры. Конечно, богатая культура Европы восходит своими корнями и к философии, к скульптуре и архитектуре, к театру античности, и к сарказму Рабле и Эразма Роттердамского, и к научным подвигам Коперника и Галилея, т. е. ко всему тому, что на протяжении тысячелетий противостояло христианству, боролось с ним. Однако при этом нельзя не отметить и того большого влияния, которое оказало христианство на характер и формы культуры, на образ мышления и систему ценностей европейцев. Библия, библейские образы и сюжеты на протяжении веков доминировали в живописи и скульптуре, внося тем самым немалый вклад в формирование культа обожествленного Христа. Лучшее, что создало европейское зодчество, – церковная архитектура – призвано было прославлять величие Бога и церкви. Музыка в храме (фуги и хоралы Баха), равно как и церковный хор в православных богослужениях, не могли не оказывать своего влияния на музыкальную культуру народов. Церковная музыка и пение были тесно связаны с народной культурой, а все созданное под воздействием христианской церкви, наполненное торжественным благолепием, служило для прославления божественного, для укрепления веры.

Библейские афоризмы, образы, сюжеты, краткие и емкие понятия («тяжел крест», «путь на Голгофу», царь Ирод, предатель Иуда и др.) веками формировали и питали системы жизненных восприятий, оценок, нравственных понятий. Важнейшие догматы и постулаты церкви о послушании, терпении, воздаянии на том свете формировали у народов представление о неизбежности, ниспосланности свыше тех порядков, которые царят на земле. В лучшем случае можно было надеяться на избавление от них после Страшного суда и второго пришествия Христа. До того – приходилось лишь терпеть и надеяться на воздаяние в царстве небесном.

Словом, на протяжении долгих веков, даже тысячелетий нормы быта и морали, представления и ассоциации, традиции культуры и произведения литературы – все это формировалось под сильным воздействием христианской церкви. Однако важно учесть, что влияние церкви на традиции, культуру и быт народов Европы было, как о том только что шла речь, различным в западной (католическо-протестантской) и восточной (православной) ее частях. И это различие в немалой степени способствовало неодинаковым путям, темпам и результатам социальной эволюции стран и народов Европы.

На Западе протест против всемогущества церкви, приведший к Реформации, дал сильнейший толчок антиклерикализму, светскому развитию вне русла церковного влияния. На Востоке слияние православной церкви с государством создало значительно более мощную систему незыблемой и освященной авторитетом церкви самодержавно-деспотической традиции, сломать которую оказалось много сложнее. Известно, скольких усилий это потребовало даже в том на редкость благоприятном для реформ варианте, который связан с именем и

действиями Петра I, энергично и упорно пробивавшего «окно» в Европу. А ведь это «окно» имело огромное значение: через него проникали импульсы колоссальной разрушительной силы, способствовавшие преобразованиям Петра. Добиваясь этого, Петр упразднил русский патриархат, место которого занял Святейший Синод, ставший послушным орудием императора в его деятельности.

Христианство в странах востока

Кроме русской, остальные православные церкви, оказавшиеся в сфере господства исламского мира, не получили широкого влияния. Под их духовным воздействием находились лишь греки, часть южных славян, румыны, которые после падения Византии в XV в. попали под власть Османской империи, и сравнительно немногочисленные группы христиан в Эфиопии, Ливане, а также в Египте (копты). Коптская монофизитская церковь сложилась в Египте в первые века нашей эры и отличалась тем, что монофизиты – в отличие от византийской христианской церкви – настаивали на единой, божественной, а не двойственной (богочеловек) сущности Христа. Многочисленная коптская церковь длительное время существовала обособленно и сумела сохранить некоторое влияние после исламизации и арабизации Египта. Правда, в процессе исламизации сильно изменились сами египтяне-копты, которые ныне внешне мало чем отличаются от окружающего их араб-мусульманского населения, вплоть до обязательной молитвы несколько раз в день. Тем не менее, коптская община сохранилась вплоть до наших дней (она насчитывает два-три миллиона членов во главе с патриархом). Более того, копты оказали определенное воздействие на формирование и существование эфиопской монофизитской церкви, чьи высшие иерархи долгое время назначались коптским патриархом, хотя формально главой эфиопской церкви всегда считался сам правитель-негус. Стоит напомнить, что после исламизации Египта Эфиопия на протяжении почти полутора тысячелетий была единственной африканской страной, где христианство считалось официальной государственной религией.

Близкой к монофизитской считается армяно-григорианская церковь, порвавшая с Константино-полем после третьего Вселенского собора (в конце IV в.). Как коптская и эфиопская, армяно-григорианская церковь была достаточно близка греко-византийскому православию. Что же касается этого последнего, то его влияние на Востоке, ограниченное пределами ближней византийской периферии (Сирия, Ливан, Палестина), после исламизации, как упоминалось, сократилось до минимума. Правда, престиж патриархов Александрийского и Иерусалимского был достаточно высок и после этого, а крестовые походы привели даже к кратковременному освобождению Иерусалима. Но реальных результатов это не дало. И даже те церкви, которые вначале подчинялись ближневосточным патриархам (как, например, грузинская по отношению к Антиохийскому патриархату), предпочитали становиться самостоятельными, автокефальными. Впрочем, далее Армении и Грузии православие – если не считать территории России – так и не заходило. Исключением можно считать еретические секты, прежде всего несторианскую.

Несториане – последователи епископа константинопольского Нестория (ум. ок. 451 г.) – были своеобразными предтечами православия. Гонимые преследователями после смерти их покровителя, они проникли довольно далеко на Восток. Сохраняя свои общины и свою веру на протяжении поколений и веков, несториане познакомили с христианством население Ирана, Монголии, даже Китая. Хотя большого успеха ни в одной из этих стран христианство несторианского толка не достигло, временами оно вызывало интерес со стороны отдельных представителей власти имущих, подчас даже переходивших в христианство.

Что касается римско-католической церкви, то ее связи с Востоком датируются сравнительно поздним временем и сводятся в основном к миссионерскому движению. Это движение зародилось еще во времена крестовых походов. Однако сколько-нибудь

существенных успехов оно добилось лишь в XVI–XVIII вв. Основное направление деятельности миссионеров было связано с освоением Америки, где католицизм особенно преуспел на юге континента (Латинская Америка). Однако деятельность христиан-миссионеров распространялась также и на Азию, Африку, Океанию.

Миссионерское движение сыграло немалую роль в истории мировой культуры не столько обращением в христианство местных народов, сколько распространением на Востоке некоторых достижений европейской цивилизации. Это, естественно, подготовило почву для усвоения многими странами и народами Востока более развитых и передовых идей. Не следует, однако, забывать, что по пятам за миссионерами шли купцы и предприниматели, а за ними – завоеватели и колонизаторы, что подчас придает этому движению в целом неприглядную окраску.

Миссионерское движение в высокоразвитых цивилизациях, в том числе в Индии и Китае, успеха практически не имело, что во многом связано с силой консервативной инерции местных религиозно-культурных традиций. Здесь достижения христианства сводились, прежде всего, к заимствованию некоторых элементов западной культуры, причем в этом отношении Китай оказался менее благодатной почвой, нежели Индия. В периферийных районах Азии, где пласт местной традиции-цивилизации был тоньше, а привычка заимствовать чужое была более устоявшейся, влияние христианства оказывалось порой более заметным и ощутимым, как, например, в Юго-Восточной Азии.

В целом христианство в лице различных церквей и сект является ныне едва ли не наиболее распространенной мировой религией, доминирующей в Европе и Америке, имеющей весомые позиции в Африке и Океании (включая Австралию и Новую Зеландию), а также в ряде регионов Азии. Однако именно в Азии, т. е. на том Востоке, который является главным объектом нашего внимания, христианство распространено слабее всего.

Глава 8

Ислам: возникновение и распространение

Ислам – третья и последняя из развитых монотеистических религий. Она также возникла на Ближнем Востоке, своими корнями уходила в ту же почву, питалась теми же идеями, основывалась на тех же культурных традициях, что и христианство и иудаизм. Эта религиозная система с ее наиболее строгим и завершенным, доведенным до предела монотеизмом сложилась на базе двух ее предшественников, так что заимствования в плане не только общекультурном, но и чисто теологическом, религиозно-культовом, ощутимы здесь на каждом шагу. Ими наполнена священная книга мусульман – Коран. Они сказываются в символе веры, в принципах культа, в мифологии, заповедях морали и т. п. И все же, несмотря на это, исламу как мировой религии нельзя отказать в самобытности. Пусть даже в философских поисках и решениях, в сфере религиозной доктрины ислам, возникший сравнительно поздно, в основном ограничился заимствованием уже давно апробированных идей. Много существенней для оценки роли и места этой религии то, что в практике, в повседневном влиянии на жизнь людей, в колоссальном воздействии на культуру и быт ряда народов Азии и Африки ислам не только имеет свой неповторимый облик, но и весьма специфичен по характеру. Специфика эта настолько велика и ощутима, что специалисты далеко не случайно говорят о «мире ислама», об исламской (арабо-исламской) цивилизации.

Ислам сыграл огромную роль в истории и культуре не только арабов, его первых и основных адептов, но и всех народов ближневосточного региона, а также иранцев, тюрков, индийцев, индонезийцев, многих народов Средней Азии, Кавказа, Поволжья, Балкан, значительной части населения Африки, ^результате арабского завоевания и под прямым воздействием ислама складывались не только судьбы народов, но и их культурные традиции, идейный багаж, нормы быта и морали, мифопоэтические и эпические образы и предания, которые и сегодня во многом определяют их жизнь. Конечно, покоренные арабами страны и

народы сохраняли и развивали собственные доисламские культурные традиции – и тем более это относится к странам, куда ислам проник мирным путем. Однако на протяжении веков почти абсолютного господства ислама доисламские традиции либо безвозвратно уходили в прошлое, либо настолько преобразовывались, исламизировались, что практически свелись лишь к национально-культурной специфике. Разумеется, эта специфика весьма дорога каждому из народов исламского мира, так как отражает его лицо и придает ему оригинальный собственный облик. И в этом смысле ее нельзя недооценивать, считать чем-то второстепенным. Однако важно подчеркнуть, что у любого из мусульманских народов она с лихвой перекрывается комплексом норм и предписаний общего для всех них ислама.

Аравия до ислама

Ислам возник в среде арабов, коренных жителей Аравии. Доисламские арабы – один из многих семитских народов, обитавших в этом районе Ближнего Востока с незапамятных времен. Более поздняя традиция, зафиксированная в Коране, исходит из того, что легендарный библейский первопредок евреев – Авраам был праотцом не только иудеев, но и арабов: оба народа произошли соответственно от его сыновей, Исаака и Исмаила, рожденных разными его женами. В первые века нашей эры арабы – земледельцы и кочевники-бедуины – уже довольно широко расселились не только по всей Аравии, но и на соседних с ней землях: в Месопотамии, Сирии, Палестине. Они были уже знакомы с ранними государственными образованиями, часть которых находилась в сфере политического и культурного влияния Византии или Ирана.

Небольшие протогосударства южной Аравии (Йемен, Мекка, Ятриб и др.) в IV–VI вв. были объектом пристального внимания со стороны соперничавших друг с другом в этом районе Азии Византии и сасанидского Ирана. Расположенные на побережье вдоль активно функционировавшего торгового пути, эти города-государства жили в основном за счет торговли, отчасти также ремесла и ростовщичества. Через Мекку и другие торговые центры шли караваны с индийскими пряностями, изысканными фруктами и винами, драгоценными одеждами и камнями, товарами дальнего экспорта, включая китайский шелк. Правда, торговые пути пересекали и северную Аравию, но там они находились под контролем сильных соперничавших держав. Южная дорога, менее зависимая от политической конъюнктуры, была спокойнее и надежнее и потому процветала. На караванной торговле наживались и городские арабы (торговцы и ремесленники), и кочевые племена бедуинов, шейхи которых взимали свою долю за беспрепятственный проход караванов.

В IV в. расширившееся южноаравийское государство Химьяритов объединило весь Йемен. В начале VI в. это государство было завоевано эфиопским царством Аксум, а в 570 г. эфиопы были изгнаны иранцами. С захватом Йемена и превращением его в свою сатрапию Иран практически взял в свои руки всю транзитную торговлю и направил ее по северному пути. Южноаравийская торговля захирела, ее торговые центры оказались в состоянии серьезного кризиса, задевшего также и интересы кочевых арабских племен, в среде которых уже выделилась привыкшая к роскоши племенная верхушка. Напряженность кризисной ситуации нашла свое выражение, как это нередко случалось в истории, в сфере духовной, в идеологических спорах, что и послужило непосредственным толчком к возникновению новой религии.

Большинство арабов, особенно кочевники, были язычниками. Следуя древним семитским традициям, восходившим к вавилонской и даже доавилонской Месопотамии, они поклонялись солнцу и луне, различным божествам и духам, силам природы, мертвым предкам. На юге Аравии процветал фетишизм, нашедший свое отражение в культе больших поставленных на ребро камней. Крупнейшим из них был знаменитый черный камень в святилище Кааба в Мекке. Окруженный многими меньшими каменными фетишами, символизировавшими других племенных божеств и духов, этот черный камень воспринимался всеми арабами как высший божественный символ. Возможно, что это уже в

какой-то мере отражало складывавшееся среди арабских племен представление о существовании Высшего Верховного Божества.

Такого рода представления в Аравии были распространены довольно давно. С ними были знакомы арабы и в Мекке, и в Ятрибе (будущая Медина), и в городах Йемена. Источник их *известен* – это монотеистические религии, иудаизм и христианство. Иудаизм существовал в Аравии уже на протяжении ряда веков, особенно в городах. Крупные иудейские общины живших там евреев, прежде всего еврейских торговцев, активно функционировали в южноаравийских торговых центрах и довольно охотно распространяли свое учение, особенно в Ятрибе-Медине и в Йемене, где на рубеже V–VI вв. иудаизм на короткое время стал официальной государственной религией. Завоевание Йемена эфиопами (христианами) резко уменьшило влияние иудаизма, но зато усилило роль христианства. Христианство, в том числе несторианского толка, широко распространилось в это время среди арабов Сирии, Палестины, Месопотамии, не говоря уже о том, что территориально Аравия была буквально окружена христианскими государствами (Византией, Египтом, Аксумом), а в южноаравийских городах существовали христианские общины и храмы.

Кроме монотеизма иудео-христианского типа, на южноаравийских арабов оказывал определенное влияние и проникавший сюда из Ирана зороастризм, а также поздние его модификации, сложившиеся под влиянием христианства (манихейство-маздакизм). Вся эта сложная картина взаимно переплетавшихся верований и религий с их ощутимыми монотеистическими тенденциями не могла не оказать серьезного воздействия на арабские племена, жившие на стыке нескольких мощных религиозных потоков. В условиях более спокойного и долговременного усвоения чуждого культурного влияния выработка на его основе собственного религиозно-культурного потенциала (или просто присоединение к одной из перечисленных систем) могла бы произойти без особых потрясений. Однако в обстановке резкого спада в торговле и вынужденного пересмотра структуры экономики, ломки традиционного жизненного уклада все сложилось иначе.

Южноаравийские арабы, потерявшие привычные источники доходов, остро ощутили свою слабость, разобщенность, неспособность противостоять свалившимся на них ударам. История полна примерами упадка и даже гибели многих народов, оказавшихся в аналогичном положении. Но арабы нашли в себе силы создать мощный интегрирующий импульс, причем генератором этого импульса оказалась новая религия.

Ханифы и Мухаммед

В VI в. в южной Аравии широко распространилось движение ханифов – пророков-проповедников, призывавших отказаться от языческого поклонения разным богам и идолам в пользу единого Бога. Подробных сведений о ханифах не сохранилось, детали их проповедей неясны. Однако известно, что предлагавшийся ими новый Бог отличался и от иудейского Яхве, и от христианской Троицы. Есть сведения, что некоторыми из ханифов использовалось слово Аллах (ал или эл – общесемитский корень понятия «бог»). Каждый из ханифов провозглашал себя доверенным лицом нового Бога, однако до поры до времени проповедь ни одного из них успеха не имела, хотя деятельность каждого вносила определенный вклад в накопление того нового качества, которое рано или поздно должно было как-то проявиться.

Успех выпал на долю Мухаммеда – человека, вошедшего в историю ислама в качестве его великого и главного пророка. Мухаммед выступил с проповедью, смысл которой сводился к тому, что существует лишь один великий Аллах и что все должны быть покорны его воле («ислам», «мусульмане» – от слова «покорность»). За короткий срок Мухаммед стал полным и общепризнанным повелителем огромной, тесно сплоченной и хорошо организованной общины правоверных, жаждавших активной деятельности во имя Аллаха и новой религии.

Мухаммед родился в 570 г. в обедневшем клане Хашим могущественного мекканского

племени курейш. Рано осиротев, он вначале пас скот своего дяди Абуталиба, а затем поступил на службу к богатой вдове Хадидже и вел ее торговые дела, что способствовало его активному общению с представителями разных народов и религий. Вскоре Мухаммед женился на Хадидже и, несмотря на разницу лет (вдова была на 15–16 лет старше), брак их был счастливым. За 20 лет совместной жизни Хадиджа родила нескольких детей, но только любимая дочь пророка, Фатима пережила отца и оставила потомство. После смерти Хадиджи у пророка было много жен, включая и малолетних (пример пророка в этом смысле – норма ислама и по сей день), но ни одна из них, насколько известно, не оставила ему наследников.

После женитьбы на Хадидже Мухаммед вскоре забросил торговлю (видимо, этому содействовали изменившиеся обстоятельства, о чем уже упоминалось) и целиком ушел в религиозные поиски. Его стали посещать «видения», он начал слышать божественные «голоса». Примерно с 610 г. Мухаммед стал выступать в качестве религиозного проповедника, новоявленного пророка.

Учение Мухаммеда

Мухаммед не был глубоко оригинальным мыслителем. Как основатель новой религии он явно уступал в этом плане другим – будь то полубогатые Зороастр, Будда, Лао-цзы и Иисус или вполне реальный Конфуций – в силе и глубине интеллектуального потенциала. Значимость личности и проповеди Мухаммеда в ином: именно он сумел извлечь из всех знакомых ему религий то главное, что в конкретных условиях Аравии начала VII в. было так необходимо, – призыв арабов к сплочению под знаменем единого Бога. Этот-то призыв и создал импульс невиданной силы.

Вначале Мухаммед вообще не настаивал на том, что создает новое учение, новую религию. Он выступил за признание единого Бога, в чем-то родственного иудейскому и христианскому, хотя в то же время явно имевшего отношение и к высшему божественному символу Каабы. Вся догматику своего учения, включая пророков от Авраама до Иисуса, он откровенно заимствовал из Библии. Авраам был даже совмещен при этом с «владыкой Каабы» в качестве праотца арабов. Всех евреев и христиан Мухаммед не только охотно приглашал включиться в общину правоверных, но и считал как бы своими духовными братьями. Показательно, что в первые годы распространения нового учения Мухаммед даже молился, обратив лицо к святому городу иудеев и христиан – Иерусалиму. Только после того, как евреи стали открыто высмеивать теологические и догматические ошибки малограмотного Мухаммеда, пророк предписал обращать лицо во время молитвы в сторону Мекки, которая к этому времени превратилась в духовный центр ислама.

Создав культ единого Бога (Аллаха), Мухаммед призвал своих последователей ежедневно молиться ему, сопровождая молитву призывом к ней и омовением, а также соблюдать пост и вносить в общую кассу правоверных налог в пользу бедных —закят (вначале примерно 2,5 % общей стоимости имущества). Из Библии Мухаммед заимствовал идею Страшного суда, представление о рае (населенном гуриями) и аде, о сатане (шайтане), бесах (джиннах) и многое другое. Не чужд Мухаммеду оказался и дух раннехристианского эгалитаризма: по крайней мере, на первых порах он активно выступал в защиту бедных, против притеснений («обмериваний») со стороны богатых купцов.

Под стать пророку были и первые его последователи, среди которых оказались Хадиджа, сын Абуталиба Али – двоюродный брат Мухаммеда, женившийся на Фатиме, купец Абу-Бекр, Омар и некоторые другие, менее известные деятели раннего ислама. Все они уверовали в божественность пророка, поддерживали его и ориентировались на связи с иудеями и христианами.

Мухаммед в Медине. Хиджра

Число последователей Мухаммеда в Мекке увеличивалось, и это встречало растущее

сопротивление со стороны богатых купцов-курейшитов, наиболее влиятельных жителей города. Опиравшиеся на святилище и богов Каабы курейшиты не видели смысла в новой религии и даже опасались усиления ее сторонников. Смерть Хадиджи и Абуталиба (который хотя и не стал мусульманином, но поддерживал племянника) лишила Мухаммеда внутренней опоры в Мекке, и в 622 г. пророк вместе со своими немногочисленными еще последователями отправился в соседнюю Медину (так стал называться Ятриб после переселения туда Мухаммеда), соперничавшую с Меккой.

Враждебные курейшитам мединцы охотно приняли Мухаммеда (его мать была родом из Ятриба), а наличие в Медине большой иудейской общины сделало их более подготовленными к принятию его учения. Вскоре после прибытия Мухаммеда в Медину чуть ли не большинство населения этого города вступило в число правоверных. Это был огромный успех, почти триумф, поэтому 62-й год, год переселения, стал считаться первым годом новой мусульманской эры (по-арабски – хиджра).

Мединская община мусульман выработала свой устав, свои организационные формы, первые законы и предписания в области не только ритуала и культа, но также и норм повседневной жизни. Вырабатывая все эти законоположения, Мухаммед заметно углубил различия между его учением и доктринами христиан и иудеев, что вполне естественно: культурные традиции арабов не могли не оказать своего воздействия и на нормы семейной жизни (многоженство, подчиненное положение женщины), и на сферу права (четкое отстаивание интересов частной собственности, естественное для торгового народа), и даже на характер пищевых запретов (не пить вина) и т. п. Все это вместе взятое позволило Мухаммеду в Медине сделать значительный шаг по пути обособления новой религии от других, пусть даже и родственных ей. Этому шагу способствовал и разрыв пророка с иудейской колонией в Медине, выступившей в союзе с Меккой против мусульман.

Вскоре влиянию исламской общины в Медине подчинилась почти вся южная и западная Аравия. Где убеждением, а где и силой последователи Мухаммеда добивались своего. Дольше всего держалась Мекка, хотя мусульманские отряды, воодушевленные идеей джихада (войны за веру), грабили ее караваны и наносили ей один чувствительный удар за другим. Наиболее дальновидные из числа курейшитов стали переходить на сторону пророка. Дни независимой Мекки были сочтены, и в 630 г. Мухаммед торжественно вступил в этот город. Теперь уже ку-рейшиты не только приняли его, но и склонились перед ним. Приняв ислам, они быстро заняли видные места среди ближайших последователей пророка.

Мекка была официально объявлена священной столицей ислама. И хотя Мухаммед не стал жить в ней, а возвратился в Медину, в 632 г. он совершил специальное паломничество (хадж) в Мекку. В том же году он умер и был похоронен в Медине. После его смерти в Аравии некоторые кочевые племена пытались восстать против новых порядков, но безуспешно. Преемники Мухаммеда быстро и решительно пресекли внутренние смуты и основную свою энергию направили на распространение ислама вширь, на завоевания.

Первые (выборные) халифы

Мухаммед сделал главное, в чем нуждались в начале VII в. арабы: он объединил их, дал им сплотивавшее их в единое целое учение и указал тот путь, по которому следовало направить нерастраченный после упадка торговли запас сил и энергии. Путь этот был теперь ясен: правоверные должны обратить неверных, поставить всех под знамя великого учения святого пророка. Этот путь соответствовал и нормам ислама, и стремлениям к наживе и военной добыче, которая уже при Мухаммеде стала едва ли не первым по важности источником доходов мусульманской общины: четыре пятых ее распределялось между воинами, а одна пятая шла пророку и предназначалась, по крайней мере, вначале, для нужд бедных и одиноких.

Смерть пророка поставила вопрос о том, кто теперь возглавит мусульман. При этом речь шла не столько о духовном, религиозном главе, сколько о главе сложившегося к этому

времени большого заново созданного государства с его все увеличивавшимися территорией и населением, с усложнявшейся системой формирующейся администрации. В рамках арабской исламской общины обе верховные должности, духовная и светская, в этих условиях естественно слились в одном лице, которое под наименованием халифа («заместителя» пророка) и должно было возглавить правоверных.

Хотя ближе других к пророку был его кузен и зять Али, отец двух любимых внуков пророка, Хасана и Хусейна (сыновей Фатимы), первым халифом избрали не его, а Абу-Бекра, старейшего сподвижника Мухаммеда. Абу-Бекр правил недолго (632–634), но успел немало: при нем были урегулированы внутренние смуты в Аравии и дан старт знаменитым арабским завоеваниям (походы на Сирию и занятую сасанидским Ираном Месопотамию). После смерти Абу-Бекра вторым халифом стал Омар, которого избрал своим преемником Абу-Бекр. За десять лет власти (634–644) Омар добился огромных успехов. Используя слабость и раздоры внутри сасанидского Ирана, он не только отвоевал у него Месопотамию, но и продвинулся дальше, присоединив к своим владениям Закавказье и территории собственно Ирана. Активно действуя против Византии, арабские полководцы завоевали Сирию и Палестину и дошли до стен Константинополя. В 639 г. к Халифату был присоединен и Египет.

В 644 г. Омар был убит рабом-иранцем. Халифом стал Осман – тоже мухаджир (участник хиджры, т. е. ближайший сподвижник пророка), принадлежавший к богатому мекканскому курейшитскому роду Омейядов. Сам Осман был бесцветной личностью, но продолжавшиеся при нем арабские завоевания имели успех. К Халифату были присоединены Армения и Малая Азия, ряд североафриканских территорий (Ливия – вплоть до Карфагена, едва откупившегося от подошедших к его стенам арабов). При Османе на передний план стали выдвигаться Омейяды, постепенно прибравшие к рукам все доходные должности, что вызвало недовольство многих, чувствовавших себя обойденными. Это были главным образом сторонники Али, получившие наименование шиитов (шиа – группа, партия, секта).

Али и шииты

Шииты считали, что не Осман, а Али, ближайший родственник и сподвижник пророка, должен был занять место халифа. Выдвижение Омейядов послужило толчком для усиления их активности. Пропаганда шиитов, утверждавших, что халифы должны быть из рода пророка, привлекала многих, недовольных возвышением Омейядов. В их числе оказались не только арабы, но и принявшие ислам жители более отдаленных стран, например Ирана. Шиитов поддерживали и многие племена арабских кочевников-бедуинов. Дело кончилось тем, что в 656 г. толпы шиитов, собравшиеся в Медине под видом паломников из Египта, Месопотамии и других районов Халифата, ворвались во дворец Османа и убили его. Халифом был провозглашен Али.

Новый халиф перенес столицу из Медины в Куфу (Месопотамия) и сместил всех назначенных Османом наместников различных районов обширного Арабского халифата. Лишь один из наместников – Муавия из рода Омейядов – отказался подчиниться Али и фактически оторвал возглавляемую им Сирию от Халифата. Муавия стал готовиться к войне с Али, а его приверженцы, опираясь на Коран, выступили против идеи шиитов о праве на власть лишь потомков Али.

Перевес сил был явно на стороне Али. Но в решающий момент сражения с войсками Муавии Али заколебался и согласился на решение спора о праве на власть третьей стороной. Это было ошибкой, которой воспользовались противники Али и шиитов. С одной стороны, нерешительностью Али были недовольны сторонники твердой политики, разочаровавшиеся в новом халифе и переставшие его поддерживать; с другой – в самом лагере шиитов оказалась значительная группа мусульман, склонявшаяся к тому, что халиф не должен быть наследственным правителем, его следует избирать «по воле Аллаха и народа». Эта группа стала именоваться хариджитами (вышедшими). Хариджиты избрали своего халифа, и

поэтому именно против них, своих бывших сторонников, Али вынужден был обратить главный удар.

Борьба с хариджитами заняла ряд лет и сильно ослабила позиции Али, который так и не успел решить в свою пользу спор с Муавией. В 661 г. Али пал от кинжала хариджита. Шииты лишились власти. Новым халифом был провозглашен Муавия, ставший родоначальником династии Омейядов, правившей Халифатом до 750 г.

Омейяды и суннизм

Вместе с Омейядами, перенесшими столицу в богато отстроенный Дамаск с величественными мечетями, господствующим течением в исламе стал противопоставленный шиизму суннизм. Сунна – это священное предание, состоящее из рассказов (хадисов) о жизни и деятельности пророка, о его изречениях и т. п. Сложившаяся на протяжении первых двух веков ислама, вобравшая в себя немало исторического материала и еще больше легендарных преувеличений, шеститомная Сунна стала чем-то вроде комментария и пояснений к Корану. Все признававшие святость Сунны стали именоваться суннитами. Начиная с Омейядов, покровительствовавших суннитам и противопоставивших их сторонникам Али, это направление в исламе стало считаться ортодоксальным, по отношению к которому все иные, в первую очередь шиизм, были в явной или скрытой оппозиции.

Особенно ярко проявилось это после того, как Муавия, вновь восстановивший единство арабо-исламского мира, выступил против заговорщиков-шиитов. Вначале, сразу же после смерти Али, старший сын покойного Хасан уступил Муавии престол, выговорив себе за это некоторые привилегии. Нейтрализовав таким образом шиитов, Муавия со всей силой обрушился на поднявших восстание хариджитов. Подавив восстание и заставив признать свою власть, Муавия еще при жизни назначил своим преемником сына, положив таким образом начало практике престолонаследия халифов. Однако после смерти Муавии был организован заговор с шиитов, во главе которых стал второй сын Али и Фатимы – Хусейн. В битве с войсками халифа Хусейн погиб. Восстание шиитов было подавлено, но в лице захороненного в Кербеле (совр. Ирак) Хусейна шииты получили очень важного для них святого мученика, имя которого и память о котором с тех пор стали лозунгом и знаменем шиитов в их борьбе с ненавистными им суннитами. После гибели Хусейна между шиитами и суннитами разрыв увеличился и стал пропастью: представители обоих направлений в исламе стали непримиримыми соперниками и очень часто – ожесточенными врагами.

Арабские завоевания

Сложная внутренняя борьба вокруг престола халифа не ослабила поступательного движения ислама. Еще при Муавии арабы завоевали Афганистан, Бухару, Самарканд, Мерв. На рубеже VII–VIII вв. они подчинили значительную часть Византии, вновь побывав у стен Константинополя. Была завоевана часть Грузии, совершались набеги на Хазарию. В начале VIII в. наместники халифа, подавив ряд восстаний, присоединили к Халифату почти всю Среднюю Азию, достигнув рубежей Индии и Китая. В северной Африке к Халифату были присоединены Ливия, затем Тунис, Марокко. Перейдя через Гибралтар, арабы завоевали Испанию и, пройдя через Пиренеи, вторглись во Францию, где лишь в битве при Пуатье (732 г.) их победоносное продвижение было остановлено.

Арабские завоевания зиждились на весьма прочной основе, что и позволило Халифату просуществовать немало веков. Этой основой был ислам. Дело в том, что завоевание шло параллельно с исламизацией завоеванных народов. И если вначале, во времена пророка, едва ли не важнейшим побудительным стимулом для завоеваний была погоня за военной добычей, которая одна только могла возместить убытки, что понесли арабские города от упадка торговли, то позже обстоятельства изменились. В условиях Халифата, в рамках

которого религия была слита с политической администрацией и даже играла ведущую роль в этом симбиозе, на передний план вышла исламизация. Наместники пророка, халифы, считали своим долгом присоединять к империи все новые земли, обращая при этом в мусульманство их население.

Как достигалась основная цель – распространение ислама? В районах близких, где издревле обитало немало арабов или родственных им семитских племен – в Месопотамии, Сирии, Палестине, исламизация практически свелась к арабизации. Местное население с помощью ислама было сравнительно легко ассимилировано и вскоре фактически стало арабским по языку, культуре и основным этническим признакам. Сложнее обстояло дело в Ливане, где сравнительно сильные корни пустило христианство, но и там процесс шел достаточно успешно. Примерно такой же была ситуация в северной Африке – с той лишь разницей, что местное население здесь (особенно в долине Нила) не было семитским. Тем не менее, процесс постепенной ассимиляции египтян, ливийцев (берберов) и остальной части местных народов привел к тому же результату, т. е. к арабизации, к ассимиляции местного населения арабами почти без остатка, к замещению местных языков и культур арабским языком и исламской арабской культурой.

Иначе обстояло дело с теми народами и районами, где арабов было немного, – в Иране, Афганистане, Закавказье, Средней Азии, не говоря уже об Испании. Здесь (кроме Испании, где процесс исламизации был ограниченным) исламизация шла не столько путем арабизации, сколько за счет экономических привилегий, которые были установлены для перешедших в ислам. Эти привилегии, во всяком случае, вначале (позже они были пересмотрены либо отменены), сыграли очень существенную роль.

Вся земля в Халифате была объявлена государственной собственностью, причем от имени государства ею распоряжался халиф, а на местах – его наместники в завоеванных районах, эмиры. Как правило, все земли оставляли их прежним владельцам (за исключением выморочных, шедших в казну и распределявшихся между новыми владельцами на правах икта, т. е. условного должностного владения). Рента-налог почти со всех земель стекалась в казну халифа. Но мусульмане в качестве налога платили ушр – одну десятую часть дохода, а все остальные – харадж, размер которого колебался от одной до двух третей урожая, а также по-; душную подать (джизию). Торговая пошлина для мусульман тоже была льготной (2,5 % против 5 % для остальных).

Результаты такого рода экономической политики были очевидны: мощные экономические рычаги создавали безотказный стимул для исламизации покоренных арабами народов, так что этот процесс почти не отставал от быстрого темпа завоеваний и расширения границ Халифата. Принятие же ислама завоеванными, народами, в том числе и странами высокой и древней культуры (Египет, Иран), влекло за собой резкое изменение исторически складывавшихся культурных традиций. Исламизация сильно трансформировала и унифицировала образ жизни, систему семейных и общественных отношений, этику, право на всей территории Халифата. В одних случаях это сопровождалось арабизацией (Египет, Месопотамия), в других – нет (Иран), но повсюду то, что противоречило догматам ислама, не вписывалось в его строгие предписания, постепенно отходило на задний план либо вовсе забывалось. Ислам же во всех районах Арабского халифата выходил на передний план, и именно его нормы определяли дальнейшее направление развития культуры исламизированных народов.

Халифат аббасидов

Власть Омейядов пала в 750 г. вследствие восстания Абу-Муслима, поднятого в 747 г. в Мерве и распространившегося в Иране. К восстанию присоединились хариджиты и шииты. На гребне этого победоносного восстания, свергнувшего Омейядов (потомки лишившихся власти омейядских халифов сумели укрепиться лишь на крайнем западе, в Испании, где ими был основан Кордовский халифат), к власти пришли халифы из нового рода – Аббасидов.

Хотя Аббасиды победили с помощью шиитов, они признали официальной государственной религией суннизм и перенесли столицу в Багдад.

Аббасиды не вели активной внешней политики – за долгие века их господства к Халифату были присоединены лишь Сицилия, Кипр и еще ряд незначительных по размеру территорий. Основной их целью было сохранить то, что уже завоевано. А сделать это было нелегко. Наместники-эмиры с течением времени все более обособлялись в управляемых ими странах и стремились превратиться в наследственных правителей. В Египте, Марокко, Ливии, Иране, в Средней Азии в течение IX–X вв. возникли фактически самостоятельные эмираты с наследственной властью. К середине X в. под властью халифа остался лишь один Ирак, причем в самом Багдаде власть из рук халифов перешла к гвардейским военачальникам. Халифы превратились лишь в духовных руководителей, «пап ислама»; имя очередного халифа по-прежнему обязательно произносилось во время главной молитвы по пятницам всеми правоверными, его изображение обозначали на монетах. Халиф также обладал правом инвеституры – только после его формального утверждения наследник того или иного эмира получал право на место своего предшественника.

В 945 г. Багдад был захвачен западноиранским шахиншахом – шиитом из рода Бундов, после чего халиф окончательно лишился политической власти. Эта власть была частично восстановлена лишь после захвата Багдада в 1055 г. турками-сельджуками.

Сельджуки и Османская империя

В начале XI в. полукочевые племена огузов-туркмен во главе с предводителями из рода Сельджуков вторглись на территорию Ирана и за короткий срок завоевали Иран, Ирак, значительную часть Малой Азии. Приняв ислам, тюркские племена осели в отвоеванной у Византии Малой Азии. В начале XIII в. под ударами крестоносцев с запада и затем монголов с востока сельджукское государство распалось. Нашествие монголов положило конец и существованию Халифата Аббасидов; монголы были остановлены в своем победоносном продвижении на Ближнем Востоке лишь мамлюкскими султанами Египта. Под властью монгольских ильханов оказались Иран, Ирак, Закавказье и значительная часть Малой Азии, включая бывший сельджукский султанат.

В начале XIV в. в западной части Малой Азии стало усиливаться небольшое тюркское (турецкое) государство бея Османа. Походы против соседней Византии привели к успеху: вскоре большая часть Малой Азии оказалась под властью османских турок. Во второй половине XIV в. турки вторглись на Балканы и завоевали значительную часть их. Кроме того, турецкие султаны распространили свою власть на восток вплоть до Ирака. Столкновение с армией победоносного Тимура, в конце XIV в. разгромившего монгольское государство ильханов и объединившего под своей властью Среднюю Азию, Иран и значительную часть Ближнего Востока, отбросило турецких султанов на исходные позиции.

Однако после распада империи Тимура турки продолжили свою экспансию. Создав регулярную армию из янычар, султаны уничтожили Византию (захват Константинополя в 1453 г. сопровождался варварскими разрушениями), завершили завоевание Малой Азии и Балкан, а в начале XVI в., сильно потеснив иранских Сефевидов, присоединили значительную часть Армении и северный Ирак. Повернув затем войска на юго-запад, турецкие султаны завоевали Египет и Сирию, установили свою власть в Аравии и заставили последнего из халифов уступить турецкому султану прерогативы повелителя правоверных. Вслед за тем власть турецкого султана была распространена на всю арабскую северную Африку, а в Европе турецкие войска штурмовали Вену. Кроме того, вассалом турецкого султана считался крымский хан, под властью которого находилась значительная часть Причерноморья.

Объединив под своей властью подавляющее большинство мусульманских стран и народов, турецкий султан стал фактическим повелителем правоверных, преемником верховной власти арабских халифов. Однако он уже не мог претендовать на религиозную

власть в пределах всего исламского мира. Самостоятельным политическим образованием в позднем средневековье был сефевидский Иран с его в основном шиитским населением, не говоря уже об Индии.

Ислам в Индии и других странах Востока

Еще в конце XII в. воины ислама вторглись в северную Индию и, воспользовавшись междоусобной борьбой раджпутских князей, заняли район Дели, затем Бихар и Бенгалию. В начале XIII в. на завоеванных землях возник Делийский султанат, а ислам стал официальной государственной религией северной Индии. Вместе с исламом появились и характерные для него формы землевладения и налогообложения (икта, харадж, джизия); все влиятельные посты в государственной администрации были предоставлены мусульманам. Ислам быстро распространялся, особенно среди городского населения, в среде торговцев. Правители султаната энергично расширяли свои владения на восток и на юг, но были приостановлены на рубеже XIV–XV вв. вторжением Тимура.

В 1526 г. северная Индия была завоевана Бабуром, основателем империи Великих Моголов (термин «моголы» пошел от монголов, потомком которых был выходец из Ферганы Бабур), что привело к укреплению там позиций ислама.

В XIV в. торговцы арабских стран и Индии познакомили с исламом индонезийцев. В Малакке, а затем и на острове Ява возникли исламские султанаты. Коалиция их в 1519 г. разгромила махараджу Маджапахита, после чего ислам стал широко и беспрепятственно распространяться на островах Индонезии. Торговцы еще в VII–VIII вв. познакомили с исламом и Китай. Правда, там ислам глубоких корней не пустил, но мусульмане (дунгане и иные религиозно-этнические группы) как часть населения страны появились и существуют до наших дней.

Сложными и различными путями проникал ислам в Африку. Мусульмане Египта распространили его в восточном Судане, затем в результате контактов с аравийскими купцами с исламом познакомились на побережье Восточной Африки (Сомали, Эритрея). Народы Западного Судана, находившиеся в сфере влияния североафриканских арабов Магриба, восприняли ислам от них (начало было положено завоеванием арабскими войсками в XI в. Ганы). От североафриканских арабов ислам проник и в государство Мали, одно из наиболее древних и крупных в истории Африки. Процесс исламизации негритянской Африки продолжается и в наши дни.

Глава 9

Ислам: теория и практика

Краеугольным камнем религиозной теории мусульман, основным кредо ислама является широко известная и часто употребляемая фраза: «Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммед пророк его». В этом изречении четко и определенно выражена идея монотеизма, доведенная до своего наиболее последовательного завершения именно в исламе. Здесь нет Яхве – хотя высшего и единственного, но все же пристрастного по отношению к «избранному» им, народу Бога. Нет и христианской Троицы с ее запутанными взаимоотношениями между Богом-отцом, его сыном Иисусом и мистической фигурой Бога-духа святого. Здесь только один Аллах – Бог единственный и безликий, высший и всемогущий, мудрый и всемилостивейший, творец всего сущего и его верховный судья. Слово и волю Аллаха, его заповеди и суть его учения донес до правоверных великий пророк Мухаммед.

Роль Мухаммеда в возникновении ислама трудно переоценить. Пусть даже не сам пророк и далеко не он один стоял у колыбели всей мудрости ислама, всех предписаний Корана и норм шариата (все это создавалось на протяжении долгих десятилетий усилиями

многих людей и опиралось на солидный фундамент культурных традиций и идейных представлений, существовавших и развивавшихся задолго до ислама), но именно он был основателем новой религии, определил ее основные параметры, сформулировал суть ее принципов и придал ей ее неповторимую специфику.

Коран

Основные идеи и принципы вероучения Мухаммеда зафиксированы в Коране, священной книге мусульман. Согласно общепринятой в исламе традиции, текст Корана был поведан пророку самим Аллахом через посредство Джебраила (библейского архангела Гавриила, служившего в качестве посредника между Богом и людьми). Аллах не раз передавал свои священные заповеди через различных пророков – Моисея, Иисуса, наконец, Мухаммеда. Этим исламское богословие объясняет и многочисленные совпадения текстов Корана и Библии: переданный через более ранних пророков священный текст был искажен иудеями и христианами, которые многое в нем не поняли, кое-что упустили, извратили, поэтому только в своей последней версии, авторизованной великим пророком Мухаммедом, правоверные могут иметь высшую и бесспорную божественную истину.

Эта легенда о Коране, если очистить ее от божественного вмешательства, близка к истине. Основное содержание Корана так же тесно связано с Библией, как и сам ислам близок иудеохристианству. Но объясняется все много проще, нежели то пытаются делать мусульманское богословие. Сам Мухаммед был неграмотным и книг не читал, в том числе и Библии. Однако, вступив на стезю пророка, он через посредников весьма старательно знакомился с содержанием священных иудеохристианских текстов, повествовавших о том самом едином и всемогущем Боге, которого под именем Аллаха стал почитать Мухаммед. Перерабатывая их в своем сознании и умело, сочетая с арабской национально-культурной традицией, Мухаммед именно на этой основе строил свои первые проповеди, которые, будучи затем записаны его секретарями-писцами, легли в основу Корана.

Нервновозбудимая натура Мухаммеда немало способствовала тому, что в глазах его последователей пророк действительно выглядел своего рода небесным посланцем, вещавшим от имени Высшего Божества. Его изречения, чаще всего в виде рифмованной прозы (а ритмично-мелодичная речь проповедника всегда усиливает эмоциональное воздействие), воспринимались как божественная истина и именно в этом качестве включались затем в сводный текст Корана.

Исследователи Корана немало потрудились над изучением этой книги, истории и обстоятельств ее возникновения и оформления, ее канонизации. По мнению одного из лучших знатоков арабской культуры академика И. Ю. Крачковского, специально исследовавшего и переведшего Коран на русский язык, в тексте Корана, несмотря на различие языка и стиля отдельных его глав, можно ощутить определенное единство главного содержания, основной идеи, восходящей к проповедям Мухаммеда. Специалисты различают среди глав (сур) Корана две основные группы — мекканскую, восходящую к проповедям начинавшего свой пророческий путь Мухаммеда до хиджры, когда еще мало кто признавал его вероучителем, и мединскую, базирующуюся на изречениях уже широко признанного и почитавшегося основателя ислама. Некоторую разницу в стиле и строе глав Корана мекканской и мединской групп специалисты склонны объяснять определенной эволюцией самого Мухаммеда, его взглядов, знаний, симпатий и позиций (в частности, учитывается и постепенное расхождение между пророком и мединскими иудеями, а затем и христианами).

Текст Корана отрывочен и нередко противоречив, хотя в пределах отдельной главы чувствуется стремление сохранить единство темы и сюжета. Противоречия в тексте легко объяснимы: изрекая истины в экстатическом или близком к нему состоянии, пророк не мог быть строго логичным (вообще логика – далеко не самая сильная сторона многих религиозных вероучителей, что доставляет немало хлопот их последователям). Справедливости ради стоит заметить, что эту нелогичность ощущал и сам Мухаммед,

который в соответствующих случаях, особенно в связи с упреками по этому поводу, объяснял противоречия тем, что Аллах в очередном своем послании сам изменил свои первоначальные суждения по данному вопросу, следовательно, теперь нужно руководствоваться его последним словом.

Пока пророк был жив, надобности в Коране как сумме божественных заповедей не было – на все вопросы давал ответы сам Мухаммед. После его смерти энергично эволюционировавшему и стремительно распространявшемуся вширь исламу потребовался четко фиксированный писанный закон, авторизованный великим именем пророка. Абу-Бекр и Омар поручили бывшему секретарю пророка Зейду ибн-Сабиту собрать все записи и сделать первоначальную их сводку. Зейд довольно быстро справился с этим поручением, представив халифу Омару первый вариант Корана. Параллельно с ним аналогичной работой были заняты и другие, так что вскоре появилось еще 4 версии сборников заповедей Аллаха и поучений пророка. Халиф Осман поручил Зейду свести все версии к единой редакции. Когда это было выполнено, первоначальные версии по приказу халифа уничтожили, а сводный текст Зейда был официально канонизирован. Этот текст, размноженный вначале лишь в нескольких экземплярах, любил читать сам Осман, и, по преданию, именно этим богоугодным делом он был занят в час своей кончины, так что страницы священной книги были обагрены кровью убитого мятежниками. Вплоть до сегодняшнего дня эта красивая легенда очень популярна среди суннитов. Существуют даже старинные списки Корана с залитыми красными пятнами («кровью» Османа) страницами.

Выявившиеся уже в первые десятилетия после смерти Мухаммеда разногласия среди последователей ислама, появление первых исламских направлений и сект (сунниты, хариджиты, шииты) породили несколько разное отношение к каноническому тексту Корана со стороны различных течений мусульман. Так, сунниты признали этот текст целиком и безоговорочно. Хариджиты с их пуританскими взглядами выступили против 12-й суры Корана, в которой содержится переложение известной библейской легенды об Иосифе, проданном в рабство в Египет его братьями. Они были против чересчур вольного описания в этой суре истории попыток соблазнения Иосифа женой египетского вельможи, рабом которого он был. Шииты считали (видимо, не без оснований), что по приказу Омара Зейд исключил из окончательного текста Корана все те места, где шла речь об Али и об отношении пророка к Али. Но они были вынуждены, скрепя сердце, пользоваться имеющимся текстом.

Содержание корана

Коран состоит из 114 разных по характеру и объему глав. Если исключить первую из них, небольшую молитву, часто повторяемую правоверными и играющую в исламе роль христианской молитвы «Отче наш», то все остальные 113 сур расположены в нем в порядке убывающего объема, так что последние из них, наименьшие, состоят всего из нескольких строк, тогда как первые представляют собой целые трактаты, разделенные на сотни небольших абзацев – аятов.

По характеру эти трактаты очень разнообразны. Наряду с переложением библейских историй здесь можно найти рассуждения о порядке развода, наряду с описаниями исторических событий периода противостояния Мекки и Медины – рассуждения о мироздании, о взаимоотношениях человека с миром сверхъестественных сил. Много места уделяет Коран основам мусульманского права, встречаются в нем и лирико-поэтические тексты, и мифологические сюжеты. Словом, Коран, как и Библия, – это своего рода божественная энциклопедия, «книга книг», свод знаний, заповедей и инструкций чуть ли не на все случаи жизни.

По некоторым подсчетам, около четверти текста Корана посвящено описаниям жизни и деятельности различных пророков. Почти все они – библейские: Ной (Нух), Авраам (Ибрагим), Исаак (Исхак), Исмаил, Иаков (Якуб), Иосиф (Юсуф), Аарон (Га-рун), Иов

(Айюб), Давид (Дауд), Соломон (Сулейман), Илья (Иль-яс), Иисус (Иса; Иса бен-Марьям, т. е. сын Марии, одной из немногих женщин, о которых с уважением говорится в Коране), Иона (Юнус), Моисей (Муса). Кроме них в ранге пророка в Коране почему-то оказались и первочеловек Адам и даже знаменитый Александр Македонский (Искандер). Замыкающим в этом списке стоит Мухаммед – последний и величайший из пророков. После него пророков более не было и не будет вплоть до конца света и Страшного суда, до второго пришествия Иисуса. Описания деяний пророков почти целиком взяты из Библии, лишь с небольшими изменениями. Так, Иисус не считается ни божеством, ни сыном Божиим – в этом ислам гораздо более последовательно монотеистичен, нежели христианство. Однако, несмотря на это, в текстах Корана излагается версия о том, что Аллах вдохнул в чрево Марии свой «дух», после чего и родился Иисус. Аврааму и его «главному» сыну Исмаилу (а не Исааку, хотя этот последний тоже в чести) приписано основание священной Каабы.

В теологическо-философской части Коран буквально насыщен заимствованиями из Библии, что и понятно: не будучи крупным оригинальным мыслителем, Мухаммед с готовностью брал уже известное ему и с легкостью включал (от имени Аллаха) почти без изменений в свои проповеди. Однако это обстоятельство ничуть не повредило авторитету Корана, а, напротив, отчасти даже способствовало ему: многие из завоеванных мусульманами христианских народов тем легче принимали ислам, что видели в этом вероучении знакомые им те же самые имена, сюжеты, легенды, заповеди и т. п.

Заметна некоторая разница в содержании ранних, мекканских, и более поздних, мединских, сур Корана. Разница эта сводится в основном к тому, что по мере своего развития, получения дополнительной информации и успеха Мухаммед все меньше делал акцент на туманных рассуждениях о Страшном суде и т. п., и все

больше внимания обращал на четкую формулировку основных категорий, правил поведения, на строгую оценку исторических событий, на необходимые предписания и инструкции.

Толкование корана (тафсир)

Противоречия в каноническом тексте Корана, равно как и сама жизнь с ее все увеличивавшимися запросами, особенно в рамках ставшего гигантским Халифата, требовали разнообразных разъяснений, дополнений, толкований. Все это привело к тому, что возникла настоящая необходимость в постоянном комментировании положений священной книги. Эта практика получила наименование тафсир (толкование, экзегетика).

Начало практике тафсира положил сам Мухаммед, когда ссылками на изменившуюся волю Аллаха он оправдывал противоречия в своих проповедях. Позже на этой основе сложился институт насха. Насх (отмена) применялся в тех случаях, когда было заведомо известно, что одно из мест Корана противоречит другому. Чтобы избежать разнотолков, было точно установлено, какое из мест следует считать истинным, т. е. отменяющим (насих), а какое – отмененным (мансух). По некоторым данным, всего в Коране насчитывается 225 таких противоречий и свыше чем в 40 сурах имеются «отмененные» аяты.

Тафсир далеко не исчерпывался институтом насха. Он включал в себя также и комментирование текстов, особенно тех из них, где туманное (или, напротив, фривольное, как в 12-й суре об Иосифе) содержание требовало дополнительной интерпретации. Последняя давалась в зависимости от обстоятельств, причем заметную роль при этом играли, как то обычно бывает при комментировании древних религиозных текстов, ссылки на аллегории. Текст не следует понимать буквально: это лишь аллегория, призванная продемонстрировать ту или иную из сугубо богоугодных и ортодоксальных идей. При толковании Корана мастера тафсира нередко ссылались на данные многочисленных хадисов Сунны.

Сунна и хадисы

Устные предания (хадисы) о жизни и деятельности пророка, воспоминания о беседах с ним, о его мнениях и изречениях по тому или иному поводу, т. е. поучения со ссылкой на авторитет Мухаммеда, вскоре после смерти пророка стали тщательно собираться его современниками, последователями и их потомками. Собранные к IX в. в шесть сборников, они как раз и составили Сунну, т. е. предание, касавшееся различных норм права, обычаев, правил поведения, эталоном которых выступал пророк.

Вначале авторитет устных преданий был не слишком весом. Распространители хадисов передавали свои воспоминания из уст в уста, что со временем все более сказывалось на характере и достоверности их сообщений. Перед составителями сборников хадисов, жившими полтора-два века спустя после пророка, встала нелегкая задача: отобрать из многих тысяч подобного рода преданий, зачастую явно фантастических и неправдоподобных, те, которые в наибольшей степени заслуживали доверия. Современные исследователи полагают, что подавляющее большинство хадисов доверия не заслуживают, ибо многие предания были сочинены или изменены позднее и имели целью задним числом оправдать или объяснить те нововведения или явления, о которых сам Мухаммед не мог знать. Как бы то ни было, однако, хадисы Сунны оказались в руках исламских богословов ценным материалом, помогавшим им дополнять и толковать Коран и разрабатывать нормы мусульманского права, шариата. В ортодоксальном (суннитском) исламе признается вся Сунна в целом. Шииты относятся к ней сдержаннее, используют хадисы Сунны выборочно, придавая наибольшее значение тем из них, в которых идет речь о семье пророка, о беседах его с Али и т. п.

Итак, канонический текст Корана и многочисленные хадисы Сунны, с течением времени также канонизированные, – вот та документально-догматическая база, на которой покоится вероучение ислама, мировоззрение и поведение мусульман.

Ислам о происхождении мира

Натурфилософия ислама небогата и в основном заимствована из Библии. Согласно Корану, мир был сотворен Аллахом за шесть дней. Были созданы небеса (их насчитывается семь), небесные светила и земля, разложенная ковром, – на ней для прочности были установлены горные твердыни. Земля соединяется с небесами невидимой лестницей, по которой спускаются и поднимаются лишь ангелы. Ангелов, как и земных тварей, тоже создал Аллах в один из дней творения. В последний, шестой день был создан первый человек Адам, а из его ребра сотворена Ева. Седьмой день – это день отдыха; им в исламе считается не христианское воскресенье (воскресения Христа мусульмане не признают, считая Иисуса пророком, но обычным человеком), и не иудейская суббота, а пятница.

Животные, по Корану, были сотворены из воды, человек – из глины, из праха (или из воды и сгустков крови – в разных местах Корана есть различные версии). Отражены в Коране и идея первородного греха, и многие другие сказания библейских легенд о сотворении мира и человека, причем некоторые из них обрамлены специфическими деталями.

Так, в Коране говорится о непокорности одного из помощников Аллаха, ставшего затем дьяволом (Иблисом). Когда был сотворен первочеловек, Аллах велел всем созданным им чуть ранее ангелам поклониться ему, что все и сделали, за исключением одного. Этот один, Иблис, возгордился и не захотел склониться перед «сотворенным из праха». За такую непокорность Аллах проклял его и пообещал, что на Страшном суде Иблис будет низвергнут вместе со всеми демонами. Пока же, до Страшного суда, Иблис (шайтан) является главой всех демонов и джиннов.

Мир ангелов во главе с четырьмя важнейшими из них (это все те же иудео-христианские архангелы Гавриил-Джебраил, Миха-и-Я-Микаил, Серафим-Исрафил и Азраил), как бы воплощая идею добра и божественной воли, противостоит в исламе миру

демонов и джиннов во главе с Иблисом. Все эти небесные силы бесплотны и бесполо, что не мешает им творить добро или зло. Среди ангелов, как и среди демонов, существует определенное разделение труда: в исламе есть ангелы-хранители (их двое у каждого, причем они несут как бы круглосуточную вахту, сменяя друг друга на утренней и вечерней заре), ангелы, охраняющие могилы, ангелы – посланцы Аллаха и даже ангелы-администраторы, возглавляющие рай и ад (у этих ангелов есть собственные имена – Рид-ван и Малик).

Как и Библия, Коран учит, что золотой век на земле ушел в прошлое с грехопадением изгнанных из рая Адама и Евы. Правда, самой идее греха, страдания и искупления ислам не уделяет столь много внимания, как христианство, для которого эта идея стала центральной. Однако и в исламе существует (опять-таки заимствованная в основном из Библии) хорошо разработанная концепция рая и ада, т. е. концепция воздаяния человеку в загробном мире за его дела. Согласно исламскому вероучению, райское блаженство – это жизнь в тенистых прохладных рощах, журчание воды, обильная изысканная пища, роскошная одежда и всяческие наслаждения, включая любовные. По одной версии, каждый правоверный в раю будет рядом со своей супругой, по другой – он будет наслаждаться обществом прекрасных гурий. В противоположность этому ад – пекло, дым, самум (песчаная буря) и тому подобные ужасы, столь страшные для жителей Аравии. В аду грешник осужден на вечные пытки и страдания (стоит заметить в связи с этим, что у исмаилитов, живущих в горных районах с суровым климатом, ад – это еще и страшный холод, различные змеи и прочие гады).

Эсхатология ислама

Большое место уделено в исламе эсхатологическим пророчествам о конце света и Страшном суде. Правда, рассуждения на эту тему достаточно противоречивы, порой неясны и двусмысленны. Однако в целом из предписаний Корана вырисовывается примерно следующая мрачная картина. Незадолго до конца света наступит эпоха страшного нечестия и неверия. Все ценности ислама будут преданы и проданы, люди погрязнут в грехе. Тогда-то и наступит царство антихриста (даджжапя), которое будет длиться 40 дней. На смену антихристу придет царство Иисуса, чье второе пришествие (на сей раз в качестве исламского Махди, мессии) положит конец царству греха. Антихрист будет уничтожен, и на земле в течение 40 лет будет сплошная идиллия: волк возляжет рядом с ягненком и т. п. Затем протрубит в свою трубу архангел Исафил и наступит час Страшного суда. Сам Аллах лично и с пристрастием будет допрашивать каждого из живых и мертвых, причем все они, нагие, с одной лишь книгой с записью их дел в руках, будут в страхе ожидать его решения. После этого решения грешники попадут в ад с его геенной огненной, а праведники будут направлены в рай. Дорога в рай лежит через мост толщиной с волос и остротой лезвия меча – тот самый мост, который под именем Чинват был известен еще древнеиранским зороастрийцам (у мусульман мост стал именоваться Сират). Сам человек пройти через этот мост не в состоянии – его должен перевезти в рай тот самый баран, осел, верблюд, бык или конь, которого он в свое время, еще при жизни, хоть раз принес в жертву Аллаху.

Эсхатология ислама почти целиком взята из Библии, но существенны и добавления. Так, правоверные уверены в том, что в момент Страшного суда большую роль будет играть их великий пророк Мухаммед, чье заступничество сможет не только смягчить участь грешника, но и побудить Аллаха простить грехи и направить прощенного в рай. Эта вера добавляла немало масла в священный огонь культа пророка среди многих поколений мусульман.

Социальная этика ислама

Как и другие религии, в первую очередь христианство, ислам не призывает к активному социальному переустройству. Напротив, он учит смирению и послушанию. Рабы должны повиноваться господам, но и господа должны мягко и по-отечески относиться к своим рабам.

Частная собственность священна – на этот счет указания Корана строги и недвусмысленны, а законы шариата, как известно, строго карают преступников (вору отрубает кисть правой руки). Хотя перед Аллахом все равны, все его рабы, в реальной жизни такого равенства нет, и правоверные должны строго соблюдать ту иерархию социальной структуры, которая существует, – в частности, не глядеть завистливыми глазами на те блага, которыми Аллах наделил некоторых избранных (сура 20, аят 131).

Как и Библия, Коран призывает человека трудиться – этим в первую очередь он обеспечит себе царство небесное. Человек должен быть скромным и терпеливым, мужественно сносить все невзгоды этого мира и уповать на спасение в загробной жизни. Жизнь – это призрачная утеха, обольщение и тщеславие, прах и суета, «забава и игра», она «только пользование обманчивое» (сура 57, аяты 19 и 20). Отсюда и вывод: не следует стремиться к счастью в земной жизни, правильней уповать на жизнь небесную. Другими словами, ислам, как и любая другая религия, призван был гасить социальную активность масс, направляя ее в мир иллюзорного, концентрируя ее в русле чисто религиозной деятельности. Это хорошо видно при знакомстве с основными пунктами символа веры ислама, служившего основой основ, руководящей линией поведения для каждого мусульманина на протяжении всей его жизни.

Символ веры ислама

Коран и Сунна были доступны далеко не каждому – их изучали и анализировали лишь сравнительно немногие грамотные и образованные мусульмане, в первую очередь знатоки исламской догматики, богословы и правоведы. До широких масс простого народа, неграмотных крестьян заповеди ислама доходили лишь в устной форме проповедей и в виде священных заповедей, составлявших обязательный для каждого правоверного комплекс правил поведения, прежде всего религиозного.

Основных обязанностей мусульманина ислам насчитывает пять: исповедание, молитва, пост, милостыня и хадж.

Принцип исповедания — центральный в исламе. Чтобы стать мусульманином, достаточно соблюсти именно его, т. е. торжественно произнести фразу о том, что нет Бога кроме Аллаха и Мухаммед пророк его. Тем самым человек становится покорным Аллаху, мусульманином. Но, став им, он должен был соблюдать остальные обязанности правоверного.

Молитва — обязательный каждодневный пятикратный ритуал, от которого могут быть освобождены лишь больные, немощные и малые дети. Те, кто не молится пять раз в день, – неверные. Молитву полагается совершать на заре, в полдень, пополудни, при закате солнца и перед сном. Чаще всего ее совершают индивидуально, реже – группами, обычно в мечетях (не менее 40 мужчин; женщины в мечетях не молятся). Там же по пятницам и в дни праздников – торжественные богослужения, которыми руководят уважаемые в исламской общине руководители – имамы («стоящие впереди»). Перед молитвой правоверный обязан провести обряд очищения, омовения (малого – сводящегося к мытью рук, ног и лица, и большого – в случае серьезной нечистоты, что чаще касается женщин и сводится к полному омовению всего тела). Если нет воды, например в пустыне, можно очиститься песком. Молитву совершают в одежде, в чистом месте (вне кладбищ, боен, отхожих мест и т. п.), на специальном коврике и обратившись в сторону Мекки.

Перед совершением молитвы следует обязательно заявить (вслух или про себя) о своем намерении совершить молитву, ибо намерение что-либо сделать в исламе вообще и в мусульманском праве в частности значит очень много. В данном случае, при молитве, оно как бы настраивает на определенный лад, готовит к торжественному моменту общения с Аллахом. Затем молящийся стоя вздымает руки, вкладывая одну в другую, приседает, снова встает и воздевает руки кверху. После этого он опускается на колени и совершает земной поклон, затем привстает на коленях и вновь кланяется, сопровождая все эти действия

невнятным бормотанием формулы исповедания веры и первой суры Корана, реже – других молитвенных текстов. Как правило, мусульманин во время молитвы Аллаха ни о чем не просит.

Во время каждой из пяти ежедневных молитв мусульмане повторяют такого рода молитвенный ритуал (ракат) по два, а то и три-четыре раза. По пятницам число ракатов возрастает, а во время поста достигает подчас двадцати. Кроме пяти обязательных ежедневных молитв, правоверные совершают и дополнительные – за умерших, по случаю вступления в брак, рождения ребенка, важного предприятия или начинания. Молитвы такого рода обычно совершаются в присутствии имама или иного знатока ислама; подразумевается, что молящийся просит Аллаха о содействии, ожидает его благословения, надеется на его защиту.

Чтобы правоверные за своими текущими делами не забывали о времени молитвы, в городах и селах воздвигаются высокие минареты при мечетях, а служители-муэдзины громкими голосами возвещают о том, что время молитвы наступило. Если молитва совершается в мечети, пришедшие туда обязаны совершить омовение в специальном бассейне с проточной водой, установленном во дворе. При молитве в мечети все становятся лицом к специальной нише-михрабу, указывающей сторону Мекки, и совершают ракаты, повторяя все движения стоящего впереди них (тоже лицом к Мекке) имама.

Пост. У мусульман лишь один главный и обязательный пост, но зато он длится целый месяц (рамазан, рамадан). На протяжении месяца все, кроме малых детей и больных, с рассвета до заката солнца не имеют права ни есть, ни пить, ни тем более развлекаться, курить и т. п. После заката и перед восходом солнца они едят и пьют весьма умеренно, и затем опять настраиваются на благочестивый лад, высказывая намерение поститься и отдать свои думы Аллаху. В конце дня, перед закатом, мусульмане снова благодарят Аллаха, и лишь после этого могут обратиться к земной пище.

За соблюдением поста следят строго. Он начинается с появлением молодой луны месяца рамазана по распоряжению кади (исламский судья). А так как мусульманский лунный год имеет всего 354 дня и месяцы исламского календаря сменяют друг друга, невзирая на сезон года и принятое в современном мире летосчисление (отчего исламский календарь не совпадает с общепринятым – по мусульманскому календарю сейчас XV век, хотя начинается он с 622 г.), пост может приходиться не только на короткие дни зимы, но и на длинные жаркие дни лета, да еще совпасть с тяжелыми полевыми работами. Но закон неумолим: правоверные обязаны с утра до вечера работать без еды и капли воды, причем за нарушения положены суровые наказания. От поста освобождаются лишь путешествующие, да и то с обязательством возместить дни поста в другое время.

Кроме рамазана мусульмане постятся и в другое время — по обету, в случае засухи, в порядке возмещения за пропущенные дни рамазана. Нельзя поститься (вне рамазана) в пятницу, субботу и воскресенье. От поста иногда можно откупиться (особенно больным и старым) пожертвованием дополнительной милостыни. В дни поста мусульмане особенно тщательно молятся, а в рамазане к пяти ежедневным молитвам добавляют шестую, тоже вечернюю, с 20 ракатами, чаще всего под руководством имама.

Милостыня. Каждый имущий обязан раз в году делиться своими доходами, выделяя часть их в качестве милостыни в пользу бедных. Милостыня собиралась специальными сборщиками, ее нередко раздавали в дни праздников натурой (в форме участия неимущих в пиршествах и т. п.). Кроме обязательной милостыни-закята, воспринимавшейся в качестве очистительного ритуала для имущих и исчислявшейся обычно в несколько процентов их годового дохода, существовала и дополнительная милостыня (садака – добровольное даяние), выражавшаяся в виде воздаяния отдельным лицам, подаяния нищим дервишам, дарений на богоугодные нужды – строительство мечетей, школ, больниц (иногда в форме дарения недвижимости – вакуфа).

Хадж — пятый и последний из обязательных столпов веры, причем наименее обязательный из всех. Считается, что каждый здоровый мусульманин раз в жизни может

посетить святые места в Мекке и поклониться Каабе. Но так как практически это осуществить было нелегко, хадж для правоверных был делом чести, престижа. Многие стремились исполнить этот свой долг, хотя не многим удавалось добиться этого. Ежегодно в среднем около 70 тыс. правоверных (в последние годы – намного больше) прибывает в Мекку в дни великого жертвоприношения Аллаху (в другие дни хадж не засчитывается): они должны посетить святые места в Мекке, Медине и Иерусалиме, семикратно обойти Каабу и поцеловать ее черный камень. Кроме того, каждый паломник приносит жертву. Лишь совершившие весь обряд паломники получают право носить почетное наименование ходжи.

К пяти столпам исламской веры нередко добавляют еще один —шестой, священную войну против неверных (джихад или газават). Такая война тоже была священной заповедью правоверных. Это не значит, что всех немусульман всегда уничтожали. В исламских странах проживало немало иудеев, христиан и прочих неверных, плативших все положенные налоги и лишь несколько ограниченных в их гражданских правах. Речь о газавате шла преимущественно в годы военных действий, в периоды резкой вражды и особенно в условиях национально-освободительных войн. В это время война против неверных становилась священной заповедью, причем участие в ней освобождало от всех грехов и обеспечивало правоверному в случае его гибели в бою место в раю, что всегда воодушевляло воинов-мусульман. Своими ратными успехами и победоносным продвижением в первые века ислама арабы были во многом обязаны именно этому священному принципу. И здесь свою роль играл не только фанатизм, но и фатализм, т. е. убежденность в том, что судьба каждого predetermined Аллахом заранее, что ее все равно не обойти (чему быть – того не миновать) и что поэтому нечего бояться, можно смело идти в бой, особенно за правое дело.

Ислам о предопределении

Фатализм мусульман тесно связан с более общей философской проблемой предопределения. Дело в том, что высказывания Корана на этот счет – несмотря на хорошо известную четкую формулу «на все воля Аллаха» – весьма противоречивы. То в нем отстаивается идея фатальной неизбежности будущего (без воли Аллаха и волос не упадет), то, напротив, судьба человека ставится в прямую зависимость от его собственного поведения, например, от того, насколько он может обуздать свои страсти и направить себя по праведному пути.

На раннем этапе развития ислама, когда тафсир только зарождался, а богословие и правоведение были еще слиты воедино в рамках исламского законовещения (фикха), идея фатального предопределения преобладала, что, как упоминалось, было условием успешного ведения военных действий и было выгодно Омейядам, так как обуславливало их власть высшей санкцией Аллаха. Однако к концу правления Омейядов выделилось влиятельное крыло из среды факихов (богословов-законоведов), выступавших за идею свободной воли, – кадарины. Затем кадарины образовали особую секту мутазилитов («удаляющихся», «отклоняющихся»). Мутазилиты выступали с резкой критикой идеи о фатальной предопределенности, провозглашая разум критерием веры, добра и справедливости: хорошо не потому, что так повелел Аллах, – Аллах повелел так, потому что это хорошо. Основываясь на рационализме греческих философов, многие произведения которых, особенно Аристотеля и Платона, были переведены уже на арабский язык, мутазилиты подвергли сомнению и многие другие отдававшие мистикой тезисы ислама, в частности положение о «несотворенности» Корана. Они утверждали, что эта священная книга все-таки была «сотворена», пусть хотя бы и Аллахом, и что поэтому ее можно толковать, можно строить на ее основе далеко идущие философские теории.

Мутазилиты, как и шииты, помогли Аббасидам свергнуть Омейядов, а при халифе Мамуне (813–833) их взгляды стали на время даже господствующими в исламе. Однако после Мамуна мутазилиты, сильно скомпрометировавшие себя преследованиями своих противников, сами оказались в положении преследуемых и вскоре практически перестали

существовать. Вместе с ними сошла на нет и идея о свободе воли, а один из последних известных мутазилитов аль-Ашари (873–935), пересмотрев свои взгляды и признав, в частности, тезис о «несотворенности» Корана, способствовал преодолению крайностей обеих сторон (мутазилитов и их оппонентов) и содействовал становлению ортодоксального исламского богословия, отделившегося от законоведения и получившего собственное название (калам).

Суннитское богословие (калам)

Собственно, именно за ортодоксальным богословием ашаритского толка и утвердилось наименование суннизма. Суннитское богословие, развивавшееся усилиями немалого количества богословов-философов, в том числе знаменитого аль-Газали (1058–1111), концентрировало свое внимание на проблемах, касавшихся преимущественно мировоззренческих аспектов ислама. Речь шла все о тех же вопросах «сотворенности» или «несотворенности» Корана, свободы воли и взаимоотношений человека с Аллахом, судьбы человека в загробном мире и т. п. Во многом это были схоластические упражнения ученых богословов, и в этом отношении специалисты по каламу мало чем отличались от отцов христианской церкви. Однако суннитский калам, хотя он возник на базе фикха и добился самостоятельности именно как богословие, очищенное от правоведения, был многими корнями связан именно с правоведением. Задача толкования Корана и увязывания строгих догматов с реальными потребностями сегодняшнего дня всегда была в первую очередь обусловлена решением спорных проблем религиозно-правового характера.

Между богословами и правоведами и после выделения калама продолжала существовать тесная связь: на авторитет специалистов по каламу опирались законоведы в тех нередких случаях, когда они оказывались перед трудными проблемами. Для решения этих проблем в исламе было выработано несколько методов, в разной степени признававшихся и использовавшихся различными школами исламского (суннитского) права.

Метод первый — рай, т. е. индивидуальное толкование какого-либо из авторитетов калама. Роль этого метода всегда была ограничена.

Метод второй — иджма, согласное мнение многих, а то и всех авторитетов данного времени; этот метод широко признавался всеми.

Метод третий — кияс (кьяс), т. е. заключение по аналогии.

Метод четвертый — истислах (истихсан), т. е. признание возможности изменения некоторых хадисов Сунны, если их содержание оказалось в противоречии с тем, что признано благом.

Школы исламского права (мазхабы)

Опираясь на Коран и Сунну как каноническую основу исламского права, обособившиеся от богословия законоведы, используя указанные четыре метода решения спорных богословских проблем, в VIII–IX вв. создали в рамках ортодоксального суннитского ислама четыре наиболее известные и сохранившие свое влияние и поныне школы исламского права. Их основателями были известные законоведы-имамы, по именам которых школы (мазхабы) и были названы. Первым и наиболее почитаемым из них был Абу-Ханифа (ум. в 767 г.).

Система Ханифы, *ханифизм*, опираясь, как и все другие системы, на Коран и Сунну, наибольшее внимание уделяет методам рая и кьяса, т. е. индивидуальному толкованию и решению спорных проблем методом аналогии, со ссылками на все те же аяты Корана и хадисы Сунны. Признает эта система и иджму, но в значительно меньшей степени. Зато именно ханифизму принадлежит выдвижение на передний план метода истислах, т. е. критики отдельных положений некоторых хадисов. Ханифизм немало внимания уделяет и обычному праву арабского и иных мусульманских народов – адату, нормы которого, будучи

увязаны с основами ислама, также должны быть приняты во внимание. Исламское право ханифитского толка наиболее гибко; ханифизм умело и удачно приспособлялся к новым веяниям, к меняющейся этнокультурной среде и т. п. Этим в значительной мере объясняется то, что именно ханифитский мазхаб предпочли турки, принявшие ислам в XI в. и затем занявшие ключевые позиции в исламе. Ханифизм стал наиболее предпочтительной системой исламского права в Османской империи и вплоть до сегодняшнего дня к его приверженцам относятся не менее трети насчитывающихся в современном мире мусульман-суннитов, проживающих в Турции, Афганистане, Египте, Пакистане, Индии и некоторых других странах.

Система Малика (ум. в 795 г.), *маликизм*, признает в качестве основ права Коран, Сунну и адат, опирается, как и ханифизм, на методiku истислаха (критики хадисов), но из всех остальных методов предпочитает иджму (согласованное мнение) и рай. Маликиты, как школа исламского права, близки ханифитам, но более строги и нетерпимы, менее склонны доверять спекулятивным суждениям (не случайно метод рая у них на последнем месте, а методом кыяса они почти не пользуются). Маликитский мазхаб распространен прежде всего в странах Магриба и вообще среди африканских мусульман, например в Судане.

Система Аш-Шафии (ум. в 820 г.), *шафиизм*, признает в виде основ исламского права Коран и Сунну, использует иджму и кыяс, выступает против рая, истислаха (истихсана). Шафииты в сфере своих правовых норм значительно жестче ханифитов и ближе к маликитам с их строгостью и нетерпимостью по отношению к спекуляциям. Распространена эта система в Сирии, частичной Египте и восточной Африке, в Пакистане и Индонезии.

Система Ибн-Ханбалы (ум. в 855 г.), *ханбализм*, опирается в основном на хадисы и лишь ограниченно использует методы рая, иджмы и кыяса. Эта школа отличается нетерпимостью и начетничеством, имеет наименьшее распространение, причем преимущественно в сравнительно отсталых странах ислама, прежде всего в Аравии.

Все четыре мазхаба, хотя и спорят друг с другом по различным вопросам права, методики и обрядности, практически мирно сосуществуют, нередко в рамках одного и того же государства. Возглавляется каждая из этих школ группой высокообразованных (в исламском смысле, т. е. знающих ислам) специалистов-законоведов и богословов-муджтахидов (мутакаллимов), определяющих позиции каждой из этих систем. Всем четырем школам сунниты придают равное значение; каждый имеет право менять свои симпатии в пользу того или иного мазхаба, пользоваться учебными пособиями различных школ.

Шариат

Все четыре школы включены в сводную систему мусульманского права – шариат. Мусульманское право едино: оно не подразделяется на гражданское, уголовное, религиозное. Тесно связанное с религией и определяемое в своих основных принципах авторитетами калама, это право – прежде всего, религиозное, учитывающее и нормы обычного права, адата. Шариат («намеченный», «предписанный» путь) опирается на Коран и Сунну, а также на сборники фикха, своего рода своды и кодексы исламского законодательства, выработанные перечисленными выше школами и имеющие реальный правовой авторитет, силу закона.

Основная тенденция шариата – оценка различных жизненных обстоятельств с точки зрения религии. Законы шариата — это правовая систематизация поведения правоверных, их обязательств перед людьми, обществом и Аллахом. Авторизованный догматическими нормами ислама кодекс шариата подразделяется на три основные части: *ибадат* (обязанности, относящиеся к религиозному культу), *муамалят* (чисто юридические нормы) и *укубат* (система наказаний).

Предписания шариата многочисленны и строги. Они определяют нормы взаимоотношений человека в семье и обществе, регламентируют почти все детали его быта и вместе с обычным правом (адатом) создают густую сеть обязательных предписаний, что

само по себе уже гарантирует конформность поведения правоверных. Разумеется, не все и не всегда соблюдают нормы шариата. В мусульманском мире, как и повсюду, случаются нарушения и преступления. Однако строгость уголовного законодательства и особенно наказаний шариата не только впечатляет, но оказывает заметное дисциплинирующее воздействие. Так, например, суровые наказания в случае хищений чужой собственности, даже мелкого воровства, достаточно эффективно способствуют как снижению уровня преступности, так и неприкосновенности собственности. Менее жестоко преследуется убийство – здесь многое решалось по законам адата с его традиционными институтами кровной мести (как сказано в Коране, правоверным разрешается мстить, но в пределах эквивалента: свободного за свободного, раба за раба, женщину за женщину). Решительно осуждается самоубийство. В Коране среди прочих есть специальный аят, запрещающий убивать новорожденных девочек (обычай, существовавший в Аравии до ислама).

Шариат регулирует гражданские взаимоотношения, порядок решения имущественных споров, взысканий и наказаний в случае нарушения религиозных предписаний, нормы поведения, отправления культа, ритуала и т.п. Согласно шариату, действия людей подразделяются на пять основных категорий: обязательные, за невыполнение которых следует наказание; рекомендуемые (т.е. желательные, но не обязательные); дозволенные; предосудительные (т.е. осуждаемые, но не наказуемые) и запрещенные, наказуемые. Очень важно при оценке того или иного действия намерение: подчас совершенное действие оценивают не столько с точки зрения свершившегося факта, сколько с точки зрения цели, намерения человека.

Предписания и запреты ислама

К числу предписаний шариата относятся нормы, касающиеся прав и положения женщины. Об этих правах, точнее, о бесправии женщин в исламских странах известно немало. Официальная процессуальная норма шариата приравнивает двух женщин к одному мужчине (в частности, при свидетельствовании). Правоверные, по Корану, имеют право брать две, три, даже четыре жены (если имеют средства содержать их), не считая рабынь-наложниц, количество которых практически не ограничено. Кроме того, муж всегда имеет право на развод и тем самым – на замену жен. Жена права на развод не имеет, она обязана соглашаться с любым решением мужа, в том числе и в случае развода. Жена и рабыня должны соблюдать верность своему господину, прелюбодеяние жестоко карается. Правда, практика побивания неверной жены камнями – это более норма адата, чем официально канонизированного шариата. Однако в случае, если неверность жены доказана, подтверждена свидетелями, законы шариата столь же суровы и беспощадны к провинившейся.

Вместе с тем в Коране и нормах шариата зафиксированы и определенные права женщины – как гражданские, так и имущественные. Так, женщину, в том числе и рабыню, нельзя лишить ее ребенка (в случае развода с женой, продажи рабыни), если последний нуждается в ее уходе. Практически это означает, что до семи лет ребенок при любых условиях остается с матерью, в дальнейшем он может быть взят отцом, но не безоговорочно, не при любых обстоятельствах. За женщиной признаются определенные права при разделе имущества, наследовании, разводе. Жена у мусульман не приносит с собой приданого, но, хотя плата за жену, калым, – это тоже более практика адата, чем каноническая норма шариата, женщин, в том числе и малолетних девочек, их родственники часто продавали, дарили – словом, использовали почти как товар, имевший стоимость и цену.

Нормы шариата и особенно адата предусматривают обязательное затворничество женщин, особенно замужних, обязывают их закрывать лицо на людях. Женщинам практически всегда был закрыт путь к образованию, к какой-либо общественной деятельности.

Кроме запретов, обращенных к женщине, Коран и шариат налагают ряд ограничений на

всех правоверных. Так, мусульманам запрещается употреблять вино, и в этом запрете есть своя логика: пьяный не может совершать намаз, ибо молитву нельзя начинать нечистым, к числу которых всегда относились и пьяные. Хотя этот запрет соблюдался не очень строго, он все же оказывал свое воздействие и является регулирующей нормой и по сей день. Существуют и пищевые запреты. Как и иудеи, мусульмане не должны есть свинину, употреблять в пищу кровь и падаль. Запрещены также азартные игры: азарт сжигает человека и отвлекает его от обязанностей, в том числе и от обязательной пятикратной молитвы.

К числу запретов относится изображение людей и даже животных. Запрет этого рода, ведший свое начало от борьбы с идолопоклонством язычников, в исламе был доведен до логического конца. И хотя в живописи он соблюдался не очень строго (в шиитском Иране, например, существовало высокое искусство миниатюры с изображениями небольших фигурок людей и животных), он оказал свое влияние на характер исламского искусства, где живопись и особенно скульптура почти всецело вытеснены архитектурой и орнаментом. Зато и архитектура и орнамент достигли высокого развития: мавзолей Тадж-Махал, многие знаменитые мечети – подлинные шедевры мировой культуры.

Мечети и школы

Строительство мечетей в исламе всегда считалось богоугодным делом. Средств на это не жалели, так что мечети, особенно в городах, столицах, представляют собой нередко великолепные сооружения. Внутреннее помещение мечети выглядит скромно, даже если закрытая часть его устлана богатыми коврами. Здесь нет ни идов, ни украшений, ни музыкальных инструментов. Правда, михраб из места, указывающего в сторону Мекки, со временем превратился в нечто вроде алтаря с трибуной проповедника. Здесь появились колонны, лампы, кафедры для богослужения имама. Мечети обычно используются не только для богослужений, проповедей и молитв, но также и в качестве своеобразного местного культурного центра, места собраний правоверных во всех важных случаях жизни. В мечети всегда решались текущие дела, производился сбор милостыни и пожертвований, принимались различные решения, требовавшие участия большого количества местных жителей.

Еще одна важная функция мечети – организация обучения подрастающего поколения. Образование в исламских странах всегда было религиозным и находилось под попечительством местных духовных властей. Имам и мулла данной мечети были одновременно учителями в мектебе, т. е. в школе при мечети, куда принимали учиться мальчиков школьного возраста. При наиболее известных мечетях в больших городах существовали и медресе, где духовники различных рангов обучали будущих специалистов по исламу, богословов и правоведов, всей мудрости ислама.

Успешно окончившие исламские школы и университеты становились в ряды знатоков ислама, его истории, догматов, священных текстов. Из их числа выходили исламские богословы и правоведы (имамы), обычные духовники, учителя (муллы), администраторы и судьи (кади, кази), наконец, просто образованные интеллектуалы ислама (улемы). Все эти знатоки и деятели ислама были призваны руководить жизнью и делами правоверных, направлять и поучать их, помогать им общаться с Аллахом, выполнять важнейшие предписанные исламом обряды. Это обычно делается с помощью проповедей и обращений, иногда письменных предписаний (фетва), разъясняющих правоверным их обязанности в свете сегодняшнего дня. Чаще всего контакт функционеров ислама с их подопечными происходит в ходе личного общения, особенно при совершении пятничного намаза в мечети. Главная цель этого повседневного руководства – обеспечение неукоснительного соблюдения всех тех предписаний и обрядов, которые по заповедям Корана и нормам шариата обязательны для мусульман.

Исламские обряды

Один из основных обрядов – суннат, т. е. обрезание. Мальчиков примерно в семилетнем возрасте, когда они считались уже выходящими из-под материнской опеки, подвергали этой операции, корни которой восходят, видимо, к обрядам инициации древних. Обрезание было известно семитским племенам с незапамятных времен и, как упоминалось, считалось важным обрядом у евреев, которые подвергали этой операции 8-дневных младенцев. В исламе обряд обрезания семилетних (реже более старших) мальчиков служит, как и у иудеев, своего рода символом религиозной принадлежности и считается обязательным. Этот обряд символизирует взросление ребенка, переход его в новое, «взрослое» состояние. Вытерпеть боль – дело чести мальчика, которого задолго готовят к операции, разъясняя ему всю ритуальную важность ее. После обрезания мальчик более уже не возвращается на женскую половину дома: его отделяют от сестер и приобщают к мужчинам семьи. Как и другие обряды, обрезание обычно сопровождается праздником (той), на который съезжается множество родственников с соответствующими подарками по случаю торжества.

Еще один важный семейный обряд в жизни мусульманина — свадьба. Молодых обычно венчает один из служителей ислама, который, совершая церемонию, чаще всего читает четвертую суру Корана, где излагаются основные положения ислама о месте, правах и обязанностях женщины в семье и обществе. Совершающий обряд имам или мулла от имени ислама как бы скрепляет союз молодых, превращая его в официально признанный и имеющий силу закона брак.

Торжественно, опять-таки со специальными ритуальными обрядами, отмечается в семье мусульманина и рождение ребенка, особенно сына. И наконец, последний из серии обрядов, сопутствующих мусульманину на протяжении всей его жизни, – похороны. Этот обряд совершается обычно в день смерти и исполняется с участием духовных лиц, читающих заупокойные молитвы из Корана. Стоит он обычно – как и везде – недешево. Это, в частности, объясняется тем, что место в раю следует оплатить. Деньги и подарки безутешных родственников идут и присутствующим на обряде муллам, имамам, и сопровождающим похоронную процессию нищим и дервишам, и, наконец, принимающим участие в обильных поминках родственникам и гостям.

Кроме этих важных обрядов, существует и много других, в том числе вызванных к жизни нормами адата. Все они практикуются достаточно широко, как, например, обычаем выплаты калыма за невесту – деньгами или отработкой в хозяйстве будущего тестя, что также уходит корнями в древние традиции семитских племен (так отработывал за свою невесту еще библейский Иаков).

Праздники в исламе

Как правило, все семейные обряды мусульман сопровождаются праздниками. Однако кроме семейных праздников в исламе существуют и общие, касающиеся всех и продолжающиеся подчас по несколько дней. Один из таких всеобщих религиозных праздников – ураза-байрам, праздник разговенья, приходящийся на первый день месяца шавваль после месячного поста в рамазане. Этот праздник длится три дня, на протяжении которых каждый из правоверных отчитывается за месяц поста —насколько тщательно он соблюдал предписания, изучал текст Корана, умиротворял свою душу и укрощал страсти, раздавал милостыню и т. д. Если он допустил нарушение поста, то обязан в возмещение уплатить штраф, чаще всего в виде жертвы барана, верблюда или в денежной форме – все это сверх тех обязательных выплат (закят), которые обычно также приходятся на конец поста. Считается, что имущие дают больше – именно они, прежде всего, платят закят, тогда как неимущие могут приобщиться к празднеству и к заколотым в честь его баранам без выплаты милостыни. Практически, однако, свою лепту в праздник, хотя бы и небольшую, обычно

вносят все его участники: ведь никто из них не забывает, что принесенные в жертву бараны или верблюды будут тем транспортом, который в дни Страшного суда перенесет их в рай.

Другой большой мусульманский праздник приходится на 70-й день после окончания поста. Это – курбан-байрам, великий праздник жертвоприношения. Снова режут скот в честь Аллаха и во имя райского будущего, причем на сей раз праздник жертвоприношения увязывается с заимствованной исламом из Библии легендой о жертвоприношении Авраама, только в исламской версии этой легенды приносимым в жертву и чудесно спасенным божественным вмешательством оказывается не Исаак, а Исмаил. Совершающие хадж обычно прибывают в Мекку именно в дни этого праздника, когда они и приносят свои жертвы Аллаху в священном городе мусульман.

Праздник курбан-байрам – наиболее длительный, он тянется не менее четырех дней. Остальные исламские праздники короче. Так, 12 числа месяца раби-аль-авваля, третьего месяца мусульманского года, торжественно отмечается день рождения пророка. В мечетях в этот день совершается богослужение, рассказывается о деяниях и подвигах Мухаммеда. Правoverные в честь пророка устраивают пиршества, в память его собирают пожертвования. Еще один праздник, связанный с памятью пророка, – раджаб-байрам, праздник в честь великого вознесения Мухаммеда. Легенда повествует, что именно в этот день, 27 числа седьмого месяца раджаб, точнее, в ночь перед этим днем пророк на чудесном коне-кентавре Бурак прямо из постели вознесся на небо, посетил Иерусалим, где встретился с предшествовавшими ему пророками Авраамом, Моисеем и Иисусом, а затем по лестнице для ангелов, соединяющей землю с небесами, достиг престола Аллаха и имел с ним приятную беседу. Как заканчивает легенда, все это случилось в кратчайший срок, буквально в единый миг, ибо, возвратившись домой, пророк застал постель свою еще теплой, а воду из опрокинутого впопыхах во время отъезда кувшина еще не вылившейся.

Надо сказать, что легенда эта весьма в чести у правoverных. Те из них, кто, совершая хадж, посещает Иерусалим, обязательно проходят мимо того места, где «приземлялся» на своем кентавре пророк и где будто бы сохранилась на камне вмятина от копыта.

Еще один праздник приходится на 27-й день месяца рамазана, т. е. на конец поста. В честь этого праздника обильные пиршества не устраиваются – все-таки еще пост. Мусульмане в этот день усиленно молятся, обращаясь к Аллаху и читая Коран: считается, что в этот день Аллах через своего посланца Джебраила переслал текст священного Корана на нижнее, ближайшее к земле небо, откуда архангел и передавал на протяжении многих лет содержание святой книги пророку. Мусульмане полагают, что ежегодно в этот день решается судьба каждого человека на год вперед (Аллах передает свои решения ангелам, которые затем уже заботятся о претворении их в жизнь). Этот праздник (как и аналогичный ему судный день иом-кипур у евреев) настраивает мусульман на серьезный лад; правoverные особенно усердно молятся.

Глава 10

Ислам: направления, течения, секты

В отличие от христианства, складывавшегося на базе множества различных течений и сект и сплавлявшегося в единое целое усилиями многих незаурядных его деятелей, начиная с последователей евангельского апостола Павла, ислам вначале представлял собой единое и цельное учение, не знавшее фракций и сект. Первый раскол в исламе произошел в конце правления халифа Османа, когда группа сторонников Али – шииты —стала настаивать на исключительном праве потомков пророка, алидов (т. е. наследников Али и Фатимы), на высшую духовную и светскую власть. Со временем как в ортодоксальном исламе (сунниты), так и в оппозиционном (шииты) исламе возникло немало различных течений и сект.

Хариджиты и их секты

Нерешительность халифа Али в сражении против мятежного Муавии привела к тому, что часть его войска разочаровалась в нем. Эта часть, хариджиты (вышедшие, отколовшиеся), провозгласила, что высокий пост халифа могут занимать лишь самые ревностные, достойные и выдающиеся адепты веры – независимо от их происхождения, вплоть до недавно обращенных рабов из числа пленных иноплеменников. Хариджиты (их было вначале около 12 тыс.) избрали своего халифа, ибн-Вахбу. В решающем сражении в 658 г. войска Али одолели хариджитов, причем их халиф погиб. Однако вскоре от кинжала хариджита пал и Али (661) и к власти пришел Муавия.

Сначала хариджиты пытались сопротивляться Омейядам. Они поднимали одно за другим восстания в разных частях Халифата, причем число их сторонников росло. Восстания безжалостно подавлялись, а вскоре и в среде самих хариджитов произошел раскол. Сторонники ибн-Ибада заняли более умеренную позицию и пошли на компромисс с властями, основав секту иба-дитов (абадитов). В середине VIII в. ибадиты подняли очередное восстание в Аравии и, будучи вынуждены отступить под нажимом войск халифа Мервана II, осели в районе Омана, который с тех пор вплоть до наших дней является оплотом мусульман этой секты. Оманскими ибадитами на протяжении долгого времени управляли, в соответствии с их учением, выборные халифы, а попытки установить наследственный султанат обычно терпели поражение. Часть ибадитов переместилась в северную Африку, где в конце VIII в. ими было создано два имамата, павших в 900 г. под ударами египетских Фатимидов. Сторонники хариджитов-ибадитов и поныне являют собой влиятельное религиозное меньшинство в ряде стран Магриба.

В противовес умеренному курсу ибадитов сторонники аль-Азра-ка объединились в крайнюю секту азракитов, призвавших к непримиримой борьбе с Омейядами. Одержав ряд побед над войском халифа в конце VII в., азракиты затем потерпели сокрушительное поражение. Нетерпимость азракитов, видевших смертельного врага в любом, кто отклоняется от идей хариджитов, создала вокруг них вакуум, что способствовало их исчезновению.

В конце VII в. сформировалась еще одна секта хариджитов —! суфриты (софриты). Будучи более умеренными по сравнению с азракитами, они считали возможным маневрировать, временно отступать от тактики джихада и даже в случае необходимости скрывать свои убеждения, следуя введенному шиитами принципу такыйя (мысленная оговорка). Все это способствовало постепенному сближению суфритов с ибадитами, вместе с которыми они активно действовали в Магрибе.

Идеологи хариджитов внесли в исламское богословие (калам) важный постулат о соотношении веры и действия: без подкрепления благочестивым делом вера неэффективна. Хариджиты, которых подчас именуют пуританами ислама, выступали за строгость в вопросах веры и культа, за очищение не только телесное (перед молитвой), но и духовное, за чистоту совести и беспощадность к согрешившим. Они осуждали роскошь, резко выступали против развлечений – музыки, *игр*, вина. Их целью, особенно вначале, было создание государства высшей справедливости, что отражало утопические эгалитарные идеалы беднейшего крестьянства, преобладавшего в их рядах. Впрочем, это не мешало тому, что из рядов хариджитов выходили известные деятели исламской культуры, философы и поэты. Идеи хариджитов оказали немалое влияние на развитие исламского калама, философии, права, истории при первых халифах династии Аббасидов, приходу которой к власти хариджиты, как и шииты, содействовали.

Суфии и суфизм

Хариджиты сыграли определенную роль в разработке в ортодоксальном исламе идеи о свободе воли, которую впоследствии стали активно развивать кадариты и мутазилиты. Споры о преопределении, как упоминалось, сыграли немалую роль в оформлении суннизма

как ортодоксальной исламской доктрины. Однако господство суннитского калама ашаритского толка отнюдь не означало, что в рамках суннизма не было иных течений мысли. Одним из наиболее заметных и набиравших силу был суфизм.

В отличие от рационалистов-мутазилитов, суфии – мистики ислама. Это довольно пестрая по составу группа аскетов, отшельников, дервишей и фанатичных воителей за веру, которые в своем религиозном рвении готовы отказаться от всего во имя святой веры и стремятся путем праведной жизни сблизиться с Аллахом, раствориться в нем, познать его высшую божественную истину. Суфии (от слова «суф», означающего грубую шерстяную накидку, в которую они облачались) – это своеобразные мусульманские монахи. Появились они, как и их христианские собратья, далеко не сразу, а оживление суфизма было связано (как то было и в христианстве) с определенной реакцией ревностных поборников чистоты исламской идеи на ее извращение властью имущими, в первую очередь халифами и их приближенными, уже к концу VII в. далеко отошедшими от норм, завещанных пророком. Правда, сам Мухаммед к аскетизму и монашеству не призывал, считая, согласно хадисам, что монашество мусульман – это джихад. Однако он относился с уважением к аскетам и видел в воздержании едва ли не наивысшую добродетель.

Первые религиозные общины суфиев появились в Ираке (Куфа, Басра, Багдад) и Сирии в начале VIII в., затем они быстро распространились повсюду, от Испании до Индии. Подавляя, а то и пугая правоверных своим необычным видом и странным поведением, суфии (особенно нищие дервиши) вначале вызвали настороженное к себе отношение, подозрение и даже преследование властей. Посвятив себя Аллаху, стремясь уйти от мирских дел, отказываясь от имущества и от земных привязанностей, усмиряя свои чувства и страсти, суфии как бы противопоставляли себя обычным правоверным и считали необязательными для себя те нормы жизни, обряды и условности, которые были обязательны для последних. Так, вместо пятикратной молитвы суфии обычно исполняли обряд радения (зикр), формы которого варьировали от экстатического транса до глубокого внутреннего сосредоточения, близкого к индо-буддийской медитации. Однако с течением времени к суфиям привыкли. За свою святость и преданность вере, за ревностное служение Аллаху и жертвы ради него они приобрели почтение со стороны всех мусульман, видевших в контакте с дервишами, в подаянии и услужении им верное средство приобщиться к их святости, приблизиться к Аллаху. Суфии стали чувствовать себя в исламском мире более уверенно; официальные власти признали их и, более того, стали широко использовать их авторитет и призывы подчиниться воле Аллаха. Особенно это стало проявляться после того, как в суннитском каламе победила концепция фатальной предопределенности. Суфии, активные сторонники этой идеи, стали горячими проповедниками культа «воли Аллаха».

Хотя суфизм как течение в исламе возник на его доктринальной основе и был вызван к жизни конкретными обстоятельствами развития мусульманского общества, в частности реакцией фанатиков и пуритан на некоторую десакрализацию ислама, у истоков его – наряду с догмами Корана – стояли и некоторые другие учения. Среди них специалисты называют неоплатонизм Плотина с его тезисом о божественной эманации, о предметах мира как зеркале, в которых отражается божественное. Несомненно также и влияние индуизма и буддизма с кардинальным тезисом древнеиндийской философии о примате Абсолютной Реальности перед профаническим феноменальным миром ощущений. Наконец, сыграл свою роль христианский аскетизм, пример которого был столь ярким и живым, особенно в Египте и Сирии. Все эти влияния, пройдя сложный процесс заимствования, переработки на исламской основе и усвоения, породили синтез, ставший затем основой суфизма. Первые вожди суфиев – аль-Басри, аль-Мухазиби, аль-Халлай – учили своих последователей искать Бога в себе, развивать в себе любовь к нему, причем делать это одновременно с подчинением всего личного и социального Аллаху с целью постепенного превращения всего этого в инструмент Аллаха. В основе процесса сближения с Аллахом лежало интуитивное познание божественной истины, приобщение к ней, что само по себе делало добившегося этого суфия своего рода святым, имевшим возможность внечувственного и внерационального общения с

Аллахом.

В соответствии с такими представлениями ранние авторитеты суфизма разработали (видимо, не без влияний уходящих корнями в древний брахманизм индуизма и буддизма) учение о последовательных стадиях – состояниях из нескольких ступеней (от 3 до 12), последняя из которых является завершающей и символизирует приобщение мюрида (ищущего, т. е. ученика) к высшим таинствам суфизма. Этот путь по ступеням совершенства получил наименование – «тарикат» (тарика – путь), причем он реализовывался обычно в пределах суфийских школ-монастырей, возникших в VIII в. и бывших вначале основной организационной формой суфизма. Как и в других религиях, каждая из таких школ имела немало индивидуальных черт, так что все они подчас сильно отличались друг от друга как в доктринальном, так и в организационном плане. Вообще, суфизм никогда не являл собой целостной, стройной системы. Это совокупность самых различных вариантов, ответвлений, школ и сект, каждая из которых ориентируется на учение своего основателя, причем авторитет последнего безусловен.

Наиболее близким к ортодоксальному каламу вариантом был интеллектуальный суфизм. Окунаясь в атмосферу поисков истины и слияния с Аллахом, воспевая личный мистический контакт с Божеством, интеллектуалы ислама нередко не только вступали в контакт с суфизмом, но и практически сближали его с суннитским каламом. Такой путь проделал, в частности, аль-Газали, сила интеллектуального потенциала и колоссальный авторитет которого сыграли важную роль в сближении умеренного суфизма с каламом и в официальном признании суфиев ортодоксами Халифата. Однако умеренный интеллектуальный суфизм, при всем огромном воздействии его на арабо-исламскую культуру (напомним о суфийской поэзии), – это лишь часть суфизма, притом не самая большая. Другой и в определенном смысле большей, а нередко и более значимой его частью был и остается по сей день суфизм религиозных орденов с его огромной политической силой, с догматикой весьма жесткого, крайнего толка, порой с очень радикальными установками.

Суфийские ордена. Шейхи и мюриды

Примерно с XI в. на основе различных монастырских школ и братств в разных районах Халифата стали возникать суфийские (дервишские) ордена. Суть связанных с этим изменений в суфизме проявилась в том, что на смену весьма неопределенным по характеру организационным формам, в рамках которых объединялись (наподобие ранних буддийских монахов) искавшие божественную истину первые суфии, постепенно приходила строгая и стройная структура иерархических конгрегации во главе с почитаемыми «святыми отцами» (шейхами, муршидами, пирами, ишанами). Эти «святые отцы» обладали уже не только абсолютным религиозным авторитетом, но и безусловной административной властью над подчиненными им мюридами, всегда готовыми слепо им повиноваться. Обычно каждый такой шейх – вчерашний дервиш или аскет-мистик, собравший вокруг себя группу последователей и почитателей, – настойчиво призывая к святости веры и проповедуя фанатическое рвение, отказ от собственного «я», добивался неслыханной власти над членами конгрегации, превращался в тирана и повелителя своего братства или ордена. Его мюриды из самостоятельно искавших Бога в себе и стремившихся слиться с Аллахом суфиев-одиночек становились солдатами ордена, подданными его главы, по социальному статусу и политико-административной власти, образу жизни и доходам напомиавшего феодально-теократического властителя, в какового он по большей части со временем и превращался. Это не мешало тем или иным из его подчиненных действовать по-прежнему в качестве нищих дервишей, т. е. разъезжать по разным странам и, проповедуя свои идеи, демонстрируя свою святость, основывать повсюду филиалы своего ордена, т. е. усиливать тем самым его влияние и могущество его предводителя.

В иерархически организованных орденах существовал строгий внутренний регламент,

более четко определялись ступени посвящения. Обычно первой из них (*шариат*) была ступень обучения неопитов, которые были обязаны изучить нормы ислама (откуда и название ступени) во всех деталях и научиться беспрекословно повиноваться старшим. Вторая ступень – *тарикат* — означала, что подготовленный ученик вступил на благочестивый путь и стал мюридом, продолжающим свою деятельность под непосредственным руководством того или иного из шейхов или ишанов. На третьей ступени – *марифат* — суфий считался достигшим определенного познания; он должен был уметь в совершенстве сливаться в экстатическом трансе с Аллахом и имел право учить молодых. Четвертая и высшая ступень – *хакикат* — означала полное постижение истины и слияние с Божеством, доступное лишь немногим. В разных орденах были свои нормы, и иерархические лестницы могли различаться. Но общим для всех них были жесткая дисциплина и беспрекословное повиновение младших старшим, спорадические радения с молчаливой медитацией либо активным экстазом во имя слияния с Аллахом, полная преданность исламу (в той его форме, которую исповедовал глава ордена) и готовность по первому знаку вождя вести священную войну с неверными.

На протяжении XI–XIV вв. число подобных конгрегации росло особенно быстро, хотя новые ордена, не говоря уже о филиалах, возникали и позже. Различной была деятельность и судьба этих орденов. Одни из них быстро приходили в упадок и сходили на нет, другие продолжали и даже активизировали свою деятельность на протяжении многих веков. Некоторые ордена концентрировали свое внимание на миссионерской работе, перемещаясь на новые места (это особенно характерно для Африки) и завоевывая сторонников среди местного населения, подготавливая тем самым исламизацию той или иной этнической группы, а то и целой страны. Иногда, особенно в тех районах, где государственность среди местного населения была очнь слаба либо отсутствовала вовсе, суфийские ордена приносили с собой политико-бюрократические формы и становились основой нового политического образования или достаточно крепким государством в государстве. В других случаях ордена могли превращаться в мощные боевые отряды, вокруг которых складывались серьезные национальные движения, направленные на борьбу с чужеземцами во имя священного джихада. Многие из таких орденов широко распространены и пользуются значительным влиянием, как, например, Кадирийя (последователи аль-Кадира, основавшего орден в XII в.), ответвления которого можно встретить в различных районах Азии и Африки. Известны также и другие ордена, влияние которых ощущается в ряде районов Ближнего и Среднего Востока, как, например, Сенусийя.

Культ святых и ваххабиты

Усилиями суфиев в исламе распространился культ святых, о существовании которых не было и речи в годы жизни пророка, составления Корана или хадисов Сунны. С расцветом суфизма и появлением многочисленных братств и орденов с их шейхами, обладавшими абсолютным авторитетом и неограниченной властью, склонными к видениям и экстатическим импульсам, стало считаться, что именно эти религиозные лидеры являются носителями небесной благодати (барака), способной передаваться от основателя ордена к его преемнику (чаще всего к сыну или иному близкому родственнику) путем эманации. Не удивительно, что многие из таких шейхов, особенно наиболее заслуженные, влиятельные и могущественные, прославившиеся своими радениями и общением с Аллахом, еще при жизни почитались почти святыми, а после смерти легко становились таковыми в глазах их последователей и прочих правоверных. Имена их обрастали легендами, деяния приукрашивались и превращались в чудодействия, а места захоронения (мазары) становились святыми местами, объектом паломничества. Считалось, что гробницы таких святых обладают чудодейственной силой, излечивающей и помогающей правоверным, поэтому на них смотрели как на святилища, они превращались в объекты исступленного почитания. Их посещение считалось богоугодным делом (в некоторых случаях два-три

подобных посещения приравнялись к хаджу).

Когда в XI в. усилиями главным образом аль-Газали ортодоксальный суннизм несколько сблизился с умеренными течениями суфизма, институт святых (вали) был признан и официальным каламом. Культ святых стал быстро распространяться по всему исламскому миру, а в некоторых его районах, как у берберов северной Африки, едва ли не оттеснил на задний план культ Аллаха – настолько распространилось и заняло первостепенное место почитание святых и их мазаров. Это нравилось не всем. Стремясь вернуть исламу его чистоту и избавить его от самозванных святых, в XVIII в. аль-Ваххаб и его последователи — ваххабиты, суровый аскетизм которых исключал любой культ (включая культ пророка), стали выступать как против развлечений, так и против посредников-духовников во взаимоотношениях мусульманина с Аллахом.

В чем-то, напоминая хариджитов, ваххабиты с новой энергией выступили против всего, что противоречило их убеждениям, в частности против святых мест, которых было особенно много в древней Аравии, зоне действия ваххабитов. Выступив под лозунгом джихада и разгромив ряд аравийских городов, включая Мекку (где был изуродован даже древний и священный для всех мусульман камень Каабы), ваххабиты в начале XIX в. основали здесь эмират, потомки главы которого, Сауда, правят в Саудовской Аравии и поныне. Ныне ваххабизм, являющийся господствующим в Саудовской Аравии, стал более умеренным, а святыни Аравии не только восстановлены, но и находятся под защитой и покровительством саудоаравийских властей.

Оппозиционный ислам (шииты)

Возникнув как политическая оппозиция, партия сторонников Али, особенно после смерти ее вождя, приобрела характер религиозно-сектантского движения, противостоявшего ортодоксальному направлению суннитов (включая все его течения и секты). В основе доктрины шиитов лежал, как говорилось, тезис об исключительном праве потомков пророка на власть над правоверными. Этот тезис стал фундаментом последующего учения шиитов во всех его деталях и вариантах. В отличие от суннитов, для которых Мухаммед был высшим божественным символом, осуществлявшим непосредственную связь правоверных с Аллахом, шииты воспринимали пророка прежде всего как отмеченную Аллахом личность, наделенную сакральной благодатью и в силу этого призванную не только управлять, но и передать эту благодать своим потомкам. Но и это еще не все. Для шиитов важна была святость не только Мухаммеда, но и Али, чей авторитет базировался как на родственной близости к пророку, так и на личных качествах, благодаря которым наследственная благодать, выпавшая на долю потомков Мухаммеда и Али, становилась еще более весомой и неопровержимой. Вот почему Али как великий символ шиитов, как решающее звено в их учении был со временем обожествлен ими не менее, чем пророк, а в некоторых шиитских сектах даже больше.

Возникли легенды, призванные подтвердить божественность Али и благоволение Аллаха лично к нему, иногда содержавшие намек на то, что Аллах почитал Али за равного Мухаммеду или что посланник его архангел Джебраил просто перепутал Мухаммеда и Али, так как они были очень похожи. Легенды эти ставили своей целью не столько умалить величие пророка, сколько поднять статус Али как высшего и бесспорного носителя небесной благодати.

В соответствии с этим в догматике шиизма сложилось представление о святых имамах (не путать с обычными имамами мусульман!). Суть учения в том, что предводителем правоверных может быть лишь имам из числа потомков пророка, точнее — из числа алидов, т. е. потомков Али. Обычно шииты насчитывают всего двенадцать святых имамов, должность и благодать которых передавалась по наследству от Али через Хасана, Хусейна, их детей и внуков, вплоть до некоего Мухаммеда, который в возрасте подростка в IX в. исчез (но не умер!). Этот двенадцатый (скрытый) имам играет в верованиях шиитов особую роль.

Считается, что рано или поздно он вновь явится людям в виде Махди (мессии) и принесет с собой царство истины и справедливости.

Становление собственной доктрины шиитов побудило их обратить внимание на оформление своего корпуса священных текстов. Приняв канонический текст Корана в его османовской редакции, они не были удовлетворены им потому, что в нем не отражена роль Али (существуют даже шиитские версии Корана с добавлением суры «Два светила», в которой Мухаммед и Али поставлены рядом). Шииты верят, что истинный текст Корана, известный святым имамам, появится вместе с Махди, после чего правда и справедливость восторжествуют. Что же касается Сунны, то шииты признают значительную часть ее хадисов, особенно те, которые авторизованы лицами, близкими к Али и алидам. В противовес всем остальным они создали собственные предания — хабары (ахбары). Сборники их являются у шиитов законным источником мусульманского права наряду с Кораном. Гибель Хусейна¹ положила конец честолюбивым амбициям шиитов в их попытках вернуть власть алидам. Эта смерть означала необходимость коренной внутренней организационной перестройки шиизма, переходившего отныне на положение оппозиционной доктрины. Конечно, шииты не отказывались от возможности при случае вновь выйти на политическую арену, что не раз было продемонстрировано ими, будь то Египет при Фатимидах, Йемен или сефевидский Иран. Однако вне этих немногих и обычно кратковременных государственных образований шииты продолжали оставаться гонимым меньшинством, и это определило особенности их организационной структуры. Сущность ее сводится к огромной роли духовного руководителя общины, считавшегося рупором скрытого имама.

Идейные вожди шиитов

Как и все гонимые сектанты, шииты со временем все более спланивались вокруг своих духовных вождей, считая их слово конечной инстанцией истины. Это привело к резкому возвышению статуса шиитских улемов по сравнению с суннитскими. Претендуя на право вещать голосом скрытого имама, шиитские улемы и наиболее почитаемые из них — муджтахиды, обладавшие авторитетом знания, набожности и благочестия, становились подчас подлинными вождями, затмевая своим влиянием политическую администрацию. Авторитет такого руководителя не умалялся тем, что он не всегда был замечен снаружи. Среди гонимых шиитов (как и среди некоторых суннитских сект) широкое распространение получила практика такъийи, мысленной оговорки, позволявшей скрывать свои истинные убеждения и игравшей роль защитной мимикрии в обстановке преследований. Такая практика даже увеличивала авторитет того духовного вождя, кто был истинным, хотя и незаметным наставником и обладал, как предполагалось, частицей благодати скрытого имама. Это обстоятельство нашло свое отражение и в шиитском шариате: в отличие от четырех мазхабов суннитского толка шииты выработали собственные приемы толкования исламского права, причем особое внимание они уделяли малораспространенному у суннитов методу рая (иджтихада), т. е. индивидуальному толкованию авторитетного муджтахида.

Важным элементом организационной структуры шиитов были алиды. Причастные к клану пророка, все они обычно воспринимались как представители особого сословия, осеянного высшей благодатью и потому заслужившего специальные права и привилегии. Представители этого сословия, сейиды, выделялись даже внешне (они носили одежду преимущественно зеленого цвета — цвет пророка — и черные тюрбаны) и обладали большим

¹ Мученическая смерть внука пророка (он был буквально растерзан на части, ибо никто не хотел брать на себя личную ответственность за его убийство) стала символом скорби и обид, верности и ревности шиитов, ежегодно отмечающих в траурные дни месяца мукаррам это событие. В ходе ритуала многие фанатики, следуя за колесницей с изображением мученика, предают себя истязаниям, стремясь тем самым приблизиться к святости пострадавшего за веру имама; крайности этого ритуала, именуемого «шахсей-вахсей», нередко приводили к смерти истекавших кровью фанатиков.

престижем. Далеко не все сейиды были духовными вождями и знатоками ислама, но все политические авантюристы и амбициозные предводители шиитов всегда стремились опереться на их авторитет, а то и просто примкнуть к их сословию, доказав свое отдаленное (подлинное или мнимое) родство с алидами. И это имело свой смысл: престиж и влияние каждого, кто был причастен к алидам, во много раз возрастали в глазах шиитов, что имело важное значение для достижения конечной цели, вплоть до создания новых государств на развалинах дряхлевшего Халифата.

Имамиты в Иране

Основная часть шиитов, наиболее многочисленная и в наши дни, принадлежит к числу так называемых имамитов, т. е. тех, кто почитает всех двенадцать святых имамов, включая скрытого. Большинство их живет в Иране, который чуть ли не с первых веков ислама стал центром шиитской оппозиции. Шииты составили немалую силу восстания, приведшего к падению Омейядов. Они принимали активное участие и во многих других движениях. Как оппозиционная доктрина, шиизм служил знаменем всех недовольных и нередко прикрывал религиозной оболочкой те острые социальные и экономические причины, которые лежали в основе этих движений. Кроме того, сохранивший свое этническое лицо Иран на протяжении веков был центром не только религиозной, но и этнической и политической оппозиции Арабскому халифату.

С династии Сефевидов (1502) шиизм умеренного толка установился в Иране в качестве официальной государственной религии. Вначале власть шахов этой династии, ведших свое происхождение от основателя шиитского суфийского ордена Сефевийя, не оспаривалась духовными лидерами Ирана. Но по мере упадка династии и особенно по отношению к последующим династиям (Каджары и особенно Пехлеви) религиозные лидеры шиитов все более определенно подчеркивали, что власть шаха – лишь временное правительство, существующее до прихода Махди. Это стало общепризнанным тезисом, нашедшим свое отражение в иранской конституции 1906 г.

Последнее означало, что в случае радикальных перемен, не соответствующих духу шиитского ислама, либо обострения политических взаимоотношений в стране позиции духовенства – особенно неофициального, т. е. не состоящего на службе, но зато свободного в выражении своих взглядов и к тому же обладающего почти харизматическим авторитетом, – могут оказаться резко антиправительственными. Такая ситуация, практически незнакомая суннитскому исламу, не раз возникала в шиитском Иране, причем в особенно острой форме – в XX в., в периоды попыток реформ. Сопrotивление этим реформам, в которых шиитские лидеры всегда видели угрозу упадка веры, ослабления сложившихся религиозных норм, а также своего влияния, обычно вело к резкому росту религиозно-политической активности улемов и муцжта-хидов. Наиболее заметные из их числа, чьи знания, набожность и авторитет создавали им исключительное положение, приобретали право на почетное наименование аятоллы (знамение Аллаха). Пользуясь огромной поддержкой религиозно активного населения, они поднимали знамя священной борьбы против тех или иных нововведений, против упадка веры и иноземных влияний. Такие заметные на политической сцене Ирана XX в. аятоллы, как Ка-шани, Боруджерди, Хомейни, были способны поднять под этим знаменем народ, что и привело, как известно, к свержению власти шаха.

Секты шиитов. Исмаилиты

Имамнитский шиитский ислам был той базой, на основе которой на протяжении веков формировались остальные течения и секты. Как правило, доктринальные расхождения между ними сводились к спору о количестве почитаемых имамов, хотя нередко этот спор приводил и к более существенным изменениям в догматике и принципах деятельности той или иной из шиитских сект.

Первый раскол среди шиитов произошел в VII в., когда после мученической смерти Хусейна возник спор о четвертом имаме.

Группа шиитов во главе с Кайсаном провозгласила четвертым имамом сводного брата Хусейна, сына Али от наложницы. Движение кайсанитов не получило заметной поддержки и к XI в. прекратило свое существование. Следующий раскол был связан с именем Зейда, которого его сторонники провозгласили пятым имамом. Хотя в битве 740 г. с Омейядами Зейд был убит, его сторонники образовали секту зейдитов, укрепившуюся на севере Ирана и просуществовавшую около трех веков. Зейдиты были близки к мута-зилитам и хариджитам, выступали против обожествления вождей и за право каждого благочестивого мусульманина стать верховным имамом. В конце IX в. зейдиты обосновались в Йемене, где их потомки обитают и ныне (на севере Ирана остатки зейдитов известны под именем ноктавитов).

Наиболее крупный и значимый по последствиям раскол произошел в середине VIII в., когда шестой имам шиитов Джафар лишил своего старшего сына Исмаила права стать седьмым имамом в пользу другого своего сына. Несогласные с этим решением шииты сплотились вокруг опального Исмаила и объявили его седьмым имамом, что и положило начало созданию нового и – весьма своеобразного учения исмаилитов. Исмаилизм – принципиально новое течение мысли в шиитском исламе, многое заимствовавшее как у неоплатонизма (точнее, из орфико-пифагорейской древнегреческой философии), так и из зороастризма с его культом священной семерки и индийских учений о карме, перерождениях, Брахмане-Абсолюте.

Согласно учению исмаилитов, ипостасью Высшего Божества, Аллаха, является Мировой Разум, обладающий всеми божественными атрибутами. Проявление его в феноменально-чувственном мире – пророки, которых насчитывается семь: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус, Мухаммед и Исмаил. Эманацией Мирового Разума является Мировая Душа; она, в свою очередь, ответственна за создание материи и жизни, включая человека. Проявление ее – семь имамов, толкователей семи пророков. Соответственно числу пророков и имамов история тоже делится на семь периодов, в процессе смены которых реe живое рождается и умирает по закону перерождений. Цель существования у исмаилитов – достижение высшего знания (аллегория знания —рай, невежества – ад). Достижение его ведет к спасению, что равно возвращению к Мировому Разуму, т. е. к прекращению существования и перерождению.

Сложное эзотерическое учение исмаилитов предполагало семь степеней познания, причем высшие из них были доступны лишь немногим и окутаны ореолом таинственности. Для подавляющего большинства исмаилитов суть учения упрощенно сводилась к ожиданию Махди с его царством высшего истинного знания и пути к спасению. На рубеже IX–X вв. этот исмаилитский Махди все более определенно ассоциировался со скрытым имамом шиитов-имамитов, чем, в частности, воспользовался некий Убейдаллах, который в начале X в. выдал себя за Махди и основал с помощью североафриканских берберов Фатимидский халифат, просуществовавший с центром в Египте вплоть до 1171 г. Выдававшие себя за алидов, Убейдаллах и его потомки сыграли важную роль в укреплении и развитии исмаилизма как влиятельного течения шиитской мысли. Течение это вскоре тоже распалось на несколько сект, часть которых отличалась крайними, весьма радикальными нормами поведения.

Секты исмаилитов. Ассасины

В 869 г. отряд исмаилитов во главе с Карматом примкнул к восстанию занзибарских рабов-зинджей, в ходе которого бывшие рабы сами превратились в рабовладельцев, с еще большей свирепостью угнетавших всех обращенных ими в рабство. Кар-маты выступали за равенство и уравнилельное распределение, но при этом сохраняли и даже увеличивали количество работавших на них рабов. Их отличали крайний фанатизм и нетерпимость. В 889 г. они овладели Бахрейном, создав там свое государство, но политика нетерпимости и

жестоких набегов на соседей привела, в конечном счете, к крушению этого государства и исчезновению карматов на рубеже XI–XII вв.

Более благоприятной оказалась судьба другой исмаилитской секты – друзов. Последователи Дарази, обожествившего отнюдь не отличавшегося благочестием и добродетелями фати-мидского халифа Хакима (996-1021), друзья считали, что с Хакима начался новый цикл эманации Мирового Разума. После таинственного исчезновения Хакима (он не вернулся с прогулки – нашли лишь его осла и одежду) его стали считать скрытым имамом, Махди. Обосновавшиеся в горных районах Сирии и Ливана друзья составили замкнутую общину единоверцев. Не проявляя нетерпимости к соседям-суннитам и активно применяя при случае метод такыйи, друзья отличаются крайней степенью обожествления Хакима как воплощения Аллаха, верят в переселение душ и преданы своим духовным вождям, которые одни только принимают участие в наиболее важных и окутанных тайной культовых церемониях.

В конце XI в. фатимидский халиф Мустансир лишил своего старшего сына Низара права наследования в пользу другого сына, Мустали. В возникшей распре Низар был убит. Сторонники Му-стансира остались в Египте и Сирии, тогда как последователи убитого, низариты, мигрировали на север Ирана, где религиозным центром новой секты стал суровый горный замок Аламут. Осевшие в районе Аламута низариты создали здесь «государство исмаилитов» – строго организованную и дисциплинированную секту, организационно близкую к суфийским орденам. Но, в отличие от стремившихся слиться с Аллахом и выступавших против неверных суфиев, низариты ставили своей целью воспитывать и использовать в политических целях фанатиков веры, фидаинов, попросту убийц. Окруженные атмосферой тайны, шейхи низаритов стремились воспитать у последователей готовность к самопожертвованию и беспрекословное повиновение приказу руководителя, которого никто из фидаинов не знал в лицо. Внушая будущим фидаинам, что смерть во имя веры – прямая дорога в рай, наставники юношей стимулировали их рвение гашишем; приведенных под его воздействием в возбуждение учеников иногда приводили в скрыто устроенный сад, где их приветливо встречали красивые девушки. Будучи в полной уверенности, что они побывали в раю, юноши не сомневались в истинности слов наставников и были готовы на все, чтобы заработать пропуск в рай. От слова «гашиш» фидаины и вся секта низаритов стали именоваться гашашинами, откуда в европейской транскрипции возникло слово ассасины (*фр.* — «убийцы»).

Готовые на все и подбадривавшие себя гашишем, ассасины по заданию шейха проникали в лагерь противника и точным ударом кинжала убивали намеченную жертву. Возраставшее влияние секты и ужас перед непредсказуемыми акциями ассаси-нов способствовали созданию атмосферы страха вокруг неприступного замка Аламут с его фактически обожествленными шейхами. Только в 1256 г. государство исмаилитов было уничтожено вместе с замком монгольскими войсками Хулагу. Остатки низаритов, потеряв свой пыл и перестав готовить кадры ассасинов, мигрировали в Индию, где они существуют и поныне во главе с имамом, носящим титул Ага-хана. Следует заметить, что авторитет Ага-хана необычайно высок, причем не только среди низаритов, но и среди многих других ветвей и сект исмаилитов, видящих в нем своего духовного главу.

Алавиты и Али-илахи

Особое положение среди всех шиитских сект занимают две из них, близкие по характеру друг к другу, алавиты и Али-илахи. Обе они обожествляют Али и ставят его, чуть ли не рядом с Аллахом. Алавиты появились в IX в. как секта основателя этого учения Нусайра. В учении Нусайра сочетались астральные культы, вера в переселение душ и элементы христианства. Алавиты полагают, что некогда все их души были звездами. Али поместил их в людей, но по смерти души праведников вновь станут звездами и сольются с божественным Али, тогда как души грешников переселятся в животных. Алавиты читают

христианские Евангелия, причащаются хлебом и вином, часто носят христианские имена. Секта имеет свою священную книгу, составленную на основе Корана, но вся мудрость ее доступна лишь посвященным. Вплоть до нынешнего дня в Сирии, Ливане, Турции немало последователей этой секты.

Секта Али-илахи возникла много позже, примерно в XV–XVII вв., и ее приверженцев было более всего среди курдов, турок, иранцев и афганцев. На ее учение оказали влияние исмаилитские теории о семерых пророках и имамах. Суть догматов секты в том, что Али есть воплощение Аллаха и божественной истины, что именно он воплощается во всех пророках и имамах и явится в виде Махди. Как и алавиты, Али-илахи верят в переселение душ и не признают рая и ада. Существенную роль в их учении играет тезис о борьбе в человеке двух начал – разума и страсти. Обряды их, как и у алавитов, в некоторой степени близки к христианским.

Глава 11

Ислам: традиции и современность

Несмотря на наличие разных направлений, течений и сект, ислам в целом являет собой достаточно цельную религиозную систему. Сложившаяся на стыке древних европейской и ближневосточной цивилизаций, впитавшая в себя элементы христианства и иудаизма, греческой философии и римского права, административной структуры древнеперсидских империй и Мистико-метафизических спекуляций индуизма и буддизма, эта система оказалась сложным итогом многостороннего синтеза. Основой этого синтеза были бедуинская арабская культура, арабский этнос и его очень слабо развитая государственность.

Как известно, на обширной территории Ближнего Востока арабы из небольшой и не очень развитой группы семитских племен именно в результате исламизации и последовавших за ней процессов превратились в многочисленную этнокультурную общность с мощной политической структурой и высокоразвитой цивилизацией. Быстрыми темпами складывавшаяся арабо-исламская религиозно-культурная традиция подчиняла себе завоеванные страны и народы, большая часть которых, включая и древние центры мировой цивилизации, была не только исламизирована, но и ассимилирована арабами. Образно говоря, арабо-исламская волна за короткий срок захлестнула огромное количество соседних с Аравией и отдаленных от нее стран и практически растворила в себе многие обитавшие там этносы, подчас имевшие древние собственные традиции.

Эта мощная ассимиляционная волна породила не менее заметный ответный вал, результатом которого было обогащение арабо-исламской традиции за счет многочисленных инокультурных воздействий на нее – в Египте, Месопотамии, Индии, Иране, Средней Азии, Африке, Испании и т. д.

Все эти влияния придали развивавшейся быстрыми темпами арабо-исламской культуре весьма мощные потенции для дальнейшего развития. Они создали основу для того, чтобы средневековая арабо-мусульманская культура стала на некоторое время во главе мировой цивилизации. Этому способствовало и еще одно немаловажное обстоятельство. В средние века, начиная с VIII в., европейская культура вступила в полосу заметного упадка, довольно резко разделившего ее на древнюю, античную, и более позднюю, ренессансную. И хотя и в это время христианизированная европейская культура как в католической Западной Европе, так и в православной Византии продолжала существовать и развиваться, блестящий расцвет арабо-исламской цивилизации затмевал ее.

Успехи и достижения арабской культуры воздействовали на многие страны, в числе которых были и культурные центры средневековой Европы. Это проявилось, в частности, в математике (арабскими называются заимствованные арабами из Индии цифры, которыми мы ныне пользуемся), в химии, в философии. Через мусульманскую Испанию (Кордовский халифат), бывшую в VIII–XII вв. видным центром развития арабо-исламской культуры,

европейские университеты знакомились с работами таких крупнейших мыслителей, как Авиценна, Аверроэс, аль-Газали. Например, комментарии Аверроэса в связи с проблемой толкования наследия Аристотеля (Стагирита) вызывали живейшие споры среди видных философов и богословов Европы – таких, как Альберт Великий, Сигерт Брабантский, Фома Аквинский.

Позже, в связи с распадом Кордовского халифата в Испании и общим упадком арабской государственности и цивилизации, уровень развития арабской культуры, ее влияние на другие народы стали падать. Однако то, что вошло в ислам, превратилось со временем в фактически неотъемлемый его элемент, став обязательным религиозно-культурным компонентом во всех, даже самых отдаленных районах, куда проникал ислам, где читали и изучали написанный на арабском языке Коран, где имели хождение хадисы Сунны. И именно в этом смысле следует говорить об огромном влиянии арабо-исламской культуры (богословие, фикх, этика, обычаи, нормы семейной жизни и т. п.) на все те страны и народы, где распространен ислам.

Мир ислама

Ислам настолько трансформировал социально-культурную структуру этих стран, что при всей их отдаленности от арабов и специфичности их традиционной культуры они восприняли огромное количество элементов арабской культуры. Более того, даже свою специфическую форму ислама некоторые из них, как шиитский Иран, опять-таки восприняли у арабов. К этому необходимо добавить, что Коран долгие века существовал только на арабском – перевод его на другие языки воспрещался. Поэтому арабский язык, как латынь в католической Европе, был широко распространен во всем исламском мире. На этом языке обращались к Аллаху, на нем читались проповеди в мечетях, ему учили учеников в медресе. Любой грамотный и образованный человек в государствах ислама обязательно знал арабский, говорил и писал по-арабски.

Таким образом, арабский язык, арабская культура и государственность сыграли существенную роль в формировании того общего, что связывало между собой все страны ислама. Иными словами, арабо-исламские традиции цементировали ту общность, которая нередко характеризуется как мир ислама. Термин этот, в принципе вполне правомочный, адекватно отражает реальную обстановку. Как-никак, а ведь именно ислам со всей его культурной традицией на протяжении многих веков был фактическим рубежом, разделявшим Европу и Азию, Европу и Африку не только территориально-географически, но также и в религиозно-культурном плане.

Основы религиозно-культурных традиций ислама

Спецификой ислама было слияние духовного и светского начал, политической администрации и религиозной власти. Ни в Халифате, ни в каком-либо другом исламском государстве не существовало организованной церкви, которая к тому же противостояла бы государству. Это не значит, что интересы клерикального мусульманского духовенства, особенно наиболее реакционных из мулл или шейхов, никогда не входили в противоречие с политикой административного руководства страны – такое случалось и нередко случается и в наши дни. Но церкви, подобной католической или православной, сплоченной и организованной, отстаивающей религиозно-церковные интересы и интересы обслуживающего ее сословия, резко отделенного от других, в мусульманском мире не существовало. В отличие от христианства, ислам формировался в условиях религиозно-политической слитности, а предводителями его были сами политические и одновременно религиозные вожди – пророк, халифы, эмиры и их помощники на местах.

Это слияние светского и духовного начал в единое целое способствовало абсолютизации религиозного авторитета, с одной стороны, и снижению значения

административно-бюрократической иерархии – с другой. Любой чиновник всегда и во всем должен был согласовывать свои действия с нормами Корана и шариата, консультироваться с муджтахидами и мутакаллимами, учитывать мнения мулл, кади и других духовных авторитетов, включая даже шейхов суфиев, предводителей сект и орденов. Все это сильно сковывало административно-исполнительную власть, ограничивало ее возможности и тем самым ставило в определенные рамки ее произвол. На разных уровнях эти ограничения проявлялись различно. Никто и никогда не мог помешать разгневанному турецкому султану или иранскому шаху казнить неугодного подданного без всяких причин и объяснений. Однако сатрапы на местах (эмиры, хакиды) обладали несколько меньшей властью, а чиновникам местного масштаба приходилось в наибольшей степени считаться с ролью духовенства, с силой религии и обычного права, хотя автоматически все это отнюдь не гарантировало от злоупотреблений, подчас вопиющих, и от неоправданной жестокости по отношению к простому народу.

Слияние духовного и светского начал при формально высшей значимости религии оказало воздействие на многие стороны религиозно-культурной традиции ислама. Так, идея священной войны с неверными (джихад, газават) приобрела в исламе абсолютную ценность, почти божественную святость. Подчас политика целых стран и народов ставилась на службу этой идее. Различного рода шейхи и ишаны часто и умело разжигали национально-религиозную рознь. Но идея джихада использовалась и в справедливых целях национального освобождения, в антиколониальных войнах и т. п. Важным моментом джихада был его фанатично-исступленный характер: под знаменем священной войны правоверные не колеблясь шли вперед и не только с легкостью, но и с готовностью отдавали свои жизни.

Другая важная черта религиозно-культурной традиции ислама, сыгравшая немалую роль в формировании отношения правоверных к жизни, – это идея предопределения и связанная с ней пассивность. Наибольшее внимание этому догмату уделяли суфии, которые откровенно проповедовали уповать на волю Аллаха и не стремиться к активной жизни, а, напротив, гасить в себе страсти и тем самым добиваться слияния с божеством. Но идея божественного предопределения и помимо суфиев снискала себе немалую популярность в исламе. Конечно, это не означает, что правоверные, уповая во всем на волю Аллаха, переставали к чему-то стремиться. Они делали свое дело, внимали обращенным к ним призывам, а порой даже поднимались на решительные действия, будь то священная война с неверными или крестьянское восстание под лозунгами той или иной из мятежных сект. Однако индивидуальная энергия, инициатива, предприимчивость, упорство в достижении цели, имевшие немалое значение для быстрого социально-экономического развития, исламом никогда не поощрялись, ибо это не соответствовало размеренной и привычно текущей жизни с ее пятью ежедневными (и отнимающими немалое время) молитвами и прочими обязанностями правоверного.

Сильный акцент на обрядовую сторону жизни с ее ежедневными молитвами, обязательным месячным изнурительным постом, паломничеством и т. п. – также одна из характерных для ислама религиозно-культурных традиций. Традиции такого рода воспитывали привычку к повиновению, послушанию, дисциплине, а главное, резко противостояли любой индивидуальности. Ни талант, ни вдохновение мастера, ни взлет мысли гения – ничто не может и не должно служить препятствием обязательной пятикратной молитве в положенный срок, соблюдению поста и других обрядов. Человек искусственно приземлялся, ему по несколько раз в день на протяжении всей жизни напоминали о том, что он – лишь жалкая песчинка, распростертая ниц перед великим Аллахом.

Разумеется, не следует преувеличивать. Пятикратная молитва, превратившись в привычку, в полуавтоматический ритуал, не слишком-то отягощала правоверного и уж, во всяком случае, не очень мешала заниматься его делом, как бы далеко от заповедей Аллаха оно ни находилось. К тому же заповеди ислама не препятствовали мусульманину заниматься политикой, предпринимательством, отдаваться обуевающим его страстям.

Ислам, как и христианство, склонен осуждать социальное неравенство. Однако, если христианство ограничивается при этом лишь словесным осуждением и карами для богатых в будущем, то в исламе дело обстоит конкретнее: он предполагает некоторое, хотя и малоощутимое, но все-таки реальное перераспределение имущества и доходов посредством закята. Христиане тоже занимаются благотворительностью, жертвуют на сирот, богоугодные заведения и т. п. Но для них это – дело сугубо личное; в исламе же это долг, освященный религиозными нормами. Гораздо более последовательно, чем христианство, ислам проповедует, что перед Аллахом все равны. Поэтому, хотя на мусульманском Востоке сословные привилегии и родство всегда высоко ценились, они все же не превратились там в систему замкнутых аристократических привилегий, как то случилось в Европе. Во многом этому способствовала слитность духовного и светского начал, и, в частности, то, что путь в ряды признанных муджта-хидов и мутакаллимов зависел не от происхождения человека и его социальных связей, а от его успехов в постижении мудрости ислама.

Трансформация ислама

Пережив эпоху внешних вторжений-тюрков, монголов, воинов Тимура, – мир ислама на рубеже XV–XVI вв. далеко отошел от первоначального политического единства времен Халифата. В XVI в. большая часть его территории оказалась под властью Османской империи. Самостоятельным сильным государством стал сефевидский Иран, центр шиитского ислама. Третьей крупной исламской империей была Индия Великих Моголов. В каждой из этих империй ислам существовал как самостоятельная политическая сила, приспособляющаяся к обстоятельствам. В Индии это был поиск сосуществования с индуизмом, в Иране – процесс дальнейшего становления шиизма как оппозиционного направления в исламе. В империи Османов, включившей в себя почти все арабские земли и народы, традиции Халифата были наиболее прочны – только функции халифа перешли к турецкому султану, ставшему повелителем правоверных.

Неудивительно, что последующая трансформация ислама в каждом из упомянутых регионов (в XVII–XIX вв. к ним прибавился еще один – Голландская Индия, Индонезия) шла своим путем. Кроме того, важно учесть, что после эпохи Великих географических открытий, Ренессанса и начала буржуазного развития и колониальной экспансии европейских держав общая ситуация в мире резко изменилась. Под нажимом поднимавшейся Европы с ее капиталистическими потенциями традиционный Восток начал подвергаться глубокой, коренной ломке, затронувшей также и его религии. И хотя религий эта ломка коснулась в наименьшей степени, этого было вполне достаточно для того, чтобы уже в XIX в. весь мир ислама, в лице прежде всего его духовных вождей, культурных лидеров, остро ощутил, что необходимы изменения – в противном случае религии и всей связанной с ней культурной традиции грозит катастрофа.

Началась эпоха реформ и трансформации ислама, сложная и противоречивая, с различными поступательными и реверсивными движениями, под знаком которых ислам живет и в наши дни. Первым серьезным реформационным движением в исламе был ваххабизм, направивший свой основной удар на рубеже XVIII–XIX вв. против отклонений от чистоты первоначального ислама. Пуритане ваххабизма сумели удержать свои позиции, хотя и не без потерь, лишь в том небольшом и отсталом районе исламского мира, где это движение появилось. Однако то, что оказалось возможным для населенной бедуинами отсталой периферии арабского мира, не годилось для других, более развитых районов. Здесь нужны были более радикальные преобразования, которые могли бы приспособить традиционный ислам к новым запросам, к новому уровню и ритму жизни. Начало движениям в этом направлении было положено в шиитском Иране.

Речь идет о движении последователей Баба, о бабизме и бе-хаизме. В 1844 г., ровно через тысячу лет после исчезновения легендарного двенадцатого имама, основатель этого движения объявил, что он – Баб, т. е. врата, открывающие путь для истины, для Махди.

Число почитателей этого Баба и сторонников ожидаемого Махди стало быстро расти, а проповеди самого Баба, перемежавшиеся призывами к свободе, равенству, равноправию женщин и т. п., пользовались огромным успехом. Вскоре Баб по настоянию ревнителей ислама был арестован и в 1850 г. убит. Жестокие гонения обрушились и на всех его последователей, часть которых бежала в Ирак под защиту турецкого султана. Одним из них был Бехаулла. Сторонники Бехауллы, бехаисты, восприняли многое из западных идей, выступали против войн, за всемирную общность людей, за терпимость, любовь, равноправие и даже за передел имуществ. Хотя бехаизм в целом не достиг больших успехов и не получил широкой поддержки, его влияние в кругах интеллигенции дало результаты. Можно сказать, что идеи бабизма и бехаизма создали в исламском обществе ту среду, которая в дальнейшем породила многие новые движения, направленные на реформацией модернизацию ислама.

Иногда при этом использовалась та же, что и в бабизме и бехаизме, идея мессии-Махди. Под знаком этой идеи среди мусульман Восточного Судана в Африке в конце XIX в. прокатилось мощное движение махдизма, направленное своим острием против европейских колониальных захватов, в защиту местных интересов и привычных исламских традиций.

Примерно в то же время, на рубеже XIX–XX вв., аналогичное движение появилось в исламских кругах Индии. Глава одной из сект, Ахмад, испытавший влияние ряда религиозных течений, объявил своим сторонникам, что Иисус, воскреснув, отправился проповедовать слово божие в Индию и что христианский мессия и ожидаемый мусульманами Махди – это одно и то же лицо, а воплощением этого лица в его очередном перерождении является именно он, Ахмад. Движение ахмадийцев (ахмади, ахмадие, ахмадия) вскоре приобрело немалое влияние среди мусульман Индии, причем это свое влияние секта сохраняет в Пакистане и в наши дни.

Модернизация ислама

Начатые под знаменем махдизма движения за реформы стали все заметнее приобретать новую окраску во второй половине XIX в. Верхи образованных мусульман в сравнительно развитых исламских странах постепенно перенимали распространившиеся к тому времени в Европе различного рода идеи, теории, концепции – от умеренно либеральных до революционных, включая социализм различного толка. Не сразу и не везде эти идеи получали распространение, но их влияние в целом становилось все более ощутимым; они явно подстегивали процесс реформации ислама, который давно уже был вызван к жизни потребностями эпохи.

Среди движений за реформу видное место занял в это время панисламизм, у истоков которого стоял знаменитый мыслитель и реформатор Джемаль-ад-дин аль-Афгани (1838–1897). Уроженец Афганистана, он в тридцатилетнем возрасте покинул родину, жил в Каире и Стамбуле, затем в Индии, написал ряд произведений как общефилософского, так и политического характера. Выступая с идеями модернизации ислама, Джемаль аль-Афгани разработал и выдвинул концепцию панисламизма, суть которой состояла в том, что все сыны ислама должны объединиться в борьбе против иноверцев-колонизаторов, за восстановление первоначальной чистоты ислама. Идеи Джемала поддержали некоторые другие влиятельные деятели и реформаторы, в их числе – муфтий Египта и профессор мусульманского университета аль-Азхар в Каире Мухаммед Абдо (1849–1905). Высланный из Египта англичанами за участие в национально-освободительном движении, Абдо в начале 80-х годов жил в эмиграции в Париже, где в то время находился и аль-Афгани. Оба реформатора начали издавать первую в истории исламских народов газету, в которой пропагандировали свои взгляды, развивали демократические и освободительные идеи, звали к реформам. Важное место в идеях панисламистов занимали призывы к объединению мусульман вне зависимости от политических рамок исламских государств, к очищению и модернизации ислама.

Ища реальную силу для осуществления поставленной цели, идеологи панисламизма

вынуждены были апеллировать то к турецкому султану, то к иранскому шаху, получая поддержку с их стороны. Но это вело к тому, что демократические и освободительные элементы буржуазного развития постепенно исчезли из лозунгов панисламистов, так что уже в первые десятилетия XX в. их движение превратилось в довольно консервативную силу. Лозунги панисламизма были охотно взяты на вооружение крайней реакцией, которая под их прикрытием нередко держала курс на политическую экспансию (особенно это относится к последнему турецкому султану Абдул-Хамиду II). В Индии идеи панисламизма нашли свое выражение в форме движения сторонников восстановления Халифата (халифатистов). Но с 20-х годов XX в. позиции панисламистов были сильно ослаблены. Их попытка восстановить Халифат и избрать халифа после ликвидации султаната в Турции в 1924 г. успеха не имела. И хотя панисламизм как течение продолжал существовать, влияние его шло на убыль. На смену ему в различных странах ислама приходили новые модернизаторско-реформаторские концепции, главным образом националистического толка, ставившие своей целью реформы социально-политической и религиозно-культурной жизни в своей стране.

Исламский национализм

В отличие от панисламизма с его ставкой на чистоту ислама исламский национализм, хотя и связанный с панисламизмом, а подчас выраставший на его почве, с самого начала высказывался в пользу последовательной и всесторонней модернизации. Опираясь порой на двусмысленный текст Корана, апостолл националистического модернизма обычно именно в нем находил точку опоры для примирения ислама с современностью, с наукой. Начало такой практике положил еще панисламист Мухаммед Абдо. В этом же направлении действовали и другие авторитеты ислама, например профессор-богослов Ахмад-хан Бахадур в Индии, который в конце XIX в. дал свой перевод Корана, сделанный с неомутазилистских позиций, т. е. с подчеркиванием свободной воли и другими рационалистическими акцентами. Коран и толкование ислама с позиций Бахадура и его последователи призваны были в первую очередь примирить ислам с требованиями современности, с достижениями науки XIX–XX вв.

Движение за модернизацию ислама с рационалистических позиций постепенно распространялось, особенно в первой половине XX в. Несмотря на яростное сопротивление со стороны реакционных клерикалов, защитников незыблемости ислама, реформы с начала XX в. следовали повсюду одна за другой. Коран и ислам примирялись с жизнью: проповедихутбы и решения-фетвы начинали транслироваться по радио, причем на языке слушателей. Устаревшие нормы шариата то здесь, то там решительно пересматривались и отходили на задний план под нажимом более современного заимствованного у европейцев судопроизводства.

Пример наиболее радикальных реформ в этом наставлении показала Турция, где после кемалистской революции уды шариата потеряли свое былое значение, уступив место санкционированным государством конституционным нормам, основанным на принятых в Европе юридических принципах. Резко изменилось положение женщины, которая освобождалась от затворничества и включалась в активную общественную жизнь. В ряде наиболее передовых стран, как, например, в Турции, в законодательном порядке была введена моногамия. Была резко упрощена обрядность ислама, облегчались условия поста, женщин начали допускать в мечети. Наконец, в отдельных странах (и, в той же Турции) мусульманство со всеми его религиозными обрядами и нормами было даже отделено от государства, деятельность которого стала иметь сугубо светский характер.

Кемалистская революция и преобразовательная деятельность Мустафы Кемала Ататюрка (1881–1938) в Турции заслуживают с точки зрения реформы и модернизации ислама, кардинальной ломки обветшавших традиций наибольшего внимания. Кемалистская Турция явилась для всех стран ислама если не образцом (в полной мере ни одна другая страна этих реформ не повторила), то, во всяком случае, ориентиром. В других странах

ислама процесс шел значительно медленнее и сопровождался множеством противоборствующих течений. Так, в Индии он осложнялся крайней запутанностью общей религиозной ситуации, резким обострением не только национально-освободительного антиколониального движения, но и индо-мусульманских конфликтов. В Индонезии, в арабских странах процесс модернизации, сталкиваясь с национальным сопротивлением колонизаторам, неизбежно должен был кое в чем уступать опиравшимся в борьбе за национальное освобождение на исламские традиции панисламистским кругам, точнее, наиболее реакционной части этих кругов с их стремлением реставрировать пуританские нормы первоначального ислама в противовес вестернизаторским тенденциям.

Ислам после второй мировой войны

Ситуация резко изменилась лишь с середины XX в., после второй мировой войны и крушения системы колониализма. Эти события послужили толчком, резко усилившим весь ход общественной жизни, политическую активность масс, культурные и прочие преобразования. Ранее и сильнее всего это сказалось в крупнейших с точки зрения численности населения исламских странах мира – в Индии и Индонезии. Расколота на две части Индия дала жизнь новому чисто исламскому государству – Пакистану (в начале 70-х годов в свою очередь разделившемуся на Пакистан и Бангладеш), у руководства которого стояла Мусульманская лига с ее планами умеренно-буржуазных преобразований. Сложный, полный внутренних противоречий и кризисов путь развития Пакистана и Бангладеш привел, в конечном счете, к некоторым преобразованиям. Однако суть их не выходит за рамки буржуазных реформ. Ислам по-прежнему является знаменем этих стран, а борьба группировок внутри исламских течений и сект подчас выливается в бурные конфликты. В дебатах учитывается необходимость обновления традиционных духовных ценностей, делается ставка на возрождение исламской этики с ее культом религиозной формы морали. Исламские теологи много и охотно рассуждают на темы о свободе мысли, равенстве, подчеркивают миролюбие ислама (джихад толкуется лишь как отражение агрессии). Словом, развиваемые духовными лидерами этих стран идеи исламской этики и исламской демократии ставят своей целью, с одной стороны, приспособить ислам к потребностям сегодняшнего дня, дать с его помощью ответ на волнующие вопросы современности, а с другой – подтвердить идею, будто только один ислам способен стать фундаментом новой жизни.

В Индонезии исламские националисты стали у руля государства сразу после войны. Новые законы молодой республики резко ограничили засилье шариата и тем расчистили путь для модернизаторских теорий не только исламской демократии, но и исламского социализма, точнее, «индонезийского социализма», активно разрабатывавшегося усилиями президента Сукарно и его сторонников. Однако попытки направить развитие страны по социалистическому пути при сохранении фактического господства традиционной восточной структуры не привели Индонезию к успеху. Ставка на этику в ее исламском понимании, на эгалитарные традиции ислама с ограничением крупной частной собственности себя не оправдала. Наступил кризис, нашедший свое выражение в активности выступления против левых сил страны, возглавляемых коммунистами. Ныне лозунг исламского социализма в Индонезии фактически снят. Ислам по-прежнему является ведущей духовной силой страны, а его лидеры стремятся к тому, чтобы наилучшим образом приспособить нормы ислама к потребностям современного развития.

С 50-х годов процесс модернизации ислама стал проявлять себя в наиболее развитых арабских странах – в Египте, Сирии, Ираке. В этих государствах, и, прежде всего, в Египте времен Насера, социальные преобразования в сочетании с активной националистической реакцией на колониализм привели к резким радикальным переменам. Встал вопрос о реформах, направленных на ограничение собственности, национализацию крупных предприятий, предоставление всем, включая и женщин, широких прав и свобод. Позиции

ислама, особенно консервативных его лидеров, были в этих странах ослаблены, но ислам продолжает быть официальной идеологией. Все теории об «исламском социализме» обычно вписываются в нормы ислама, а в некоторых арабских странах – даже в заповеди «чистого» первоизданного ислама с его реакционно-шариатскими нормами, будь то система наказаний или положение женщины.

Попытки согласовать нормы ислама с радикальными преобразованиями еще более усилились в 70-е годы XX в., чему способствовал ряд важных обстоятельств, и в первую очередь резкое усиление экономических и политических позиций некоторых ведущих исламских стран в связи с проблемой нефти. Превращение этих стран во влиятельную силу в современном мире по-новому поставило и вопрос об исламе.

Ислам и современность

Если сначала, в XIX в., колониальное унижение и остро ощущавшаяся отсталость исламских стран вызвали к жизни энергичное движение модернизации ислама, если после второй мировой войны крушение колониальной системы повлекло за собой эпоху радикальных социальных преобразований и породило лозунги «исламского социализма», то с 70-х годов усиление экономической (за счет обильного потока нефтедолларов) и политической мощи стран ислама стало вести к росту националистических амбиций правящих слоев многих из этих стран и соответственно к увеличению роли ислама в качестве мощной национальной традиции, на которую удобнее всего опереться в борьбе с иноземными влияниями.

Здесь, разумеется, все далеко не однозначно. Под знаменем ислама поднимаются силы, борющиеся за национальную независимость, за освобождение той или иной страны от давления иностранных держав, как то случилось, например, в ходе революции в Иране. Однако нельзя забывать о том, что в ходе этой справедливой борьбы порой – как в том же Иране – проявляются едва ли не самые консервативные стороны ислама с его призывами ограничить права женщин, ориентироваться на жесткие нормы шариата. Нельзя забывать и о том, что националистический уклон с опорой на первоизданную силу ислама ведет к усилению позиций наиболее реакционных слоев духовенства и соответственно – к ослаблению позиций прогрессивных реформаторов. Правда, в ряде современных стран ислама по-прежнему идут энергичные преобразования, в том числе и под лозунгами исламского социализма. Некоторые страны ислама, как известно, отдали даже дань так называемому пути «социалистической ориентации». Но все такого рода социалистические эксперименты в конце нашего века, как известно, с треском провалились. И это создало в исламском мире принципиально новую ситуацию, как бы широко раскрывшую двери для рискованных экспериментов фундаменталистов, т. е. активных сторонников возвращения к средневековой чистоте ислама с одновременным решительным отрицанием духовного влияния со стороны «развращенного» Запада.

Иными словами, за последние десятилетия в мире создались определенные объективные условия для оживления ислама в его наиболее жесткой форме. И эти условия стали активно реализовываться усилиями уже упомянутых фундаменталистов, число которых с каждым годом растет, а действия которых – по меньшей мере, в ряде стран, как, например, в Алжире, – принимают все более откровенный экстремистский характер. В том же Алжире регулярно вырезаются бандами целые деревни. Кровь десятков тысяч невинных льется во имя того, чтобы устроить остальных и заставить их стать на сторону экстремистски настроенных фундаменталистов. Если прибавить к этому те фундаменталистские установки, с которыми идут к власти в современном Афганистане талибы, то общая картина станет еще более тревожной. И далеко не случайно некоторые современные политологи, смотря в недалекое будущее, видят едва ли не основные конфликты следующего века в войне цивилизаций, а более конкретно – в столкновении Запада с миром ислама. И для таких мрачных прогнозов есть достаточно весомые основания.

Ислам, пожалуй, наиболее сильная из религий мира. Это объясняется, в частности, тем, что как религиозная доктрина и форма социальной организации он всегда играл на мусульманском Востоке несколько иную роль, нежели, скажем, христианство в Европе. Никогда, даже в пору своего полного господства над людьми, в периоды самых жестоких гонений и разгула инквизиции, христианство не вытесняло полностью светской власти. Ислам же заполнил собой все поры мусульманского общества, определил характер экономических отношений и формы политической администрации, социальную структуру, культуру и быт правоверных. Духовная жизнь в исламских странах не только всегда была под контролем ислама – она просто протекала в рамках ислама, была исламской как, по сути, так и по форме. И хотя мусульманские мыслители свободно оперировали философскими категориями, не имевшими ничего общего с ним, – все равно ислам был тем фундаментом, на котором стояли и от которого отталкивались правоверные. Можно было спорить по поводу неясных мест Корана, оспаривать те или иные суры или хадисы, становиться на точку зрения того или иного мазхаба, той или иной секты, но нельзя было выступить против ислама ни прямо, ни даже косвенно (например, в манере Рабле или Вольтера). Нельзя было не потому, что это кем-то категорически воспрещалось, что за это сжигали на кострах – как раз костров-то в исламе никогда и не было. Невозможно было потому, что в условиях абсолютного господства ислама, его всеобщности, интегрально сти выступить против него означало бы выступить против всего того, что есть в жизни и обществе мусульман, т. е. противопоставить себя этому обществу, оказаться как бы вне его, вне закона.

Все это стократ усиливало позиции ислама, придавало силу и прочность его культурной традиции, его влиянию на население, причем даже тогда, когда обстановка в мире резко изменялась, жизнь теряла свои привычные устои и новое решительно требовало считаться с собой. Вышесказанное объясняет те формы, в которых протекала трансформация ислама в мусульманском мире. Только в Турции, где антиклерикальные силы возглавили кемалистскую революцию и привели страну к радикальным преобразованиям, оказалось возможным решительным рывком вырваться из объятий ислама – хотя и не полностью. Во всем остальном мусульманском мире, в том числе и в тех странах, где еще недавно охотно говорили об исламском социализме и где действительно осуществляются порой радикальные социальные преобразования, ислам, не будучи решительно отброшен, сумел видоизмениться, трансформироваться, адаптироваться, даже укрепиться. Вписавшись в современную структуру, даже в меру признав авторитет науки, ислам продолжает давить на поступательное развитие общества своими тысячелетними традициями, подчас искусственно ныне реставрируемыми, как это можно видеть на примере некоторых стран, где радикальные и даже революционные перемены чаще всего несут на себе заметный оттенок фундаментализма.

Конечно, современные мусульманские улемы – не чета мутакаллимам тысячелетней давности. Они хорошо образованны, живут в ногу с современностью, не говоря уже о том, что многие из них пользуются всеми благами современной цивилизации, вплоть до телевизоров и автомобилей. Но они по-прежнему влияют на духовную жизнь страны и играют активную роль в политике. Более того, за последние годы это влияние заметно усилилось, а роль авторитетов ислама в определении политического курса стала еще более активной, как это видно на примере Ирана, Алжира или Афганистана.

Словом, из всех религиозных систем современного мира ислам остается одной из наиболее значительных сил. Сила ислама не в количестве его адептов (число христиан или буддистов в мире вполне сопоставимо с числом мусульман), но, прежде всего, в той идейно-институциональной структурной слитности вселенской мусульманской общины (уммы), основы которой были заложены еще Мухаммедом. Для ислама в наибольшей степени характерна интегрирующая функция религии, которая предстает здесь в своей наиболее наглядной и действенной форме. Ислам сегодня – в условиях изменившейся политической картины мира с нередко ведущей ролью исламских стран в определении политики и тактики всех развивающихся стран, – имеет объективные условия не только для сохранения в

качестве одной из ведущих религиозных систем мира, но и для некоторого усиления своего значения в качестве идейного знамени национальных движений в значительной части земного шара.

Глава 12 **Религии древней Индии**

Казалось бы, трудно представить более «религиозную» религию, чем ислам, буквально пронизывающую своими догматами, обрядами, нравами и традициями культуру и образ жизни народов и стран, где эта развитая монотеистическая система господствует. И все же даже по сравнению с мусульманством, точнее, с мусульманским Ближним Востоком Индия – подлинное царство религии.

Разница между Ближним Востоком и Индостаном (обычно этот субконтинент именуют Южной Азией) весьма существенна. Религиозная традиция Ближнего Востока и исторически, и в плане ментальных конструкций гораздо ближе к христианской Европе, чем к религиозному опыту Индии. Если принять во внимание, что корни ближневосточной и европейской религиозных традиций восходят в конечном счете к единому общему истоку и что развитие монотеистических религий шло в едином русле с точки зрения структуры мышления, основных понятий и ценностных ориентации, трудно ожидать иного: все монотеистические религии, включая и ислам, суть порождение единой генеральной ближневосточно-средиземноморской цивилизации. А эта цивилизация – в лице всех ее основных очагов (древнеегипетского, месопотамского, античного, иудейского, римско-христианского) – весьма отлична от индийской с характерными для нее глубиной философского анализа, утонченностью абстракции мысли, впечатляющей практикой аскезы и йоги.

Религиозные системы Индии – если сравнить их с ближневосточно-средиземноморскими монотеистическими – в ряде аспектов, особенно в связи с проблемами онтогенеза, изначального единства макро – и микромира, природы и человека и т. п. представляются более глубокими и философски насыщенными. В них разум (пусть слитый с интуицией и эмоциями) явно господствовал над свойственной монотеизму слепой верой во всемогущество великого Бога. И хотя этот разум, глубоко опутанный метафизическими представлениями и мистическими таинствами, нельзя сравнивать с рационалистическим анализом античных философов, для него был характерен постоянный поиск. Конечной целью этого поиска являлись освобождение от тягот бренной жизни, спасение в Великой Пустоте и вечном небытии стоящей вне феноменального мира Абсолютной Реальности, наконец, достижение туманной, но страстно желаемой нирваны.

Важная особенность индийских религий – их интровертированность, т. е. явственная обращенность вовнутрь, акцент на индивидуальный поиск, на стремление и возможности личности найти собственный путь к цели, спасение и освобождение для себя. Пусть каждый человек – лишь песчинка, затерявшаяся среди многих миров. Однако эта песчинка, ее внутреннее «я», ее духовная субстанция (очищенная от вульгарной телесной оболочки) столь же вечна, как и весь мир. И не только вечна, но и способна к трансформации: потенциально она имеет шансы стать рядом с наиболее могущественными силами мироздания, богами и буддами. Отсюда акцент на то, что каждый – кузнец своего счастья. Результатом подобного мышления следует считать гигантский расцвет религиозной активности индивидов, ищущих блаженство, спасение или истину самыми различными способами и ухищрениями, вплоть до порой невероятных и представляющихся извращениями методов изнурительной аскезы (тапас).

Интровертированность религиозной культуры оказала огромное влияние на психологию и социальное поведение индийцев, склонных интересоваться туманными абстракциями и погружаться в глубокий самоанализ и в то же время слабо затронутых, в отличие, например,

от китайцев, проблемами социальной этики и политики.

Арии и веды

Основы религиозных систем Индии были результатом синтеза примитивных верований протоиндийцев – как аборигенных народов (протодравиды, мунда), так и иных (влияние шумеров, отчетливо прослеживаемое в городских центрах Мохенджодаро и Хараппы, и нашествие ариев). Арийское нашествие – один из аспектов широкого исторического процесса миграции индоевропейских племен – сыграло важную роль внешнего толчка, способствовавшего резкому ускорению развития древнеиндийской цивилизации, причем в ходе этого процесса этнос, язык и религия ариев играли доминирующую роль.

Древние индоарии – как и их европейские сородичи (предки германцев, славян, древние греки) или иранцы – одухотворяли и обожествляли животных, растения, явления природы. Центр тяжести их религиозной активности приходится на ритуалы жертвоприношений в честь богов и на связанные с этим культовые отправления. Кровавые жертвы, не исключавшие и человеческие (считалось, что человек – высшая жертва божествам, конь – следующая, далее – бык, баран, козел), сопровождалась произнесением магических формул-заклинаний, обильным пиршеством с жертвенным мясом и возлияниями сомы, пьянящего напитка. Руководили ритуальной церемонией специальные жрецы, подразделявшиеся на ряд категорий.

Сложная и со временем все усложнявшаяся практика жертвенного ритуала была тем импульсом, который вызвал к жизни священные тексты ариев, впоследствии, на рубеже II–I тысячелетий до н. э., оформленные в канонической форме в виде вед. Веды (от корня «ведать») – это самхиты (сборники) священных песен и жертвенных формул, торжественных гимнов и магических заклинаний, использовавшихся при жертвоприношениях. Всего таких вед четыре.

Первая и важнейшая из них – *Ригведа*. Это самхита из 1028 гимнов, собранных в 10 разделах-мандалах. В гимнах Ригведы содержатся славословия в честь важнейших богов, в торжественно-возвышенном стиле воспеваются их деяния, родственные связи, великие потенции и основные функции. Большое место в гимнах Ригведы занимают мифопоэтические образы и сюжеты (вечное преследование богом солнца Сурьей богини утренней зари Ушас, как бы символизирующее бесконечный и ритмичный бег времени; знаменитые «три шага Вишну», которыми он пересек землю; вариант мифа о сотворении мира: рожденный Небом и Землей Индра, выпив сому, стал быстро расти и тем оторвал Небо от Земли, после чего он заполнил пространство между ними воздухом, людьми и т. п.).

Вторая веда, *Самаведа*, — это самхита песнопений из 1549 песен, в основном (кроме 75) повторяющих гимны Ригведы, варьирующих темы этих гимнов.

Третья. *Яджурведа*, имеет несколько вариантов самхит, принадлежащих различным школам. Четыре варианта известны под наименованием «Черной Яджурведы». Она состоит из жертвенных формул-заклинаний (яджус) и кратких прозаических комментариев к ним. Две другие самхиты этой веды («Белая Яджурведа») состоят преимущественно из гимнов (около 2000, разделенных на 40 глав). Содержание Яджурвед в основном также повторяет Ригведу.

Атхарваведа – *четвертая* и позднейшая из вед. Названная по имени жрецов-атхарванов, она состоит из 731 заклинания в 20 частях.

Деление вед на четыре не было случайным – оно соответствовало разделению жреческих функций на церемонии жертвенного обряда. В момент такого обряда хотар, знаток Ригведы, призывал богов, произнося соответствующие случаю гимны. Удгатар, знаток Самаведы, сопровождал обряд необходимыми песнопениями. Адхварью, знаток Яджурведы, совершал обряд, сопровождая его необходимыми формулами и заклинаниями. Наблюдатель-брахман контролировал церемонию в целом. Функции его, по мнению некоторых специалистов, несколько искусственно связывались с Атхарваведой; не

исключено, однако, что эта связь – через жрецов-атхарванов, считавшихся «исполнителями обрядов, приносящих благо», – была для той эпохи вполне оправданной и логичной.

Боги Ригведы (пантеон вед)

Каким же богам молились, точнее, приносили жертвы арии древней Индии? Старейшим из них, хотя и не самым популярным и могущественным, был Дьяус, бог неба, отец богов, аналогичный по статусу и имени не только древнегреческому Зевсу, но и латинскому понятию «бог» (Дьяус – Зевс – Деос – Тео). Он и его жена, богиня земли Притхиви, считались прародителями мира, богов и людей.

Центральной и наиболее популярной фигурой ведического пантеона был их первенец Индра, бог тепла и света, дождя и бури, мудрец и воин, повелитель вселенной, гроза демонов, универсальный владыка. Воспеванию его доблестей и деяний посвящены 250 гимнов Ригведы.

Очень известным и почитаемым ведическим богом был Агни, бог Огня – как жертвенного пламени, так и домашнего очага. Агни считался покровителем семьи и дома, дарителем счастья и здорового потомства, кем-то вроде посредника между землей и небом, людьми и богами. Молодой благожелательный Агни был всеми любим. Почти 200 гимнов Ригведы посвящены этому богу.

Важное место в ведическом пантеоне занимал Сома, бог опьяняющего напитка, необходимого для церемонии жертвоприношения. Как напитку, так и богу приписывали чудодейственную сверхъестественную силу. Такую же силу приписывали арии и некоторым другим богам, менее широко представленным в Ригведе, но также обладавшим немалым могуществом. Среди них – бог солнца Сурья, божества Митра (бог Света и Дня) и Варуна (бог Ночи, хранитель вечного порядка, знающий все обо всех, наказывающий виновных и прощающий покаявшихся), бог Рудра (покровитель ветра и разрушительных сил, а также владыка лечебных трав, патрон исцелителей). Менее известными и почитаемыми были жены богов, чаще именовавшиеся по мужу (Индрани, Вару-нани, Агнайи). Лишь немногие из богинь (Ушас, Сарасвати, мать вед Вач) играли самостоятельную роль в пантеоне.

У ариев, как и у древних греков, кроме полных богов были и полубоги, из которых наиболее известны апсары – вариант греческих нимф. Апсары соблазняли богов и героев, но более и охотнее всего – аскетов-отшельников, которые, «впав в грех», теряли тем самым приписываемую им сверхъестественную силу, власть в мире богов. Среди полубогов и героев арии выделяли также небесных певцов (гандхарвов), танцовщиков, часто принимавших хорошо известный по греческой мифологии облик кентавров (полулюдей-полулошадей).

Трансформация ведической религии. Боги Атхарваведы

Оседание ариев в Индии, контакт их с местными племенами, взаимодействие культур – все это вело к постепенной трансформации древних обычаев и традиций, в том числе религиозно-культурных. Этот процесс отчетливо прослеживается на материалах наиболее поздней из четырех вед – Атхарваведы. Данные Атхар-ваведы свидетельствуют о смешении арийских и местных доарийских представлений и верований, о слиянии всех их в единое целое. Естественно, что в ходе такого слияния были несколько смещены многие акценты, характерные для первоначальной ведической религии. Так, на передний план стала заметно выходить магия. Функции врача и колдуна, мастера магических обрядов были первостепенными для жрецов-атхарванов, посредничество которых избавляло человека от злых духов (асуров, ракшасов) и их вредоносных чар. Сила и значимость атхарванов были прямо пропорциональны их святости, а эта последняя находилась в строгой зависимости от тапаса, т. е. аскезы, строгого отшельничества и самоотречения, которым нередко предавались атхарваны. В древней Индии начал возникать культ тапаса, аскезы. Аскетам-

тапасья приписывалась чудодейственная сила и власть над миром богов. Аскетизм стал считаться силой, способной двигать миром, обновлять миры и спасать их от уничтожения. При этом крайняя степень аскезы могла поколебать даже троны богов.

Вышедшие на передний план магия и аскеза несколько видоизменили и саму основу ведической религии – практику жертвоприношений. Если прежде гимны и песни певцо-риши как бы подчеркивали взаимное доверие и понимание между людьми и богами, отвечавшими добром на приносимые им жертвы и мольбы, то теперь обряд жертвоприношения стал принимать более символический и магический характер. Ушли в прошлое обильные кровавые жертвы, что, видимо, было в немалой степени вызвано изменениями в образе жизни потомков ариев, из скотоводов превратившихся в земледельцев и имевших теперь меньшее количество скота. На смену им пришла условность, символика магических жестов и заклинаний. Обряд возлияния сомы также был заменен: в горстку вареного риса капали масло и топленое молоко; считалось, что эта еда, эквивалент древнего опьяняющего напитка, может потребляться лишь брахманами, знающими Атхарваведу.

В пантеон Атхарваведы включаются некоторые новые боги —скорей всего либо неарийские по происхождению, либо вновь появившиеся. К числу первых относят большое количество богинь —как доброжелательных (небесная корова Мадхукаша; подающая пищу Вирадх), так и приносящих вред (обнаженная Арати, присасывающаяся к спящим мужчинам и отнимающая у них силу; богини болезней и несчастья Апва и Ниррити). В числе вновь появившихся – большое количество божеств абстрактно-отвлеченного характера, божеств-понятий, божеств-категорий, что явно свидетельствовало не только об усилившейся тенденции к магии и символическим, но и о возникновении среди жрецов интереса к разработке философских абстракций. Речь идет о появлении таких богов, как Вена (в него все погружается, из него все возникает). Кала (время), Кама (любовь, сексуальная практика), Скамбха (жизнь). На первое место среди этих божеств-понятий в поздневедический период все более явно выдвигается Брахман (Брахман-Абсолют, Брахман-жертва, Брахман-магия и символика обряда). Религия вед заменяется брахманизмом.

Брахманизм

Брахманизм как система религиозно-философских взглядов и ритуально-культовой практики – прямой наследник ведической религии. Однако брахманизм – явление уже новой эпохи, довольно далеко ушедшей от эпохи вед с ее первобытно-примитивной в практикой обильных совместных общих жертвоприношений в честь племенных арийских богов. Долгие века трансформации и постепенное распространение в северной Индии сложных социальных структур и протогосударств привели к заметному расслоению древнеиндийского общества. Появились сословия-варны брахманов (жрецов), кшатриев (воинов), вайшья (земледельцев, ремесленников, торговцев) и шудра (неполноправных и рабов). Сословие жрецов заняло ведущие позиции: жрецы-брахманы приносили жертвы богам, совершали обряды, служили советниками у царей, держали в своих руках монополию на грамотность, священные тексты, знания.

Усилиями жрецов-брахманов в поздневедический период были составлены и так называемые брахманы – прозаические тексты, содержавшие ритуальные и мифологические пояснения и комментарии ко всем четырем ведам. Время составления этих брахман – X-VII вв. до н. э., что практически совпадает с моментом канонизации всех вед. Тесная связь между жрецами брахманами и текстами-брахманами естественна и неоспорима: именно жрецам принадлежало право (даже обязанность!) комментировать веды. Логично и то, что каждая из самхиг имела свои собственные брахманы (Ригведа – Айтарею и Каушитаки; Самаведа – Панчавимшу и Джайминию; Черная Яджурведа —Тайттирию, Белая Яджурведа – Шатапатху; Атхарваведа – Го-патху), так как жрецы, о чем уже упоминалось, имели специализацию, обрабатывали свою веду.

Итак, брахманы-жрецы, брахманы-тексты, наконец, появление идеи верховного

Брахмана-Абсолюта, повлекшей за собой усиленную философскую разработку кардинальных проблем бытия и мироздания, – все это и привело к формированию брахманизма, религии древних брахманов.

Формирование этой религии сопровождалось резким повышением статуса самих брахманов. В Шатапатхе сказано: «Есть два вида богов – те, что являются богами, и те, что поют славящие их гимны. Между ними следует разделить жертву: богам – жертвенные дары, а человеческим богам – ученым брахманам – награду» (Шат., 2,2,6; 4, 3,4). И действительно, брахманы за совершавшиеся ими обряды жертвоприношения получали соответствующую плату: считалось, что без этого жертва бесполезна. Согласно брахманам-комментариям, существовали четыре формы платы: золотом, быками, лошадьми и одеждой. Сами брахманы должны были свято блюсти также четыре основных принципа: быть подлинно брахманского происхождения (никакого смешения с представителями других варн, позднее – каст!); вести себя подобающим образом; учиться и блистать ученостью; помогать людям, т. е. совершать для них обряды жертвоприношений.

Все это ставило брахманов в исключительное положение: их имущество не смел тронуть никто, даже царь, их жизнь считалась неизмеримо дороже любой другой, а при их тяжбах с представителями иных варн решение в пользу брахмана выносилось автоматически: брахману просто нельзя было не доверять или противоречить. Словом, жрецы-брахманы доминировали в древнеиндийском обществе, и они стремились упрочить свое положение. С этой целью и разрабатывались ими основы брахманизма.

В брахманах-комментариях делался акцент на существование прямой связи между долголетием и бессмертием, с одной стороны, и количеством и качеством жертв – с другой: жертвенная еда – это и есть пища бессмертия. Был разработан обряд дикши, цель которого – разделить индивида на материальную оболочку и духовную, бессмертную субстанцию. Считалось, что тот, кто совершил этот обряд, тем самым получал право на второе рождение, т. е. становился «дваждырожденным» («Человек рождается лишь частично, только благодаря жертвоприношению он действительно рождается»). В текстах-брахманах встречается описание многих обрядов, причем магии жеста и слова, символике ритуала придавалось огромное значение. Подчас эта магия и символика граничили с эротикой, что, по мнению некоторых специалистов, открывало путь для сложившегося позже тантризма.

Уже в комментариях-брахманах наряду с описаниями обрядов и магических символов немалое место занимали умозрительные абстракции, элементы философского анализа – достаточно напомнить о Брахмане-Абсолюте. Еще больше такого рода абстракций содержалось в примыкавших к брахманам араньяках (лесных книгах), текстах для отшельников-аскетов.

Упанишады

Араньяки были тем истоком, с которого началась литература упанишад – философских текстов древней Индии. Упанишады возникли на основе дальнейшей и более тщательной разработки тех мест из комментариев-брахманов и тех араньяков, в которых разъяснялся глубокий сокровенный смысл магии и символики обрядов и жертв и говорилось о высшем тайном значении отдельных понятий и категорий. Неудивительно, что часть наиболее древних и авторитетных упанишад даже сохранила наименования тех брахман, тексты которых они углубляли и разрабатывали.

Сам термин «упанишад» означает «сидеть возле», т. е. быть у ног учителя, внимать его поучениям и откровениям, постигать скрытый, тайный характер текста. Самые ранние из них относятся к VIII–VI вв. до н. э., остальные – к более позднему времени, частично даже к периоду после н. э. Существует несколько сборников, охватывающих до 50, а то и 108 упанишад (всего их насчитывается, по данным разных исследователей, 150–235). Однако наиболее авторитетными и древнейшими из них считаются 10 – Айтарея (относящаяся к Ригведе), Кена, Чхандогья (Самавед), Катха, Тайттирия (Черная Яджурведа), Иша,

Брихадараньяка (Белая Яджурведа), Прашна, Мундака, Мандукья (Атхарваведа). К ним иногда добавляют еще несколько: Каушитаки, Шветашвару и др.

Считается, что ранние упанишады, как и араньяки, разрабатывались в основном усилиями удалившихся от мира и погружившихся в умозрительные спекуляции отшельников-аскетов. Это не означает, что жрецы-брахманы не имели отношения к упанишадам: большинство аскетов было в прошлом брахманами. Учение о жизненных стадиях (ашрама), оформившееся в период ранних упанишад, исходило из того, что человек (т. е. прежде всего брахман) проходит в жизни через четыре стадии. Ребенком он изучает веды в доме учителя; будучи главой семьи и дома, он руководствуется брахманами-комментариями; уединяясь в зрелом возрасте в качестве отшельника, он знакомится с араньяками; превратившись к концу жизни в отрешившегося от мира нищего странника, он занят мудростью упанишад. Таким образом, аскеты-отшельники в принципе не противостояли жрецам-брахманам, как не противостояли друг другу брахманы, араньяки и упанишады. Однако это не меняло того важного обстоятельства, что философия упанишад действительно разрабатывалась в основном усилиями удалившихся от мира аскетов-отшельников, проводивших долгие годы в благочестивых размышлениях, в поисках истины, познании тайн, сокровенного.

Философия упанишад

Аскеты-отшельники, само появление которых как института было своеобразной реакцией религиозной традиции на усложнявшуюся социальную структуру общества, на отход от первобытно-примитивных форм религиозных отправления, опирались в своей мыслительной активности на весь сложившийся уже к этому времени многовековой опыт анализа тех кардинальных проблем бытия, которые древним индийцам представлялись наиболее существенными. О каких же проблемах шла речь в упанишадах?

В первую очередь, о проблеме жизни и смерти, о мироздании и космогонии, о тесных взаимосвязях человека и космоса, людей и богов. Что есть носитель жизни? Вода, без вечного кругооборота которой нет и не может быть живого? Пища, без которой живое не может существовать? Огонь, тепло, являющиеся условием жизни? Или, наконец, дыхание, прана – ведь без него нельзя обойтись ни минуты? Поскольку речь шла о носителе жизни как философской категории, как первооснове бытия всего живого, то сам по себе интерес к выяснению истины, как бы ни были далеки от нее спорящие стороны, понятен и оправдан.

В упанишадах серьезное внимание уделялось проблеме сна, причем состояние глубокого сна рассматривалось как нечто вроде грани между жизнью и смертью. На этой грани жизненное начало человека (джива) «достигает самого себя» и «освобождается от утомления», а духовная субстанция человека, его душа (пуруша), как бы отделяется от него. Поэтому не следует резко будить человека – его пуруша может не найти обратного пути к каким-либо из органов чувств человека, следствием чего может быть глухота, слепота и т. п.

А что же по ту сторону жизни, там, где пуруша окончательно покидает бренные останки некогда жившего человека? Что такое смерть?

Идея вечного круговорота жизни, жизненного начала – будь то тепло, свет и огонь, либо вода, либо дыхание-прана, покидающее мертвеца и вселяющееся в новорожденного, – подтолкнула, видимо, древнеиндийских философов к мысли о закономерном круговороте жизни и смерти вообще и человека в частности. Идея о разделении духовного и телесного начал человека, особенно умершего, и вообще о примате духовного начала (вспомним древневедические представления о втором, истинном рождении только после жертвоприношения, т. е. после реализации осознанной духовной связи между человеком и покровительствующим ему божеством) придала этому закономерному круговороту форму переселения душ. Так было положено начало характерной для всей религиозно-культурной традиции Индии концепции бесконечной цепи перерождений.

Суть этой концепции в том, что смерть – это не конец и тем более не достижение блаженства или успокоения. Это просто некий разрыв непрерывности, элемент бесконечного

круговорота, за которым рано или поздно следует новая жизнь, точнее — новая форма, которую обретет некогда покинувшая тело душа или хотя бы часть ее. Но какую конкретную форму обретет эта душа и от чего это зависит? Ответ на этот вопрос дает разработанная в упанишадах концепция кармы.

Карма — одно из кардинальных положений индийской философской мысли, роль которого в истории всей индийской цивилизации едва ли можно переоценить. Суть его в том, что сумма злых и добрых дел каждого человека (его карма) определяет форму последующего рождения. Хорошая карма гарантирует удачное рождение (ты возродишься в новой жизни брахманом или князем, все тебя будут заслуженно уважать и почитать); средняя карма даст возможность возродиться примерно в том же качестве, какое было ранее; скверная карма ведет к тому, что ты в новой жизни возродишься изгоем, рабом или неприкасаемым, а то и вовсе животным, червяком, комаром, жалкой мошкой.

Идея кармы удовлетворительно объясняла и решала проблему добра и зла — все зависело только от тебя самого. Оставались в стороне, как несущественные, все представления о социальной несправедливости, об имущественном неравенстве и его социально-экономических причинах. Все это не имело отношения к главному: причина твоих страданий в твоём нынешнем рождении — ты сам, точнее, твои грехи в прошлом, твоя карма. Что ты заслужил, то и получил. Идея кармы имела огромное психологическое значение, став регулятором индивидуального и социального поведения десятков поколений индийцев. С одной стороны, она была могучим стимулом, диктовавшим соблюдение высоких этических стандартов, определявшим характерное для индийца заботливое и благожелательное отношение к природе, к «братьям нашим меньшим», в каждом из которых можно было ожидать увидеть переродившегося человека, может быть, твоего недавно умершего и горячо любимого родственника или друга. С другой стороны, она вводила людей в свой индивидуальный угол, побуждала их к эгоистическому стремлению улучшить свою карму, заставляла угнетенных и несчастных не роптать — сами виноваты! Показательно, что в отличие от Китая, где время от времени общество потрясали грандиозные крестьянские восстания, ставившие своей целью восстановить попорченную социальную справедливость, Индия почти не знала таких движений. Не социальная справедливость — этот вопрос на протяжении истории Индии долгое время практически не вставал, а индивидуальное спасение, освобождение, изменение судьбы в сугубо личном плане всегда стояло в индийской религиозно-культурной традиции в центре внимания. И важная причина этого — укрепившаяся в мышлении индийца концепция кармы, впервые сформулированная в упанишадах.

Закону кармы подвержены все, за исключением тех немногих, кто отрекался от мирской жизни, становился на путь аскета-отшельника, на путь богов (деваяна — в отличие от пути предков, питрияны). Эти последние, приобретая с годами тапаса все большую божественную силу, в конечном счете, достигали миров Брахмана и растворялись там, не возвращаясь более к жизни, выпадая из цепи перерождений, оказываясь тем самым независимыми от закона кармы.

Брахман, Атман, Тот, Ом (Аум)

Идеал упанишад — познание Брахмана, слияние с ним, достижение единства с этой Высшей Реальностью, достижение блаженства (ананда). Брахман — это Высшая Абсолютная Реальность. Это не Бог-творец, каким он иногда предстает у некоторых авторов (индийская религиозно-философская мысль творца не знала). Это абстрактная высшая сила, которая временами воплощает часть своих реалий в виде явлений феноменального мира, т. е. что-то создает — но не из ничего, как это может на первый взгляд показаться.

Брахман — тот, кто владеет душами, высшее духовное единство. Каждая индивидуальная душа — Атман — является его частью. Атман — это «Я», но не просто духовная субстанция индивида. Скорее, это «Я» с большой буквы, проявление Брахмана, его

отдифференцированная эманация. И в то же время Атман – это тот же Брахман, такой же великий и непостижимый. Атман, как и Брахман, создал миры и смерть, сотворил пищу и воду, хотя это опять-таки не творение из ничего, а реализация духовных потенциалов Атмана в мире феноменального.

Атману и Брахману тождествен Пуруша, высшее духовное начало, высшая душа, песчинкой – частью которой является душа индивида. Наконец, всем им тождествен Тот (То, санскр. – *там.*). Тот, согласно Катхе упанишаде, – «невыразимое, высшее блаженство», это и Брахман, и Атман, и Пуруша. И, как завершающий момент философско-религиозного мистического осмысления всех этих тождественных друг другу и в то же время являющихся частью или проявлением, эманацией друг друга высших абстрактных-духовных категорий, в упанишадах появляется волшебное (иначе не назовешь!) слово, скорее слог – «Ом» («Аум»). Слово это ничего не значит и ничего самостоятельно не выражает. И в то же время оно значит все, имеет поистине волшебную силу. «Ом – это Брахман, Ом – это все» (Тайттирия упанишада, 8,1). «Аум» – это прошедшее, настоящее и будущее, это Атман и Брахман, причем каждая из трех букв трехчленного варианта прочтения слога имеет особый смысл, соотносясь соответственно с состоянием бодрствования, легкого и глубокого сна (Мандукья упанишада). Произнося «Ом», брахман говорит: «Да достигну я Брахмана» и достигает его (Тайттирия уп., 8,1).

Эта мистика упанишад – ключ к тому тайному, сокровенному, что считалось основой основ древнеиндийской философии религии. И хотя эти основы в своей наиболее полной и завершенной форме были зафиксированы позже, особенно в рамках системы веданта, истоки их, бесспорно, восходят к периоду упанишад.

Основы древнеиндийской религиозной философии

Все феноменальное, т. е. все то, что воспринимается чувствами и находится в постоянном изменении, – нереально, т. е. непостоянно, непрочное, не недвижимо, не вечно. Зато за всем феноменальным, которое суть лишь внешнее проявление, скрывается реальное, стоящее выше атрибутов и качеств. Эта реальность и есть Брахман, Атман, Тот, вечность и бесконечность, первопричина феноменального мира, Вселенной. Вот почему для истинного мудреца так важно проникнуть за феноменальный аспект всех вещей, всего мира, к Тому, к Брахману, к Абсолютной Реальности.

У Абсолютной Реальности есть три ипостаси: Пространство, Движение и Закон. Феноменальное проявление материи – эманация первой из них, феноменальное проявление энергии – эманация второй, феноменальное проявление любых закономерностей бытия – эманация третьей. В целом весь мир феноменального — эманация Абсолюта. Факт же отчуждения этого мира от его первоисточника во всех его ипостасях вел к тому, что этот мир, на самом деле иллюзорный, порождает всякого рода неуверенность, страдания, неудовлетворенность. Тот, кто постигал это (т. е. аскеты-отшельники, которым и была открыта подлинная картина мира), уходил от иллюзорного мира. Только отказ от всего материального, сосредоточение на всем духовном, растворение в Едином, в Брахмане, в Абсолюте открывали перед ним путь к спасению, т. е. давали освобождение от цепи перерождений.

Вначале скрытая, тайная, сокровенная, эта мудрость была доступна лишь немногим подвижникам. Со временем, однако, представление об окружающем нас мире как о чем-то иллюзорном и стремление выбраться из мира иллюзий, из цепи перерождений, из сферы феноменального, слиться с Тем, Реальным, что стоит позади мира феноменов и является его незыблемой, вечной основой, превратились в мощный импульс религиозного мышления. Другими словами, религиозная философия упанишад в середине I тысячелетия до н. э. как бы определила основные параметры мировосприятия и всей системы ценностей, духовной Ориентации в рамках традиционной индийской цивилизации.

Разумеется, в последующие века далеко не вся жизнь страны и народа строилась по

принципам религиозного мышления философов упанишад, однако влияние этой философии сказывалось всегда очень сильно. На различных уровнях оно ощущалось по-разному: мистика и метафизика в виде чистых абстракций (адвайта) были доступны лишь восприятию мудрых; для людей средних все эти идеи представлялись в своей теологическо-мифологической модификации (Абсолют сводился к добродетели, освобождение — к раю, абстракции заменялись богами и т. п.); для низшего уровня восприятия были характерны ритуальные предписания, обряды, молитвы, культовые формулы, добродетельное поведение и т. п. Именно широкое массовое восприятие профанированных идей упанишад со временем породило тот индуизм, который стал широко распространенной религией в средневековой Индии.

Однако до возникновения индуизма индийская религиозно-философская мысль прошла через переходные этапы, характеризовавшиеся существованием различных систем. Речь идет о шести системах-даршанах, сложившихся на базе философии упанишад и являющих собой своего рода шесть параллельных аспектов развития этой философии. Три из них (ньяя — логика; вай-шешика — космология; миманса — ритуал) второстепенны. Другие три оказали немалое влияние на развитие религиозно-культурных традиций Индии.

Санкхья — одна из этих трех. В центре этой системы, созданной, как принято считать, на рубеже VIII–VII вв. до н. э. древнеиндийским мыслителем Капилой, — два безначальных активно взаимодействующих начала: пракрита (первичный материальный субстрат, материя и энергия) и пуруша (духовное начало, порождающее формы материального мира, от атомов до человека). Пуруша состоит из мириадов индивидуальных душ, это сознательное, но инертное начало. Практика — неисчерпаемая творческая энергия, но лишенная сознания. Воздействие пуруши на пракрита можно уподобить воздействию магнита на металл: духовное начало как бы намагничивает лишнюю сознанию материю, придает ей форму и духовную субстанцию. Это взаимодействие пуруши и пракрити, согласно системе санкхьи, и является первопричиной возникновения и существования всего феноменального мира. Оно приводит к возникновению 25 элементов, сущностей (пуруша, духовная сущность, и 24 таттвы — элементы материи, включающие в себя физические, физиологические и психические начала, такие, как пять чувств, разуманас, физические элементы и т. п.).

Обилие таттв объясняется тем, что энергия-практика в ее первоначальном виде, свободном от воздействия духа-пуруши, сплетена из трех различных частей, свойств, качеств (трех гун), комбинация из которых в различных вариантах и проявляется в феноменальном профаническом мире. Первая гуна, саттва, — благое начало, создающее свет и покой, рождающее мудрость и счастье, ведущее к уравновешенности и гармонии; вторая, раджа, — активное и страстное начало, возбуждающее, толкающее к действию; третья, тамас, — начало косное и инертное, ведущее к лени и глупости, порождающее равнодушие и обман. Поодиночке гуны эти не действуют, но зато взаимодействие их, с преобладанием того или другого начала в определенной пропорции, проявляется повсюду — в любви и ненависти, в радости, скорби и т. п.

Цель, основной смысл философии санкхьи с ее подчеркнута дуалистической структурой мира сводится к тому, чтобы помочь пуруше освободиться из плена материи, избавиться от состояния сансары (земной жизни и перерождений) и кармы, покинуть тела, в которых он заключен, и обрести состояние блаженства и освобождения (мокша). Сделать это нелегко. Для этого необходимо с помощью различных сложных методов испособов отделить пурушу от 24 таттв, с которыми он слит и взаимодействует.

Йога

К числу методов и способов, которые позволяют достичь этой цели, относятся и те, что впоследствии получили разработку в рамках другой системы — йоги, сформировавшейся примерно на рубеже IV–III вв. до н. э. и связанной с именем древнеиндийского мыслителя Патанджали, автора «Йога-сутры». В «Йога-сутре», так же как и в системе йоги в целом

вплоть до последователей практики йогов в наши дни, основная цель та же, что и в системе санкхьи: отделить пурушу от пракрити и тем самым добиться освобождения.

Однако все то, что связано с йогой – в отличие от санкхьи направлено не столько в область спекулятивных абстракций, туманных рассуждений о слиянии и освобождении, различных гунах и таттвах, сколько в область практической реализации поставленной цели. В этом смысле правы те авторы, которые отмечают, что «классическая йога начинается там, где кончается санкхья».

Итак, главное в системе йоги – практика, методы, упражнения, конечный смысл которых в том, чтобы стремящийся к мокше индивид научился подавлять и контролировать свое обыденное сознание, свои чувства, ощущения, свою физическую и вообще жизненную активность и таким образом воспитывать в себе особое, надчувственное сознание, уже подготовленное к встрече с Пурушей, именуемым в рамках этой системы Ишварой.

Комплекс практических приемов и методов в системе йоги весьма сложен. Для овладения им требуются выдержка, упорство, аскетическая дисциплина, жесткий самоконтроль, постоянная тренировка, умение поставить весь свой организм, даже его физиологические функции, под начало волевых импульсов, основанных на сложной психотехнике. Вся система самоподготовки и тренировки подразделяется на восемь методов, этапов.

1. Воздержание (яма). Быть сдержанным во всем, уметь самоограничиваться в пище, в жизненных удобствах и тем более в страстях: подавление полового инстинкта предотвращает напрасное расходование жизненной силы, нервной энергии и способствует сосредоточенности, умеренности. Соблюдать принцип ахимсы, т. е. не причинять вреда живому.

2. Выполнение предписаний (нияма). Здесь на первый план выходит упомянутый уже принцип ахимсы, т. е. отказ от убийства и нанесения вреда всему живому, который во второй половине I тысячелетия до н. э. активно вытеснял древнюю практику кровавых жертвоприношений. Но не только убийство – любое причинение вреда, даже словом, осуждалось. Выполнять предписания – значило добиться полной гармонии поведения, мыслей, слов.

3. Упражнения для тела (асана). На этом этапе надлежало разучивать различные позы, обеспечивающие условия для сосредоточения, закалять тело, упражнять его, научиться управлять им. Стоит заметить, что все это вело к физической закалке организма – йоги, как правило, не подвержены заболеваниям, их организм долго не стареет.

4. Дисциплина дыхания (пранаяма). Задача в том, чтобы добиться равномерного, медленного и глубокого дыхания, научиться владеть дыханием, задерживать его без ущерба для организма. Мастера йоги, как известно, немало добивались на этом пути: вполне достоверны описания временного погребения йогов, лишения их воздуха, заключения в стеклянные гробы на многие дни, даже недели, доведения до почти бездыханного состояния с едва прощупываемым пульсом и последующим «воскресением».

5. Дисциплина чувств (пратьяхара) – последняя из подготовительных стадий, суть которой – в умении отключать свои органы чувств, не реагировать на внешние их раздражители. Обнаженный йог на снежных вершинах Гималаев не должен ощущать холода и неудобств, его рот, глаза и уши должны уметь не ощущать вкуса, не видеть и не слышать, когда он этого пожелает.

6. Дисциплина ума (дхарана). На этой стадии уже вполне подготовленный йог должен овладеть искусством регулировать свое сознание, уметь сосредоточивать свои мысли на избранном предмете или объекте (будь то часть его тела или абстрактный облик божества, того же Брахмана). Это уже первый шаг к состоянию высшей святости, к состоянию слияния с Абсолютом.

7. Созерцание (дхиана) – второй шаг на этом пути. Сосредоточенная на одном мысль все углубляется, становится все более отвлеченной, иррациональной и в идеале, как считается, доходит до познания реальной первоосновы того иллюзорного феномена, на

котором сосредоточена мысль.

8. Транс и экстаз (самадха) – последняя стадия. Если дхиана достигает цели и созерцающий доходит до состояния транса, абсолютного внутреннего духовного экстаза, то его духовное «Я», его пуруша, освобождается. Состояние самадхи ведет к конечной цели всех усилий йога – к освобождению, к мокше.

Именно в этом, а не в демонстрации своих чудесных возможностей, не в поражении воображения обычных людей смысл всей деятельности йога. Йог обычно не старается работать напоказ. Напротив, он избегает этого, ибо это ведет к утрате его сил и потенций, мешает ему на пути к цели. Все это, однако, никак не исключает того, что не трансцендентные цели, а как раз конкретная практика и достигаемые ею поразительные результаты ныне пользуются немалой известностью и являются образцом для изучения и подражания во многих странах.

Веданта

Система веданта принадлежит к числу наиболее философски насыщенных и емких. Основы ее восходят примерно к VII в. до н. э., хотя «Веданта-сутра» датируется лишь II в. до н. э., а наибольшую известность система и все учение получили лишь в VII в. н. э. в трактовке и с комментариями знаменитого Шри Шанкара Ачария (Шанкары). Смысл системы вкратце сводится к следующему.

Источник всего сущего, феноменального и иллюзорного мира-Абсолютная Реальность, Брахман, Тот. Этот источник – вне качеств и атрибутов, он един и неделим. А коль скоро так, то и духовное «Я» каждого индивида, его Атман, тождественно ему. В то же время это духовное «Я» в веданте не противостоит телу, ибо в отличие от санкхьи веданта отрицает дуальность мира, не видит различий между пурушей и пракрита. Здесь все едино, все – Брахман, причем в рамках этого единого реально существуют лишь сам Брахман и являющиеся его частью духовные монады, «Я» каждого. Тело же и даже мысль, как и весь материальный феноменальный мир, мнимы, иллюзорны.

Итак, Брахман – единственная реальность. Материальная вселенная мнима, она является результатом действия майи, эманации Брахмана. Майя – материальная причина мира, существующая лишь потому, что есть реальная его причина – Брахман с его вечной энергией. Майя активна лишь из-за причастности к Брахману, действующему на нее наподобие магнита, наделяющего ее своей имманентной силой. Поэтому, хотя созданный майей мир может показаться реально существующим, на деле это не более чем иллюзия. Истинный мудрец за иллюзорностью мира феноменального, мнимого всегда видит его реальную сущность, т. е. Брахмана, с которым тождественно и стремится слиться его духовное «Я». Только тот, кто осознал эту тождественность, может рассчитывать на освобождение, мокшу.

Для реализации конечного отождествления с Брахманом тот, кто стремится к этому, должен нравственно и материально очищаться, отказываться от желаний и страстей и быть готовым отринуть все во имя великой цели. Познав свой Атман, человек достигал покоя; его внутреннее «Я» отождествлялось с Брахманом.

Система веданты сыграла очень важную роль в истории индийской религиозно-философской мысли. Ее построения едва ли не в наибольшей степени (если иметь в виду все шесть школ-даршан) были восприняты в национальной традиции Индии, повлияли на облик индуизма и даже явились одной из духовных основ в период возрождения древних традиций, в эпоху критического переосмысления основ индийской цивилизации (неоведантизм).

Глава 13

Оппозиционные учения: джайнизм

Ортодоксальные религиозные доктрины древней Индии, генетически восходившие к религии и мифологии арийских вед, были тесно связаны с системой сословного неравноправия, которая нашла свое выражение в виде варн. На основе первоначального деления на варны древнеиндийское общество в процессе смешения арийского субстрата с аборигенными племенами выработало еще более дробное и в сословном отношении еще более неравноправное членение на касты. Касты – сложный социально-структурный феномен. Образовавшиеся на базе профессиональных, племенных и прочих факторов, индийские касты привели к невиданному в какой-либо иной цивилизации дроблению общества на многие сотни и даже тысячи обособленных и замкнутых эндогамных корпораций, каждая из которых заняла свое строго определенное место в гигантской иерархической системе кастового неравенства.

Высшее и наиболее почитаемое место в сложившейся системе занимали касты брахманов. Брахманизм в лице всех его систем-школ был учением именно этих каст. Все религиозно-философские построения, связанные с поисками спасения, слияния с Брахманом, были результатом многовековых усилий самих брахманов и предназначались только для них. Что же выпадало на долю остальных?

Нельзя сказать, чтобы они оставались вне религии. Напротив, они были охвачены заботами жрецов-брахманов, совершавших от их имени и по их просьбе обряды, помогавших им общаться с богами и духами. Но высшие поиски божественных истин и связанная с этим система абстрактных конструкций и философско-религиозной рефлексии оставались недоступными для небрахманских каст. Брахманы не считали нужным посвящать небрахманов в глубокие таинства их религиозно-философских абстракций и поисков. До поры до времени это считалось само собой разумеющимся: кому как не жрецам-брахманам, для которых это является делом жизни, заниматься углубленным религиозным самоанализом *fit* постоянным самоусовершенствованием в целях постижения великой истины?! Однако с течением времени и особенно в связи с ускорением темпов социально-политического развития древнеиндийских протогосударств, с появлением политически влиятельного и в имущественном плане зажиточного, заметно выделявшегося на фоне всех остальных слоя причастных к власти (в основном это выходцы из варны и каст кшатриев) ситуация стала изменяться. Князья, правители, военачальники, чиновники-администраторы и близкие к ним социальные прослойки, в чьих руках была власть и фактическая сила, все более ощущали себя обойденными жрецами-брахманами, оставленными за пределами поисков истины, приобщение к которым, по традиции, стало в древней Индии вершиной системы социально-нравственных ценностей.

Это привело к тому, что представители небрахманских каст начали все активнее интересоваться проблемами философского осмысления бытия, мироздания, жизни и смерти, – тем более, что эти проблемы в виде учения о перерождении, о карме и т. п. стали к середине I тысячелетия до н. э. достаточно широко известными в Индии.

Судя по текстам упанишад, мировоззренческие проблемы в это время разрабатывались уже не только брахманами, но и выходцами из иных варн, прежде всего кшатриями, что подрывало монополию брахманов на сакральное знание, которое, к слову, формально считалось доступным для всех трех арийских варн — «дваждырожденных» (брахманы, кшатрии, вайшья). В стороне от этого знания традиционно находились лишь выходцы из четвертой варны шудр, бывшие либо потомками аборигенного населения, либо метисами, число которых среди жителей Индии со временем все возрастало. Стоит заметить, что этот слой индийского населения впоследствии тоже внес весомый вклад в формирование религиозно-культурных традиций страны, как это особенно явственно заметно на примере индуизма. Однако, на Первых порах лидерами оппозиционных брахманизму учений оказались более подготовленные к этому кшатрии.

В том, что неортодоксальные по отношению к ведам и брахманизму новые религиозные системы складывались в основном на все том же восходящем к ведам и, более того, к индоиранским и индоевропейским верованиям и мифологическим конструкциям

мировоззренческом фундаменте, сомнений быть не может. Однако были в новых системах и принципиальные отличия от брахманизма. В социальном плане они сводились к открытости и доступности учения, противостоявшим откровенно кастовому и аристократическому знанию брахманов. В доктринальном плане разница была в том, что новые системы относились – как и зороастризм – к новому типу религий, т. е. к религиям основателя, пророка. И, опять-таки подобно зороастризму, складывавшемуся практически одновременно и параллельно с ними в древнем Иране, оппозиционные доктрины делали явственный акцент на этику, на социально-нравственные аспекты поведения человека. Хотя этот акцент, как и в случае с зороастризмом, был лишь углублением внимания к уже существовавшим религиозно-этическим представлениям (в Иране это был дуализм добра и зла, в Индии – учение о карме), выдвижение его на передний план сыграло определенную роль в качественном, принципиальном изменении существа новых религиозных систем.

Одной из них был *джайнизм*, сыгравший немалую роль в истории Индии и ее культуры. Возникновение этого учения связывается с именем Махавиры Джини, жившего в VI в. до н. э. Его считают последним из 24 тиртханкаров, «нашедших брод», т. е. тех, кто сумел освободиться от кармы, вырваться из кармического мира с его бесконечными перерождениями и тем достичь абсолютного спасения, состояния сиддхи. Родившись в семье кшатрия, Махавира (его имя Вардхамана, род – Джня-трипутра) в тридцать лет ушел из дома, вступил на путь аскезы, жил так 12–14 лет, после чего достиг просветления, познал истину, вернулся к людям и около 30 лет проповедовал им свое учение. Согласно легендарным преданиям, зафиксированным в буддийских текстах, проповедовавший свое учение Махавира встречался с самим Гаутамой Шакьямуни, просветленным Буддой, и вел с ним диспуты.

Вначале последователями Джини были лишь аскеты, которые отказались от всего материального ради великой цели — спасения, освобождения от кармы. По преданию, у Джини было одиннадцать учеников, которые составили из его проповедей первоначальную основу доктрины, на первых порах передававшуюся изустно, от учителя к ученику. Позже состав джайнской общины стал увеличиваться за счет сочувствовавших аскетам и кормивших их мирян, а также руководивших мирянами жрецов, хранивших и развивавших основы учения Джини. Все члены ранней общины джайнов – миряне, жрецы и аскеты-монахи, мужчины и женщины – подчинялись некоторым общим законам, соблюдали определенные нормы поведения и, главное, запреты, которые и составляли едва ли не основную суть учения. Канонизация в письменной форме распространявшейся до того, видимо, в разных вариантах доктрины джайнизма произошла на Вседжайнском соборе в Паталипутре, состоявшемся в IV или III в. до н. э. Тот вариант учения, который был канонизирован, не был принят всеми сторонниками джайнизма, что и вызвало раскол среди них. Признавшие письменный текст стали именоваться шветамбарами. Именно их усилиями в основном доктрина развивалась и далее. Отказавшиеся признать канон подлинным и настаивавшие на необходимости сохранять верность первоначальной строгости поведения аскетов времен самого Джини получили имя дигамбаров («одетых воздухом», т. е. обнаженных). Впоследствии их сторонники стали разрабатывать свой канон и свою философию.

Оба направления в джайнизме не были резко противостоящими друг другу враждебными сектами, как то нередко случалось в аналогичной ситуации. Напротив, многое из написанного в порядке развития доктрины и шветамбарами, и дигамбарами со временем становилось частью общей теории джайнизма.

Теория джайнизма

Как и все древнеиндийские доктрины, учение джайнов исходило из того, что дух, душа человека, безусловно, выше его материальной оболочки. Достичь спасения (мокши) и тем более полного освобождения (нирваны) душа может лишь в том случае, если она

освободится от всего материального. При этом джайны считают материей – правда, необычайно тонкой – и карму, воспринимая ее как основу, своего рода липкую ткань, к которой прилипает вся остальная, более грубая материя. С этой точки зрения мир, по учению джайнов, состоит из двух вечных несоздаваемых и неисчезаемых категорий – дживы (душа, духовное начало, активный агент сосуществования) и адживы (неживое, неодушевленное, материальное начало). В своей изначально естественной форме джива совершенна; именно в этой форме она являет собой тот идеал, к которому должен стремиться каждый джайн. Но в феноменальном мире джива всегда связана с адживой. Соединяясь с грубой материей посредством кармы, джива обретает кармическое тело и появляется в форме живых существ, будь то растение, животное, человек или божество. В этой иерархии высшее ключевое звено – человек, ибо только он в состоянии прекратить действие закона кармы и достичь освобождения.

Итак, бесконечное количество джив находится в нескончаемом процессе кругооборота живых тел, регулируемого кармой. Связи джив с кармой сложны. Освободиться от кармы очень нелегко, ибо она не просто опутывает каждого, но и притекает к нему вновь и вновь. Для объяснения процесса взаимосвязи души с кармой джайнская теория предлагает сложную конструкцию, суть которой сводится к тому, что изначальная карма, вредная и невредная, существует вечно и передается от одного существа к другому при перерождениях и что к ней постоянно притекает новая. Поэтому первая задача правоверного джайна – суметь остановить этот приток. Чтобы добиться этого, нужно, следуя советам наставника-гуру, получить необходимые познания и выработать нужные нормы повседневного поведения. Но это только первый шаг. Следующий – добиться истощения и отпадения оставшейся кармы, вначале вредной, вследствие чего человек оказывается уже подготовленным к освобождению (его душа-джива подчиняет себе материальное тело), а затем и всей остальной.

Резюмируя сказанное, можно заключить, что доктрина джайнов, как то было свойственно и другим древнеиндийским религиям, интровертивна, т. е. ориентирована на индивидуальный поиск спасения для каждого в отдельности: человек, будучи суммой дживы и адживы, может достичь совершенства посредством личных усилий, направленных на избавление от адживы. В этом доктрина джайнов, если не вдаваться в детали вроде материальности кармы, не была оригинальной. Оригинальность ее начинается с поиска и определения путей: кто, как и каким образом может достичь конечной цели. В брахманизме, как упоминалось, путем к достижению аналогичной цели была аскеза, тапас, своего рода путь богов, следование по которому могло придать отшельнику почти божественную силу. Тапас сводился к изнурению тела, к умерщвлению в себе всего материального. В джайнизме всего этого было уже мало. Выдвижение на передний план кармы и задача избавления от нее в рамках доктрины джайнов требовали невероятного увеличения усилий за счет значительно более жестких ограничений социально-этического порядка.

Этика джайнизма

Принципы джайнсий этики, как то было и в зороастризме, исходят из четкого противопоставления истины заблуждению, правильного – ложному. Основы ее сформулированы в так называемой три-ратне. Первый пункт триратны – совершенная убежденность в истинности учения, подлинная вера в каждое слово доктрины. Смысл этой заповеди в том, чтобы адепт отбросил все блуждания и сомнения и с помощью веры оградил себя от ложных путей и дурных советчиков. Вообще-то это обычное требование для многих религиозных систем, а в некоторых, как, например, в исламе, оно достигает сакрального уровня. Однако в системе древнеиндийских религий оно столь определенно сформулировано было только у джайнов. Этическое содержание такого требования очевидно: не призывая к религиозной нетерпимости, которая вообще не свойственна индийским религиям, джайнизм вместе с тем решительно требовал от всех своих адептов, чтобы они были готовы к правильному поведению и правильным поступкам хотя бы потому, что так надо – по крайней

мере, вначале, пока человек еще лишен подлинного знания, способного объяснить ему, что к чему.

Вторая часть триратны – правильное познание, в конечном счете, совершенное знание – обусловлена принятием первого пункта и в известном смысле зиждется на нем. В принципе всякое знание, в том числе и джайнское, совершенно лишь в том случае, если его постигать постоянно и долго, всю жизнь. Практически познание сводится к изучению джайнской картины мира с ее космографией и мифологией, настоящим, прошедшим и будущим, к знакомству с теориями о душе-дживе, карме, о тиртхан-карах и т. п. Считается, что полностью джайнское знание открывается лишь тем, кто уже сумел не только избавиться от притока кармы, но и освободиться от вредной кармы. Для начала же каждому необходимо ограниченное знание, сводящееся в конечном счете к познанию самого себя, сущности своего «Я». Незнание или недостаточное знание этого как раз и является причиной дискомфорта человека в феноменальном мире. Познать себя и правильно понять с помощью наставника-гуру свою цель (освободиться от липкой кармы) и средства достижения этой цели – с этого, собственно, и начинается подлинное познание.

И, наконец, третья часть триратны – праведная жизнь. Именно в этом пункте джайнская этика полностью вступает в свои права и весьма жестко диктует свои нормы и принципы. Этика джайнов – в отличие, скажем, от китайской, конфуцианской, – не социальна. Она не озабочена высшими целями создания гармоничного общества или общих основ взаимоотношений между людьми (старшими и младшими, мужчинами и женщинами, своими и чужими и т. п.). Эта этика сугубо индивидуалистична, т. е. ориентирована исключительно на индивида, стремящегося к высшей цели джайнов. Впрочем, это еще не означает, что джайнская этика асоциальна. Как раз напротив: ориентируя индивидов и жестко диктуя им нормы поведения, она не только с успехом достигает тех целей, какие обычно стоят перед любой этической системой, но и демонстрирует в конечном счете завидные результаты – этический стандарт джайнов весьма высок, что и неудивительно, если иметь в виду конечную цель джайнизма.

Образ жизни джайнов

Основу общины джайнов всегда составляли миряне. Принадлежность к джайнской общине со временем, как то обычно бывает в рамках едва ли не любой этноконфессиональной общности, стала определяться рождением, так что суровый образ жизни членов джайнской общины становился привычным для каждого с детства. Чисто религиозных обязанностей у джайнов немного —они в основном сводятся к почитанию божеств, посещению храмов, принесению даров. Зато весомое, если не преобладающее место в жизни каждого джайна занимает работа над собой: здесь и изучение священных текстов, и постоянная тренировка йогического типа, и жесткий самоконтроль с периодическими покаяниями за прегрешения. Все члены общины обычно добровольно принимают на себя пять основных обетов: не, причинять вреда живому (ахимса), не красть (астья), не прелюбодействовать (брахмачарья), не стяжать (апаригракха), быть искренним и благочестивым в речах (сатья). К этим пяти нередко добавлялись дополнительные ограничения, порой и лично взятые на себя обеты, смысл которых всегда был однозначен: джайн ограничивал себя в жизненных удовольствиях и стремился к ужесточению обыденного распорядка. Один день в месяц джайны-миряне обычно проводят в условиях еще больших ограничений – так, как монахи-аскеты.

Вплоть до сегодняшнего дня джайны (их количество ныне исчисляется 2–3 миллионами, что не достигает и полупроцента от численности всего населения Индии) даже на фоне в основном склонной к вегетарианству и не отличающейся излишествами массы индуистов выделяются строго пуританским образом жизни. Живя практически замкнутыми эндогамными общинами, джайны всегда соблюдают принцип моногамии. У них множество ограничений в еде – не только не едят мяса, но и стараются не причинить вреда мелким

животным, для чего не употребляют в пищу приготовленную вчера еду, в которую могли проникнуть живые существа. Джайны стремятся не причинять излишнего вреда и растениям – не едят клубней и корней, а также содержащих много семян плодов, не потребляют вина и пьют только кипяченую воду. Своих дочерей они обычно выдают замуж в очень юном возрасте, сразу же по их половом созревании, так как неоплодотворение обычно приравнивается к нарушению принципа ахимсы. Только в XX в. столь ранние браки были законодательно запрещены.

Джайны не только никогда не охотятся на животных, но, напротив, всегда заботятся о них – как о домашних, так и о диких: подкармливают голодных зверей и птиц, лечат раненых. Среди джайнов почти нет крестьян: крестьянский труд несовместим со строгим соблюдением все того же принципа ахимсы, ибо повреждение даже земляного червя плугом или бороной с этой точки зрения – грех. Поэтому джайнские общины издревле селились в городах и стремились заниматься преимущественно ремеслом и торговлей. Неудивительно, что в современной Индии немногочисленная джайнская община занимает непропорционально влиятельные позиции, обладая немалым капиталом и играя заметную политическую роль в жизни страны. Не стремясь к роскоши и дав обет не стяжать, состоятельные джайны нередко тратят свои деньги на поддержку искусства и науки, издание книг, в первую очередь джайнских и о джайнизме, на помощь студентам, не говоря уже о строительстве храмов, школ, приютов, ветеринарных лечебниц, жилищ и т. п.

В рамках джайнской общины существовало свое внутреннее членение. Были и касты, хотя они никогда не играли столь существенной роли, как в системе индуизма. В частности, обычно не запрещались межкастовые браки, допускались браки с индуистами при условии, что взятая в жены индуистская девушка примет обеты и образ жизни джайнов. Вообще связи между джайнами и остальным индуистским миром никогда не прерывались полностью. Некоторые семейные обряды джайнов подчас совершались с участием брахманов соответствующих родов и каст. В то же время джайнские общины в целом всегда возглавлялись своими жрецами-ачарья. Представители жреческих родов отличались и отличаются от остальных джайнов не только и не столько своей причастностью к власти, сколько духовным авторитетом, авторитетом знания текстов, более строгим выполнением обрядов и обетов и соответственно большим приближением к идеалу, к конечной цели к – мокше.

Монахи-аскеты

Особый и высший слой в среде джайнов – монахи-аскеты, полностью порывающие с нормальной жизнью и тем становящиеся над остальными, превращающиеся в почти недостижимый эталон, образец для подражания. Формально в монахи мог идти любой джайн, но шли все же весьма немногие, ибо далеко не всякий мог выдержать полную лишений жизнь бездомного аскета. Особенно это касалось женщин. Число монахинь, которыми становились чаще всего вдовы, было всегда незначительным. Каков же образ жизни джайнских монахов?

Вначале кандидат в монахи-аскеты три года должен пробыть послушником, выполняя принятые на себя различные обеты и во всем слушаясь своего наставника-гуру. На этом этапе он имеет право отказаться от своего намерения и возвратиться к мирской жизни. Затем наступает следующий этап – углубленного изучения доктрины, джайнских текстов, в первую очередь Кальпасутры, в которой описывается праведная жизнь 24 тиртханкаров и излагаются основы поведения аскетов. После завершения этого этапа и прохождения специального обряда посвящения, принятия на себя новых и весьма строгих обетов послушник считается окончательно принятым в ряды монахов-джайнов. Обратного пути уже нет.

Аскеты-джайны всегда вели жизнь странников – без дома, без имущества, без права пребывания на одном месте более 3–4 недель, кроме сезона дождей. Аскет мало спит, с четырех часов он на ногах. Он всегда внимательно следит за тем, чтобы не раздавить

невзначай какое-нибудь мелкое животное. Аскет ограничен в еде – он ест понемногу не более двух раз в сутки. Долгие часы и дни аскет проводит в благочестивых размышлениях, в сосредоточении и созерцании, стремясь тем самым приблизиться к познанию истины и в награду за это начать избавляться от кармы. Ступеней познания и приближения к спасению, мокше, у монахов-аскетов разных сект насчитывается от 16 до 53, включая смерть. Аскет живет милостыней, причем собирать ее он должен ежедневно, оставлять еду на завтрашний день запрещается. Поощряются время от времени посты, подчас достаточно длительные. Одной из крайних форм аскезы, тапаса, у джайнских монахов считается отказ от пищи, голодная смерть. Формы тапаса у джайнов – наиболее изощренные. К их числу относятся абсолютное молчание на протяжении долгих лет, пребывание на холоде или на солнце, многолетнее нахождение на ногах (тапасья привязывает себя к ветвям дерева и стоит, не садясь и не ложась, чуть ли не годами).

Но даже на этом достаточно красноречивом общем фоне изощренного тапаса в среде джайнских монахов выделяется особая группа аскетов-дигамбаров. Именно в их среде рвение и аскеза доводились до крайних пределов, а следование заветам Джинны по возможности абсолютизировалось. В отличие от шветамбаров дигамбары не признавали женщин-монахинь – и в этом был свой резон, ибо та степень аскезы-тапаса, которой предавались дигамбары, женщинам была просто не под силу. У дигамбаров три степени аскезы, и только тот, кто достигает высшей, третьей степени, получает право ходить абсолютно нагим и тем самым почитаться почти святым. Такой аскет обычно питается лишь через день; его ученики часто выдирают ему волосы с корнем по волоску. Аскеты столь высокого класса не просят милостыню – они ждут, пока ее с трепетом дадут сами миряне.

Аскеты-дигамбары демонстративно отказываются от всего (поэтому они и ходят нагими) – ничто не должно связывать их с миром материального, кроме разве что минимального количества еды и питья. Именно дигамбары наиболее последовательно соблюдают принцип ахимсы: даже передвигаясь, они подметают опахалом землю перед собой, дабы не задавить невзначай мелких насекомых. Впрочем, метлу имеют при себе и аскеты-шветамбары, которые нередко носят также и кусок материи у рта, чтобы в рот не влетела мошка.

Следует заметить, что как шветамбары, так и дигамбары имели своих приверженцев среди джайнов-мирян и всегда опирались на их поддержку. Не будучи, как уже упоминалось, враждебными друг другу сектами, оба направления мирно уживались и пользовались взаимным признанием и уважением. Водораздел проходил скорее по другой линии: если миряне, и, прежде всего, их духовные вожди-жрецы, были своего рода теоретиками джайнской доктрины, то аскеты были ее практиками. Что же касается ее содержания, то оно было всегда достаточно большим и разнообразным, включая трактаты философского содержания, труды по этике, математике, логике и т. п. Но, пожалуй, центральное место в джайнской литературе занимали проблемы космографии и мифологии.

Космография и мифология джайнизма

По представлениям джайнов, Вселенная состоит из мира и не-мира. Не-мир – это пустое пространство, акаша, недоступное для проникновения и восприятия и отдаленное от мира тройным слоем густой воды и ветра. Мир делится на нижний, средний и верхний. Нижний – нечто вроде преисподней – состоит из семи слоев, наивысший из которых населен божествами, а остальные шесть – грешниками ада, живущими среди гнили и нечистот, страдающими от мучений и пыток. Верхний мир подразделен на 10–11 слоев и 62–63 небесных уровня, на каждом из которых размещено множество дворцов-виманов, где обитают боги и освободившиеся от кармы джайны-сиддхи. Что же касается среднего мира, то это не столько реальная наша земля, сколько серия причудливым образом расположенных океанов, хипелагов и континентов, горных цепей, роц и прудов со скальными дворцами, райскими кущами, алмазными стенами, хрустальными горами и волшебными деревьями. И

хотя где-то здесь обитают и обычные люди со своими повседневными делами, трудно уйти от впечатления, что им в джайнской космографии практически нет места.

Другое дело – боги и демоны. Им несть числа, причем почти все они заняты делом. Кроме тех, кто обитает в среднем мире вместе с людьми (божества гор, рек, мест и т. п.), выделяются четыре класса божественных персон. К низшему из них относятся обитатели верхнего слоя преисподней, бхаванавасины, подразделяющиеся на десять категорий и, по меньшей мере, частично выполняющие функции демонов. Ко второму – божества ванамантара, живущие частично в том же верхнем слое нижнего мира, частично в рощах и на островах мира среднего. Это тоже полубожества-полудемоны. Третий класс – божества светил джйотиша. Светил, включая солнца и луны, великое множество – свои есть у каждого континента. Наконец, четвертый, высший класс божеств – вайманика, живущие в небесных дворцах-виманах. Выше всех божеств – освободившиеся джайны-сиддхи и тиртханкары, обитающие на самом верху верхнего мира небес.

На всю эту крайне усложненную космографию джайнская мифология накладывает свое представление о времени как о системе бесконечно сменяющих друг друга гигантских циклов (графически изображаемых в виде колеса с 12 спицами). В каждом из них 6 периодов нисходящего развития сменяются шестью периодами восходящего: от беззаботности золотого века через упадок и страдание к деградации и кризису, а затем все в обратном порядке. В каждом полуцикле свои 24 тиртханкара, свой Махавира Джина, на 21 тыс. лет после смерти которого (пятый период нисходящего развития) приходится как расцвет джайнизма, так и его деградация и гибель – вместе с деградацией и гибелью всего остального (шестой период – это уже раскалившаяся земля, свирепые ураганы и жалкое прозябание уцелевших людей). Первый из 24 тиртханкаров выступает также в функции культурного героя (Ришабхадатта), а сын Ришабхадатты – первый из 12 идеальных мировых правителей-чакравартинов.

Если принять во внимание, что вся изложенная выше космо-мифологическая картина являет собой лишь крайне упрощенный вариант истинной картины мира, которая веками вырабатывалась и запечатлевалась в томах джайнского канона, то станет вполне очевидным, сколь нелегко было постигнуть все тонкости теории. Впрочем, этого и не требовалось. Главное в джайнизме всегда сводилось именно к практике, олицетворенной подвигами аскезы. Высшей формой аскетизма считалась голодная смерть, к которой многие из аскетов – а подчас и джайны-миряне – прибегали на склоне жизни и которая считалась, видимо, мистическим символом достижения конечной цели.

Джайнизм в истории Индии

Хотя джайнизм как религия в принципе был открытой доктриной, формально доступной для любого, кто пожелал бы к ней присоединиться, широкой популярности и множества сторонников это учение так и не приобрело. Видимо, этому не следует удивляться – весь строго пуританский стиль жизни, жесткие ограничения и крайности аскезы не могли не отпугивать простых индийцев, для которых уже на рубеже нашей эры, т. е. вскоре после оформления джайнизма как доктрины и начала распространения по Индии джайнских общин, возникла гораздо более приемлемая религиозная система – индуизм.

В индуистской Индии джайны на протяжении многих веков существовали в качестве этноконфессионального меньшинства. Правда, это меньшинство не было враждебно большинству. Напротив, оно, как упоминалось, сохраняло определенные связи с индуистами, чему способствовал факт сохранения каст и родственных контактов между джайнами и индуистами. Но эти связи не привели и к противоположному результату, т. е. к растворению джайнского меньшинства в океане индуизма. Строго организованная, внутренне дисциплинированная джайнская община сохранила свой стиль жизни и дожила до наших дней. Более того, несмотря на свою немногочисленность, джайны сыграли заметную роль в истории и культуре Индии. Богатые джайнские храмы и поныне привлекают своей красотой,

стройностью архитектуры, отделкой и убранством. Усилиями джайнов в средневековой Индии развивались наука, искусство и литература. Этика и благотворительность джайнов тоже не могли не быть замеченными, тем более, что и то, и другое отлично вписывалось в индуистскую систему социальных, моральных и духовных ценностей. И, наконец, аскетизм джайнских монахов не остался без внимания привыкших, но не устававших восхищаться подвигами аскезы индуистов.

Словом, джайнизм со временем стал как бы частью индуистской Индии. Хотя джайны отличались от индуистов, но это отличие не было принципиальным. Между джайнами и ревностными религиозными индуистами было даже много общего, чего не могли не сознавать обе стороны. На это обстоятельство стоит обратить особое внимание, ибо совершенно иная судьба выпала на долю другой оппозиционной религиозной системы, возникшей параллельно с джайнизмом в качестве идейного противовеса брахманизму и первоначально в социальном и доктринальном плане бывшей очень близкой джайнизму. Речь идет о великой религии – о буддизме.

Буддизм как религиозная система несравненно значительнее джайнизма, и о нем будет идти речь в нескольких из последующих глав книги. Применительно же к древней Индии обе доктрины стояли рядом и многое в них было сходным – будь то условия и обстоятельства появления обеих доктрин, биографии их основателей, этическая направленность, культ монашества, отказ от авторитета вед и брахманов и т. п. Но если многое сближало джайнизм и буддизм в качестве неортодоксальных религий древней Индии, то немало важного и разделяло их. Буддизм был далек от культа аскезы и строгой организационной структуры, свойственной джайнским общинам и способствовавшей их сохранению в окружении индуизма. Являясь едва ли не наиболее терпимой и организационно рыхлой из всех сколько-нибудь заметных религиозных систем, буддизм имел и другую судьбу: в отличие от джайнизма он был со временем не просто оттеснен индуизмом, но фактически вытеснен им за пределы Индии, где он и обрел вторую родину в ряде стран Юго-Восточной и Центральной Азии, Дальнего Востока. И что характерно: это вытеснение произошло постепенно и мирно, не только не породив религиозных конфликтов, но даже практически оказавшись незамеченным, во всяком случае в самой Индии, на родине буддизма.

Так что же представлял собой буддизм в его ранней, индийской модификации?

Глава 14

Буддизм в Индии

Буддизм, как и джайнизм, был реакцией небрахманских слоев древнеиндийского населения на брахманизм. Системы санкхья, йога, веданта своими доктринами и практическими рекомендациями создали в середине I тысячелетия до н. э. достаточно прочную, хорошо разработанную основу для появления широкого круга людей, искавших спасения, освобождения (мокши) в удалении от общества, в устранении всего материального и концентрации внимания и сил на внутреннем, духовном «Я». Среди этих неопитов было немало выходцев из небрахманских слоев населения, но факт сосредоточения всей внутренней, сокровенной мудрости в руках брахманов придавал ей эзотерический характер, т. е. как бы ставил всех небрахманов в положение второстепенных, неполноправных последователей той или иной доктрины. Следствием этого и было стремление выработать новую, альтернативную доктрину, которая могла бы быть противопоставленной эзотерической мудрости брахманов.

Наиболее разработанной и влиятельной системой такого рода и стал буддизм. Появление его легенда связывает с именем Гаутамы Шакьямуни, известного миру под именем Будды, Просветленного.

Легенда о Будде

Сын князя из племени шакья (сакья), Сиддхарта Гаутама родился в VI в. до н. э. Чудесным образом зачатый (его мать Майя увидела во сне, что ей в бок вошел белый слон), мальчик столь же необычным образом родился – из бока матери. Отличавшийся необычайным умом и способностями, Гаутама заметно выделялся среди своих сверстников. Ему было предсказано мудрыми старцами необыкновенное будущее. Окруженный роскошью и весельем, он знал только радости жизни. Незаметно Гаутама вырос, затем женился, у него родился сын. Ничто не омрачало его счастья. Но вот как-то раз, выехав за пределы дворца, молодой принц увидел покрытого язвами изможденного больного, затем согбенного годами убогого старика, затем похоронную процессию и, наконец, погруженного в глубокие и нелегкие раздумья аскета. Эти четыре встречи, повествует легенда, коренным образом изменили мировоззрение беспечного принца. Он узнал, что в мире существуют несчастья, болезни, смерть, что миром правит страдание. С горечью ушел Гаутама из отчего дома. Обрив голову, облачившись в грубые одежды, он начал странствовать, предавая себя самоистязанию и самобичеванию, стараясь искупить юные годы роскошной и беззаботной жизни, стремясь познать великую истину. Так прошло около 7 лет.

И вот однажды, сидя под деревом Бодхи (познания) и, как обычно, предаваясь глубокому самопознанию, Гаутама вдруг «прозрел». Он познал тайны и внутренние причины кругооборота жизни, познал четыре священные истины: страдания правят миром; причиной их является сама жизнь с ее страстями и желаниями; уйти от страданий можно лишь погрузившись в нирвану; существует путь, метод, посредством которого познавший истину может избавиться от страданий и достичь нирваны. Познав эти четыре священные истины, Гаутама, ставший Буддой, Просветленным, несколько дней после этого просидел под священным деревом, не будучи в силах сдвинуться с места. Этим воспользовался злой дух Мара, который начал искушать Будду, призывая его не возвещать истины людям, а прямо погрузиться в нирвану. Но Будда стойко вынес все искушения и продолжал свой великий подвиг. Придя в Сарнатх близ Бенареса, он собрал вокруг себя пятерых аскетов, ставших его учениками, и прочел им свою первую проповедь. В этой бенаресской проповеди Будды были вкратце изложены основы его учения. Вот их суть.

Учение Будды

Жизнь есть страдание. Рождение и старение, болезнь и смерть, разлука с любимым и союз с нелюбимым, недостигнутая цель и неудовлетворенное желание – все это страдание. Страдание происходит от жадности бытия, наслаждений, созидания, власти, вечной жизни и т. п. Уничтожить эту ненасытную жажду, отказаться от желаний, отрешиться от земной суетности – вот путь к уничтожению страданий. Именно в конце этого пути лежит полное освобождение, нирвана.

Развивая свое учение, Будда разработал подробный так называемый восьмиступенный путь, метод постижения истины и приближения к нирване: 1. Праведная вера (следует поверить Будде, что мир полон скорби и страданий и что необходимо подавлять в себе страсти); 2. Праведная решимость (следует твердо определить свой путь, ограничить свои страсти и стремления); 3. Праведная речь (следует следить за своими словами, дабы они не вели ко злу – речь должна быть правдивой, доброжелательной); 4. Праведные дела (следует избегать недобродетельных поступков, сдерживаться и делать добрые дела); 5. Праведная жизнь (следует вести жизнь достойную, не принося вреда живому); 6. Праведная мысль (следует следить за направлением своих мыслей, гнать все злое и настраиваться на доброе); 7. Праведные помыслы (следует уяснить, что зло – от нашей плоти); 8. Праведное созерцание (следует постоянно и терпеливо тренироваться, достигать умения сосредоточиваться, созерцать, углубляться в поисках истины).

Учение Будды во многом следовало тем принципам и практике отхода от всего материального, стремления к слиянию духовного начала с Абсолютом в поисках

освобождения (мокши), которые к середине I тысячелетия до н. э. были уже основательно разработаны и широко известны в Индии. Однако в буддизме было и нечто новое. Так, исстрадавшимся людям не могло не imponировать учение о том, что наша жизнь – страдание (аналогичный тезис, как известно, в немалой степени обеспечил успех и раннему христианству) и что все страдания проистекают от страстей и желаний. Умерь свои страсти, будь добрым и благожелательным – и это перед каждым (а не только перед посвященными брахманами, как в брахманизме) откроет путь к истине, а при условии длительных дальнейших усилий в этом направлении – к конечной цели буддизма, нирване. Неудивительно, что проповедь Будды имела успех.

Учение нового пророка стало быстро распространяться. Как красочно повествует легенда, путь Будды был триумфальным шествием: все новые группы аскетов во главе со своими учителями отказывались от самоистязаний и шли в число последователей Будды. Раскаившиеся богатые блудницы падали к его ногам, даря ему свои роскошные дворцы. Бледные юноши с горящими глазами приходили к нему со всех концов страны, прося стать их наставником. Даже многие известные брахманы отказывались от своего учения и становились в число проповедников буддизма. Словом, число последователей буддизма нарастало, как снежный ком, и в короткий срок, согласно легенде, это учение стало наиболее влиятельным и популярным в древней Индии.

Легендарные предания обычно не жалеют красок, но в них, как правило, отражена и реальная действительность. Если исторических данных об успехах буддизма в VI–V вв. до н. э. практически нет, то широкое распространение этого учения в IV–III вв. до н. э. фиксируется в различных памятниках прошлого. Источники свидетельствуют, в частности, что в середине I тысячелетия до н. э. в древней Индии существовало много отшельников-шраманов, выступавших в качестве пророков и проповедников и относившихся чаще всего к представителям неортодоксальных течений, которые отвергали авторитет вед и брахманов. Учения одних из таких шраманов могли вести к крайностям аскезы и породить джайнизм, учения других могли быть более умеренными, приобретать выраженный этический акцент и оказаться со временем истоком той доктрины, которая получила наименование буддизма. Ранние буддисты были, видимо, лишь одной из многих соперничавших в те века сект неортодоксального направления. Однако с течением времени их число и влияние возрастало.

Первые общины буддистов

Данные источников свидетельствуют о том, что буддизм был поддержан кшатриями и вайшья, прежде всего городским населением, правителями, воинами, которые видели в буддийской проповеди возможность избавиться от засилья и верховенства брахманов. Буддийские идеи равенства людей (особенно монахов —вне зависимости от варн и каст), добродетельного правления монарха, терпимость, культ этики – все это способствовало успеху нового учения и поддержке его правителями, особенно могущественнейшим древнеиндийским императором Ашокой (III в. до н. э.). С его помощью буддизм не только широко распространился по всей стране, но стал практически официальной государственной идеологией и вышел за пределы Индии.

Этические и социальные идеи буддизма были привлекательны для общества в целом. Что же касается практики, ставившей своей целью достижение нирваны, то эта сфера функционирования буддизма была строго ограничена ушедшими от мира, т. е. монахами. Поэтому буддийскими общинами в строгом смысле этого слова были общины монахов, бхикшу.

Первыми последователями Будды были аскеты, которые небольшими группами (не менее 6 человек) собирались в каком-либо уединенном месте на период дождей и, переживая этот период, образовывали нечто вроде микрообщины. Вступавшие в общину обычно отказывались от всякой собственности (бхикшу – буквально «нищий»). Они обривали голову, облачались в лохмотья, преимущественно желтого цвета, и имели при себе лишь

самое необходимое – кружку для сбора подаяний, миску для воды, бритву, посох. Большую часть времени они проводили в странствиях, собирая милостыню. Есть они имели право лишь до полудня, причем только вегетарианскую пищу, а затем до зари следующего дня нельзя было брать в рот ни крошки.

В пещере, заброшенном строении бхикшу переживали период дождей, расходуя время на благочестивые размышления, беседы, практикуясь в искусстве сосредоточения и самосозерцания (медитации), разрабатывая и совершенствуя правила поведения и теории своего учения. Близ мест их обитания умерших бхикшу обычно и хоронили. Впоследствии в честь становившихся легендарными деятелей раннего буддизма на местах их захоронения буддистами-мирянами возводились надмогильные сооружения, памятники-ступы (куполообразные строения-склепы с наглухо замурованным входом). Вокруг этих ступ сооружались различные строения. Так возникали монастыри. Постепенно складывался устав монастырской жизни, росло количество монахов, послушников, служек, монастырских крестьян и рабов-слуг. Прежние свободно странствовавшие бхикшу превратились в почти постоянно проживавших в монастырях монахов, обязанных строго соблюдать требования устава, подчиняться общему собранию сангхи (общины монахов данного монастыря) и избранному настоятелю.

Монастыри и сангха

Вскоре монастыри превратились в главную и, по существу, единственную форму организации буддистов, незнакомых с иерархически организованной церковной структурой и не имевших влиятельной жреческой касты. Именно монастыри стали центрами буддизма, очагами его распространения, своеобразными университетами и библиотеками. В монастырских стенах ученые буддийские монахи записывали на древнеиндийских языках пали и санскрите первые сутры, священные тексты, которые на рубеже нашей эры составили весьма внушительный по объему писанный буддийский канон – Трипитаку. Здесь же вновь поступившие служки и послушники обучались письму и чтению, изучали священные тексты, получая неплохое по тому времени образование.

Объединявшаяся в рамках того или иного монастыря буддийская монашеская община именовалась сангхой (иногда этот же термин использовался более широко – для обозначения буддистов большого района, а то и страны). Вначале в сангху принимались все желающие, затем были введены некоторые ограничения: не принимали преступников, рабов, несовершеннолетних без согласия родителей. В послушники часто шли подростки: сочувствовавшие буддизму миряне нередко посылали в монастырь сыновей. Вступавший в сангху должен был отказаться от всего, что связывало его с миром, – от семьи, от касты, от собственности, во всяком случае на время пребывания его в монастыре. Он принимал на себя первые пять обетов (не убий, не укради, не лги, не прелюбодействуй, не пьянствуй), сбрасывал волосы и облачался в монашеские одежды. Членство в сангхе не было обязательным: в любой момент монах или послушник мог выйти из нее и возвратиться к мирской жизни. В таких странах, как Цейлон (Шри-Ланка), Таиланд, Бирма, Камбоджа (Кампучия), где буддизм в его первоначальном варианте (буддизм Хинаяна) получил широкое распространение и долгие века был единственной религией, почти каждый мужчина на несколько месяцев, а то и на год-два поступал в монастырь, приобщаясь к признанным в его стране святыням и в то же время получая хоть кое-какое образование, изучая религиозные буддийские тексты.

Те же, кто решался посвятить религии всю жизнь, готовились к обряду посвящения, к ординации. Обряд этот представлял довольно сложную процедуру. Послушника подвергали суровому экзамену, испытывали его дух и волю, порой вплоть до сжигания пальца перед алтарем Будды. После положительного решения молодого монаха принимали в число полноправных членов сан-гхи, что накладывало на него еще пять важных обетов-обязательств: не пой и не танцуй; не спи на удобных постелях; не ешь в неположенное

время; не стяжай; не употребляй вещей, имеющих сильный запах или интенсивный цвет.

Кроме десяти основных обетов в сангхе существовало множество (до 250) более мелких запретов и ограничений, преследовавших цель обеспечить монахам праведную жизнь. Понятно, что точное соблюдение их было немалой психологической нагрузкой, вынести которую было нелегко. Нередко случались нарушения – монах «грешил». С целью очищения дважды в месяц, в новолуние и полнолуние, монахи собирались для взаимных исповедей. В зависимости от тяжести «греха» применялись и санкции, чаще всего выражавшиеся в форме добровольно взятого на себя покаяния.

С распространением монастырских общин в Индии появились и женские сангхи. Они были организованы по образцу мужских, но все главные церемонии в них (прием, ординация, исповеди, проповеди) проводились специально назначавшимися для этого монахами из ближайшей мужской сангхи. Визиты монахов в женский монастырь были жестко регламентированы: переступить порог кельи монахини строго воспрещалось. Немногочисленные и редкие женские монастыри располагались, в отличие от мужских, не в пустынных и отдаленных местах, а поблизости от поселений.

Правила жизни монахов регулировались текстами Винаяпи-таки, важной частью Трипитаки. Кроме нее, в состав буддийского канона входили Сутрапитака, излагавшая суть доктрины, и Абидхармапитака (религиозно-философские тексты). Все эти тексты высоко ценились буддистами, заботливо сохранялись и переписывались монахами, хранились в библиотеках-архивах при наиболее крупных и известных монастырях. В Индии в первые века нашей эры одним из наиболее известных таких центров был монастырь Наланда, куда со всех концов, в том числе и из Китая, стекались буддисты-паломники с целью набраться мудрости, получить образование, переписать и увезти с собой в свои страны священные тексты буддийского канона.

Основы философии буддизма

Философия буддизма глубока и оригинальна, хотя в основе своей базируется на генеральных мировоззренческих принципах и категориях, выработанных теоретиками древнеиндийской мысли еще до ее возникновения. Прежде всего, буддизм отрицает реальность феноменального мира, что вполне естественно и логично не только в Истории религий Востока потому, что подобного рода отрицание было общей нормой для едва ли не всей древнеиндийской философии, но также и из-за того, что в этом отрицании и заключается квинтэссенция буддизма как доктрины: феноменальный мир – источник страданий; спасение от них – в уходе из этого мира в мир высшей реальности и абсолютного постоянства, т. е. в нирвану.

Итак, окружающий нас феноменальный мир и все мы как его часть – не более чем своего рода иллюзия, хотя эта иллюзия существует объективно. Дело в том, что человек воспринимает мир как бы сквозь призму своих ощущений, но эти ощущения не результат субъективных представлений индивида, а вполне объективный факт, следствие волнения дхарм, частиц мироздания. Слово «дхарма» (на яз. пали – дхамма) в буддизме многозначно. Им именуют и доктрину в целом, и буддийский закон, и, наконец, первочастицы мироздания. Частицы эти несколько напоминают элементы духовного начала пуруши в системе санкхья, но отличаются большей внутренней емкостью и разнообразием. Среди них есть дхармы чистого сознания, дхармы чувственные (рупа), т. е. связанные со зрительными, слуховыми и прочими восприятиями и ощущениями человека, дхармы психики, рождающие эмоции, и некоторые другие. Всего таких дхарм в обычном человеке, согласно различным школам-сектам буддизма, 75-100, а то и больше.

Все живущее в мире состоит из дхарм, точнее – из живых движущихся дхарм. Жизнь, в строгом смысле этого слова, — проявление безначального и практически вечного волнения дхарм, которое и составляет объективное ее содержание. Понять это и попытаться успокоить свои волнующиеся дхармы – это и означает взять жизнь в свои руки и тем, в конечном счете,

добиться цели, т. е. достичь состояния будды, погрузиться в нирвану. Но как это сделать?

Любое существо, включая и человека, рождается, живет и умирает. Смерть – это распад данного комплекса дхарм, рождение означает восстановление его, но уже в иной, новой форме. К этому и сводится кругооборот жизни, цикл бесконечных перерождений, который, по преданию, был объяснен еще самим Буддой в его третьей проповеди, обращенной к ученикам в Бенаресе. Суть проповеди – в учении о двенадцати звеньях-ниданах круговорота бытия, колеса жизни. Все начинается с первого ключевого звена – с авидьи, незнания, затемняющего разум. Авидья влечет за собой поступки, вызванные невежеством, поступки порождают привычные стереотипы поведения, ориентированные на бытующие в обществе установки. Стереотипы формируют определенное сознание, в соответствии с которым создаются формы и категории-наименования, становящиеся объектами восприятия органов чувств. Между органами чувств и формами-категориями возникают устойчивые контакты, вследствие чего появляются чувства, затем желания, страсти, жажда жизни. Вот эта-то жажда жизни и ведет ко все новым перерождениям, следствием которых неизбежно являются старость и смерть всего родившегося.

Таким образом, кругооборот жизни начинается с невежества и кончается смертью. Определяется он неизменным волнением дхарм. Успокоить волнуемые дхармы может лишь тот, кто преодолет авидью. Собственно, именно этим всегда и были заняты буддийские монахи, этим был наполнен и к этому вел восьмиступенный путь постижения истины и приближения к нирване. Наиболее ревностные из монахов подчас достигали высшей ступени святости, а то и причислялись к святым архатам, достигшим или почти достигшим состояния будды и нирваны.

Почему столь высокого сакрального статуса достигали лишь некоторые, немногие? Только ли из-за недостатка рвения? Нет. Все дело в том, что далеко не каждый в состоянии воспринять и тем более реализовать учение Будды во всей его полноте и завершенности. Не в состоянии потому, что для этого нужно незамутненное сознание, которое бывает далеко не у всех. Почему же? И вот здесь, в этом пункте из области философии, мы переходим в сферу этики и, в частности, обращаемся к центральному пункту всей древнеиндийской этики – к проблеме кармы и всего того, из чего она складывалась.

Этика буддизма

В предыдущей главе уже говорилось о том, что оппозиционные брахманизму доктрины делали осознанный акцент на этику, на социально-нравственные стороны поведения людей. Конечно, сама по себе идея кармы как этической нормы существовала и прежде, даже была одной из основ древнеиндийской религиозной мысли, включая брахманизм. Но буддизм, как и джайнизм, резко усилил именно этический момент в своей доктрине, превратив этику в фундамент всей системы представлений и норм поведения. Преодолеть авидью, т. е. постичь буддийское знание, как раз и означало принять жестко фиксированный этический стандарт в качестве основы основ повседневного существования. В первую очередь это касалось религиозно активных адептов буддизма, т. е. монахов, сознательно и целеустремленно стремившихся к нирване. В раннем варианте буддизма (Хинаяна, или «Узкий путь к спасению», «Малый путь») именно они и составляли вначале основной контингент сторонников и последователей Гаутама Шакьямуни. По крайней мере в Индии, до перемещения в другие страны (Цейлон, Индокитай) на рубеже нашей эры, буддизм Хинаяны был учением монахов и прежде всего для них, что заметно ограничивало его возможности, несмотря на активную поддержку таких всесильных правителей, как Ашока.

Кодекс поведения жаждавшего достичь нирваны буддийского монаха сводился главным образом к соблюдению строгих норм этики. И первые пять основных обетов (идентичные тем, что были и у джайнов), и все остальные запреты и ограничения сводились преимущественно к этому. В чем же был смысл столь широкого и строгого следования по пути этических рекомендаций и запретов? Как уже говорилось, в законе кармы. Если для

джайнов карма была липкой материей (что никак не снимало ее этического содержания и не снижало высокого этического стандарта джайнизма), то буддисты, как и вся древнеиндийская традиция, рассматривали карму как сумму добродетелей и пороков данного индивида, причем не только в его нынешней жизни, но и на протяжении всех его прежних перерождений. Собственно, именно эта сумма, складывавшаяся из известного (текущая жизнь) и множества неизвестных (прошлые перерождения), давала тот самый итог, который в конечном счете и определял готовность данного индивида достичь нирваны, т. е. ту степень незамутненности сознания, которая способствовала или препятствовала восприятию и тем более реализации учения Будды во всей его полноте и завершенности, вплоть до достижения конечной цели ревностного монаха.

Буддийская концепция кармы несла на себе отпечаток свойственного именно буддизму акцента на этическую норму: под кармой понимались не столько вообще действия, сколько сознательные поступки или даже намерения, моральные (кусала) и аморальные (акусала). Существовала обстоятельно разработанная систематизация различных типов сознания, способствовавших рождению как позитивной, так и негативной (вредной) кармы. Среди них в качестве вершины выделяются несколько типов завершающего, неземного сознания, сознания мудрости, цель которого, как и у джайнов, вообще избавиться от кармы и тем обеспечить возможность достижения нирваны.

Закон кармы в его буддийской интерпретации сыграл огромную роль в укреплении этического стандарта поддерживавших буддизм мирян. Пусть они не становятся на путь монахов и не стремятся к нирване – каждому свое время. Но пусть каждый хорошо осознает, что в сегодняшней жизни он может и должен заложить фундамент своей будущей кармы, причем такой, обладая которой, он мог бы в последующих перерождениях рассчитывать иметь незамутненное сознание и реальные шансы на нирвану. А для этого каждый должен вырабатывать и культивировать в себе такие формы сознания и вести себя таким образом, чтобы позитивная карма увеличивалась, а негативная ослабевала. Собственно, это не было открытием буддизма. Но буддизм сделал на этом резкий акцент. Достаточно заметить, что буддисты – как и джайны – строго соблюдали принцип ахимсы. И не только ахимса, но и принцип непричинения зла и даже непротивления злу насилием стал одним из ведущих этических постулатов буддизма, как затем и индуизма.

Как и в джайнизме, этика раннего буддизма в его первоначальной форме Хинаяны была, несмотря на ее вполне ощутимый социальный резонанс, в основном индивидуальной, даже в определенном смысле эгоистичной: каждый вел себя по отношению ко всем остальным и к обществу в целом хорошо лишь потому, что это было необходимо для него самого, для улучшения его кармы и для конечного освобождения от нее. Ситуация несколько изменилась с формированием на севере Индии нового направления доктрины, буддизма Махаяны («Широкого пути к спасению»).

Буддизм Махаяны

Буддизм как доктрина никогда не был чем-то единым и цельным, вышедшим в почти готовом виде из уст великого учителя, как о том говорят легендарные предания. Даже если с оговорками признать реальность фигуры этого учителя, Гаутамы Шакьямуни (как это было, в частности, с Джиной, Зороастром и с Иисусом), то уж принимать на веру связанные с легендарным основателем предания нет никаких резонов. Как раз напротив: очень многое говорит о том, что генеральные принципы доктрины складывались постепенно, на базе разноречивых компонентов и в различных вариантах, которые; позже сводились к чему-то единому и цельному, хотя при этом всегда оставались разногласия и противоречия внутри уже сложившейся доктрины, что нередко со временем приводило к возникновению полуавтономных и даже вообще независимых направлений и сект.

Буддизм, насколько это известно, всегда раздирали противоречия между различными школами, сектами, направлениями. Сам Ашока вынужден был вмешиваться в эти споры (в

частности, на Третьем Всебuddийском соборе) и успокаивать спорящие стороны. Споры продолжались и после Третьего собора, причем наивысшего накала в рамках доктрины они достигли, видимо, на Четвертом соборе, созванном на рубеже 1-й вв. известным правителем североиндийского Кушанского царства Канишкой, ревностным буддистом и покровителем буддизма. Именно на этом соборе был оформлен раскол между сторонниками разных направлений, причем сторонники одержавшего верх направления во главе с знаменитым буддийским теоретиком Нагарджуной заложили основы самостоятельного существования буддизма Махаяны.

Конечно, буддизм Махаяны возник не на пустом месте. Некоторые специалисты полагают даже, что первые махаянистские сутры ненамного уступают по своей древности хинаянистским, так что их можно считать почти одновременными. Однако дело вовсе не в том, сколь древними были те сутры, которые затем вошли в состав махаянистского канона. Важнее отметить то новое, что вошло в Махаяну именно тогда, когда это направление буддизма окончательно оформилось как самостоятельное учение. Новое же было направлено в сторону сближения учения с миром, большего приобщения к нему поддерживавших религию мирян, наконец, превращения его в близкую и понятную людям религию. Именно религию, а не учение достижений освобождения и спасения для немногих ревностных подвижников. В частности, было признано, что благочестие и подаяние мирянина сопоставимы с заслугами монаха и тоже могут заметно приблизить его, невзирая на карму или, оказывая соответствующее воздействие на нее, к манящему берегу спасения, к нирване. Но главное в Махаяне свелось не просто к дальнейшему усилению заметного в буддизме и ранее подчеркнутого акцента на этическую норму, а к существенному изменению самого характера этой нормы. Из индивидуально-эгоистической этика в Махаяне превращается в до того совершенно не свойственную индийской традиции, но зато весьма характерную для многих иных религий, в частности христианства, альтруистическую этику.

Это нашло свое проявление во введенном в обиход и поставленном очень высоко именно буддизмом Махаяны институте святых подвижников – бодисатв. Бодисатва – это, в конечном счете, все тот же ревностный и стремящийся к нирване буддийский монах. Но в сакральном плане бодисатва поставлен выше хинаянистского архата, уже достигшего или почти достигшего нирваны. Бодисатва практически достиг нирваны. Мало того, он уже почти погрузившийся в эту нирвану будда (далеко не случайно статус некоторых будд, например Майтреи, подчас как бы колеблется между буддой и бодисатвой – это одновременно и то, и другое). Почему же? Дело в том, что стать буддой и уйти в нирваническое небытие для бодисатвы – лишь последний и логически подготовленный шаг. Но бодисатва сознательно не делает этого шага, не уходит от людей. Он остается с ними в мире сансары с целью помочь им, облегчить их страдания, повести их за собой по пути спасения. И хотя эта задача отнюдь не легка, она облегчается тем, что в Махаяне проблема кармической замутненности сознания отходит на второй план, зато на первый выдвигается принципиальная возможность достижения состояния будды едва ли не для всех, потому что в каждом из живущих имеется изначальная сущность будды.

Другим принципиально важным нововведением Махаяны была разработанная концепция о рае и аде. Что касается ада, то представления о преисподней были достаточно хорошо известны как ближневосточной мифологии, так и индо-иранской. В Индии владыкой ада считался первочеловек Яма (вариант древнеиранского Йимы), оказавшийся первым из умерших и впоследствии обожествленный. Более того, есть основания считать, что именно из индо-иранских и даже в первую очередь ирано-зороастрийских представлений была впоследствии заимствована и концепция ада в Новом завете, которая оказалась у христиан весьма связанной со стихией огня – той самой стихией зороастрийцев, что призвана была одолевая всякую нечисть. И хотя у зороастрийцев огонь не должен был оскверняться соприкосновением с нечистью, в том числе с трупами, у христиан, а позже и в исламе ад – это прежде всего геенна огненная, поджаривание и т. п. Однако в Индии, даже учитывая существование в древнеиндийской мифологии преисподней и Ямы, разработанной

концепции ада вплоть до оформления буддизма Махаяны все-таки не было, как не существовало и представления о рае. Обе идеи появились в Махаяне вместе, в рамках единого комплекса мифологических построений. При этом концепция рая (сукхавати, «счастливой земли»), обитатели которой становятся бодисатвами и достигают в конечном счете нирваны) оказалась тесно связанной с буддой Амитабой («бесконечный свет»), который и создал этот рай, «поля Амитабы», где-то далеко на западе. Райское блаженство, равно как и муки ада, предназначались в рамках Махаяны для всех кармических существ, включая и богов, а пребывание в аду считалось временным и было лишь передышкой перед очередным кармическим перерождением.

И, наконец, третьим существенным нововведением Махаяны стал культ будды грядущего Майтрейи, своеобразного буддийского мессии. Здесь, в этом пункте, влияние западной иранской мысли проявляется наиболее отчетливо: как о том уже шла речь в главе об иранских религиях, генетические корни Майтрейи совершенно очевидно восходят к Митре и митраизму. Не исключено, что одновременно с этими митраистскими представлениями в Махаяну проникли и разработанный мифологический комплекс о рае и аде, и даже альтруистическая концепция святого подвижника, принявшего в Махаяне облик бодисатвы. Если напомнить, что иконография Махаяны тоже была результатом синтеза древнеиндийского и ближневосточно-эллинического искусства (гандхар-ская скульптура), то идея о западном влиянии в формировании принципиальных нововведений Махаяны не должна показаться слишком неожиданной. Впрочем, одно несомненно: влияния были сильно переработаны и вполне органично влились именно в буддийские представления, что едва ли не наиболее наглядно видно на примере буддийской мифологии и космологии.

Космология и мифология буддизма

Космология и мифология буддизма наиболее полно и ярко представлены именно в Махаяне с ее тысячами будд и бодисатв, дополнивших собой немногочисленный сонм будд и архатов Хинаяны. Буддийская космология исходит из существования неисчислимого количества миров, сгруппированных в столь же гигантское количество мировых систем (их – как песчинки в Ганге). Каждый мир – это плоский диск земли, лежащий в океане, который в свою очередь покоится в воздухе, находящемся в пространстве (акаша). В центре мира – гора Меру, опоясанная кольцевыми хребтами, за ними – четыре континента, главным из которых (как и в джайнизме) считается Джамбудвипа, обычно ассоциируемый с Индостаном. Только в Джамбудвипе появляются будды и праведные правители-чакравартины. Из шести сфер кармического мира – сансары – две расположены под землей (сфера обитателей ада и сфера прожорливых духов-претов), две на земле (животные и люди) и две на небесах (сфера демонов-асу-ров и сфера богов).

Особо тщательно разработана в космологии Махаяны высшая сфера, которая делится на небеса-яруссы и где обитают как подверженные кармическому закону боги, так и освобожденные от него бодисатвы.

Все миры в целом не вечны – они существуют лишь на протяжении махакальпы, которая делится на четыре кальпы (каждая длится миллионы лет). Махакальпы и кальпы сменяют друг друга, миры гибнут и появляются вновь. Не каждая кальпа отмечена появлением будд – бывают и такие, когда будды не рождаются вовсе; это пустые кальпы. Нынешняя кальпа буддоносная и считается очень удачной: на протяжении ее существования в мире должно появиться 1000 (точнее, 1008) будд, примерно по одному на каждые 5 тыс. лет. Особую силу закон (дхарма) каждого будды имеет лишь около 500 лет, после чего эта сила постепенно исчезает, а мир погружается в тьму авидьи – до появления следующего будды. Аналогичная картина во всех мирах.

Будды занимают особое место в мифологии буддизма. Они бесконечно выше всех, включая и подверженных закону кармы богов. Рождение будды в образе человека – великое событие, отмечаемое природными знаменами. Будды обладают чудодейственной силой, как

психической (проникновение в мысли других, знание всех перерождений каждого), так и физической (способность летать, ходить по воде, становиться невидимым и т. п.). Наибольшее количество чудесных событий собрано в джатаках – повествованиях о жизни Гаутамы Шакьямуни в его различных перевоплощениях. Только будды могут в результате собственных умственных усилий создавать целые миры, как это приписывается, в частности, Амитабе с его сукхавати. Что же касается бодисатв, то их функции в мифологии буддизма сводятся к функциям божественных персон, почитаемых святых, одним из которых, в частности, был бодисатва Авалокитешвара. Появившись на свет несколько необычно, не как большинство других бодисатв (Авалокитешвара считается эманацией будды Амитабы), этот бодисатва со временем превратился в универсального спасителя и покровителя страждущих и стал почитаться буддистами едва ли не более многих будд (в Китае он принял женский облик дарующей милосердие Гуань-инь).

Буддизм в Индии и за ее пределами

Буддизм Махаяны был важным шагом в превращении первоначально не очень-то известной за пределами узкого круга монахов хинаянистской религиозной философии в более обычную и понятную людям религию. В этой религии многие будды и бодисатвы не только были превращены в почитаемых обожествленных персон, но и обрели свой канонический облик, прежде всего в форме весьма распространенной храмовой скульптуры. Конечно, все эти перемены не прошли мимо буддизма Хинаяны, который тоже не преминул заимствовать кое-что из нововведений, в частности скульптурную иконографию. Но в целом оба направления отошли друг от друга достаточно далеко, и каждое из них имело в дальнейшем свою судьбу.

Центр буддизма Хинаяны уже на рубеже нашей эры переместился в Шри-Ланку, где еще во времена Ашоки буддизм обрел своих восторженных поклонников и где тщательно сохранялись связанные с великим Буддой реликвии, включая знаменитый зуб Будды, для хранения которого был выстроен в Канди специальный храм. Из Цейлона буддизм Хинаяны в первые века нашей эры стал понемногу проникать в страны Индокитая и в Индонезию, причем результатом проникновения в эти страны хина-янистского буддизма (как и параллельно с ним появлявшегося там же индуизма) была индианизация культуры местных народов и даже возникновение создававшихся индийскими эмигрантами ранних политических структур, протогосударств. Как известно, конечным следствием этого процесса было укрепление буддизма в странах Юго-Восточной Азии и превращение его в некоторых из них в государственную религию, каковой он остается в ряде стран и по сей день. Что же касается самой Индии, то там влияние буддизма Хинаяны с начала нашей эры постепенно ослабевало, пока через несколько веков практически не исчезло вовсе. Буддизм Махаяны в первые века нашей эры довольно быстро распространился в Средней Азии, проник в Китай, через него – в Корею и Японию, даже во Вьетнаме, позже он укрепился также в Непале, Тибете, Монголии, Центральной Азии. В некоторых из этих стран буддизм стал играть очень важную роль, в других — превратился в государственную религию, о чем будет идти речь в последующих главах. В самой же Индии буддизм Махаяны большого распространения не получил, хотя его позиции там по сравнению с Хинаяной были в начале нашей эры предпочтительней. Дело, в том, что буддизм как религиозно-философская доктрина даже в его махаянистской форме не сумел преодолеть в Индии главного препятствия – кастового строя, структура которого была для него институционально неприемлема. И хотя в Индии возникло немало буддийских центров, храмов и монастырей во главе с известной Наландой (существовали пещерные храмы, такие, как Аджанта, где в скальных породах были высечены буддийские изображения), буддизм в Индии после Ашоки и Канишки шел к упадку. Видимо, этот упадок мог со временем привести к гибели доктрину в целом либо превратить ее в малораспространенное учение типа джайнизма, если бы не заложенная в саму структуру буддизма его явственная наднациональная потенция,

сыгравшая немалую роль в превращении буддизма в мировую религию. Решительно порвав с системой каст, выйдя на наднациональный уровень, буддизм легко и безболезненно покинул Индию и столь же легко нашел себе новую родину в других странах. В Индии же к концу I тысячелетия, особенно в связи с упадком центра в Наланде, буддизм и вовсе практически перестал играть сколько-нибудь заметную роль в ее истории и культуре, в жизни ее народа. На смену ему пришел индуизм.

Глава 15

Индуизм

Для индийских религиозных систем характерны структурная рыхлость и аморфность, терпимость, свобода личного выбора. Каждая религиозно активная личность самостоятельно решала, куда и за кем идти – в монахи, аскеты, йоги и т. п. Что же касается религиозно пассивной массы, мирян, то их симпатии тоже обычно ничем жестко не ограничивались. Принимая во внимание групповое давление семьи, общины, касты, они тем не менее могли изменяться в зависимости от обстоятельств.

В период расцвета буддизма на рубеже нашей эры чаша весов заметно склонялась в пользу учения Будды, так широко открывшегося для всех. Это главное свойство буддизма и определило его судьбу: проникая за пределы Индии и обнаруживая там в ряде случаев духовный вакуум в тех специфических сферах философско-метафизических поисков и споров, которые были характерны для Индии и разработаны именно там, буддизм легко пускал корни вне своей родины. В то же время в самой Индии он начал встречать возраставшее сопротивление со стороны близких к нему по духу и структуре учений, которые более удачно, чем буддизм, вписывались в исторически сложившуюся социально-кастовую организацию. Видимо, это сыграло свою роль в том, что буддизм сравнительно легко уступил свои позиции на родине другим доктринам, и прежде всего складывавшемуся на базе древнейшего брахманизма индуизму.

Возникновение индуизма

В процессе соперничества буддизма с брахманизмом, точнее, как итог этого соперничества и как результат его преодоления и возник индуизм. Структурно эта доктрина была сходна с буддизмом и тоже не отличалась активным прозелитизмом; но решающим преимуществом ее, обеспечившим конечный успех, была ориентация на конкретные условия кастовой Индии с ее многочисленными и разноречивыми сторонами и аспектами сложившихся на рубеже нашей эры культурных традиций. В этом смысле наиболее подходящим, хотя и весьма расплывчатым, определением понятия «индуизм» можно было бы считать весь индийский образ жизни с включением в него общепринятых жизненных принципов и норм, социальных и этических ценностей, верований и представлений, обрядов и культов, мифов и легенд, будней и праздников и т. д. Однако здесь нужны некоторые оговорки.

Индуизм, являющийся глобальным синтезом, конечным итогом всех длительных религиозно-философских поисков, представляет собой не только синкретичную систему, которую вполне уместно уподобить идейному синкретизму в позднесредневековом Китае, но также и систему аморфную, практически всеядную. Если учесть, что в процессе своего формирования эта система вобрала в себя немало древних верований и культов аборигенных племен и что в силу своей терпимости, многослойности и комплексности она легко впитывала в себя и ассимилировала практически все, находящееся в пределах ее возможностей и в сфере ее влияния, то сближение ее с понятием «индийский образ жизни» покажется справедливым и оправданным. Ведь даже сам великий Будда, ставший одной из аватар индуистского Вишну, оказался включенным в индуизм. Индуизм охотно шел на

сближение с теми доктринами (вроде джайнизма и позднее сикхизма), которые возникали в борьбе с ним или с его предшественником – брахманизмом. Даже к мусульманам он готов был отнестись, во всяком случае на первых порах, примерно так же. Словом, со стороны индуизма двери всегда были широко открыты, а сила его была такова, что все готовые войти в эти двери оказывались перед реальной угрозой раствориться в океане индуизма. Неудивительно, что альтернативные религиозные доктрины, дорожившие своим статусом, в открытые двери индуизма войти не спешили, даже если им предоставлялись авансы (включение Будды в число аватар Вишну).

Сказанное означает, что потенциально индуизм действительно был всеиндийским образом жизни, готовым принять в свое лоно и сикха, и мусульманина, и буддийского монаха, и обнаженного дигамбара (к слову, в религиозных шествиях в дни всеиндийских праздников любого из них можно встретить в толпе спешащих на праздник индуистов). С точки зрения индуизма, все представители альтернативных религий почти свои, но с точки зрения альтернативных религий они как раз противостоят индуизму. Вот почему индийский образ жизни – это все-таки не только индуизм, хотя индуизм в нем задает тон. Так что же такое индуизм?

Религиозно-философские основы индуизма

Основы индуизма восходят к ведам и окружавшим их преданиям и текстам, во многом обусловившим характер и параметры индийской цивилизации в ее историко-культурном, философско-религиозном, обрядово-бытовом, социально-семейном и иных аспектах. Доминантой длительного и сложного процесса становления сводно-синтетических основ индуизма было постепенное преодоление эзотерического характера ведическо-брахманистских принципов древнеиндийской культуры. Конечно, на высшем уровне религиозной системы индуизма ученые брахманы, аскеты, монахи, йоги и иные религиозно активные слои сохраняли и развивали казавшийся им глубоким и сокровенным тайный смысл их доктрин со всеми присущими им головоломными абстракциями, теориями и изошренной практикой достижения спасения и освобождения. Благодаря их усилиям все богатство древнеиндийской религиозной культуры явственно предстает взору исследователя в наши дни. Но главным направлением эволюции в процессе становления индуизма было иное: доступная массам религиозная доктрина возникла в ходе переработки, подчас примитивизации и вульгаризации древних философских теорий и метафизических построений. Преломленные сквозь призму мифо-поэтического восприятия, обогащенные неарийскими и доарийскими верованиями, суевериями и божествами, ритуально-культовыми домашними обрядами, древние ведические принципы в упрощенном виде стали доступными для всех. Народный индуизм воспринял и сохранил древние представления о карме с ее этической основой, о святости вед, он не отказался от идеи аскезы с представлением о сверхъестественных возможностях тапаса. Однако все это было до предела упрощено, что наиболее заметно на примере трансформации пантеона.

Большинство ведических богов ушло в прошлое, лишь немногие из них, да и то в основном из-за упоминания в мифах и распространенных эпических сказаниях, сохранились в памяти народа. Не сумели заменить их и божества брахманизма (Брахман, Атман, Тот, Пуруша) вследствие их метафизичности и абстрактности. Правда, эти божества продолжали существовать в памяти и действиях религиозно активных групп населения, были богами жрецов-брахманов, аскетов-тапасья, йогов и т. п. Однако подавляющая часть народа не могла воспринимать и тем более любить таких богов, восхищаться ими, уповать на их помощь, реально и зримо представлять себе их силу и могущество, их власть и возможности – слишком далеки от людей были эти боги.

Неудивительно поэтому, что в упрощенном и переработанном для нужд широких народных масс индуизме на передний план вышли новые божества, точнее, новые ипостаси все тех же древних, чуть модифицированных богов, которые были давно известны, но

обрели новую жизнь и высочайший престиж именно в рамках заново складывавшейся религиозной системы индуизма. Эти боги были ближе и понятнее людям. Разумеется, их несколько иначе и почитали.

Во-первых, кровавая ведическая жертва (яджня) была вытеснена богослужением без жертв (пуджей). Хотя и считалось по традиции, что убийство ради бога – это не убийство (этот тезис окончательно не отвергнут и поныне: кровавые, в том числе человеческие, жертвы подчас практикуются в глухих районах Индии и в наши дни, например, в честь некоторых богинь плодородия), принцип ахимсы стал определять характер ритуала жертвоприношения. Во-вторых, вместе с буддизмом Махаяны в начале нашей эры в Индии широко распространилась практика изготовления идолов-изображений и храмов в их честь. Изображенный в скульптурной и художественно совершенной форме почитаемый бог приобрел антропоморфный облик (пусть даже с несколькими головами-лицами, с множеством рук) и стал более близким, конкретным, наделенным всеми присущими ему атрибутами, сопровождаемый сопутствующими ему животными. Этот бог, помещавшийся в посвященном ему храме, был понятен каждому. Его облик, атрибуты, животные символизировали его прерогативы, склонности и возможности, хорошо известные каждому из мифов и сказаний. Зная биографию божества, люди были должным образом сориентированы и ожидали от любого бога именно то, что он, как считалось, может дать. Таких своих, понятных богов можно было любить, опасаться, на них можно было надеяться. И наконец, в-третьих, главные индуистские боги в отличие от их древних предшественников, бывших в основном нейтральными к массам населения, имели уже приверженцев, т. е. тех, кто предпочитал поклоняться своему избраннику и общаться преимущественно с ним. Более того, личная преданность богу, бха-кти, стала важной характерной чертой индуизма.

Тримурти – Брахма, Шива и Вишну

Важнейшими из многочисленных богов индуизма считаются трое (тримурти) – Брахма, Шива и Вишну. Обычно отмечают, что эти трое в системе индуизма как бы поделили между собой основные присущие верховному богу функции – созидательную, разрушительную и охранительную. На деле это не вполне так, функции их подчас совпадают. Тем не менее каждый из этой троицы имел свое лицо, характер, свою сферу действия.

Первым из трех считается Брахма – наименее «индуистский» из трех и довольно резко отличающийся от двух других. Его основная функция (творец, созидатель), имя, явно аскетические наклонности говорят о его происхождении: восходя к брахманистскому Брахману-Абсолюту, индуистский Брахма является лишь более удобопонятной модификацией своего древнего прототипа, имеющей облик, лицо (даже четыре лица!). Следуя предписанной ему в индуизме функции, Брахма оказался именно тем богом, который создал мир, т. е. трансформировал первоначальное Единство Высшей Реальности и Вечности в многообразие всего живого и преходящего. Иными словами, он сделал как раз обратное тому, к чему стремятся религиозно активные слои индийцев, что считается конечной целью всех индийских религий (обретение мокши, нирваны, растворение в Вечном и Едином). Брахма как непременный, даже первый член тримурти был необходим – без него ничего бы не было. Однако заслуги его перед миром живого, перед человеком, перед индийцем считались, с традиционных религиозно-индуистских позиций, не слишком значительными, а иных функций и достоинств у этого бога не было. Соответственно Брахма не очень-то и почитается: число посвященных ему храмов исчисляется единицами, а в повседневных обрядах и ритуалах о нем, как правило, не вспоминают. Словом, Брахма и в индуизме остался кем-то вроде брахманистского абстрактного Брахмана. Но если к Брахману стремились аскеты и йоги, то к Брахме никто особенно не стремился.

Индуистские мифы широко используют обозначения «день» и «ночь», даже «год» Брахмы для выражения понятия космической эры. Считается, что «день Брахмы» – это пробуждение духа, нарушение находившихся в покое и равновесии трех гун и тем самым

возникновение жизни. День этот, исчисляемый многими миллионами человеческих лет, сменяется «ночью Брахмы», когда равновесие восстанавливается, а жизнь исчезает. Дни и ночи чередуются без конца. С Брахмой связан и более популярный миф о сотворении мира: в первобытных водах появилось золотое яйцо, в яйце – Брахма. Силой своего духа он разделил яйцо на две половинки, небо и землю. Затем Брахма сотворил атмосферу, первоэлементы, богов, время, планеты, горы и реки, людей с их чувствами, животных, растения и т. п.

Выполнив эту нелегкую работу, Брахма в дальнейшем больше отдыхал, оставался погруженным в самосозерцание. Правда, он был поражен красотой созданной им Савитри и, дабы видеть ее постоянно, создал себе четыре лица, а затем, когда Савитри удалилась на небо, и пятое лицо, сверху. Но Шива, недовольный этим, отрубил пятое лицо, оставив четыре; некоторые версии мифа исходят из того, что тем Шива дал почувствовать Брахме, что тот не выше его. В другом мифе рассказывается, как Вишну наказал Брахму за то, что тот не откликнулся на страстный любовный призыв нимфы Мохини, облик которой обычно принимал сам Вишну. В наказание за такое пренебрежение Вишну потребовал от Брахмы покаяния и тем опять-таки дал почувствовать ему его место.

Шива и культ лингама

Подавляющее большинство индуистов делится на шиваитов и вишнуитов, предпочитающих соответственно Шиву или Вишну. Шива, генетически восходящий к ведическому Рудре, но практически в тысячах своих имен-модификаций воплотивший множество местных божков неарийских племен, очень противоречив. Главной его функцией считается разрушительная (бог смерти, разрушения, изменения), и это частично связано и с тем, что Шива – покровитель аскетов, стремящихся к такому разрушению и изменению, к слиянию с Вечностью и Абсолютом.

Однако практически в культе Шивы на передний план вышел иной момент, созидательный: культ жизненной силы и мужского начала стал основным в шиваизме. Этот аспект культа Шивы, символизировавшийся в индуизме в форме почитания лингама, мужского животворящего начала, наиболее популярен. Столбовидные каменные изваяния-лингамы в храмах и домашних алтарях индийцев символизируют мощь и животворящие потенции Шивы. Это же символизируется обликом бычка Найди, тоже обычно изображаемого с подчеркнуто выразительными половыми признаками. Бычок Найди – атрибут Шивы, он всегда рядом со своим хозяином.

Култ лингама в Индии приобрел широкое распространение. К Шиве, к символизирующему его лингаму обращаются (как, впрочем, и к Вишну) жаждущие потомства, в его храм стекаются бездетные женщины, ожидающие от его мощи, подчас считающейся воплощенной в жрецах храма, реального содействия. Этот культ лингама-Шивы приобрел и философское толкование. В Линга-пуране сказано, что лингам – высший объект познания, что он отождествляется с Брахманом, являет собой «удивительное выражение величия» божества.

Шива считается также грозой демонов, в битвах с которыми он не раз проявлял чудеса героизма. Существует миф о выпитом им яде, который иначе мог бы уничтожить все, – от этого яда белая шея Шивы посинела, и потому на изображениях этого бога шея синяя. В плане борьбы с демонами, со злом Шива чаще всего выступает в функции грозного разрушителя. В этой же своей ипостаси Шива обычно воспринимается и в момент танца. Шива – бог ритма и танца; танцующий Шива величествен и прекрасен, о чем свидетельствует одно из наиболее известных его скульптурных изображений – Шива Натараджа: все четыре руки бога – в гармоничном движении танца, причем каждая из них символизирует величие и возможности Шивы.

На лбу Шивы, между бровей, – третий глаз, глаз гневного разрушителя. Как повествует Матсья-пурана, боги желали брака Шивы с Парвати, ибо их сын должен был одолеть одного из злых демонов. Но Шива не поддавался на уговоры бога любви Камы, так как после гибели

своей первой жены Сати (она, согласно Ваю-пуране, бросилась в жертвенный огонь ради чести мужа) он был погружен в глубокие раздумья, намеревался стать аскетом. Но Кама не отступил: специальной стрелой он поразил Шиву в сердце. Разгневанный Шива раскрыл свой третий глаз и испепелил Каму (позже он, смягчившись, вновь воскресил его). Но дело было сделано: любовь проникла в сердце великого бога, и Парвати стала его женой, матерью его сыновей, один из которых – известный Ганеша, слогоголовый бог. Как повествует легенда, рассерженный Шива как-то в гневе отрубил голову своему первенцу. Придя в себя и увидев отчаяние Парвати, он решил исправить дело: отрубив голову проходившего мимо слоненка, он приставил ее сыну (впрочем, другая легенда говорит, что Ганешу вылепила с головой слона сама Парвати, когда у нее еще не было сыновей).

Шива и шакти

Индуисты, особенно шиваиты, находят у великого Шивы множество заслуг, подвигов и ипостасей, приписывают ему множество важных функций. Однако при этом считается, что вся сила и мощь гигантских потенциалов Шивы не столько в нем самом, сколько в его шакти, духовной энергии, которая не всегда при нем: она появляется и проявляется лишь при определенных обстоятельствах. Во-первых, эта энергия как бы накапливается в нем в периоды его аскетических бдений и созерцаний (вспомним мощь разряда, поразившего Каму). С глубокой древности в Индии существовало представление о великой сверхъестественной силе аскета-отшельника. Это представление нашло отражение в эпосах, особенно в Махабхарате, и стало общепринятым. В специфической форме шакти оно и было приложено к Шиве, ставшему кем-то вроде первоаскета, покровителем аскетов, их божеством.

Во-вторых, энергия шакти в Шиве оказалась тесно сплетенной с его мужской животворящей силой. Считалось, что в момент соединения Шивы с его женской половиной эта энергия многократно усиливается, концентрируется. Множество легенд в индийской мифологии посвящено описаниям различных приключений Шивы, происходивших в момент или вследствие его любовного соединения. Семя Шивы, даже случайно упавшее с неба на землю, рождало богов. Культ лингама (по некоторым легендам Линга-пураны, сам Шива предложил поклоняться лингаму) получил столь широкое распространение в Индии потому, что был тесно связан с шакти и с моментом соединения мужского и женского начал (каменный столб лингама в изображениях всегда соединен с основанием в виде округлого кольца-скобы, символизирующей женское начало, йони).

Однако понятие шакти в индуизме не ограничилось духовной силой и мужскими потенциями Шивы. С течением времени оно распространилось, более того, фактически переместилось на само женское начало, олицетворенное женами Шивы, теми самыми древнеиндийскими богинями плодородия, которые под различными именами известны и почитаемы в Индии, которым приносят жертвы, в том числе и человеческие.

Культ жен Шивы тесно связан с распространившейся в индуизме идеей, согласно которой энергетическая сила Шивы, его шакти, с помощью которой человек скорей и проще всего может достигнуть своей высшей конечной цели, мокши, быстрее и легче воспринимается через посредство великого женского начала, которое иногда просто именуется Шакти, даже богиней Шакти. Олицетворениями этой Шакти, супруги Шивы, стали считаться многочисленные богини плодородия, и прежде всего наиболее известные и популярные из них – Дурга и Кали.

Дурга и Кали

Сводное имя их, как и других ипостасей жен Шивы, – Дэви, но в то же время Дэви имеет и самостоятельный культ, ей посвящено множество храмов. И все же наиболее известна она в ипостасях Дурги и Кали.

Множество шиваитов почитает этих богинь. Некоторые из них, шактисты, даже предпочитают их, поклоняясь им в первую очередь. Богиня Дурга, грозная, десятирукая, сопровождаемая львом, считается грозой демонов и в то же время олицетворяет Великую Мать, женское начало в природе. Храмы Дурги всегда полны, а осенью ее активные почитатели устраивают в ее честь пышный фестиваль, который в некоторых частях Индии, особенно на северо-востоке, в Бенгалии, является главным и наиболее красочным праздником года. В дни этого праздника, Дурга-пуджи, который тянется 10 суток, на берегу Ганга близ Калькутты выстраиваются многие сотни и тысячи скульптурных керамических изображений богини, богато и с фантазией убранных и разукрашенных. Толпы участников праздника оценивают и сравнивают их, авторы лучших произведений испытывают законную гордость, а брахманы перед статуями совершают в течение трех дней по несколько ежедневных богослужений, приносят идолам богини в жертву различные виды продуктов. В последний день на закате солнца все статуи подносятся к реке. Их помещают на плоские деревянные плоты и пускают по воде. Под торжественное пение участников они одна за другой погружаются в священные воды Ганга.

В облике Кали жена Шивы проявляет себя более сурово. Вообще облик Кали суров и страшен; это трехглазое чудовище с оскаленными зубами, высунутым языком, множеством (чаще —четырьмя) рук, в которые вложено оружие. Ее серьги – в виде тел младенцев, ожерелье – из черепов. Праздники в ее честь красочны и популярны. Но ее боятся и потому почитают, принося кровавые жертвы: в калькутском центральном храме богини, Калитхат, приносят в жертву живых козлят. Кали считается покровительницей всех занятых нечистыми делами, в том числе профессиональных преступников, грабителей и убийц, не говоря уже о членах касты душителей-тхагов, убивающих людей в ее честь.

В поклонении Дурге и Кали, равно как и великой Дэви и другим богиням, включая и тех, кто не является женами Шивы (жена Вишну Лакшми, богиня наук и искусств Сарасвати и др.), отражен древний культ женского начала, плодородия и размножения. Но в рамках системы развитого индуизма этот культ принял, как упоминалось, облик шактизма и приобрел своих исступленных поклонников. Более всего этот культ распространился в северо-восточной части Индии. Именно здесь получила широкое распространение идея, согласно которой энергетическая сила шакти реализуется в момент слияния мужского и женского начал, что сыграло свою роль в расцвете в индуизме культа камы.

Культ камы, искусства любви, тесно связан с культурами Шивы и Шакти. Культура половой любви в Индии в древности была в центре внимания, а опыт и знания в этой сфере являются достоянием жрецов специальных каст. Уже на рубеже нашей эры было разработано учение о трех ценностях (триварга): дхарме (духовно-религиозные), артхе (материальные) и каме (любовно-чувственные). Культ камы, поставленной рядом с дхармой и артхой, был возведен на высокую ступень серьезного социального значения. Искусством любви должен был владеть каждый, причем культ чувственных наслаждений не сказывался негативно на моральном стандарте общества. Семья в Индии всегда была крепка – не исключено, что благодаря все той же каме: искусство любви было призвано компенсировать отсутствие практики браков по любви.

Вечными носителями и практиками камы считались в Индии храмовые танцовщицы-девадаси (португ. баядеры) – жрицы любви в специальных храмах, отдававшие брахманам-жрецам храма и платившим храму паломникам. Красота и искусство этих жриц всегда привлекали; профессия их, как правило, была наследственной: дочери становились девадаси. Искусство камы в Индии никогда не рассматривалось как форма проявления инстинкта. Напротив, оно считалось символом упорядоченных культивированных взаимоотношений людей, имевших целью наисовершеннейшее удовлетворение мужчины и женщины. В мифах не раз упоминается о том, что мужчина обязан дать такое удовлетворение восплававшей к нему страстью женщине, даже если она замужем.

Вишну

Если культ Шивы в Индии всегда был тесно связан с шакти и камой, то культ третьего члена тримурти – Вишну – имел иной характер. Вишну мягок и непротиворечив, его основная функция —сохранительная. Он прост и максимально близок людям, особенно склонным к эмоциональному (а не рациональному) восприятию божества, – именно такие преобладают среди вишнуитов. Четырехрукий Вишну обычно изображается восседающим на плывущем по первобытным водам вселенной тысячеглавом драконе Шеше или на троне в виде белого лотоса. Он миролюбив, но склонен к проказам. Так, в облике черепахи Вишну научил богов приготовить из первобытного океана напиток, дабы стать бессмертным. Затем в облике нимфы Мохини он внес раздор в стан божественных сил, дав выпить напиток богам и отказав в нем демонам, что явилось причиной появления другого демонического напитка – яда, грозившего погубить всех (только Шива, выпивший яд, спас положение). Наконец, в облике карлика Вишну явился как-то к демону Бали и попросил клочок земли. Бали не отказал карлику, но как только Вишну стал мерить землю (речь шла о трех шагах), то превратился в великана, причем первыми двумя шагами он охватил весь мир, а третьим вдавил самого Бали под землю, позволив ему раз в год возвращаться (еще и теперь на юге Индии празднуют день возвращения Бали).

Характерны отношения Вишну с его женой. Богиня Лакшми всегда рядом с мужем, она нежно любит его. Не столько энергетическая сила шакти (хотя шактисты видят ее и здесь), сколько нежная женская любовь, возвышенная и самоотверженная, символизирует отношения Вишну с его супругой как в его основном облике собственно Вишну, так и во всех других обликах-аватарах, в которых Вишну выступал в антропоморфном виде. Таких превращений-аватар у Вишну бесчисленное множество. Однако основных считается десять. В первых четырех он выступает в облике животных: в качестве рыбы он спасает легендарного царя Ману от потопа (индийская версия ближневосточного мифа о великом потопе); в качестве черепахи дает советы о напитке бессмертия; в облике вепря извлекает землю из вод; в облике человека-льва помогает поразить царя-демона. Это же он делает и в своем пятом обличье – карлика-великана. Остальные пять известных аватар Вишну – Парашурама (прославившийся своими подвигами воин), Рама, Кришна, Будда и мессия Калка, приход которого еще ожидается. О Будде как аватаре Вишну упоминалось: это символ включения буддизма в систему индуизма. Воин – символ доблести и геройства. Но наиболее любимые в Индии аватары Вишну – это Рама и Кришна.

Рама и Рамайна

Рама – герой древнеиндийского эпоса Рамайна. Этот классический эпос сложился в своем завершенном письменном виде за несколько веков до нашей эры и широко вошел в обиход, стал одной из основ индийской культуры в период формирования индуизма в начале нашей эры.

Рамайна – любимая поэма индийцев. Многие ее стихи они знают с детства и пересказывают наизусть. В деревнях специальные сказители, чаще всего брахманы, долгими зимними ночами по частям нараспев пересказывают ее, как и другую великую эпическую поэму древней Индии, Махабхарату, жадно внимающим слушателям. Сюжет Рамаины прост.

Царевич Рама, сын царя Дашаратхи, наследник престола, красавец и умница, в честном поединке сильнейших добывается руки красавицы Ситы. Однако младшая жена престарелого монарха заставляет его изменить первоначальное решение: наследником будет не Рама, а ее сын^харата. Огорченный Рама вместе с Ситой и младшим братом Лакшманой покидает дом отца. Дашаратха с горя умирает. Бхарата не смеет принять престол и умоляет Раму возвратиться, но тот непреклонен: ведь отец не изменил своего решения. В лесу, где жили Рама, Сита и Лакш-мана, появляется демоническая красавица, пытающаяся соблазнить Раму. Она терпит неудачу и в гневе требует мщения от своего брата, предводителя демонов Раваны, прельщая его красотой Ситы. Равана похищает Ситу. Рама ищет ее. Ему помогают

животные и духи, в том числе сын обезьяны и бога ветра Хануман. Хануман легко перелетает через пролив, отделяющий Индию от Цейлона, и в царстве Раваны на острове Ланка находит спрятанную от людей печальную Ситу. Рама во главе войска обезьян и медведей прибывает на Ланку и в могучей битве одолевает демонов-ракшасов. В единоборстве с Раваной Рама побеждает его, освобождает Ситу, но сомневается в ней. Оскорбленная Сита восходит на костер, но в пламени огня она вновь появляется на руках бога Агни: пламя не коснулось Ситы, она невинна! Рама возвращается в свое царство, и Бхарата отдает ему престол. Правда, снова возникают в народе худые толки о Сите: она нечиста, ее касались руки демона. Сита удаляется, вдали от Рама она рождает ему сыновей-близнецов. Но народ требует доказательства ее невиновности. Сита клянется, и земля, подтверждая ее клятву, принимает ее в свое лоно. Рама остается один и соединяется с Ситой лишь после смерти.

Итак, Рама – герой, благородный муж и воитель, умелый монарх и любящий супруг. Его Сита – олицетворение женской верности и преданности, любви и благородства, она – эталон индийской жены. Гибель ее тоже символична: чистота жены настолько свята, что только смерть смывает подозрение. И хотя гибель Ситы рушит счастье Рама, Рама в целом никем в Индии не воспринимается как трагедия. Напротив, силы добра торжествуют, Рама получает по закону полагавшийся ему престол, его сыновья наследуют ему. Даже судьба Ситы не столь уж трагична: она любила мужа, сохранила ему верность, родила ему детей. Словом, Рама и Рама в высшей степени отражают национальный дух индийцев, их образ жизни и мыслей, их этические и культурные стандарты. Неудивительно, что Рама был обожествлен в представлении народа. Любимый герой стал одной из аватар божественного Вишну, и в его честь в Индии ежегодно на больших площадях устраивают пышные и красочные праздники – Рамлилы, играют драмы на сюжет Рама и т. п.

Кришна

Другой известной и почитаемой аватарой Вишну считается Кришна – божество, культ которого в Индии приобрел самостоятельное значение. Кришна – древнее божество. Семантика его имени («Черный») свидетельствует о том, что по происхождению он – божество неарийское, аборигенное. Однако уже в эпических сказаниях, в Махабхарате, Кришна выступает как обще-индийское божество высокого статуса. Будучи колесничим и советником главного героя, воина Арджуны, он раскрывает ему высший смысл небесного и этического закона, и это толкование Кришны вошло в виде главы под названием «Бхагаватгита» в состав Махабхараты. Позже Кришна трансформировался из мудреца-философа в веселого и довольно легкомысленного бога-пастушка, и именно в этой своей ипостаси стал известен и горячо любим, особенно женщинами, во всей Индии.

Широко распространенные в стране мифические предания повествуют, что дядя Кришны царь Камса был предупрежден о гибели от руки сына своей сестры Деваки. Деваки с мужем заключили в темницу, а их сыновей убивали после рождения. Только одного удалось спасти; это и был Кришна, которого воспитали пастухи. Маленький Кришна с детства привык к вольной жизни, шалостям и проказам. Он крал у своей приемной матери масло, пел песни, играл на флейте, а повзрослев, начал сводить с ума окрестных пастушек, сбегавшихся послушать его чарующую музыку. Щедро одаривая всех их своей любовью, Кришна особо выделял среди них Радху, свою неизменную подругу. Став взрослым, научившись владеть оружием, Кришна исполнил и то, что ему было предназначено, – убил своего дядю-тирана.

Культ Кришны необычайно распространен. Женщины видят в нем веселого и страстного любовника и в то же время прекрасного и шаловливого мальчика – именно такими они хотели бы видеть и своего мужа, и своего сына. В его честь слагают песни, создают драмы. В дни праздника Кришны, Кришна-лилы, группы мальчиков изображают мистерии и сценки из его жизни. В веселый праздник весны холи в память о проказах

Кришны все красят друг друга светлыми яркими красками, покупают изображения Кришны, молодежь качается на качелях (так любил Кришна), а то и просто проказничает. В честь Кришны в стране существует немало храмов, а знаменитый сад Кришны, где он, согласно легенде, встречался с пастушками, до сих пор благоговейно почитается: существует даже предание, что на ночь не следует оставаться в саду – ночью этот сад принадлежит приходящему сюда Кришне, так что непрошенный гость может за свое любопытство поплатиться жизнью.

Сказания и мифы. Махабхарата

Предания и мифы прочно вошли в жизнь каждого индийца, став важной составной частью индуизма. Из эпических сказаний широкого плана кроме Рамаяны индийцы знают Махабхарату, великую историю битвы богов и героев. Это предание большого объема с великим множеством вставных эпизодов и огромным количеством действующих лиц – богов, полубогов, демонов, героев, отшельников, мудрецов, красавиц, нимф, воинов, слуг. Сюжет Махабхараты сложен и разветвлен, ряд сюжетных линий перекликается с мотивами иных эпосов, в том числе Илиады. В кратком виде суть Махабхараты сводится примерно к следующему. Пятеро братьев Пандавов, сыновей царя Панды, женатых на красавице Драупади, в силу ряда сложных перипетий на много лет лишены права вернуться в родные края. Они терпят лишения, совершают подвиги, с ними – их Драупади. Прошел срок, но соперники Пандавов – Кауравы, их кузены, отказались возвратить им половину царства, как было условлено. Началось великое сражение царей и воинов, богов и героев. Здесь-то в тяжелый миг Кришна и посоветовал предводителю Пандавов Арджуне пойти на хитрость. Скрепя сердце, Арджуна согласился. Пандавы одержали победу и возвратили свое царство, которым впоследствии правили потомки Арджуны.

Конечно, это изложение – бледная тень того яркого и красочного полотна, на котором изображены живые люди и боги с их мыслями и страстями, волей и энергией, чувствами и переживаниями, представлениями о добре и зле, желании и долге, в сложном переплетении их взаимоотношений. Индийцы любят Махабхарату. Как и Рамаюну, они готовы слушать ее часами вжевечерне, изо дня в день, переживая вместе со сказителем все события. Махабхарата и Рамаяна оказали огромное воздействие на многие поколения индийцев, их социальные и этические идеалы на воспитание их чувств и эмоций, формирование их представлений о пантеоне богов и духов, героев и демонов. Кроме эпосов, в этом же направлении действовали и сборники мифических преданий – пураны.

Придя вместе с эпическими поэмами на смену древним ведическим текстам, брахманам и упаниадам, пураны являют собой сборники красочных мифов, совокупность которых легла в основу мифологии индуизма. Прославляя, как правило, кого-либо одного из богов (среди восемнадцати главных пуран несколько посвящено Вишну, три – Шиве, остальные – прочим богам, включая Брахму), пураны излагают его биографию, рассказывают о его заслугах и потенциях, о его силе и подвигах. С помощью пуран в индуистский пантеон были включены многие древние племенные божества неарийского происхождения. Легко и понятно, хорошим языком и яркими красками излагая истории и приключения различных богов, полубогов и героев индуистского пантеона, пураны уже с первых веков нашей эры стали одним из любимых в народе жанров, что также сыграло немаловажную роль в оформлении индуизма как всеохватывающей религиозно-культурной системы.

Брахманы и храмы

Жрецами индуизма, носителями основ его религиозной культуры, ритуального обряда, этики, эстетики, форм социально-семейного уклада и быта были члены брахманских каст, потомки тех самых жрецов из варны брахманов, которые еще до нашей эры являлись носителями религиозных знаний и исполнителями ритуальных обрядов. Как в системе

индуизма, так и в социально-политической структуре Индии брахманы по-прежнему занимали видное место. Из их числа цари выбирали себе советников и чиновников, они диктовали народу нормы жизни, сводившиеся главным образом к строгому соблюдению иерархии каст и определенному поведению внутри касты. Брахманы были домашними жрецами в богатых, в первую очередь в самих же брахманских семьях. Из их числа выходили наиболее авторитетные религиозные учителя – гуру, обучавшие молодое поколение, прежде всего брахманское, всей мудрости индуизма. Но важнейшей социальной функцией брахманов как наиболее высокого в Индии сословия было удовлетворение религиозных потребностей всех остальных слоев населения.

Конечно, в пределах домашних алтарей индийцы были сами себе хозяева и сами исполняли ежедневные, ежемесячные или ежегодные несложные ритуальные обряды. Но и в этой сфере домашних алтарей ряд наиболее важных и ритуально священных действий (например, манипулирование с шалаграммами, окаменевшими раковинами из Гималаев, считавшимися священными символами у вишнуитов) исполняли только жрецы-брахманы. Впрочем, участие брахмана в семейных ритуальных отправлениях всегда желательно, а в наиболее важных семейных обрядах – свадьба, рождение ребенка, похороны – просто необходимо.

Авторитет брахмана, чей личный престиж всегда опосредован принадлежностью к наивысшим – брахманским – кастам, в Индии беспрекословен. Права его огромны: в старой Индии считалось нормальным право брахмана просто убить, как бешеную собаку, того неприкасаемого (т. е. принадлежащего к низшей касте, а то и стоящего вообще вне каст мусорщика, золотаря или представителя иных «подлых» профессий, хорошо известных в Индии каждому, в том числе и самим неприкасаемым), который посмел «осквернить» его своим грубым прикосновением. Авторитет этот проявлялся во многом, но прежде всего – в исключительном праве брахманов приносить жертвы богам в храмах. Храм – это не домашний алтарь. Туда индийцы входят с благоговейным трепетом, а в вишнуистские храмы (их меньше, и распорядок там более строг) даже индуистам-невишнуитам и тем более неиндуистам, например европейцам, проникнуть непросто. Цель посещения храма – даршан, т. е. возможность благоговейного созерцания идола бога, ощущение причастности к божественному величию, олицетворенному в помещенной в храме статуе. За право даршана индуисты оставляют свои скромные подношения; причем существует довольно твердо разработанная такса оплаты за различного рода услуги жрецов храма или за различные действия в храме (омовение статуи водой из Ганга, принесение в жертву некоторых вещей и т. п.).

На эти приношения, в совокупности составляющие немалые суммы, и существуют многочисленные индуистские храмы с их брахманами. Среди самих брахманов, обслуживающих храмы, также установлена четкая градация, связанная с их происхождением и кастой: они делятся на ачария (жертвователи, знатоки текстов), арчакаров и паттавов (жертвователи с несколько меньшими правами), шастри (поющие гимны, знатоки философии) и т. п. Только в мелких деревенских храмах жрецы иногда бывают из небрахманских каст. Храмовые жрецы-брахманы обычно заняты своим делом всерьез и тратят на него немало времени и усилий, ибо подготовка к жертвоприношению, расставление культовой утвари и само богослужение, включая обязанность принять от каждого индуиста его жертву и донести ее до божества (без посредничества жреца она не дойдет по назначению), – не такое уж простое дело. Но зато и доходы у них немалые.

Мантры и колдовство

Убеждение в необходимости посредничества жреца для достижения целей, которые могут быть реализованы лишь при содействии сверхъестественных сил, восходит к древней магии. В Индии и в индуизме это нашло отражение в виде магических приемов-тантр, которые сыграли важную роль в сложении особого вида религиозной практики – тантризма,

получившего распространение на северо-востоке Индии, в ее пригималайских районах со сравнительно отсталым населением из местных племен. На основе магических приемов-тантр в индуизме возникли формулы-мантры, т. е. освященные заклинания. Мантрам приписывалась волшебная сила, к помощи которой охотно прибегали склонные к суевериям индийцы. Высокообразованные брахманы этой колдовской практикой не занимались. Но в принципе она считалась вполне приемлемой в рамках индуизма, и деревенские колдуны-знахари брали на себя связанные с ее отправлением функции.

Практика изречения мантр восходит к тем заклинаниям, посредством которых еще ведические жрецы и их преемники, древние брахманы, считали возможным общаться с богами. Священные слова типа «Ом» и целые словосочетания, зачастую просто бессвязные формулы, в индуизме превратились в заклинания-мантры, с помощью которых можно быстро достичь желаемого. Влияние тантризма здесь несомненно. Как и тантристы, индуисты считают, что произнесение мантры способно вызвать к жизни сверхъестественную энергию шакти. Правильно произнесенное заклинание может позволить избавиться от болезни, гарантировать успех в деле и т. п. Словом, мантра – это великая божественная сила, это Брахман в форме звука.

Мантры используют многие индийцы. Пастухи, собирая овец и стремясь защитить их от хищников, кричат: «Ом, намашивая, мари, мари!» (Ом, поклонение Шиве, овцы, овцы!) Свои мантры имеют рыбаки, пожарные и т. п. Роль, аналогичную мантрам, играют и многочисленные талисманы и амулеты (шнурки, значки и т. п.), а также магические графемы-изображения, диаграммы. Все эти предметы, как и мантры, составляют необходимый реквизит профессиональных колдунов, к помощи которых охотно обращаются в затруднительных случаях (болезнь, несчастье, неудача в делах) индиец, особенно в деревне.

Колдун – это тот же жрец, но рангом ниже, проще, чаще всего неграмотный. Его диаграммы и колдовские круги (янтры) с буквой «о» (т. е. «Ом») в центре – основа его мудрости. Однако апеллирует он к тем же индуистским богам, предпочитая обычно наиболее мрачных из них, прежде всего богинь Дургу и Кали. Авторитет колдуна несравним с престижем брахмана. Но когда ничто не помогает – ни свои усилия, ни жертва в храме, ни совет брахмана, отчаявшийся индиец идет к колдуну, уповая на его сверхъестественные возможности, на его шакти.

Обряды и праздники

И жрецы-брахманы с их высокотожественными храмовыми и уважаемыми домашними ритуалами, и полуграмотные деревенские колдуны-знахари с их заклинаниями-мантрами и диаграммами-янтрами одинаково вписываются в ту гигантскую сводную синкретическую систему, которую являет собой индуизм. Важный элемент этой всеобъемлющей системы – многочисленные, подчас весьма яркие и впечатляющие обряды и праздники. По мнению некоторых исследователей, именно совокупность ритуалов и обрядов и делает индийца индуистом.

Заметная доля ритуальных обрядов приходится на торжественные дни и памятные даты, когда праздничные собрания, шествия в честь того или иного божества, массовые паломничества «святым» местам либо грандиозные ритуально-драматизированные действия, связанные с популярными древнеиндийскими героями вроде Рамы, привлекают миллионные массы людей и становятся всеобщими событиями первостепенной значимости. Именно в эти торжественные дни всенародных празднеств и массовых паломничеств наглядно ощущается та сила индуизма, которая цементирует в единую религиозно-культурную общность людей, принадлежащих к различным расам и кастам и говорящих на разных языках.

Кроме праздников в честь Рамы или Кришны (Рама-лила, Кришна-лила, холи), заслуживают упоминания такие, как Дургапуджа, праздник светильников, зажигаемых в честь богини счастья Лакшми, праздники в честь богини мудрости Сарасвати и в честь

покровителя богатства и торговли Ганеши. Праздники в честь Шивы отмечаются ежемесячно в ночь новолуния, но особенно торжественно и пышно, с пением и барабанным боем, порой с эротическими плясками – в весенние месяцы, когда от милостей бога плодородия так много зависит.

Видное место среди всеиндийских праздников занимает великое паломничество Кумбхамела – празднование в честь древних богов и амриты, напитка бессмертия, добытого ими после пахтания океана. Сын бога Индры, несший сосуд с амритой, кум-бху, несколько раз опускал его на землю, когда, спасаясь от преследовавших его демонов, приземлялся для отдыха. Места, которых коснулась кумбха, считаются священными, важнейшее из них – Праяга, где раз в 12 лет совершаются полные (раз в 6 лет – частичные) обряды. На эти праздничные обряды со всех концов Индии собираются миллионы паломников, проводящих здесь чуть ли не месяц. Главный момент обряда – омовение в священных водах Ганга. Здесь можно встретить и истощенных аскетов, и монахов, и йогов, и факиров, и нагих дигамбаров. Буквально вся Индия в лице разнообразных ее представителей считает своим долгом, особенно в дни полной Кумбхамелы раз в 12 лет, посетить Праягу и оставить там свои приношения. Специальная каста брахманов-панда специализируется на обслуживании паломников, которые для ритуального омовения должны быть тщательно обриты (ни волоска, вплоть до бровей и ресниц). Специальные служители следят за порядком и бдительно охраняют права брахманов, взимающих плату с паломников.

Кроме общеиндийских существует немало праздников, касающихся того или иного региона или сравнительно небольшой местности. Все они, как правило, тесно связаны с мифологией, с индуистскими легендами и божествами. Великое множество праздников и обрядов связано с патронами – покровителями различных профессий, родов деятельности. На этих праздниках и обрядах, собирающих в каком-нибудь местном центре все окрестное население, ритуал обычно сопровождается ярмарочной торговлей, встречами и весельем.

Семья и каста

Нечто подобное представляют собой и многочисленные домашние и семейные обряды, связанные со свадьбой, рождением сына, вручением шнура юноше в знак его «нового рождения» (это только для «дваждырожденных», прежде всего брахманов) и т. п. Во время обрядов домашний жрец-брахман выполняет все необходимые ритуальные действия прямо в доме, ему ассистируют члены семьи, все это завершается угощением.

Свадебный обряд наиболее торжествен: молодые обходят вокруг жертвенного огня, в который бросают различные продукты, и только после этого брак считается заключенным. Обряд похорон в Индии тоже отличается особенностями. В Индии нет кладбищ – только священные места, на которых сжигают умерших. К такому месту выносят обернутого в полотно покойника, его старший родственник разжигает костер. Когда огонь гаснет, обгорелые останки помещают в сосуд и топят в реке. После этого семья умершего десять дней или больше носит траур —кусок белого полотна. Участь вдовы особенно жалка. Вторично замуж она выходит редко, а в прежние времена, особенно среди высших каст, считалось нормальным, когда жена, будь она даже девочкой 13–14 лет, только что выданной замуж, живьем сжигала себя на костре рядом с трупом мужа. С этим страшным обычаем индийцев, сати, долгие десятилетия велась в Индии борьба. Ныне он уже не практикуется, но еще недавно был достаточно распространенным явлением, против которого выступали передовые люди Индии.

Сати как страшное наследие прошлого стоит в одном ряду с другим его пережитком – кастовым строем. Восходящая к четырем замкнутым варнам древности, кастовая система не только пережила все нападки на нее, но и в какой-то мере спорадически преодолевала своих противников, превращая все выступавшие против каст организации и общины (джайнов, буддистов, позднее мусульман и сикхов) тоже в своего рода касты, находившие свое место рядом с кастами индуистов. С течением времени количество каст, возникавших то с

включением новых племен, то в результате отпочкования или метисации, то в связи с ремесленной или иной хозяйственной специализацией населения, достигло 2–3 тыс. Кастовая система, покоящаяся на прочной внутрикастовой эндогамии и строгих кастовых запретах (чужой, исключенный из своей касты человек оказывается вне закона: его дочь не возьмут замуж, его никто не примет в свою касту, он не имеет права есть рядом с членами других каст и т. п.), а также на еще более строгих религиозно-культурных традициях и нормах семейного и внутриобщинного, внутрикастового права, остается и по сей день существенным институтом социальной организации Индии, одной из важнейших основ индуизма.

Каста определяет место человека в индийском обществе, его положение, права, поведение, даже его внешний облик, включая одежду и знаки на лбу или драгоценности, которые он носит. Каста во многом определяет и круг ритуальных обязанностей индивида, его религиозную активность. Чем выше каста, тем больше внимания, во всяком случае теоретически, согласно принятым нормам, человек обязан уделять ежедневным обрядам у домашнего алтаря, необходимым поклонам, воскурениям, подношениям, мантрам и т. п. Кастовые запреты в Индии имеют характер табу и снимаются лишь в редких случаях. Например, принято считать, что «рука ремесленника всегда чиста», т. е. что пользоваться продуктами ремесла можно вне зависимости от касты ремесленника. За нарушения кастовых норм следуют строгие наказания и мучительные обряды «очищения» провинившегося.

Глава 16

Индуизм и ислам. Модернизация индуизма

Индуизм, вобравший в себя и отразивший многие особенности национальной культуры и психологии индийцев с их образом жизни, характером мышления, ценностными ориентациями, включая конечную цель – освобождение (мокша), всегда отличался умеренностью, терпимостью, акцентом на интроспекцию. В противоположность этому, исламу свойственны нетерпимость, культ веры и слепое подчинение авторитету. Тем не менее история судила так, что именно ислам — как официальная религия сначала Делийского султаната, а затем империи Великих Моголов – вступил в тесное соприкосновение с индуизмом.

Внутренняя сила и цельность ислама в сочетании с военно-политическим господством завоевателей и экономической политикой, направленной на поддержку мусульман, сыграли немалую роль в укреплении ислама в стране индуизма. Этому способствовали и терпимость индуизма, и его аморфность, и даже явственная склонность к интроспекции с подчеркнутым небрежением по отношению к социально-политической сфере. Однако был и еще важный фактор, способствовавший распространению ислама. Для многих индийцев решение этого вопроса было связано с отношением к проблеме каст. Проповедовавшаяся мусульманами идея всеобщего равенства людей перед Аллахом была весьма притягательна, и именно поэтому многие из низших, наиболее бесправных каст Индии с охотой принимали ислам. В результате воздействия всех этих факторов – политического, экономического, социально-правового и идейно-культурного – на большой территории Индии во II тысячелетии н. э. укоренилось мусульманство суннитского толка, ставшее официальной идеологией правящего класса.

Исламизация Индии

Процесс исламизации Индии занял долгие века. В ходе его в ислам были обращены многие миллионы индийцев, вначале на северо-западе страны, в контактной зоне, где его влияние ощущалось особенно сильно (Синд, Белуджистан, Пенджаб), а затем и в других районах, особенно в Бенгалии. В ислам обращались имевшие дело с мусульманами торговцы

и городские ремесленники – ткачи, сапожники, портные и т. п. Нередко в ислам переходили большие группы населения, целые деревни-общины, а то и касты. Обращение такого рода, особенно в условиях политического господства мусульманских правителей, обычно не встречало активного противодействия индуизма, который в такие дела не вмешивался, считая веру в того или иного бога личным делом верующего: принявшие ислам становились для него как бы членами еще одной касты, мусульманской, которую следовало включить в общую иерархию кастовой системы. И хотя на деле мусульмане никак не были членами «мусульманской касты», это фактическое несоответствие принятым представлениям не смущало жителей индийских деревень-общин, в рамках которых нередко бок о бок жили теперь не только индуисты различных каст, но и мусульмане.

Исламизация Индии «сверху» вызвала и еще одно существенное явление: практику перехода в ислам отдельных семей и кланов высокопоставленных индийских чиновников, сановников, землевладельцев, правителей, составлявших социально-политическую опору султанов и императоров. Переход в ислам позволял этим высшим слоям индийского населения пользоваться всеми преимуществами привилегированного положения.

Взаимодействие ислама и индуизма

Правда, привилегии, которые давало принятие ислама, в Индии значительно ослаблялись пассивностью индуизма, по-прежнему олицетворявшего основы индийского образа жизни и культуры индийцев. Одолеть многовековую толщу традиций в Индии ислам так и не сумел, хотя в других странах древней культуры (Египет, Двуречье, Иран) ему это удавалось. В Индии, несмотря на религиозное рвение отдельных императоров-мусульман, например, Аурангзеба, ислам не завоевал исключительных позиций – он должен был довольствоваться сосуществованием с индуизмом.

Это сосуществование сыграло свою роль. Острые углы ислама, его фанатизм и нетерпимость несколько сглаживались; враждебности к индуистам вплоть до середины XX в. почти не ощущалось. Индуизм, как система абсолютной терпимости, граничившей с религиозным безразличием, тоже не противодействовал мусульманам. Зато, проникнув вовнутрь индийского ислама вместе с принявшими мусульманство индуистами (хотя и ставшими мусульманами по вере, но во многом остававшимися индуистами по культуре), он сыграл немалую роль в сближении индийского ислама с традициями Индии. В свою очередь, ислам кое в чем повлиял на индуизм и индийский образ жизни. Например, обычай затворничества женщин (парда) широко распространился в Индии после появления там ислама. Но более ощутимым оказалось влияние ислама на литературу, искусство, архитектуру.

Некоторые авторы считают возможным предполагать, что даже реформаторская деятельность философа Шанкары в VII в. была в какой-то степени стимулирована воздействием ислама. Большим оказалось влияние ислама на расцвет вишнуистской поэзии в Бенгалии, одном из крупнейших центров развития индийской литературы, родине Рабиндраната Тагора. Что же касается храмовой и особенно дворцовой архитектуры, то блестящие постройки старого Дели и многих других центров индийского ислама говорят сами за себя: достаточно вспомнить о Тадж-Махале, этой жемчужине индийской и всемирной архитектуры, созданной в XVII в. могольским императором Шах-Джаханом в память его жены, матери Аурангзеба. Можно даже сказать, что позднесред-невековая культура Индии уже не была целиком индуистской; это была культура плодотворного синтеза, в рамках которого соединились и взаимно обогатились признаки и черты индуистской и исламской культур. Однако культурный синтез, давший большой толчок развитию всей индийской цивилизации, все же не сумел преодолеть взаимного отчуждения сосуществовавших индуистской и исламской традиций, хотя целый ряд выдающихся религиозных реформаторов пытался в своей деятельности преодолеть это отчуждение. Попытки эти заслуживают внимания.

Так, в XIII в. с проповедью единого общего индуистско-мусульманского понимания Бога и отказа от всех обязательных обрядовых действий в его честь выступил некий Намдев из касты портных, испытавший на себе влияние ислама. Намдев ставил своей целью слияние индуизма и ислама, сделав акцент на древнеиндийском принципе бхакти, личной преданности и любви к богу —неважно, к какому именно.

В XV в. с аналогичным предложением выступил известный поэт и просветитель Кабир. Тщательно ознакомившись с учением индуизма, мусульманин Кабир стал проповедовать личную преданность, эмоциональную привязанность, любовь к единому Богу, перед которым все равны, для которого нет ни каст, ни религий. Кабир выдвигал на передний план искренность, личное, восходящее к исламскому суфизму мистическое отношение к Богу и выступал против внешней обрядности, обязательных ритуалов обеих религий. Только личный учитель, духовный наставник-гуру, учил Кабир, должен быть авторитетом для верующего.

Гуру Нанак и сикхи

На рубеже XV–XVI вв. с проповедью основ нового учения, призывавшего объединить мусульман и индуистов, выступил легендарный Нанак, основатель учения сикхов. На его родине, в Пенджабе, влияние ислама было очень заметным, так что Нанак испытал его еще в детстве, когда обучался и в индийской школе, и у мусульманского учителя. Из ислама в форме распространенного в те времена в Пенджабе суфизма Нанак, как и до него Кабир, заимствовал идею о том, что Бог – это добро и любовь, что следует стремиться к слиянию с божеством под руководством наставника-гуру. Именно таким гуру в глазах его последователей-сикхов и считался сам Нанак. Сикхи (буквально «ученики», т. е. последователи гуру Нанак) прежде всего подчеркивали равенство всех перед Богом и, как первое следствие этого, полную свободу от кастовых различий и ограничений. Выступая против каст и брахманов с их ритуалами, против аскетизма, за широкое участие мужчин и женщин в активной жизни, гуру Нанак в качестве символа освобождения от оков касты ввел принцип совместной трапезы и общей кухни – все равны, все едят одно и то же рядом друг с другом в сикхских храмах-гурдварах. В этих же гурдварах сикхи собирались по праздникам; подобно мечетям, они служили своеобразными общественными центрами местного населения. Гуру Нанак резко выступил против затворничества и неравноправия женщин, против многоженства и самосожжения вдов (сати).

Проповедь гуру Нанак и его преемников (адего сикхи признают десять учителей-гуру, сменявших друг друга) вызвала широкий энтузиазм среди населения Пенджаба, практически уже подготовленного к восприятию идей синтетического реформаторского толка. Вскоре возникла своеобразная религиозная секта сикхов, влияние и авторитет которой возрастали, особенно вследствие официальной поддержки могольских императоров. Секта сикхов превратилась в огромную общину людей, подчинявшихся особым правилам, даже внешне отличавшихся от мусульман или индуистов (сикхи давали обет не стричься, не курить), почитавших священную книгу «Грантх Сахиб» («Гуру Грантх»), где излагались заповеди и проповеди первых сикхских гуру во главе с Нанаком.

Усиление сикхов и превращение их в мощную и воинственную религиозно-политическую общность заставило могольских императоров изменить отношение к ним. Общины сикхов и их руководителей стали жестоко преследовать. В конце XVII в. по приказу Аурангзеба девятый гуру был публично распилен на части. Это вызвало ответный взрыв, и при десятом гуру Говин-де сикхи подняли вооруженное восстание.

Говинд и хальса

С именем Говинда связаны коренная реорганизация сикхских общин и превращение сикхов в мощную политическую и военную силу. Став во главе сикхов в трудное для них

время, Говинд приступил к решительным действиям. Собрав в 1699 г. в дни большого праздника вокруг себя десятки тысяч своих последователей, он призвал всех их поклясться в верности и быть готовыми отдать жизнь за общее дело. Так была создана боевая дружина сикхов, их новая военная организация – хальса. Вступавшие в хальсу (а это были все сикхи, способные носить оружие) вместе с клятвой верности прибавляли к своему имени слово «сингх» («лев» – это слово и поныне входит в имя сикха, что позволяет легко отличить его, хотя иногда такое имя носят и другие индийцы), а обряд их посвящения включал в себя правило пяти «к»: 1. Не стричься и носить бороду (кеш); 2. Носить короткие и удобные для сражений брюки (качх); 3. Носить в пучке волос гребень (кангха); 4. Иметь короткий меч-кинжал (кир-пан); 5. Носить боевой стальной браслет (канкан).

Сикхская хальса стала грозной военной силой, и сикхи начали войну за создание собственного государства. Хотя Говинд в 1708 г. был убит, его последователи стали добиваться определенных успехов. Уже в середине XVIII в. хальса объединяла 11 больших корпусов-мисалов, каждый из которых базировался на соответствующей территории и чаще всего именовался по имени своего вождя. Мисалы вскоре превратились во влиятельные полуавтономные сикхские княжества, славившиеся прежде всего своей военной силой. Они вели активную и небезуспешную борьбу с неоднократно совершавшим походы в Индию Ахмат-шахом афганским, основателем империи Дуррани, а после смерти Ахмат-шаха – с его наследниками. В конце XVIII в. создались благоприятные условия для объединения сил сикхов, что и было достигнуто вождем одного из мисалов – Ранджитом Сингхом, создавшим в Пенджабе независимое сикхское государство со столицей в Лахоре. Это государство просуществовало недолго: столкновения с англичанами привели в 1849 г. к ликвидации его независимости. Но память о существовании независимого государства не исчезла. Более того, с течением времени и особенно в наши дни она все чаще давала и дает о себе знать.

Во второй половине XIX в. сикхи стали заметно эволюционировать в сторону индуизма: в их среде все чаще начал практиковаться запрещенный в свое время гуру Нанаксом обычай сати, в гурдварах стали появляться столь типичные для индуистских храмов идолы божеств, а религиозный ритуал стал сближаться с богослужением в индуистских храмах. Однако этот процесс, символизировавший сближение сикхов с индуистской Индией, не зашел слишком далеко. Этому помешало встречное движение ряда сикхских сект, вожди которых ставили своей целью возврат к простоте и чистоте времен Нанака. Сектанты резко осуждали попытки возврата сикхов к кастовому неравенству, одновременно отстаивая такие чисто индийские принципы, как ненасилие и непротивление злу насилем.

Не в последнюю очередь под воздействием сектантского протеста настроение сикхов в целом начало изменяться. В конце XIX в. они стали сплачиваться под популярным лозунгом «Мы не индусы!», а выразителем соответствующих идей стала сикхская ассоциация «Сингх сабха» во главе с ее центральным советом, начавшим издавать газеты и журналы, литературу для сикхов. Именно эта ассоциация на рубеже XIX–XX вв. выступила за реформу системы руководства храмами-гурдварами. Доходы этих храмов после начала английского господства в Пенджабе стали фактически присваиваться настоятелями храмов – махантами, которых англичане стали считать владельцами храмового имущества и его доходов. Сикхи, до того обладавшие правом выбора махантов, были недовольны сложившимся положением, особенно в связи с тем, что подавляющее большинство махантов принадлежало к числу сторонников сближения с индуизмом.

Движение за реформу управления гурдварами развивалось в пользу ассоциации, что придавало новые силы сторонникам идеи самобытности сикхов и борьбы за административную автономию и даже политическую самостоятельность. Стали возникать политические партии, в 1919 г. в Амритсаре был созван съезд сикхов, лидеры которого вскоре начали издавать газету «Акали». Движение «Акали» возглавило выступления против англичан и махантов. На втором съезде сикхов, в 1920 г., был создан корпус волонтеров «Акали дал» (армия акали). «Акали» довело до конца борьбу за реформу управления гурдварами и в 1925 г. новый закон о гурдварах вошел в силу. После этого отряды «Акали

дал» были распущены, но движение «Акали» все набирало силу, и уже в 1944 г. некоторые его лидеры стали требовать создания «Сикхистана» в ходе переустройства британской Индии. После возникновения республики вопрос о Пенджабе на долгое время превратился в острую внутривластную проблему.

Как известно, в наши дни острота этой проблемы не уменьшилась. Хотя ныне сикхи имеют уже собственный штат в пределах Пенджаба, наиболее энергичные из сепаратистов, включая отдельные группы экстремистов и террористов, вновь объединившихся в отряды «Акали дал», ведут дело к обострению политической ситуации в Пенджабе, не говоря уже о том, что сикхские эмигрантские группировки вынашивают идею создания собственного независимого государства «Халистан» на территории Индии. Сепаратистские настроения и жесткая дисциплина сикхов как этноконфессиональной общности поражают воображение. Нельзя в качестве примера не упомянуть о том, что в убийстве Индиры Ганди оказались виновны сикхи из числа ее телохранителей, которым она абсолютно доверяла.

В заключение можно сказать, что сикхи вплоть до наших дней являют собой одну из наиболее заметных и активных этноконфессиональных общностей Индии. Вобрав в себя воинственность и строгую организацию ислама, фанатизм фидаинов, сикхские воины оказались едва ли не лучшими солдатами Индии. Поэтому неудивительно, что именно сикхов чаще всего использовали там, где необходимы твердость, храбрость, бесстрашие, в том числе в охране президентского дворца и правительственных резиденций. Сикхи в Индии всегда пользовались уважением и нередко внушали страх – особенно так называемые ниханги, «воины смерти», готовые, по примеру фидаинов, без колебаний отдать жизнь по приказу командира во имя великой цели. Словом, сикхи с их обязательными тюрбанами на голове, под которыми аккуратно уложены их нестриженные волосы с воткнутым в них гребнем, – это неотъемлемая принадлежность, одна из характернейших примет современной Индии.

Религией основной части Индии был и ныне остается индуизм. Однако он уже не тот, что был тысячелетие-два тому назад. За долгие века своего существования индуизм претерпел немало изменений, в том числе и под воздействием ислама, а затем в еще большей степени – под влиянием проникшей в Индию вместе с англичанами европейской культуры, христианских и иных идей и учений.

Эти влияния способствовали появлению тенденции к модернизации и реформам, что нашло свое отражение прежде всего в попытках реформации индуизма. Первая попытка модернизации индуизма связана с именем Рам Мохан Роя (1722–1833) – великого индо-бенгальского мыслителя и просветителя.

Рам Мохан Рой и «Брахмо самадж»

Выходец из богатой бенгальской семьи, аристократ (раджа) Рам Мохан Рой окончил высшую мусульманскую школу в Патне и благодаря своим блестящим способностям овладел рядом языков (английским, арабским, персидским, древнегреческим, латинским, древнееврейским, санскритом и др.). Сочетание традиционной индийской индуистской культуры с хорошим исламским образованием и знакомство с европейской культурой, как древней, так и современной ему, позволили Рою стать одним из первых в Индии ученых современного типа с широким кругозором и огромной эрудицией, с исключительной возможностью сравнительно изучать религии и цивилизации мира. Это изучение и сопоставление культур легли в основу научных исследований и практической реформаторской деятельности Рою. Он был основателем первых в Индии национальных газет и светских школ-колледжей; его считают родоначальником современной бенгальской прозы. Рой резко выступил против ряда устаревших и косных обычаев индуизма – системы каст, сати, ранних браков; он выдвинул идею единого Бога, истолковав в монотеистическом духе древние тексты упанишад о высшем Абсолюте, Брахмане и кое в чем сблизив это толкование с монотеистическими идеями ислама и христианства.

Объединив вокруг себя немалое число сторонников и последователей, Рам Мохан Рой в 1828 г. образовал «Брахмо самадж» —общество Брахмы, единого Бога, в поклонении которому должны были слиться все религиозные потоки Индии, включая ислам и христианство. Богатые и влиятельные брахманы, составлявшие ядро членов этого общества, давали клятву не поклоняться идолам и изучали те тексты упанишад, исполняли те гимны в честь единого Бога, которые способствовали укреплению монотеистических тенденций.

После смерти Роя во главе общества стали представители бенгальской семьи Тагоров. Среди них выделялся своей активностью Дебендранат, отец знаменитого Рабиндраната. Дебенд-ранат Тагор усилил натурфилософский акцент учения – в ущерб ведам, наполненным политеизмом. В 60-х годах XIX в. к руководству обществом пришел Кешабчондро Сен, проведший ряд важных реформ, и, в частности, активно пропагандировавший межкастовые браки, широкое образование и право вступать в члены общества для женщин. Этот радикализм привел к расколу общества на две группы – старую («Ади Брахмо самадж») и новую («Индийский Брахмо самадж») во главе с Сенем, активность которого еще более возросла, вплоть до того, что его стали обожествлять, считать кем-то вроде пророка новой церкви. После смерти Сена в 1884 г. влияние общества ослабло, но деятельность его продолжалась и ощущается даже в наши дни.

«Брахмо самадж» не было массовым обществом (число членов его никогда не превышало 10 тыс.) и ограничивало свою деятельность в основном Бенгалией. Однако влияние этого общества в деле реформации индуизма было немалым: под его воздействием английская администрация издала законы против сати, о разрешении гражданских межкастовых браков, замужества вдов и др. Члены общества основывали школы и колледжи, издавали газеты и книги, читали лекции, проводили дискуссии, и все это оказывало немалое воздействие на развитие общественной мысли, на постепенную эволюцию и трансформацию древних индуистских религиозно-культурных традиций, на воспитание новых поколений индийцев, уже подготовленных к дальнейшим этапам преобразования страны.

Даянанда Сарасвати и «Арья самадж»

Несколько иной характер имело другое общество – «Арья самадж», возникшее в 1875 г. и объединившее вокруг себя значительные (до полутора миллионов) массы индуистов. Основатель этого общества Даянанда из Гуджарата (1824–1883), принявший имя Сарасвати в память о своем учителе-брахмане, знатоке вед, многое в своем реформаторском движении взял у Кешабчондро Сена – в первую очередь разговорный живой язык (хинди), на котором он читал свои проповеди и печатал свои книги, призыв к отмене сати и равноправию женщин, к борьбе против идолопоклонства и системы каст. Однако, в отличие от движения Сена, Даянанда, тоже склонявшийся к монотеистическому толкованию индуистских текстов, не только не пошел по пути сближения с исламом или христианством, но, напротив, сделал противоположный акцент. Он провозгласил своим идеалом арийские веды (откуда и название основанного им общества), ведийские гимны, которые подверг монотеистической трактовке, считая, что различные имена ведийских богов суть лишь разные ипостаси единого Высшего Божества. При этом в лозунге «Назад, к ведам!» явно ощущался не столько призыв к возрождению консервативной старины, сколько отчетливое противодействие влиянию ислама и христианства.

Реформаторский дух деятельности Даянанды и общества «Арья самадж» совпадал с основными идеями сторонников общества «Брахмо самадж». Однако иные исходные позиции и явный акцент на древние индийские традиции обусловили не только более широкий массовый состав общества «Арья самадж», но и иные его политические позиции. Выступая против иноземного влияния, члены общества «Арья самадж» неоднократно и активно поддерживали антиколониальные национально-освободительные движения в конце XIX и начале XX в.

После 1908 г. общество перестало играть заметную роль в жизни страны, и ныне оно

сохранилось лишь в качестве небольшой религиозной общины, члены которой аккуратно следуют разработанному еще Даянандой обряду жертвоприношения, совершаемому в близком к ведическим ритуалам духе раз в неделю в специальных храмах. Обряд сопровождается возжиганием масла в огне, молитвенными декламациями жрецов, хоровым пением или скандированием лозунгов ведическо-великоиндийского характера. Кроме того, члены общества изучают веды и ежедневно совершают домашние обряды ведического характера, в принципе не слишком отличающиеся от индуистских. С индуистами, особенно знающими брахманами-пандитами, знатоками вед, поддерживаются тесные связи, так что в целом деятельность общества вполне увязывается с индуизмом.

Рамакришна и Вивекананда

Одной из самых ярких личностей среди реформаторов индуизма был Рамакришна (1836–1886). Набожный брахман, склонный к экстатическим порывам, он с юности проводил время в храмах, затем стал аскетом и, увлекшись учением Шанкары, ведантой, стремился обрести свое единство с Абсолютом, слиться с ним. Проведя немало времени с мусульманскими и христианскими мистиками, Рамакришна многое взял из этих религий и на этой синтетической основе создал учение о единстве всех религий. Учение это, а еще более сама почти мистическая личность Рамакришны, его глубокий интеллект и окружавший его ореол святости snискали ему необычайную популярность. К Рамакришне шли поклонники и последователи, жаждавшие поклониться и приобщиться к его святости, побеседовать с ним (среди них были Кешабчондро Сен и Даянанда Сарасвати). Многие поклонялись ему как живому богу, другие называли его Парамаханса – титул, коим именовали лишь самых великих и святых аскетов в Индии. Аскетизм жизни Рамакришны, глубокая религиозность и высокий моральный авторитет в сочетании с абсолютной терпимостью и апелляцией к широким народным массам обусловили немалый успех деятельности этого реформатора.

После смерти Рамакришны его последователями была создана всеиндийская неоиндуистская организация, названная его именем и ставившая целью распространение его идей и реализацию их в различных сферах культуры. Эта организация с центром в Калькутте получила наименование «Миссия Рамакришны», а руководителем ее стал ближайший ученик Рамакришны Наренд-ранат Датта, принявший в монашестве имя Свами Вивекананда (1863–1902). Отказавшись вслед за своим учителем от мирской жизни, Вивекананда длительное время провел в аскетических скитаниях, пытаясь до конца постичь истину. Эту истину он увидел в дальнейшем развитии основ учения Рамакришны, и в первую очередь системы веданта, его усилиями превращенной во всеохватывающую систему неоведантизма.

Сущность неоведантизма Вивекананды сводилась к созданию учения, которое охватило бы собой не только все религии, но и всю мораль, и вообще все духовное начало в мире. Нет более неравенства между людьми и народами – все равны перед лицом высшего духовного единства. Все дороги ведут к истине, причем истина сосредоточена, в конечном счете, в душе каждого. А потому главная задача человечества – его моральное очищение. Будучи незаурядным оратором, человеком страстным, динамичным и энергичным, Вивекананда обладал редким даром воздействовать на людей, обращать их в свою веру – причем не только в Индии. Это проявилось, в частности, в 1893 г. на Международном религиозном конгрессе в Чикаго, куда тридцатилетний монах Вивекананда прибыл мало кому известным проповедником и откуда после своей блестящей речи в защиту угнетаемых англичанами индийцев уехал широко известным и многими признанным вероучителем. Посеяв семена своего учения в США и Европе, Вивекананда затем возвратился на родину и в 1897 г. основал Миссию Рамакришны уже как всемирную организацию, которая должна была развивать и распространять идеи неоведантизма.

Интернационализм и универсализм – характернейшая черта неоведантизма Вивекананды, пророка сближения человека с Богом, страстно стремившегося увидеть Бога в человеке. К голосу этого пророка прислушивались угнетенные индийцы, в защиту которых

он произносил свои речи. Речам Вивекананды внимали во всем мире. Писатели и гуманисты, как, например, Ромен Роллан, изучали его жизнь и деятельность (Р. Роллан, «Жизнь Вивекананды»).

После смерти Вивекананды дело Миссии Рамакришны взяли в свои руки его последователи, миряне и монахи. Миссия заметно усилила в XX в. свою деятельность: кроме 90 отделений в Индии она представлена 50 филиалами во многих странах мира. Представители Миссии активно занимаются религиозной пропагандой, благотворительной и просветительской деятельностью, организуют и содержат школы, приюты, больницы, издательства, библиотеки и т. п. Влияние Миссии ощутимо в Индии и в других странах вплоть до наших дней.

На примере личности и деятельности Рам Мохан Роя, Даянанды и Вивекананды можно видеть, как постепенно вызревали основные течения религиозной реформации индуизма, как понемногу менялся характер этих течений: от лояльного к англичанам и сотрудничавшего с ними, даже опиравшегося на их поддержку Роя и его «Брахмо самадж» через апеллирующего к древним национальным традициям Даянанду и «Арья самадж» с их заметным оппозиционным отношением к колонизаторам к страстному радикализму Вивекананды с его резким социальным протестом. Конечно, здесь сказался процесс вызревания и усиления национальной индийской буржуазии, выход на авансцену Индии новых слоев и классов, чьи представления и интересы и отражали реформаторы. Однако наряду с этим заслуживает внимания и тенденция развития религиозных реформ как таковая: с течением времени реформы становились все более активными и радикальными, связанными с национальным движением и все менее терпимыми в плане доктринальном.

Неоиндуизм и современность

В складывавшемся на этой основе неоиндуизме в XX в. стали различаться разные направления и течения. С одной стороны, это было движение за более или менее прогрессивные преобразования и приспособление традиций индуизма к современности. С другой – причем именно в качестве реакции на многие прогрессивные перемены – стали усиливаться консервативные, даже реакционные религиозные течения, лидеры которых делали открытую ставку на возрождение национальной традиции в ее наиболее рафинированном виде, включая строгость системы каст, сати и т. п. Сила этой консервативной традиции со всей очевидностью показала себя после обретения Индией независимости и спровоцированных англичанами индо-мусульманских столкновений, сыгравших немалую роль в возрождении реакционных традиций индуизма.

Связь индуизма с национальными традициями обусловила и некоторые формы национально-освободительной борьбы, как, например, движение за гражданское неповиновение, борьбу под лозунгом «свараджа» («своего правления»). Лозунг «сварадж» был особенно популярен. Выдвинутый Даянандой, он был активно поддержан М. Ганди (1869–1948) и стал одной из основ борьбы за независимость Индии. Лидеры этого движения, в первую очередь М. Ганди, видели в религии могучее средство борьбы за достижение политических целей.

Ганди глубоко чтит религиозные принципы и традиции Индии. Однако религиозность не была главным в его деятельности. Резко выступая против реакционных пережитков индуизма, против системы кастовых привилегий, за равноправие женщин, право на замужество для вдов и т. п., Ганди умело брал из индуизма то, что способствовало достижению прогрессивных политических целей, укрепляло и объединяло всех индийцев перед лицом колонизаторов. Даже основной принцип его политики, восходивший к устоям индуизма, – ненасилие – в трактовке Ганди имел достаточно активное звучание и сыграл, как известно, заметную роль в успехах национально-освободительного движения в Индии.

Преемник Ганди на посту признанного лидера индийского национально-освободительного движения Джавахарлал Неру (1889–1964) не был человеком религиозным.

Он был одним из тех современных политических деятелей стран Азии, чье имя и деятельность навсегда связаны с борьбой развивающихся стран за национальное освобождение и прогрессивные преобразования. Однако и в его политической практике индуизм и отношение к нему не могли не играть весьма существенной роли. И это вполне понятно, ибо индуизм для Индии не столько религия, сколько культурная традиция, образ жизни страны и народа. Неру часто оперировал таким понятием, как «национальный дух», он придавал большое значение «духовным традициям» «староиндийского идеала», который оставался фундаментом Индии.

Религиозные традиции, и особенно традиции индуизма, играют огромную роль и в современной политической жизни Индии, когда противоборствующие силы на политической арене нередко апеллируют к различным сторонам национальной культуры. Наиболее реакционные силы пытаются возродить самые отсталые и консервативные стороны индуистской традиции. Более умеренные опираются на реформированный индуизм, который в различных формах неоиндуизма, модернизированного и упрощенного в своей обрядовой практике, ныне занимает видное место в современной религиозно-культурной жизни Индии.

Для полноты картины необходимо заметить, что не только индуизм, но и джайнизм, сикхизм, несколько оживившийся за последние десятилетия буддизм (множество бежавших от китайских коммунистов буддистов Тибета во главе с Далай-ламой осело в районе Гималаев), во многом сохранивший свои позиции в Индии ислам, сильно укрепившееся усилиями англичан в Индии христианство, а также другие религии, как, например, уцелевший после исламизации Ирана зороастризм (в форме религии мигрировавших в западную Индию из Ирана в VII-X вв. парсов), составляют ныне довольно пеструю картину религиозной жизни современной Индии. Все эти религии в целом достаточно непротиворечиво вписываются в социально-культурную структуру страны, так что основные противоречия встречаются не столько в форме религиозных распрей (индо-мусульманского антагонизма), сколько в виде противостояния консервативных традиций, на которые делает ставку реакция, более прогрессивным, современным, модернизированным сторонам религиозного прошлого, поддерживаемым официальным законодательством и политической администрацией современной Индии.

Глава 17

Религия в древнем Китае

Если Индия – царство религий, а религиозное мышление индийца насыщено метафизическими спекуляциями, то Китай являет собой цивилизацию иного типа. Социальная этика и административная практика здесь всегда играли значительно большую роль, нежели мистические абстракции и индивидуалистические поиски спасения. Трезвый и рационалистически мыслящий китаец никогда не задумывался слишком много над таинствами бытия и проблемами жизни и смерти, зато он всегда видел перед собой эталон высшей добродетели и считал своим священным долгом ему подражать. Если характерная этнопсихологическая особенность индийца – его интровертированность, ведущая в своем крайнем выражении к аскезе, йоге, монашеству строгого стиля, к стремлению индивида раствориться в Абсолюте и тем спасти свою бессмертную душу от сковывающей ее материальной оболочки, то истинный китаец выше всего ценил как раз материальную оболочку, т. е. свою жизнь. Величайшими и общепризнанными пророками здесь считались прежде всего те, кто учил жить достойно и в соответствии с принятой нормой, жить ради жизни, а не во имя блаженства на том свете или спасения от страданий. При этом этически детерминированный рационализм был доминантой, определявшей нормы социально-семейной жизни китаец.

Специфика религиозной структуры и психологических особенностей мышления, всей духовной ориентации в Китае видна во многом.

В Китае тоже есть высшее божественное начало – Небо. Но китайское Небо – это не

Яхве, не Иисус, не Аллах, не Брахман и не Будда. Это высшая верховная всеобщность, абстрактная и холодная, строгая и безразличная к человеку. Ее нельзя любить, с ней нельзя слиться, ей невозможно подражать, как и нет смысла ею восхищаться. Правда, в системе китайской религиозно-философской мысли существовали, кроме Неба, и Будда (представление о нем проникло в Китай вместе с буддизмом из Индии в начале нашей эры), и Дао»(основная категория религиозного и философского даосизма), причем Дао в его даосской трактовке (существовала и иная трактовка, конфуцианская, воспринимавшая Дао в виде Великого Пути Истины и Добродетели) близко к индийскому Брахману. Однако не Будда и не Дао, а именно Небо всегда было центральной категорией верховной всеобщности в Китае.

Важнейшей особенностью древнекитайской религии была весьма незначительная роль мифологии. В отличие от всех иных ранних обществ и соответствующих религиозных систем, в которых именно мифологические сказания и предания определяли весь облик духовной культуры, в Китае уже с древности место мифов заняли историзованные легенды о мудрых и справедливых правителях. Легендарные мудрецы Яо, Шунь и Юй, а затем культурные герои типа Хуанди и Шэньнуна, ставшие в сознании древних китайцев их первопредками и первоправителями, заменили собой многочисленных почитаемых богов. Тесно связанный со всеми этими деятелями культ этической нормы (справедливость, мудрость, добродетель, стремление к социальной гармонии и т. п.) оттеснил на второй план чисто религиозные идеи сакрального могущества, сверхъестественной мощи и мистической непознаваемости высших сил. Иными словами, в древнем Китае с весьма раннего времени шел заметный процесс демифологизации и десакрализации религиозного восприятия мира. Божества как бы спускались на землю и превращались в мудрых и справедливых деятелей, культ которых в Китае с веками все возрастал. И хотя с эпохи Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.) ситуация в этом плане стала изменяться (появилось множество новых божеств и связанных с ними мифологических преданий, причем частично это было вызвано выходом на передний план и записью народных верований и многочисленных суеверий, до того пребывавших как бы в тени или бытовавших среди включенных в состав империи национальных меньшинств), на характере китайских религий это уже мало сказалось. Этически детерминированный рационализм, обрамленный десакрализованным ритуалом, уже с древности стал основой основ китайского образа жизни. Не религия как таковая, но прежде всего ритуализованная этика формировала облик китайской традиционной культуры. Все это сказалось на характере китайских религий, начиная с древнекитайской.

Так, например, заслуживает внимания то обстоятельство, что религиозной структуре Китая всегда была свойственна незначительная и социально несущественная роль духовенства, жречества. Ничего похожего на сословие улемов или влиятельные касты брахманов китайцы никогда не знали. К буддийским и особенно даосским монахам они относились обычно с плохо скрываемым пренебрежением, без должного уважения и почтения. Что же касается конфуцианских ученых, чаще всего выполнявших важнейшие функции жрецов (во время культовых отправлений в честь Неба, важнейших божеств, духов и предков), то именно они были уважаемым и привилегированным сословием в Китае; однако они были не столько жрецами, сколько чиновниками, так что собственно религиозные их функции всегда оставались на втором плане.

Шанцы, чжоусцы и шан-ди

Все эти и многие другие важнейшие особенности религиозной структуры Китая были заложены в глубокой древности, начиная с эпохи Шан-Инь. Шанская цивилизация городского типа появилась в бассейне Хуанхэ в середине II тысячелетия до н. э., примерно в то же время, что и арии в Индии. Но, в отличие от ведических ариев, шанцы не имели пантеона влиятельных богов. Роль высших божественных сил у них выполняли умершие предки шан-ди и различного рода духи, олицетворявшие силы Природы. Предкам шан-ди

шанцы регулярно приносили жертвы, чаще всего кровавые, в том числе и человеческие, о чем сообщалось в записях типа «Предку Гэну приносим в жертву триста человек из племени цян». Считалось, что сопровождавшие жертвы просьбы (их, как и извещения о жертве, обычно писали на специально подготовленных для этого бараньих лопатках и панцирях черепах) побудят обладавших сверхъестественным могуществом обожествленных предков воздействовать на духов сил природы или собственным могуществом поспособствовать людям добиться желаемого. Записи-просьбы сопровождались специальными обрядами гадания, отчего они получили в современной синологии наименование «гадательных».

Отсутствие великих богов и выход на передний план культа шан-ди сыграли в истории китайской цивилизации огромную роль: именно это логически привело к ослаблению религиозного начала и к усилению начала рационального, проявившегося в гипертрофировании культа предков, ставшего затем основой основ религиозной системы Китая. Эти тенденции прослеживаются уже в Шан. Шанских правителей-ванов, которые рассматривались в качестве прямых потомков и земных наместников шан-ди, погребали в больших гробницах с лошадьми и оружием, женами и слугами, запасами пищи и различными изделиями бытового назначения – со всем тем, что могло понадобиться человеку на том свете.

В культе своих предков шан-ди, бывшем символом культа своей небольшой этнической общности, резко противостоявшей окружавшей их в бассейне Хуанхэ многочисленной периферии из неолитических племен (пленников из числа которых они обычно приносили в жертву своим обожествленным предкам), шанцы стремились почерпнуть дополнительную мощь и устойчивость. Божественная помощь, содействие потусторонних сил, которым всегда приписывалось сверхъестественное могущество, постоянное общение с покойными предками были для шанцев источником духовного комфорта, т. е. необходимым элементом их существования. Вот почему в системе шанских религиозных представлений, а затем и вообще в религиозной системе древнего Китая столь большую роль играла мантика.

Гадания и гадатели в Шан

Главным моментом в ритуале общения с божественными предками был обряд гадания, который обычно сочетался с обрядом жертвоприношения. Цель гадания сводилась к тому, чтобы поставить предков в известность о тех или иных намерениях, успехах или заботах живущих на земле их потомков и соответственно узнать их мнение на этот счет, одобрение или неодобрение, степень готовности оказать содействие и т. п. Ритуал гадания заключался в следующем. На специально подготовленную баранью лопатку или черепаший панцирь гадатель в строго определенном порядке наносил несколько углублений и выцарапывал надпись из нескольких пиктографических знаков, прообразов будущих китайских иероглифов. Надпись содержала информацию, сформулированную в таком виде, чтобы можно было получить однозначный ответ. Затем кость или панцирь прижигали в углублениях нагретой бронзовой палочкой, и по трещинам на обратной стороне гадатель судил о результатах гадания. Впоследствии эта техника, как и техника гаданий по тысячелистнику, легла в основу книги гаданий Ицзин, триграммы и гексаграммы которой, состоявшие из всевозможных сочетаний прямой и прерванной посередине линий, генетически восходят к трещинам на костях и волокнам тысячелистника.

Шанские гадатели были незаурядными людьми. В отличие от примитивных деревенских колдунов-шаманов, они приближались по своему статусу и значению в жизни общества к древнеегипетским жрецам. Во-первых, гадатели были грамотны, т. е. владели системой пиктографического письма, которую, видимо, сами и разработали. Во-вторых, они были причастны к власти, т. е. находились рядом с теми, кто руководил коллективом, и хорошо разбирались в проблемах, стоящих перед шанцами: ведь от правильной формулировки вопроса и интерпретации результатов гадания зависело очень многое. Словом, обряд гадания был делом большого государственного значения, имевшим

обстоятельно разработанную систему фиксированных показателей с объективными критериями отсчета.

Чжоусцы, Шанди и культ Неба

Эпоха Шан-Инь была сравнительно недолгой. В 1027 г. до н. э. объединившийся вокруг племени чжоусцев союз окружавших Шан народов в решающей битве при Мус разгромил шанцев, которые после поражения стали именоваться в чжоуских документах инь-цами. Династия Чжоу, распространившая после победы власть на большую территорию бассейна Хуанхэ, многое заимствовала у шанцев, включая культ предков и практику гадания. Дело в том, что полуварварское племя чжоусцев не имело своих божеств, не обожествляло своих предков и не было в сколько-нибудь серьезной и разработанной форме знакомо с практикой культа сверхъестественных сил. Когда победитель шанцев чжоуский У-ван вторгся в столицу Шан, он не нашел ничего лучшего, как принести благодарственную жертву за победу в храме шанских предков и в адрес шанских шан-ди. Вскоре после этого он умер, а руководство династией Чжоу попало в руки регента при его малолетнем сыне – знаменитого Чжоу-гуна. Именно Чжоу-хун создал основы господства династии. Он сумел, в частности, использовать шанскую культурную традицию в интересах победителей-чжоусцев. С этой целью чжоусцы начали воспринимать привычный шанский термин «шан-ди» как обозначение совокупности всех обожествленных предков, притом не только шанских. Кроме того, используя термин шан-ди в подкорректированной форме первопредка-Шанди (в китайском языке нет понятия числа, что помогает такого рода манипуляциям), Чжоу-гун сблизил Шанди с Небом, его предполагаемым местожительством. С течением времени культ Неба в Чжоу окончательно вытеснил Шанди в главной функции верховного божества. При этом на Небо перешло представление о прямой генетической связи божественных сил с правителем: чжоуский ван стал считаться сыном Неба, и этот титул сохранился за правителем Китая до XX в.

Начиная с эпохи Чжоу Небо в его основной функции верховного контролирующего и регулирующего начала стало главным всекитайским божеством, причем культу этого божества был придан не столько сакрально-теистический, сколько морально-этический акцент. Считалось, что великое Небо карает недостойных и вознаграждает добродетельных. В понятие «добродетель» (дэ) включался сакральный оттенок высшего соответствия (главным образом правителя, олицетворявшего народ) божественным установлениям, а также внутренней божественно-детерминированной силы. Только имея дэ, правитель имел право управлять; теряя его, он терял это право.

Итак, чжоуское Небо (тянь), вобрав часть функций Шанди, стало не столько даже Верховным Божеством, сколько высшим олицетворением разума, целесообразности, справедливости и добродетели. Выдвинув на передний план в этом культе его рациональное начало, чжоусцы еще более усилили рационалистический акцент, уже имевшийся в практике верований и культов у шанцев. Претендуя на родство с Небом, чжоуские правители стали именовать свою страну Поднебесной (тянь-ся), а себя – сыновьями Неба (тянь-цзы). Для китайских правителей отождествление с Небом означало принятие на себя ответственности за весь мир, в который они включали собственно Китай (Чжунго, «Срединное государство») и окружавшую его варварскую периферию, которая, по их представлениям, явно тяготела к центру, т. е. к Чжунго, к китайскому властителю Поднебесной, сыну Неба.

Култ Неба стал главным в Китае, а полное его отправление — прерогативой лишь самого правителя, сына Неба. Отправление этого культа не сопровождалось мистическим трепетом или кровавыми человеческими жертвами. В почтительном отношении к высшему началу обычно проявлялся отчетливо осознанный сыновний долг правителя, понимавшего необходимость отчитаться перед высшей божественной инстанцией и воздать небесному отцу, хранителю мирового порядка, необходимые почести.

Культ умерших предков

Если высшее трансцендентное начало в культе Шанди было перенесено в чжоуском Китае на культ Неба, то отношение к Шанди как к первопредку и вообще практика обожествления умерших предков правителя были с течением времени перенесены на предков вообще. Это, разумеется, не означает, что обожествлялся каждый покойник. Простые люди жили и умирали в древнем Китае, как и во всем мире, в лучшем случае они оставляли по себе память в сердцах и умах своих близких. Но правители и знатные аристократы, число которых в чжоуском Китае резко увеличилось по сравнению с Шан, как правило, претендовали на родство с правящим домом и на божественный статус своих умерших предков.

Считалось, что человек наделен двумя душами – материальной (по) и духовной (хунь). Первая после смерти уходит вместе с телом в землю – и именно для ее ублажения с покойным отправляли на тот свет его вещи, женщин, слуг (после эпохи Шан людей, как правило, с покойным не сопогребали). Вторая душа отправлялась на небо, где занимала место, строго соответствовавшее статусу ее обладателя. В домах правителей и чжоуских аристократов в честь умерших предков сооружались специальные храмы, в которых на алтарях устанавливались таблички с именем покойного. Существовал даже табель о рангах, согласно которому чжоуский ван имел право на семь, удельный князь – на пять, а знатный аристократ – на три таблички в храме его предков. Принося жертвы в честь этих предков, правители и аристократы чжоуского Китая уже не ожидали, как то было в Шан, непосредственного божественного вмешательства покойников в их жизнь (хотя подчас в чжоуских хрониках встречаются записи и такого рода, как, например, о появлении духа предка, дающего советы или делающего выговоры). Гораздо большее значение этот культ имел для практических потребностей на этом свете. Престиж человека, его место в обществе, степень и близость его родства с правителем, т. е. знатность его, – все это было, как и в других аналогичных обществах древности и средневековья, связано с его происхождением. А происхождение, фиксируемое через посредство культа предков, обуславливало не только место человека в чжоуском Китае, но и его право на руководство многочисленными менее знатными сородичами и другими людьми, прежде всего содержащими его крестьянами-общинниками.

Культ Земли

Низы китайского общества Чжоу составляли крестьянские общины с их привычными ритуалами и культурами, среди которых центральное место занимал культ земли. Еще со времен неолита этот культ был тесно связан с магией и ритуальной символикой, с колдовством и шаманством. Чаще всего общение с духами у земледельцев было связано с заботой об урожае. В древнем Китае ритуалы вызывания дождя и оплодотворения земли выполняли женщины-шаманки. Нагие, под палящими лучами солнца, эти жрицы Матери-Земли долгими часами стояли, вызывая дождь в случае засухи. Если это не помогало, шаманку подчас сжигали, принося ее в жертву божеству засухи. На алтаре в честь духа Земли, который имелся в каждой деревне и именовался «шэ», приносили жертвы, моля об урожае.

С течением времени алтари-шэ стали воздвигаться и при дворах аристократов и правителей. Такой шэ становился символом власти, могущества данного владения. На ритуальном поле рядом со столичным алтарем-шэ чжоуского вана правитель лично проводил весной первую борозду, совершая торжественный обряд первовспашки, – считалось, что только после этого крестьяне Поднебесной могут приступать к полевым работам. На алтарях-шэ аристократы казнили своих противников, а захват алтаря-шэ во время войны означал полное военное поражение.

Весной и осенью рядом с алтарем-шэ устраивались праздники в честь оживления

природы и сбора урожая. Осенью эти праздники были более пышными и торжественными, в них принимали участие буквально все. В это время обычно устраивались свадьбы, подводились хозяйственные итоги года. Центральной фигурой при этом были чиновники-управители, обычно сочетавшие в своем лице и светские, и духовные (жреческие) функции.

Жрецы-чиновники

Жрецов в собственном смысле этого слова древний Китай не знал, как не знал он и великих персонифицированных богов и храмов в их честь. Те же высшие божества, которым поклонялись шанцы и чжоусцы (Небо, Земля), не нуждались в специальных жрецах, ибо обязанности первосвященника в ритуалах в их честь исполнял сам правитель, а функции ассистировавших ему жрецов выполняли служившие правителю чиновники. Эти жрецы-чиновники, наследники шанских гадателей (в период Чжоу гадания и гадатели тоже существовали, но их статус изменился: они превратились в ремесленников, толковавших сны, определявших счастливые дни, благоприятные для строительства места, т. е. обслуживавших текущие потребности населения), были в первую очередь чиновниками государственного аппарата, помощниками правителя. Жреческие же ритуальные функции они обычно выполняли в дни обрядов и жертвоприношений, отправление которых входило в систему управления, т. е. обеспечения порядка, который был необходим для нормального существования общества и за соблюдение и укрепление которого отвечали перед Небом правитель и все его приближенные. Неудивительно, что вся деятельность жрецов-чиновников была ориентирована прежде всего на выполнение необходимых административных обязанностей, призванных сохранять устойчивость санкционированной Небом социальной структуры. Даже в том случае, если основной функцией жреца-чиновника были, казалось бы, чисто ритуальные обязанности (календарно-астрологические подсчеты, забота о сохранности ритуальной утвари, подготовка жертвоприношения), он никак не считал себя кем-то вроде священника. Такая десакрализация чисто религиозной стороны жизни древнекитайского общества была важной особенностью религиозной системы Китая уже с древнейших времен.

Это не означает, что у китайцев вовсе не было религиозности или что она целиком была поглощена административной структурой. На нижнем уровне, т. е. среди крестьян, существовало множество местных культов и суеверий, активно действовали шаманы, знахари, гадатели, сохранялась полная вера во всемогущество сверхъестественных сил. Но что касается складывавшейся религиозной системы, во многом обуславливавшей облик цивилизации, то она была подчеркнуто рационалистична и отличалась явным равнодушием к мистике и эмоциональному накалу, к метафизическим спекуляциям. Это хорошо видно на примере ритуалов, которые в древнем Китае считались делом высшей государственной важности и обставлялись весьма тщательно и серьезно.

Ритуалы в чжоуском Китае

Интересы административного регулирования, политического контроля и обеспечения эффективности руководства сына Неба практически растворяли в себе сакральное начало. Это не исключало, конечно, внутреннего ощущения священного трепета участниками торжественных церемониалов. Но момент личного эмоционального отношения считался несущественным, его принято было скрывать и подавлять: на передний план выходило лишь глубокое почтение к жизненной важности и политической значимости обряда. Обряд сопровождался ритуалом, включавшим распределение жертвенного мяса и вина между теми, кто имел на то право, причем в строгом соответствии со степенью родства, знатностью, должностью и т. п. Такому распределению придавался глубокий политический смысл. Из источников известно, что если при раздаче жертвенной пищи кого-либо обходили (в случае, если он почему-либо не присутствовал, ему следовало послать его долю), это могло служить

поводом для конфликта, для отставки обиженного.

Наиболее важные ритуалы, например, ритуал первовспашки, имели строго деловой характер: люди мобилизовывались для того, чтобы сделать дело, причем свою долю вносили все, от астрологов и музыкантов до обрабатывавших поле крестьян, и все они получали свою долю при раздаче жертвенных даров, угощения.

Менее официальными, более красочными и эмоционально окрашенными были ритуалы жертвоприношения в честь покойных предков, отправлявшиеся в знатных чжоуских домах. Нередко такие ритуалы превращались в огромные и разгульные пиршества, в которых участвовали многие потомки почитаемого предка (право отправлять ритуал имел лишь старший сын). Такие праздники с музыкой, танцами, пением, спортивными упражнениями и обильными возлияниями описаны в некоторых песнях книги песен Шицзин. Для жертвенной пищи и напитков изготовлялась специальная посуда. Выделанная из бронзы и украшенная великолепным рельефным орнаментом, изумительными по изяществу исполнения скульптурными изображениями животных, птиц, драконов и т. п., эта посуда являет собой одно из высших достижений древнекитайского искусства. Древнекитайскими сосудами, кубками, оружием из бронзы гордятся современные музеи. Однако эти ритуальные изделия, бережно хранившиеся и передававшиеся по наследству из поколения в поколение, имели и еще одно важное предназначение.

Многие из дошедших до наших дней сосудов снабжены надписями, что превращает их в важный и ценный письменный источник. Надписи различны по характеру, но большая часть их является документами, связанными с инвеститурой, т. е. утверждением наследника умершего владетельного аристократа или сановника в его правах на владение, титул и т. п. Торжественные обряды такого рода описаны в древнекитайских текстах. Во время этих обрядов и вручались сосуды-документы. Другими словами, ритуал сопровождал и освящал право наследника вступить во владение достоянием умершего.

Бронзовые изделия были насыщены ритуальными символами. Имевшиеся в орнаменте узоры и геометрические знаки всегда несли смысловую нагрузку, изображая ветер, дождь, гром и молнию, животных, растения и т. п. Символом Земли считался квадрат, символом Неба – круг, причем сочетание этих символов всегда воспринималось в плане взаимодействия женского и мужского начал.

Древнекитайская религиозная философия

Деление всего сущего на два начала было в Китае едва ли не древнейшим принципом философского мышления, как о том, в частности, свидетельствуют отраженные в триграммах и гексаграммах книги Ицзин правила гадания (цельная черта и противопоставленная ей прерывистая). Но были ли эти два начала уже в шанско-раннечжоуской древности символом соответственно мужского и женского? Данных на этот счет нет, а косвенные свидетельства дают основания для сомнения.

Как упоминалось, триграммы и гексаграммы генетически восходят к гадательной практике на костях и стеблях тысячелистника, что само по себе свидетельствует лишь о двоичной системе как таковой, но не о каком-либо ее философском осмыслении, хотя бы на самом элементарном уровне. Что же касается философского осмысления, то оно, судя по многим данным, появилось в чжоуских текстах сравнительно поздно, не ранее IV в. до н. э., и было связано практически с одновременным появлением в чжоуской мысли двух важных, кардинальных идей: концепций инь-ян и усин. Инь-ян – это деление едва ли не всего сущего на два противостоящих начала, мужское и женское. Мужское начало ян ассоциировалось с солнцем и со всем светлым, ярким, твердым и сильным; оно считалось, в самом общем виде, началом положительным. Женское инь было связано с луной, со всем темным, мрачным и слабым. Оба начала были тесно взаимосвязаны и гармонично взаимодействовали, причем именно результатом этого плодотворного взаимодействия со временем стало считаться все сущее.

Дуалистическая картина мира, основанная на взаимодействии инь и ян, в позднечжоуских философских текстах обычно дополнялась концепцией усин, т. е. представлением о взаимодействии и взаимопроникновении пяти основных первоэлементов, первосубстанций: огонь – вода – земля – металл – дерево. Если вспомнить, что в древнеиранском зороастризме тоже задавала тон идея о дуалистическом противостоянии сил Света и Тьмы и что параллельно с этой генеральной идеей видное место занимало представление об основных чистых стихиях и первосубстанциях (огонь – вода – земля – металл – растения – скот), параллели не могут не озадачить. Конечно, противостояние мужского и женского начал не чета противоборству Света и Тьмы. Но нельзя забывать, что и в концепцию инь-ян была заложена идея противоборства Света и Тьмы, хотя эта идея со временем стала второстепенной, уступив место главному – взаимодействию мужского и женского начал. Что же касается первосубстанций, то здесь сходство поразительно (шестая древнеиранская первосубстанция – скот – в земледельческом Китае не могла иметь значения и просто отпала) и явно не может считаться случайным совпадением.

С появлением в позднечжоуском Китае идей инь-ян и усин было положено начало углубленной разработке там проблем мистики и метафизики, до того (если не считать сферу гаданий) практически неизвестных древнекитайской религиозной философии. Параллельно с усин и инь-ян в аналогичном ключе стала разрабатываться и концепция о Дао. Дао как Всеобщий Закон, Высшая Истина и Справедливость изначально было социально-этической категорией, разработанной в учении Конфуция. Трудно точно установить, как, когда и при каких обстоятельствах это первоначальное представление о Дао было трансформировано, в результате чего Дао стало восприниматься даосами в качестве Высшего Абсолюта, близкого по духу к древнеиндийскому Брахману. Но близость такого рода бесспорна, а время появления ее опять-таки относится примерно к IV–III вв. до н. э., когда в ранних даосских трактатах идея Дао стала восприниматься именно подобным образом.

Вопрос о внешних влияниях и особенно о тех практических путях и способах, посредством которых эти влияния могли, скажем, в IV в. до н. э. быть реализованы, остается пока открытым. Одно несомненно: Китай никогда не был абсолютно изолирован от внешнего мира, в том числе и от современных ему и развивавшихся параллельно с ним очагов цивилизации. А своего рода мистико-метафизический вакуум, создававшийся в ходе процесса десакрализации и демифологизации, выдвигая на передний план ритуализованной этики и соответствующего перемещения акцентов в сфере духовной культуры, религиозно-философской мысли, не мог не способствовать заполнению пустот за счет в то время уже углубленно разработанных чужих идей.

Оставим, однако, в стороне сложные и спорные проблемы генезиса древнекитайской религиозной философии. Зафиксируем достаточно четко самое главное: мифология и религия в собственном смысле этого слова с окутывающей ее мистикой и метафизикой в древнем Китае были отеснены на задний план ритуализованной этикой и проблемами социальной политики. Символом этого процесса и вершиной его в Китае было учение Конфуция, конфуцианство.

Глава 18

Конфуций и конфуцианство

Все отмеченные особенности системы верований и культов в древнем Китае сыграли огромную роль в становлении основ традиционной китайской цивилизации: не мистика и метафизические абстракции, но строгий рационализм и конкретная государственная польза; не эмоциональный накал страстей и личная связь индивида с божеством, но разум и умеренность, отказ от личностного в пользу общественного; не духовенство, направляющее эмоции верующих в русло, возвеличивающее бога и усиливающее значение религии, но жрецы-чиновники, исполняющие свои административные функции, частью которых были

регулярные религиозные отправления. Все эти специфические особенности складывавшейся в шанско-чжоуском Китае системы ценностей за тысячелетие, предшествовавшее эпохе Конфуция, подготовили страну к восприятию тех принципов и норм жизни, которые навсегда вошли в историю под наименованием конфуцианства. Сущность их уже тогда, задолго до Конфуция, сводилась к ослаблению иррационального начала религии и возвеличению рационального начала этики, к подчинению религиозно-этических норм требованиям социальной политики и администрации.

Не связь типа «бог – личность», прямая либо опосредованная фигурой жреца, богослова, как это было характерно для иных религий, а связь принципиально иного типа: «Небо как символ высшего порядка – земное общество, основанное на добродетели», опосредованная личностью осененного небесной благодатью правителя, была императивом древнего Китая. Этот императив, стократно усиленный конфуцианством, определил на тысячелетия важные стороны жизни Китая, включая структурную прочность государства и общества и ограничение роли личности с ее эмоциями и страстями.

Конфуций

Конфуций (Кун-цзы, 551–479 до н. э.) родился и жил в эпоху больших социальных и политических потрясений, когда чжоуский Китай находился в состоянии тяжелого внутреннего кризиса. Власть чжоуского правителя-вана давно ослабла, хотя номинально он продолжал считаться сыном Неба и сохранял свои функции первосвященника. Разрушались патриархально-родовые нормы, в жестоких междоусобицах гибла родовая аристократия, на смену ей приходила централизованная власть правителей отдельных царств, опиравшихся на складывавшийся вокруг них административно-бюрократический аппарат из незнатных служащих чиновников. Как явствует из древнекитайской хроники Чуньцю, по традиции приписываемой самому Конфуцию и охватывающей события VIII–V вв. до н. э., правители и их родственники, аристократы и сановники в безудержной борьбе за власть, влияние и богатство не останавливались ни перед чем, вплоть до безжалостного уничтожения родных и близких. Крушение древних устоев семейно-кланового быта, междоусобные распри, продажность и алчность чиновников, бедствия и страдания простого народа – все это вызывало резкую критику ревнителей старины. Объективная обстановка побуждала их выступать с новыми идеями, которые можно было бы противопоставить царившему хаосу. Однако для того, чтобы это отрицание современности имело моральное право на существование и приобрело необходимую социальную силу, оно должно было опираться на признанный авторитет. Конфуций нашел такой авторитет в полуполюгендарных образцах глубокой древности.

Стремление опираться на древние традиции и тем самым воздействовать на современников в желаемом направлении знакомо истории всех обществ, это своего рода общесоциологическая закономерность. Однако особенностью конфуцианства было то, что в его рамках это естественное стремление было гипертрофировано и со временем превратилось чуть ли не в самоцель. Пиетет перед идеализированной древностью, когда правители отличались мудростью и умением, чиновники были бескорыстны и преданны, а народ благоденствовал, через несколько веков после смерти философа стал основным и постоянно действовавшим импульсом общественной жизни Китая.

Выступив с критикой своего века и высоко ставя века минувшие, Конфуций на основе этого противопоставления создал свой идеал совершенного человека – цзюнь-цзы.

Социальный идеал Конфуция

Высокоморальный цзюнь-цзы, сконструированный философом в качестве модели, эталона для подражания, должен был обладать двумя важнейшими в его представлении достоинствами: гуманностью и чувством долга. Понятие гуманность (жэнь) трактовалось

Конфуцием необычайно широко и включало в себя множество качеств: скромность, справедливость, сдержанность, достоинство, бескорыстие, любовь к людям и т. п. Жэнь – это высокий почти недостижимый идеал, совокупность совершенств, которыми обладали лишь древние; из современников Конфуция, включая и себя, считал гуманным лишь своего рано умершего любимого ученика Янь Хуэя. Однако для настоящего цзюнь-цзы одной гуманности было недостаточно. Он должен был обладать еще одним важным качеством – чувством долга (и), продиктованным внутренней убежденностью в том, что следует поступать именно так, а не иначе. Долг – это моральное обязательство, которое гуманный человек в силу своих добродетелей накладывает на себя сам. Чувство долга, как правило, обусловлено знанием и высшими принципами, но не расчетом. «Благородный человек думает о долге, низкий человек заботится о выгоде», —учил Конфуций. В понятие «и» поэтому включались стремление к знаниям, обязанность учиться и постигать мудрость древних. Конфуций разработал и ряд других понятий, включая верность и искренность (чжэн), благопристойность и соблюдение церемоний и обрядов (ли).

Следование всем этим принципам было обязанностью благородного цзюнь-цзы, который в сборнике изречений Конфуция Луньюй определяется как человек честный и искренний, прямодушный и бесстрашный, всевидящий и понимающий, внимательный в речах осторожный в делах. В сомнении он должен сдерживаться, в гневе – обдумывать поступки, в выгодном предприятии – заботиться о честности; в юности он должен избегать вожделений, в зрелости – ссор, в старости – скряжничества. Истинный цзюнь-цзы безразличен к еде, богатству, жизненным удобствам и материальной выгоде. Всего себя он посвящает служению высоким идеалам, служению людям и поиску истины. Познав истину утром, он «может спокойно умереть вечером».

Таким образом, «благородный человек» Конфуция – это умозрительный социальный идеал, назидательный комплекс добродетелей. Однако с течением времени и в связи с ростом авторитета Конфуция и его учения этот абстрактно-утопический идеал все более становился обязательным для подражания эталоном, приблизиться к которому было делом чести и социального престижа для каждого, и особенно для тех представителей высшего сословия ученых-чиновников, профессиональных бюрократов-администраторов, которые с эпохи Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.) стали управлять китайской конфуцианской империей. К этому времени многое в созданном Конфуцием идеале изменилось.

Конфуций вполне искренне стремился создать идеал рыцаря добродетели, боровшегося за высокую мораль, против царившей вокруг несправедливости. Но, как это нередко случается, с превращением его учения в официальную догму на передний план выступила не суть, а внешняя форма, проявлявшаяся преимущественно в демонстрации преданности старине, уважения к старшим, напускной скромности и добродетели. Многочисленные последователи и почитатели Конфуция, слепая преданность которым каждому слову философа тоже в немалой степени способствовала превращению его учения в застывшую догму, стали видеть в идеале цзюнь-цзы не столько выражение внутренней цельности и благородства, сколько внешнее оформление благопристойности. В средневековом Китае постепенно сложились и были канонизированы определенные нормы и стереотипы поведения каждого человека в зависимости от занимаемого им места в социально-чиновной иерархии. Они нашли свое наиболее наглядное отражение в том, что обычно именуется «китайскими церемониями».

В любой момент жизни, на любой случай, в счастье и горе, при рождении и смерти, поступлении в школу или назначении на службу – всегда и во всем существовали строго фиксированные и обязательные для всех правила поведения. В эпоху Хань был составлен подробный свод этих правил внешней учтивости и церемониала – трактат Лицзи, компендиум конфуцианских норм, имевший обязательную силу на протяжении двух с лишком тысяч лет. Все записанные в этом обряднике правила следовало знать и применять на практике, причем с тем большим тщанием, чем более высокое положение в обществе человек занимал. Так учение Конфуция о цзюнь-цзы, модернизированное и приспособленное

к потребностям централизованной империи с ее мощным бюрократическим аппаратом, стало одной из основ, на которых зиждилось гигантское здание китайского государства.

Социальный порядок по Конфуцию

Конфуций, отталкиваясь от сконструированного им социального идеала, сформулировал основы того социального порядка, который хотел бы видеть в Поднебесной: «Пусть отец будет отцом, сын – сыном, государь – государем, чиновник – чиновником», т. е. пусть все в этом мире хаоса и сумятиц станет на свои места, все будут знать свои права и обязанности и делать то, что им положено. Упорядоченное таким образом общество должно состоять из двух основных категорий: верхов и низов — тех, кто думает и управляет, и тех, кто трудится и повинуется. Такой социальный порядок Конфуций и второй основоположник конфуцианства – Мэн-цзы (372–289 до н. э.), как и все их последователи, считали вечным и неизменным, идущим от мудрецов легендарной древности. Критерием разделения общества на верхи и низы должны были служить не знатность происхождения и тем более не богатство, которое Конфуций и Мэн-цзы откровенно презирали, но только знания и добродетели, а точнее – степень близости человека к идеалу цзюнь-цзы.

Формально этот критерий открывал путь наверх для любого, и сам Конфуций гордился тем, что давал свои знания всякому, кто приносил «связку сушеного мяса», т. е. плату за обучение. Фактически же дело обстояло много сложнее: сословие чиновников было отделено от простого народа труднопреодолимой преградой – «стеной иероглифов», т. е. грамотностью, которая и определяла социальное положение и имущественный ценз человека на протяжении всей истории Китая. Уже в Лицзи было специально оговорено, что ли (т. е. церемонии, обряды) не имеют отношения к простонародью и что грубые телесные наказания не применяются по отношению к грамотеям. Правда, удачливые выходцы из низов, овладев грамотой, могли сделать карьеру и оказаться наверху. Но в принципе это ничего не меняло: получив образование и конфуцианское воспитание, любой становился опорой того порядка, к неизменности которого призывало само учение.

Конечной и высшей целью управления Конфуций и Мэн-цзы провозглашали интересы народа. Конфуций сурово осуждал своего бывшего ученика Цю, ставшего министром, за непомерные поборы с крестьян («Он не мой ученик!»). Мэн-цзы учил, что из трех важнейших элементов государства на первом месте стоит народ, на втором – божества и лишь на третьем – государь. Однако те же апостолы конфуцианства были глубоко убеждены в том, что самому народу его собственные интересы непонятны и недоступны и что без постоянной отеческой опеки образованных конфуцианцев-управителей он обойтись никак не может: «Народ следует заставлять идти должным путем, но не нужно объяснять, почему» (Луэньшуй, гл. VIII, § 9).

Одной из важных основ социального порядка, по Конфуцию, было строгое повиновение старшим. Любой старший, будь то отец, чиновник, наконец, государь, – это беспрекословный авторитет для младшего, подчиненного, подданного. Слепое повиновение его воле, слову, желанию – это элементарная норма для младших и подчиненных как в рамках государства в целом, так и в рядах клана, корпорации или семьи. Не случайно Конфуций напоминал, что государство – это большая семья, а семья — малое государство. Этим сравнением подчеркивался не только патернализм внутри общества, но и тот строй семейной жизни, который реально существовал и сохранялся в старом Китае вплоть до недавнего времени: основа семьи – беспрекословное повиновение младших старшим, детей родителям.

Культ предков и нормы сяо

Речь идет о культе предков – как мертвых, так и живых. Значительно изменив содержание и формы этого культа, известного в своих основных чертах едва ли не всем

народам («Чти отца и мать свою», – сказано в Библии), конфуцианство придало ему глубокий смысл символа социального порядка и превратило его в первейшую обязанность каждого китайца, универсальную и всеобщую норму поведения. Именно с этой целью Конфуций разработал учение о сяо, сыновней почитательности.

Сяо, как считал Конфуций, – это основа гуманности. Быть почитательным сыном обязан каждый, а особенно – человек грамотный, образованный, гуманный, стремящийся к идеалу цзюнь-цзы. Смысл сяо, как его толкует Лицзи, – служить родителям по правилам ли, похоронить их по правилам ли и приносить им жертвы по правилам ли. Согласно этим правилам, подробно и обстоятельно растолкованным в Лицзи, почитательный сын должен всю жизнь предавно заботиться о родителях, прислуживать и угождать им, быть готовым на все во имя их здоровья и блага, чтить их при любых обстоятельствах. Даже если отец недобродетелен, если он злодей, вор или убийца, почитательный сын обязан лишь смиренно увещевать родителя, униженно просить его вернуться на стезю добродетели. В средневековом Китае считалось нормальным и даже поощрялось законом, что сын не смеет свидетельствовать против отца, что опять-таки восходит к Конфуцию, который как-то в полемике заявил, что прямота и честность не в том, чтобы предать отца, а в том, чтобы покрыть его, даже если он «украл барана».

Культе сыновней почитательности с течением времени достиг в Китае всеобщего признания, стал нормой жизни, а выдающиеся примеры сяо, собранные в сборнике «24образца сяо», превратились в объект восхищения и подражания. Вот несколько образцов сяо из этого сборника: бедняк, продавший сына, чтобы накормить умирающую с голода мать, находит в огороде сосуд с золотом и надписью «за твое сяо»; восьмилетний мальчик в летние ночи не отгоняет от себя комаров – пусть они лучше жалят его, а то ведь станут беспокоить его родителей; почитательный сын в голодный год отрезал от себя кусок тела, дабы сварить бульон для ослабевшего отца; добродетельный ханьский император Вэнь-ди во время трехлетней болезни матери не отходил от ее ложа, лично готовил ей еду и пробовал все предназначавшиеся ей лекарства. Эти и многие другие аналогичные рассказы призваны были с детства воспитывать в почитательном сыне готовность к самопожертвованию во имя культа предков.

Культе семьи и клана

Конфуцианский культ предков и нормы сяо способствовали расцвету культа семьи и клана. Семья считалась сердцевинной обществу, интересам семьи придавалось гораздо большее значение, чем интересам отдельно взятой личности, которая рассматривалась лишь в аспекте семьи, сквозь призму ее вечных – от далеких предков к отдаленным потомкам – интересов. Подросткового сына женили, дочь выдавали замуж по выбору и решению родителей, причем это считалось настолько нормальным и естественным, что проблема любви при этом вовсе не вставала. Любовь, т. е. нечто личное и эмоциональное, всегда находилась в совсем иной плоскости, на неизмеримо более низком уровне, чем интересы семьи, считавшиеся категорией высокого морального долга (и). Любовь могла прийти после брака, могла и не приходиться вовсе (мужчины из состоятельных семей могли компенсировать ее отсутствие выбором себе наложницы по вкусу – этому жена не имела права препятствовать, хотя на практике случалось по-разному). Но это никогда не мешало нормальному существованию семьи и выполнению супругами своего осознанного социально-семейного долга, который выражался опять-таки в соблюдении интересов семьи, т. е. в рождении детей, прежде всего сыновей, призванных продолжить род, упрочить позиции семьи в веках.

Отсюда – постоянная тенденция к росту семьи. Большая нерасчлененная семья (та семья, которую имел в виду Конфуций, когда он сравнивал ее с государством) существовала и до Конфуция, но по преимуществу среди знати. Конфуцианство своим культом предков и сяо создало дополнительные стимулы для ее небывалого расцвета: при наличии хотя бы

мало-мальски благоприятных экономических возможностей стремление к совместному проживанию близких родственников становилось решающим импульсом и резко преобладало над сепаратистскими тенденциями. В результате большие семьи, включавшие в себя несколько жен и наложниц главы семьи, немалое число женатых сыновей, множество внуков и иных родственников и домочадцев, стали весьма распространенным явлением на протяжении всей истории Китая (образ жизни одной из них хорошо описан в классическом китайском романе «Сон в красном тереме»). Такие семьи делились обычно лишь после смерти отца, а то и обоих родителей. Старший сын занимал место главы семьи и получал большую долю наследства, в том числе и дом с храмом предков, тогда как остальная часть общего имущества делилась поровну между всеми остальными сыновьями. Все новые семьи, основанные младшими братьями (а каждый из них становился главой своего, бокового по отношению к главному, культа предков), в течение длительного времени продолжали находиться в зависимости от старшего брата, являвшегося теперь главой основной линии культа, общего для всего клана. Возникал мощный разветвленный клан сородичей, крепко державшихся друг за друга и населявших порой целую деревню, особенно на юге страны, где кланы бывали наиболее сильны.

Разумеется, в рамках такого клана, в принципе, действовали все те же социально-экономические закономерности, что и в масштабах общества в целом. Одни семьи за десятилетия становились беднее и приходили в упадок, другие, напротив, могли разбогатеть, причем в этом случае к ним начинали тяготеть обедневшие сородичи и их дом становился центром клана. Бедные родственники за мелкие подачки помогали своему разбогатевшему сородичу, а богатый хозяин клана умело использовал семейно-клановые традиции для беззастенчивой эксплуатации их труда. Возникала семейно-клановая корпорация, в рамках которой верхи и низы были крепко спаяны как родством, так и традициями, нормами клановой взаимопомощи, основанными все на том же культе предков и сяо.

Сила и авторитет этих корпораций признавались властями, охотно предоставлявшими им решение различных мелких тяжб и внутренних деревенских дел. И сами кланы ревниво следили за сохранением за ними этих прав. Символом их кланового единства был родовой храм предков с могильными и храмовыми землями, отчуждать которые считалось недопустимым. В эти храмы в дни торжественных праздников собирались все члены клана, подчас сотни сородичей. После ритуальной части на таких собраниях решались и деловые вопросы. Принято было выносить на суд родственников все заботы, как гражданские и имущественные, так и сугубо интимные: не было ничего святого, своего, личного, чего не должны были бы знать семья и клан.

И в семье, и в обществе в целом любой, в том числе влиятельный глава семьи, важный чиновник императора, всегда представлял собой прежде всего социальную единицу, вписанную в строгие рамки конфуцианских традиций, выйти за пределы которых было невозможно: это означало бы «потерять лицо», а потеря лица для китайца равносильна гражданской смерти. И если сынки богатых родителей в молодости могли позволить себе протранжирить толику отцовских денег в злчных местах больших городов, то это бывало лишь эпизодом в их жизни, не более. В принципе, отклонения от нормы не допускались, и никакой экстравагантности, оригинальности ума или внешнего облика китайское конфуцианское общество не поощряло: строгие нормы культа предков и соответствующего воспитания подавляли эгоистические наклонности с детства. Человек с первых лет жизни привыкал к тому, что личное, эмоциональное, свое на шкале ценностей несоизмеримо с общим, принятым, рационально обусловленным и обязательным для всех. Рассмотренные выше аспекты теории и практики конфуцианства не исчерпывают всего того, что включало в себя это учение. Но именно эти важнейшие принципы социальной политики и этики были главным в конфуцианстве, им было суждено сыграть решающую роль в судьбах Китая.

Конфуцианство и легизм

Процесс превращения конфуцианства в официальную доктрину централизованной китайской империи занял немалое время. Сначала необходимо было детально разработать учение, добиться его распространения в стране, что и было с успехом исполнено последователями Конфуция. Философ любил говорить, что он не создает, а только передает потомкам забытые традиции великих древних мудрецов. Действительно, многое из того, чему учил Конфуций, было уже в зародыше ранее. Однако нет необходимости доказывать, сколь важное значение имеет вовремя сделанный акцент. В этом смысле проделанную Конфуцием огромную работу по трансформации древних институтов и традиций, приспособлению их к условиям развитого общества нельзя не считать оригинальной и творческой.

Конфуцианцы, многие из которых посвятили свою жизнь профессии учителя, уделяли массу времени и сил обработке и интерпретации тех древних сочинений, которые использовались ими в процессе обучения. Основная тенденция отбора сводилась к тому, чтобы сохранить все наиболее важное и всячески усилить в нем назидательный акцент. Так были отредактированы книга песен Шицзин, книга исторических преданий Шуцзин, летопись Чунь-цю, которые включали в себя почти все из сохранившихся сведений о наиболее древних и потому особо почитавшихся страницах китайской истории. Именно из этих конфуцианских книг китайцы последующих поколений узнавали о древности; само чтение и изучение их способствовали усвоению основ конфуцианства.

Успехам конфуцианства в немалой степени способствовало и то, что это учение базировалось на слегка измененных древних традициях, на привычных нормах этики и культа. Апеллируя к самым тонким и отзывчивым струнам души китайца, конфуцианцы завоевывали его доверие тем, что выступали за милый его сердцу консервативный традиционализм, за возврат к «доброму старому времени», когда и налогов было меньше, и люди жили лучше, и чиновники были справедливее, и правители мудрее...

В условиях эпохи Чжаньго (V–III вв. до н. э.), когда в Китае ожесточенно соперничали различные философские школы, конфуцианство по своему значению и влиянию стояло на первом месте. Но, несмотря на это, предлагавшиеся конфуцианцами методы управления страной тогда не получили признания. Этому помешали соперники конфуцианцев – легисты.

Учение законников-легистов резко отличалось от конфуцианского. В основе легистской доктрины лежал безусловный примат не столько даже просто писаного закона, сколько приказа начальства, официально санкционированного регламента, сила и авторитет которого должны держаться на палочной дисциплине и жестоких наказаниях. Согласно легистским канонам, разрабатывают законы мудрецы-реформаторы, издает их государь, а осуществляют на практике специально отобранные чиновники и министры, опирающиеся на мощный административно-бюрократический аппарат. Почтение к закону и администрации обеспечивается специальной системой круговой поруки, которая, в свою очередь, держится на практике суровых наказаний даже за мелкие проступки. Наказания уравниваются поощрением за лояльность в виде присвоения очередного ранга, повышающего социальный статус его обладателя. В учении легистов, практически не апеллировавших даже к Небу, рационализм был доведен до своей крайней формы, порой переходившей в откровенный цинизм, что можно легко проследить на примере деятельности ряда легистов-реформаторов в различных царствах чжоу-ского Китая в VII–IV вв. до н. э.

Однако не рационализм или отношение к Небу было основным в противостоянии легизма конфуцианству. Гораздо важнее было то, что конфуцианство делало ставку на высокую мораль и древние традиции, тогда как легизм выше всего ставил административный регламент, державшийся на строгих наказаниях и требовавший абсолютного повиновения сознательно оглуленного народа. Конфуцианство ориентировалось на прошлое, а легизм бросал этому прошлому открытый вызов, предлагая в качестве альтернативы крайние формы авторитарной деспотии.

Грубые методы легизма для правителей были более приемлемыми и эффективными, ибо они позволяли тверже держать в руках централизованный контроль над частным

собственником, что имело огромное значение для усиления царств и успехов в их ожесточенной борьбе за объединение Китая. Наиболее последовательно легистские реформы были проведены министром Шан Яном в окраинном западном царстве Цинь, которое после этих реформ, покончивших с пережитками патриархально-кланового прошлого, стало быстро усиливаться. Усиление Цинь привело в конце III в. до н. э. к захвату правителем этого царства всей территории чжоуского Китая и к провозглашению им новой династии – Цинь. Основатель династии император Цинь Ши-хуанди (259–210 гг. до н. э.) распространил на весь Китай ту схему администрации, которая была выработана Шан Яном.

Все население большой страны с сильными патриархально-клановыми традициями, укрепившимися во многом стараниями конфуцианцев, было обязано беспрекословно повиноваться эдиктам императора. Шедшие вразрез с установившимися нормами, эти эдикты вызывали протесты, в стране возникали конфликты, зрело недовольство, подавлявшееся насилием и репрессиями. Неслыханные поборы и повинности, взимавшиеся с населения (жители Поднебесной обязаны были одновременно строить Великую стену и дворцовый комплекс в столице, что крайне истощало казну и силы людей), привели к кризису. Кризис завершился мощным народным восстанием, которое вскоре после смерти Цинь Ши-хуанди смело с лица земли основанную им империю, на обломках которой предводитель восставших крестьян Лю Бан основал новую династию Хань.

С династией Цинь был скомпрометирован и пал легизм. Проверка на практике его идей оказалась достаточной, чтобы выявить его несостоятельность для Китая того времени. Откровенно тоталитарная доктрина легистов с ее презрением к людям во имя процветания государства оказалась нежизнеспособной; легизм потерпел поражение. Но для сохранения уже сложившейся имперской структуры, для процветания ее господствующих верхов, осуществлявших свою власть с помощью мощного административно-бюрократического аппарата, созданного стараниями легистов, необходима была доктрина, которая сумела бы придать всей этой системе благопристойный и респектабельный облик. Такой доктриной оказалось конфуцианство.

Синтез конфуцианства и легизма оказался не столь уж сложным делом. Во-первых, несмотря на многие различия, легизм и конфуцианство имели немало общего: сторонники обеих доктрин мыслили рационалистически, для тех и других государь был высшей инстанцией, министры и чиновники – его основными помощниками в управлении*, а народ – невежественной массой, которой следовало руководить должным образом для ее же блага. Во-вторых, синтез этот был необходим: введенные легизмом методы и институты (централизация администрации и фиска, суд, аппарат власти и т. п.), без которых нельзя было управлять империей, в интересах той же империи следовало сочетать с уважением к традициям и патриархально-клановым связям. Это и было сделано, причем наибольший вклад в осуществление синтеза внес ханьский император У-ди, министр-реформатор которого Дун Чжун-шу сильно видоизменил характер первоначального конфуцианства и превратил его в официальную государственную идеологию.

Трансформация конфуцианства

Превращение конфуцианства в официальную идеологию явилось поворотным пунктом как в истории этого учения, так и в истории Китая. Придя на службу, став чиновниками, взяв в свои руки управление страной с ее сложившейся социальной структурой и мощным централизованным бюрократическим аппаратом, конфуцианские ученые стали по-иному относиться к собственной доктрине. В центре их внимания оказались теперь интересы сохранения и упрочения той системы, с которой они себя идентифицировали и которую считали реализацией заветов Конфуция. Это означало, что на передний план в трансформированном в Хань конфуцианстве должны были выйти те положения учения и в таких формах, какие способствовали бы сохранению и неизменности принятых и признанных всеми порядков.

Если раннее конфуцианство, призывая учиться у древних, предполагало за каждым право самому размышлять, то теперь входила в силу доктрина абсолютной святости и непреложности древних канонов и мудрецов, каждого их слова. Чтобы служить задачам стабилизации государства, обеспечения надежности и безукоризненного функционирования его чиновничье-бюрократического аппарата, конфуцианство неминуемо должно было стать системой жестких канонов, каждый элемент которой строго определен, принят к сведению и неукоснительному исполнению. Добиться этого было тем более несложно, что за долгие века своего существования конфуцианские сочинения уже достаточно обросли толкованиями и комментариями, получившими силу традиции и авторитет давности. Став у руля правления страной, конфуцианство еще более решительно повернулось назад, лицом к прошлому. Не в будущем, неведомые дали которого едва ли могут предвещать что-либо достойное внимания, а в древности, в прошлом, был золотой век – именно он должен всегда служить образцом. Древние мудрецы все знали и умели, все постигли и решили, установили и завещали потомкам. Превзойти их невозможно и не следует пытаться, даже попытка такого рода – это кощунство, могущее привести к печальным последствиям.

Конфуцианство сумело занять ведущие позиции в китайском обществе, приобрести структурную прочность и идеологически обосновать свой крайний консерватизм, нашедший наивысшее выражение в культе неизменной формы. Соблюсти форму, во что бы то ни стало сохранить вид, не потерять лицо – все это стало теперь играть особо важную роль, ибо рассматривалось как гарантия стабильности.

Преобразование конфуцианства в жесткую консервативную схему, имевшую заранее готовый и строго фиксированный ответ-рецепт для любого случая, оказалось очень удобным для организации управления огромной империей. Патерналистская оболочка умело камуфлировала жесткую руку чиновничье-бюрократического государства с его хорошо налаженной системой государственного контроля над обществом. Правителей империи реформированное конфуцианство вполне устраивало, но оно накладывало на них и определенные обязательства перед конфуцианской доктриной – обязательства, имевшие характер гарантии лояльности.

Опираясь на древние представления о Небе и высшей небесной благодати дэ, конфуцианство выработало постулат, согласно которому правитель получал божественный мандат (мин) на право управления страной лишь постольку, поскольку он был добродетельным – в конфуцианском смысле этого слова. Отступая от принятых норм (выражением чего были произвол власти, экономический упадок, социальный кризис, волнения и т. п.), правитель терял дэ и право на мандат. Более того, Мэн-цзы сформулировал даже тезис о праве народа на восстание против недобродетельного правителя и о насильственной смене мандата (гэ-мин – этим термином и ныне в Китае обозначается понятие «революция»), и этот тезис всегда служил суровым предостережением императорам, которые пытались отклоняться от конфуцианской нормы. На страже нормы бдительно стояли конфуцианские ученые-чиновники —наследники жрецов-чиновников шаньско-чжоуского Китая, олицетворявшие единство и слитность высшей администрации и религиозно-идеологической власти. Воспроизводство этих ученых-чиновников превратилось в конфуцианском Китае в одну из важнейших задач государственного значения.

Конфуцианское воспитание и образование

Начиная с эпохи Хань конфуцианцы не только держали в своих руках управление государством и обществом, но и заботились о том, чтобы конфуцианские нормы и ценностные ориентиры стали общепризнанными, превратились в символ «истинно китайского». Практически это привело к тому, что каждый китаец по рождению и воспитанию должен был прежде всего быть конфуцианцем. Это не означало, что каждый был знаком со всей суммой конфуцианских истин. Это означало другое: с первых шагов жизни каждый китаец в быту, в обращении с людьми, в исполнении важнейших семейных и

общественных обрядов и ритуалов действовал так, как это было санкционировано конфуцианскими традициями. И даже если со временем он усваивал кое-что иное и становился, например, даосом, буддистом, даже христианином – все равно, пусть не в убеждениях, но в поведении, обычаях, манере мышления, речи и во многом другом, часто подсознательно, он оставался конфуцианцем.

Воспитание начиналось с семьи, с малолетства, с приучения к культуре предков и нормам сям, к строгому соблюдению церемониала в семье и особенно на людях, в обществе. В простых крестьянских семьях конфуцианское образование часто этим и ограничивалось; в более зажиточных семьях детей учили грамоте, знанию письменных канонов, классических конфуцианских сочинений. При этом следует заметить, что многие пассажи из Шуцзин и Шицзин, изречения из Луньюй и тем более заповеди и нормы Лицзи распространялись изустно. Их знали все, грамотные и неграмотные, знали с детства. Понятно изложенные конфуцианцами, они превратились в афоризмы, порой в трюизмы, и сделались достоянием массы, которая легко восприняла эту соответствовавшую древним традициям писаную норму, придав ей значение Великого Закона.

Соответственно сильно возросли авторитет и социальный статус грамотеев. В стране возник небывалый культ грамотности, иероглифа, культ конфуциански образованных моралистов-начетчиков, ученых-чиновников, способных читать, понимать и толковать запечатленную в священных книгах мудрость. Слой грамотеев-интеллектуалов, сосредоточивших в своих руках монополию на знание, образование и управление, занял в Китае место, которое в других обществах занимали дворянство, духовенство и бюрократия вместе взятые.

Вся система образования в средневековом Китае была ориентирована на подготовку знатоков конфуцианства. Хорошее знание древних текстов, умение свободно оперировать изречениями мудрецов и, как вершина, умение писать сочинения, в свободном стиле излагавшие и комментировавшие мудрость древних, – такова была программа обучения в китайской школе, казенной и частной. На протяжении тысячелетий именно это считалось в Китае наукой, тогда как все дисциплины негуманитарного цикла, и особенно естествознание, не считались достойными серьезного внимания: ведь изучение всех прочих дисциплин, включая математику, в лучшем случае давало человеку определенные познания, но никогда не предоставляло ему привилегий. Изучение же священной конфуцианской науки открывало перед любым путь наверх, обеспечивало возможность сделать карьеру, добиться почестей, власти и богатства.

Дать сыну образование и вывести его «в люди» – мечта каждой семьи в Китае, но осуществить ее было нелегко. Следовало изучить несколько тысяч иероглифов и с их помощью уметь разбираться в сложных древних текстах, с их малопонятным письменным языком. На это уходили долгие годы упорного труда, да и давалась грамота далеко не всем. Следует заметить, однако, что облагодетельствовать и выучить бедного, но способного сородича считалось делом чести всей родни и сулило ей в случае успеха немало выгод, что обычно стимулировало благотворительность. В результате наиболее удачливые, способные и усидчивые ученики, имевшие достаточно сил, упорства, умения и терпения, могли овладеть всей суммой знаний, необходимых на конкурсных экзаменах.

Система экзаменов и сословие шэньши

Истоки системы конкурсного отбора восходят к чжоускому Китаю: правители царств были заинтересованы в выдвижении подходящих кандидатов на должности чиновников, о чем есть упоминания в источниках. Придя к власти в эпоху Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.), конфуцианцы превратили конкурсные экзамены в главный, а позже фактически в единственный путь, который давал возможность войти в состав правящей элиты, должным образом подготовленной для управления страной в духе традиционных конфуцианских принципов. Начиная с эпохи Тан (VII-X вв.) экзаменационная система выглядела – с

многочисленными вариациями – примерно следующим образом.

Подготовленные к экзамену на низшую степень – сю-цай — выпускники школ, а также самостоятельно изучавшие каноны соискатели ежегодно съезжались в уездный центр, где под бдительным надзором высокопоставленных чиновников проводился экзамен. В специально оборудованном помещении в одиночку и под строгим контролем каждый экзаменуемый в течение двух-трех суток должен был без книг и пособий, по памяти, написать небольшую поэму, сочинение по поводу какого-либо события в древности, а также трактат на отвлеченную тему. Конкурс был обычно суров, а квота жестка: степень получали 2–3 %, реже 5 % экзаменовавшихся, которые тем самым завоевывали желанное и высоко ценившееся право экзаменоваться на вторую степень – цзюйжэнь. Здесь требования были еще жестче, хотя круг вопросов оставался тем же.

Успешно прошедшие через эти испытания могли держать экзамен на высшую степень – цзиньши, проводившийся в столице раз в два-три года. За проведением его следили высшие сановники и сам император. Из тех, кто получил третью степень, черпались кадры для замещения ключевых постов в системе бюрократической администрации. Перед ними почти автоматически открывался путь к высоким должностям, почету, славе и богатству. Те, кто имел лишь две степени, этих прав не получали, но и они пользовались высоким престижем, являлись кандидатами на второстепенные должности, оказывали немалое политическое влияние в пределах своего уезда, обладали различными источниками кредита, особенно со стороны торговцев, которым всегда льстили знакомство, родство или хотя бы связи с высокопоставленными лицами. Даже обладатель одной только низшей степени, которых в стране было немало, чувствовал внимание и уважение со стороны соседей и родни, их готовность считаться с его мнением и пользоваться его советами и помощью со стороны местных властей.

Все обладатели степеней (частично также и огромная масса их соискателей) составляли в старом конфуцианском Китае особое сословие шэньши. Сословие шэньши всегда играло в Китае роль господствующего привилегированного класса, хотя никогда не было классом в точном смысле этого слова.

Каждый, кто проникал в слой шэньши, тем более получал хотя бы одну ученую степень, приобретал социальные и весьма ощутимые материальные привилегии. Поэтому шэньши были богатыми людьми, преимущественно землевладельцами (деньги в Китае почти всегда вкладывались в приобретение земель). Однако богатство само по себе не обеспечивало принадлежности к сословию, хотя сыну богатого было легче получить образование и оказаться в рядах шэньши. Кроме того, характерная для богатых семей практика – обилие сыновей и отсутствие принципа майората, из-за чего даже самое значительное имущество уже в третьем поколении исчислялось лишь сотыми его долями и становилось практически небольшим, – приводила к тому, что слой шэньши всегда был мобилен. Одни, более удачливые и упорные, вливались в него, другие, получившие в наследство небольшую часть имущества отца или деда и сами не преуспевшие в учении и сдаче конкурсных экзаменов, оказывались за его пределами. Ни конфуцианство как господствующая идеология, ни система политической администрации империи от этого ни в коей мере не страдали. Напротив, регулярное естественное обновление слоя шэньши за счет упорных, способных и честолюбивых новых его членов способствовало тому, что ключевые позиции в китайской империи обычно оказывались в руках действительно понаторевших в своем деле ученых-конфуцианцев, для которых незыблемость существующего строя была гарантией их личного успеха и процветания.

Конфуцианцы в истории Китая

Конфуцианцы и рекрутировавшиеся из их числа чиновники обычно эффективно управляли всей огромной империей за исключением тех периодов, когда Китай находился в состоянии кризиса и центральная власть заметно ослабевала. В периоды кризисов с особой

силой проявлялась весьма характерная закономерность: мздоимство и коррупция, никогда не исчезающие, но в периоды эффективного функционирования центральной власти находившиеся в определенных рамках и официально весьма строго преследовавшиеся, расцветали пышным цветом. Это обычно бывало дополнительным фактором, способствовавшим углублению кризиса. Но именно в периоды упадка и развала империи в среде чиновничества и шэньши всегда отыскивались популярные деятели, которые находили в себе мужество пойти против течения и резко обличали пороки современного им общества. При этом они руководствовались не только интересами страдающего народа; гораздо более они были озабочены нелегкой задачей спасти готовый рухнуть порядок вечных и священных принципов конфуцианского государства.

Призывы этих «честных чиновников» (как они официально именуется в китайской конфуцианской историографии) обычно не мешали кризису идти своим чередом. Однако их деятельность отнюдь не была бесполезной. Некоторые из них присоединялись к восставшим крестьянам и даже становились во главе движения, а в случае его удачи – советниками нового императора. Кроме того, сам факт социального протеста со стороны конфуцианцев в суровую для Китая годину немало способствовал процветанию и популярности конфуцианства в целом. Во-первых, своими обличениями и участием в народных восстаниях они как бы практически реализовывали тезис о добродетельности императора и смене мандата: недостойный правитель, доведший страну до катастрофы, терял власть, которая при их помощи и участии попадала в руки достойного. Во-вторых, после смерти «честных чиновников», особенно если они становились жертвой репрессий со стороны правителя, деяния и личности их обрастали легендами, а эти легенды поддерживали в народе культ мудрых и добродетельных, справедливых и заботливых конфуцианских ученых-чиновников.

Культ этот всегда был очень заметен в Китае. Не аристократ или священник, не дворянин-рыцарь или офицер-дуэлянт, а именно ученый-чиновник, грамотей-начетчик всегда был социальным идеалом в старом Китае. Вся направленность социальных устремлений, весь импульс жизни, все личные желания каждого честолюбивого китайца концентрировались на этом: в многочисленных новеллах и романах, драмах и стихах основная сюжетная линия почти всегда так или иначе была связана с темой бедного студента, который благодаря терпению, труду, стараниям и способностям преодолел все препятствия, успешно сдал экзамены, получил должность и оказался на вершине почета, славы и богатства. При этом речь шла не просто о грамотности, образованности и причастности к власти. Мудрость шэньши опиралась в конечном счете на священные конфуцианские каноны, которые в своей сумме считались сокровищницей обожествленных истин. Каждый причастный к этим истинам даже внешне, по формальным признакам, резко отличался от простого народа.

Культ формы в конфуцианстве

Понятие «китайские церемонии» затрагивает жизнь и быт каждого китайца – ровно настолько, насколько каждый китаец в старом Китае был причастен к конфуцианству. В этом смысле церемониальные нормы можно было бы сопоставить с религиозными: подобно тому, как в рамках иных религий все детали ритуала обычно бывали известны лишь посвященным из числа духовенства, знание всего комплекса церемоний было привилегией ученых-чиновников и шэньши.

Среди этого образованного слоя тщательное соблюдение всех церемоний и деталей этикета, регламента в поступках, движениях, одежде, украшениях, выезде и т. п. не только было естественным и обязательным отличительным признаком, но и считалось условием престижа, критерием образованности. Подчеркнутым соблюдением всех условностей и формальностей шэньши стремились как бы лишней раз обозначить ту границу, которая отделяла их от неграмотной массы китайцев, знакомых с церемониалом лишь в самых общих чертах. Шэньши и чиновники особенно долго и тщательно соблюдали траур по умершим

предкам (на время траура по родителям чиновник на два с лишним года уходил в отставку с сохранением жалования и права возвратиться на должность после траура). Они считали делом своей чести устроить пышные похороны, стоившие иногда целого состояния, – всего этого требовал их статус, престиж, претензия формально отличаться от простого китайца, для которого вся церемония ограничивалась упрощенными обрядами.

Культ формы породил в среде конфуцианских шэньши странное переплетение чувства сильного самоуважения с показным самоуничижением. Нормы поведения предполагали уничижительный тон обеих сторон по отношению к себе («Я, ничтожный, осмеливаюсь побеспокоить...»), «Как Ваша драгоценная фамилия?», «Ваш недостойный слуга надеется...» и т. п.). Однако такая форма общения не означала, что собеседники – даже если их поза, поклоны, жесты, мимика соответствовали самоуничижительному тону – действительно считают себя ничтожными. Напротив, у всех них, как правило, было обостренное чувство собственного достоинства, а самой страшной? непереносимой обидой, катастрофой для любого из них была «потеря лица» – публичное унижение, обличение, обвинение в чем-то недостойном, не соответствующем его чину, положению, образованию, воспитанию. Публичное обвинение, например, во взяточничестве, мошенничестве на экзаменах и т. п. было для чиновника или шэньши, независимо от полагавшегося за это наказания, моральной смертью.

Форма в конфуцианском Китае была эквивалентом религиозного ритуала, например молитвы в христианстве и исламе, аскезы или медитации в индуизме и буддизме. Более того, ни в одной из развитых религиозных систем, даже в исламе с его обязательной ежедневной пятикратной молитвой, жизнь людей не окутывалась такой густой паутиной обязательных церемоний. И дело даже не только в том, что регламент сковывал возможности человека – воспитание помогало приспособиться, человек привыкал и исполнял церемониал автоматически, не задумываясь. Дело в ином: чем плотнее была сеть обязательного церемониала, тем более приближался человек к состоянию автомата. Ни свободного волеизъявления, ни смелости и непосредственности в чувствах, ни стремления к гражданским правам — все это замещалось, вытеснялось жесткой тенденцией к конформизму, к полному и автоматическому соблюдению детально разработанной и веками апробированной формы. И только нарушение отрегулированной жизни, кризисы временами заставляли страну и народ встряхнуться, однако и в этих случаях дело, как правило, ограничивалось лишь восстановлением нарушенного порядка, реабилитацией пошатнувшейся было структуры с ее культом внешней формы.

Конфуцианство – регулятор жизни Китая

Конфуцианское централизованное государство, существовавшее за счет ренты-налога с крестьян, не поощряло чрезмерного развития частного землевладения. Коль скоро усиление частного сектора переходило допустимые границы, это вело к значительному снижению доходов казны и расстройству всей административной системы. Возникал кризис, и в этот момент начинал действовать конфуцианский тезис об ответственности императоров и их чиновников за дурное управление. Кризис преодолевался, но чаще всего сопровождавшее его восстание развеивало в прах все, что было достигнуто частным сектором: о какой гарантии прав частных владельцев могла идти речь в дни, когда страна была в пламени войны, а власть осуществлялась крестьянскими вождями или иноплеменными захватчиками, экспроприировавшими всех и вся? После кризиса центральная власть в лице нового императора и его окружения становилась сильнее, а частный сектор должен был начинать все заново.

Примерно такую же роль играло конфуцианство и в социальных процессах. Центральной власти в Китае всегда противостояли различные могущественные кланы и корпорации: ремесленные и торговые объединения, землячества, секты, тайные общества и т. п., которые в какой-то мере нейтрализовывали и ограничивали всемогущество

центральной администрации. Они были основаны все на тех же конфуцианских принципах строгого патернализма, железной дисциплины и строжайшего церемониала (несмотря на то, что многие из этих корпораций, особенно секты и тайные общества, чаще всего были даосско-буддийскими, а не конфуцианскими). Поэтому в периоды кризисов и восстаний, когда центральная власть ослабевала и фактически сходила на нет, они играли немаловажную роль как в выполнении функций местной власти и защиты элементарного порядка, так и в качестве местной основы, на которой сравнительно легко возрождалась новая власть с конфуцианством в качестве ее неизменной идеологической и организационной опоры.

Наконец, конфуцианство выступало и как регулятор во взаимоотношениях страны с Небом и – от имени Неба – с различными племенами и народами, населявшими мир. Конфуцианство поддержало и вознесло созданный еще в шаньско-чжоуское время культ правителя, императора, «сына Неба», управляющего Поднебесной от имени великого Неба. С течением времени сложился подлинный культ Поднебесной, Срединного государства, рассматривавшегося как центр Вселенной, вершина мировой цивилизации, средоточие истины, мудрости, знания и культуры, реализация священной воли Неба. Отсюда был только шаг до разделения всего мира на цивилизованный Китай и некультурных варваров, населявших окраины, прозябавших в темноте и невежестве и черпавших знания и культуру из одного только источника – из центра мира, из Китая. Любое прибытие в Китай иностранцев всегда рассматривалось как признание сюзеренитета сына Неба, как готовность принять культурные ценности великого Китая. Многие соседи Китая – гунны, тоба? монголы, маньчжуры, – спорадически завоевывавшие Срединную империю и даже основывавшие свои династии, со временем неизменно окитаивались, что укрепляло в китайцах сознание превосходства их культуры. Оказавшимся на императорском троне варварам-завоевателям всегда приходилось – за неимением альтернативы – принимать конфуцианскую систему администрации, и это тоже как бы подтверждало концепцию о вечности и совершенстве конфуцианства и регулировавшейся им китайской империи, китайской цивилизации.

Религия ли конфуцианство? В конкретных условиях китайской империи конфуцианство играло роль основной религии, выполняло функции официальной государственной идеологии. Выдвинутая им на первый план и тщательно культивируемая социальная этика с ее ориентацией на моральное усовершенствование индивида в рамках корпораций и в пределах строго фиксированных, освященных авторитетом древности норм была, по существу, эквивалентом той слепой и окрашенной мистикой, порой даже экстазом веры, которая лежит в основе других религий. Эта замена была логичной, естественной именно в Китае, где рациональное начало еще в древности оттеснило эмоции и мистику, Высшим Божеством считалось строгое и ориентированное на добродетель Небо и где в качестве великого пророка выступал не вероучитель, склонный к видениям и откровениям (будь то Иисус, Моисей, Мухаммед или Будда), а мудрец-моралист Конфуций.

Не будучи религией в полном смысле слова, конфуцианство стало большим, нежели просто религия. Конфуцианство – это также и политика, и административная система, и верховный регулятор экономических и социальных процессов – словом, основа всего китайского образа жизни, принцип организации китайского общества, квинтэссенция китайской цивилизации. В определенном смысле можно сказать, что именно благодаря конфуцианству со всем его культом древности и консерватизмом китайское государство и общество не только просуществовало свыше двух тысяч лет в почти не менявшемся виде, но и приобрело такую гигантскую силу консервативной инерции, что революционный XX век, вроде бы покончивший с конфуцианством как официальной идеологией и активно развенчавший эту доктрину, пока еще далеко не вправе считать себя победившим все восходящие к конфуцианству и питающиеся его соками консервативные традиции. Более того, в свете современных процессов трансформации и вестернизации Востока многое в этом смысле выглядит как раз наоборот. В течение двух с лишним тысяч лет конфуцианство

формировало умы и чувства китайцев, влияло на их убеждения, психологию, поведение, мышление, речь, восприятие, на их быт и уклад жизни. В этом смысле конфуцианство не уступает ни одной из великих религий мира, а кое в чем и превосходит их. Конфуцианство заметно окрасило в свои тона всю национальную культуру Китая, национальный характер его населения. Оно сумело стать незаменимым, причем эта его незаменимость отнюдь не осталась в прошлом. Дело в том, что многие воспитанные конфуцианством черты национального характера (и не только самих китайцев, но и всех тех, кто так или иначе исторически был причастен к конфуцианской цивилизации) – социальная дисциплина в сочетании с умением в случае нужды довольствоваться малым и не роптать; трудолюбие и любовь к знаниям, к постижению нового и умению использовать это новое во имя упрочения устоявшегося старого; постоянный импульс к самоусовершенствованию и соревновательности в стремлении занять более высокое по сравнению с другими положение; крепость социально-семейных связей, перерастающая в прочность связей деловых в современном мире, да и многое другое – активно способствовали тому феномену, который проявил себя сперва в начале века (феномен Японии), а затем в послевоенное время, когда конфуциански ориентированные страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии стали одна за другой поражать мир своими успехами.

Глава 19

Даосизм

Верхи китайского общества жили по конфуцианским нормам, исполняли обряды и ритуалы в честь предков, Неба и Земли, согласно требованиям Лицзи. Любой из тех, кто находился выше уровня простолюдинов или стремился выдвинуться из их среды, должен был подчинить свою жизнь строгому соблюдению этих норм и церемоний; без знания и соблюдения их никто не мог рассчитывать на уважение, престиж, успех в жизни. Однако ни общество в целом, ни человек в отдельности, как бы ни были они скованы официальными догмами конфуцианства, не могли всегда руководствоваться только ими. Ведь за пределами конфуцианства оставалось мистическое и иррациональное, не говоря уже о древней мифологии и примитивных предрассудках. А без всего этого человек, даже умело затянутый в подгонявшийся под него веками конфуцианский мундир, не мог время от времени не испытывать чувство духовного дискомфорта. Экзистенциальная функция религии в этих условиях выпала на долю даосизма – учения, ставившего своей целью раскрыть перед человеком тайны мироздания, вечные проблемы жизни и смерти.

Конфуций не признавал духов и скептически относился к суевериям и метафизическим спекуляциям: «Мы не знаем, что такое жизнь, – говаривал он, – как же можем мы знать, что такое смерть?» (Луньюй, гл. XI, § 11). Неудивительно, что все смутное, подсознательное, относившееся к сфере неподконтрольных разуму чувств, конфуцианство оставляло в стороне. Но все это продолжало существовать, будь то суеверия простого народа или философские искания творчески мыслящих и ищущих индивидов. В предханьское время и особенно в начале эпохи Хань (II в. до н. э.) – очень насыщенную для истории Китая пору, когда складывалось и принимало свой окончательный вид уже реформированное ханьское конфуцианство, все эти верования и обряды были объединены в рамках оформлявшейся параллельно с конфуцианством религии даосов – религиозного даосизма.

Философия даосизма

Даосизм возник в чжоуском Китае практически почти одновременно с учением Конфуция в виде самостоятельной философской доктрины. Основателем философии даосов считается древнекитайский философ Лао-цзы. Старший современник Конфуция, о котором – в отличие от Конфуция – в источниках нет достоверных сведений ни исторического, ни

биографического характера, Лао-цзы считается современными исследователями фигурой легендарной. Легенды повествуют о его чудесном рождении (мать носила его несколько десятков лет и родила стариком – откуда и имя его, «Старый ребенок»), хотя тот же знак цзы означал одновременно и понятие «философ», так что имя его можно переводить как «Старый философ») и о его уходе из Китая. Идя на запад, Лао-цзы любезно согласился оставить зрителю пограничной заставы свое сочинение – Дао-дэ цзин.

В трактате Дао-дэ цзин (сер. III в. до н. э.) излагаются основы даосизма, философии Лао-цзы. В центре доктрины – учение о великом Дао, всеобщем Законе и Абсолюте. Дао господствует везде и во всем, всегда и безгранично. Его никто не создал, но все происходит от него. Невидимое и неслышимое, недоступное органам чувств, постоянное и неисчерпаемое, безымянное и бесформенное, оно дает начало, имя и форму всему на свете. Даже великое Небо следует Дао. Познать Дао, следовать ему, слиться с ним – в этом смысл, цель и счастье жизни. Проявляется же Дао через свою эманацию – через дэ, и если Дао все порождает, то дэ все вскармливает.

Трудно отделаться от впечатления, что концепция Дао во многом, вплоть до второстепенных деталей, напоминает многократно зафиксированную в упанишадах индоарийскую концепцию великого Брахмана, безликого Абсолюта, эманация которого сотворила видимый феноменальный мир и слиться с которым (уйти от феноменального мира) было целью древнеиндийских философов, брахманов, отшельников и аскетов. Если прибавить к этому, что и высшей целью древнекитайских даосов-философов было уйти от страстей и суетности жизни к первобытности прошлого, к простоте и естественности, что именно среди даосов были первые в древнем Китае отшельники-аскеты, о чьем подвижничестве с уважением отзывался и сам Конфуций, то сходство покажется еще более очевидным и загадочным. Чем объяснить его? На этот вопрос ответить нелегко: в прямом заимствовании говорить трудно, ибо для этого нет документальных оснований, кроме разве что легенды о путешествии Лао-цзы на запад. Но и эта легенда не объясняет, а лишь запутывает проблему: Лао-цзы не мог принести в Индию философию, с которой там были знакомы не менее чем за полтысячелетия до его рождения. Можно лишь предположить, что сам факт путешествия показывает, что и в то отдаленное время оно не было невозможным и что, следовательно, не только из Китая на запад, но и с запада (в том числе и из Индии) в Китай могли перемещаться люди и их идеи.

В своей конкретной практической деятельности даосизм в Китае, однако, мало чем напоминал практику брахманизма. На китайской почве рационализм одолевал любую мистику, заставляя ее уходить в сторону, забиваться в углы, где она только и могла сохраняться. Так случилось и с даосизмом. Хотя в даосском трактате «Чжуан-цзы» (IV–III вв. до н. э.) и говорилось о том, что жизнь и смерть – понятия относительные, акцент явно был сделан на жизнь, на то, как ее следует организовать. Мистические же уклоны в этом трактате, выражавшиеся, в частности, в упоминаниях о фантастическом долголетии (800, 1200 лет) и даже бессмертии, которых могут достичь праведные отшельники, приблизившиеся к Дао, сыграли немаловажную роль в трансформации философского даосизма в даосизм религиозный.

Даосизм в Цинь-Хань (III в. до н. э. – III в. н. э.)

Проповедь долголетия и бессмертия обеспечила даосским проповедникам популярность в народе и благосклонность императоров, отнюдь не безразличных к своей жизни и смерти. Насколько можно судить, первым, кто соблазнился этой идеей, был объединитель Китая Цинь Ши-хуанди. Даосский маг Сюй Ши поведал ему о волшебных островах, где есть эликсир бессмертия. Император снарядил экспедицию, которая, как и следовало ожидать, провалилась (Сюй Ши сослался на то, что обилие акул помешало ему пристать к острову). Так же кончались и другие экспедиции за волшебными снадобьями. Разгневанный император нередко казнил неудачников, но тут же посылал других в новый

поход, не ставя под сомнение саму идею. Первые ханьские императоры, особенно могущественный У-ди, продолжали эту традицию: снаряжали экспедиции, поддерживали даосских магов, щедро жертвовали деньги на их работы над пилюлями и эликсирами.

Официальная поддержка помогла даосизму выжить и даже укрепиться в условиях господства конфуцианства. Но, выстояв, даосизм довольно сильно изменился. Общефилософские метафизические спекуляции на тему о Дао и дэ были отодвинуты на задний план, как и идея отшельничества с его принципом увэй (недеяния). Зато на передний план вышли многочисленные даосские маги и проповедники, примкнувшие к даосизму знахари и шаманы, которые не только резко усилили свою активность, но и умело синтезировали некоторые философские идеи даосизма с примитивными верованиями и суевериями крестьянских масс. В частности, для этого были использованы многие давно полузабытые или заново привнесенные в Китай извне мифы. Так, например, с помощью даосов получил широкое распространение миф о богине бессмертия Сиванму, в саду которой где-то на западе будто бы цветут раз в 3000 лет персики бессмертия. Получил распространение и миф о первочеловеке Паньгу.

Особенно интересна проблема мифа о Паньгу. В параграфе 42 даосского трактата Дао-дэ цзин есть туманная, но полная глубокого смысла фраза: «Дао рождает одно, одно рождает двух, двое рождают трех, а трое – все вещи». Комментаторы и интерпретаторы этой фразы выдвигают множество вариантов ее понимания. Но почти при любом варианте заключительная часть формулы сводится к мифу о Паньгу. Не вдаваясь в детали споров, стоит заметить, что первоначальная креативная триада, которая способна породить все сущее (трое порождает все вещи), сводится в философском даосском трактате скорее всего к Дао, дэ и ци. О Дао и дэ речь уже шла, они близки к древнеиндийским Брахману и Атману. Что же касается ци, то это нечто вроде жизненной силы, т. е. великая первосубстанция, которая делает живым все живое, сущим все сущее. В какой-то мере ее можно сопоставить с индуистско-буддийскими дхармами, комплекс которых и есть жизнь, нечто сущее. Но еще больше первосубстанция ци напоминает пурушу.

Понятие пуруши в древнеиндийских текстах неоднозначно и чаще всего сводится, – как о том уже шла речь, к духовному началу живого. В этом и сходство его с ци. Однако уже в Ригве-де (X, 90) зафиксирован миф, согласно которому именно первогигант Пуруша, распавшись на части, дал начало всему – от земли и неба, солнца и луны до растений, животных, людей и даже богов. Стоит добавить к этому, что другой древнеиндийский космогонический миф, о котором упоминалось в главе об индуизме, исходит из того, что мир был создан находившимся в космическом яйце Брахмой. Даосский миф о Паньгу, зафиксированный в послеханьских текстах (III–IV вв.), вкратце сводится к рассказу о том, как из космического яйца, две части скорлупы которого стали небом и землей, вырос первогигант, чьи глаза стали затем солнцем и луной, тело – почвой, кости – горами, волосы – травами и т. п. Словом, из первосубстанции Паньгу было создано все, включая и людей.

Идентичность Паньгу и Пуруши давно была замечена специалистами. Похоже на то, что та самая мысль, которая в сухом трактате выражена формулой «трое рождает все вещи» и которая явно восходит к идее о первоначальных Брахмане, Атмане и Пуруше (в китайском варианте, скорее всего, к Дао, дэ и ци), в популяризовавшемся даосами мифе о Паньгу была изложена доступным и красочным языком. Вторичность этого мифа, т. е. заимствование его из мифологических построений брахманизма и индуизма, лишний раз ставит вопрос о том, что мистика и метафизика даосов, по меньшей мере частично, восходят к внешним истокам. Впрочем, это никак не помешало тому, что на китайской почве даосизм как доктрина, независимо от происхождения тех или иных его идей, с самого начала был именно китайской религией.

Крестьянское даосское восстание «Желтых повязок»

Конец династии Хань был ознаменован в Китае кризисом и политическим упадком,

отягощенным еще и стихийным бедствием – эпидемией, во время которой даосский маг Чжан Цзюэ прославился в народе тем, что чарами и заклинаниями излечивал больных. Огромные толпы обезумевших от горя и бедствий людей повалили к нему, и вскоре маг оказался во главе могущественной секты почти по-военному организованных ревностных последователей новой религии.

С головокружительной быстротой даосизм из уважаемого учения придворных алхимиков и проповедников бессмертия превратился в знамя обездоленных и угнетенных. В даосском трактате Тайпинцзин (Книга о великом равенстве) теоретически обосновывались политика и практика апеллировавших к массам даосов. Как это не раз бывало в истории, новая религия заявила о себе мощным революционным взрывом – восстанием «Желтых повязок».

Секта Чжан Цзюэ ставила своей целью свержение существующего строя и замену его царством Великого Равенства (тай-пин). Хотя конкретные очертания этого царства представлялись лидерам секты весьма смутно, требования обездоленного крестьянства были учтены ими в первую очередь. Чжан Цзюэ и его помощники провозгласили 184-й год, год начала нового 60-летнего цикла, игравшего в Китае роль века, началом эпохи нового «Желтого Неба», которое принесет миру радость, счастье и навсегда покончит с эрой «Синего Неба», ставшего символом зла и несправедливости ханьского времени. В знак своей приверженности новым идеям повстанцы надевали на голову желтые повязки.

Разумеется, все это – как и подготовка к восстанию – было хорошо известно властям. Начались жестокие преследования сектантов. Вскоре их преждевременно поднятое восстание было подавлено, а оставшиеся в живых последователи погибшего Чжан Цзюэ бежали на запад, где в горных пограничных районах Китая действовала другая мощная даосская секта, «Удоуми-дао», во главе с Чжан Лу, внуком знаменитого даосского мага Чжан Дао-лина, который считается основателем даосской религии. Усиленная остатками восставших, секта Чжан Лу вскоре, особенно в связи с окончательным крушением династии Хань и началом эры межвластия, периода Южных и Северных династий (III–VI вв.), превратилась в фактически самостоятельное теократическое образование, сумевшее добиться определенной автономии; с ним впоследствии считались официальные китайские власти.

Теократическое государство даосов

«Государство» даосских пап-патриархов, передававших свою власть по наследству, просуществовало в Китае вплоть до недавнего времени (63-й даосский папа из рода Чжанов после 1949 г. переехал на Тайвань). Вначале оно было строго организовано и состояло из 24 религиозных общин, возглавляемых наследственно правившими «епископами». Вся власть в каждой из общин принадлежала группе духовных наставников-даосов во главе с «епископом», причем все сектанты повиновались им беспрекословно. Жизнь в общинах даосов была организована таким образом, чтобы каждый мог очиститься, покаяться и, пройдя через серию постов и обрядов, подготовить себя к бессмертию.

Во время поста Тутаньчжай (пост грязи и угля), который вначале предназначался для кающихся в грехах больных, а позже стал общим для всех, сектанты мазали лицо и тело грязью и углем, били псалмы, били поклоны, доводили себя до иступления и в заключение бросались на землю. Чуть отдышавшись, они повторяли тот же цикл на следующий день – и так в течение трех, а то и семи-девяти дней. Во время поста Хуанлучжай (пост желтого талисмана) члены общины во главе с наставниками совершали ритуал на специальной площадке с целью очистить души своих предков и сделать их бессмертными. В дни обрядов-сатурналий Хэци (слияние душ) в общинах совершались оргии, что объяснялось учением даосов о благотворности взаимодействия сил инь и ян – женского и мужского начал. Всего таких постов и обрядов было 28, причем происхождение некоторых из них, в частности Хэци, возможно, имело связь с идеями тантризма, широко распространившимися в начале

нашей эры в восточных пограничных горных районах Индии, откуда они, видимо, стали известны и даосам.

Несмотря на важную роль наследственной теократии Чжа-нов и связанных с ней различных даосских сект, главам которых нередко приписывалась чудодейственная сила и даже власть над демонами и духами, все они были лишь высшей духовной инстанцией, своеобразными хранителями принципов и догматов учения. Реальной административной власти вне своих общин и сект даосские патриархи и «епископы» не имели. Они и не стремились к этому. Даосская религия за свое почти двухтысячелетнее существование не создала стройной церковной структуры, и это в условиях господства конфуцианства было оправданным: организационная слабость религиозного даосизма вне его общин и сект способствовала проникновению этой религии во все поры китайского общества. В этом смысле даосизм был близок к буддизму – учению, у которого он очень многое взял как в области теоретической, доктринальной, так и в плане организационном.

Более всего влияние буддизма и вообще индийской мысли заметно на той трансформации, которую испытали даосские концепции о путях и методах достижения бессмертия. Эти концепции были разработаны в ряде трактатов. Вкратце они сводятся к следующему.

Даосизм о достижении бессмертия

Тело человека являет собой микрокосм, который, в принципе следует уподобить макрокосму, т. е. Вселенной. Подобно тому как Вселенная функционирует в ходе взаимодействия Неба и Земли, сил инь и ян, имеет звезды, планеты и т. п., организм человека – это тоже скопление духов и божественных сил, результат взаимодействия мужского и женского начал. Стремящийся к достижению бессмертия должен прежде всего постараться создать для всех этих духов-монад (их 36 тыс.) такие условия, чтобы они не пожелали покинуть тело. Еще лучше — специальными средствами усилить их позиции, дабы они стали преобладающим элементом тела, вследствие чего тело дематериализуется и человек становится бессмертным. Но как достичь этого?

Прежде всего, даосы предлагали ограничение в еде – путь, до предела изученный индийскими аскетами-отшельниками. Кандидат в бессмертные должен был отказаться вначале от мяса и вина, потом вообще от любой грубой и пряной пищи (духи не выносят запаха крови и вообще никаких резких запахов), затем от овощей и зерна, которые все же укрепляют материальное начало в организме. Постепенно удлиняя перерывы между приемами пищи, следовало научиться обходиться совсем немногим – легкими фруктовыми суфле, пилюлями и микстурами из орехов, корицы, ревеня и т. п. Специальные снадобья готовились по строгим рецептам, ибо их состав определялся и магической силой ингредиентов. Следовало также научиться утолять голод с помощью собственной слюны.

Другим важным элементом достижения бессмертия были физические и дыхательные упражнения, начиная от невинных движений и поз (позы тигра, оленя, аиста, черепахи) до инструкций по общению между полами. В комплекс этих упражнений входило постукивание зубами, потирание висков, взъерошивание волос, а также умение владеть своим дыханием, задерживать его, превращать его в едва заметное – «утробное». Влияние физической и дыхательной гимнастики йогов и вообще системы йоги здесь проявляется достаточно отчетливо. Однако даосизм был все-таки китайским учением, даже если на него и было оказано определенное воздействие извне. И это нагляднее всего проявляется в том, сколь большое значение даосская теория достижения бессмертия придавала моральным факторам. Причем морали именно в китайском смысле – в плане добродетельных поступков, демонстрации высоких моральных качеств. Чтобы стать бессмертным, кандидат должен был совершить не менее 1200 добродетельных акций, при этом даже один безнравственный поступок сводил все на нет.

На подготовку к бессмертию должно было уходить немало времени и сил, фактически

вся жизнь, причем все это было лишь прелюдией к завершающему акту – слиянию дематериализованного организма с великим Дао. Эта трансформация человека в бессмертного считалась очень непростой, доступной лишь для немногих. Сам акт перевоплощения почитался настолько священным и таинственным, что никто его не мог зафиксировать. Просто был человек – и нет его. Он не умер, но исчез, покинул свою телесную оболочку, дематериализовался, вознесся на небо, стал бессмертным.

Наученные судьбой своих предшественников, казненных императорами Цинь Ши-хуанди и У-ди, даосы усердно разъясняли, что видимая смерть – это еще не доказательство неудачи: вполне вероятно, что умерший вознесся на небо и достиг бессмертия. В качестве аргумента даосы умело пользовались легендами, в обилии созданными ими же. Вот, например, легенда о Вэй Бо-яне, авторе одного из ханьских трактатов о поисках бессмертия. Рассказывают, будто он изготовил волшебные пилюли и отправился с учениками и собакой в горы, дабы там попытаться обрести бессмертие. Сначала дали пилюлю собаке —она издохла; это не смутило Вэя – он принял пилюлю и упал бездыханным. Веря в то, что это лишь видимая смерть, за ним последовал один из учеников – с тем же результатом. Остальные вернулись домой, чтобы потом прийти за телами и похоронить их. Когда они ушли, принявшие пилюли воскресли и превратились в бессмертных, а неверившим своим спутникам оставили соответствующую записку.

Самое интересное в легенде – ее назидательность: именно после смерти и наступает бессмертие, поэтому видимую смерть можно считать мнимой. Такой поворот в даосском культе бессмертия был закономерен. Ведь императоров, поощрявших даосов и покровительствовавших им, интересовали отнюдь не изнуряющие посты и самоограничения. Они не стремились научиться питаться слюной – их интересовали именно пилюли, талисманы и волшебные эликсиры. И даосы старались угодить своим царственным патронам. В китайских летописях упоминается, что в IX в. четверо императоров династии Тан преждевременно расстались с жизнью именно из-за злоупотребления даосскими препаратами. Конечно, запись в официальном (конфуцианском) источнике – еще не убедительное доказательство. Однако нет оснований и сомневаться: для образованных и рационалистически мыслящих кон-фуцианцев шарлатанство даосских магов и легкое верие правителей были очевидны, что и оказалось зафиксированным в источниках. При этом весьма вероятно, что некоторые танские императоры не воспринимали такого рода смерть как свидетельство неудачи – возможно, они тоже верили, что это путь к подлинному бессмертию. Однако стоит заметить, что случаи смерти от злоупотребления пилюлями были нечасты, причем скорей среди поверивших даосам и страстно желавших бессмертия императоров, чем среди самих даосов.

Псевдонауки даосов

Увлечение волшебными эликсирами и пилюлями в средневековом Китае вызвало бурное развитие алхимии. Получавшие средства от императоров даосы-алхимики упорно работали над трансмутацией металлов, над обработкой минералов и продуктов органического мира, выдумывая все новые способы приготовления волшебных препаратов. В китайской алхимии, как в арабской или европейской, в ходе бесчисленных опытов по методу проб и ошибок совершались и полезные побочные открытия (например, был открыт порох). Но эти побочные открытия теоретически не осмыслились, поэтому они и не сыграли существенной роли в развитии естественных и технических наук. Этому, как упоминалось, способствовала и официальная позиция конфуцианства, считавшего наукой только гуманитарные знания в их конфуцианской интерпретации. Неудивительно, что алхимия, как и некоторые другие протонаучные дисциплины, так и остались в руках даосов псевдонауками.

В их числе была и астрология – наука, которой занимаюсь еще древние конфуцианцы. В отличие от конфуцианцев, бдительно следивших за светилами и использовавших их

перемещения и небесные феномены в политической борьбе, даосы видели в астрологии возможности для гаданий и предсказаний. Хорошо зная небосвод, расположение звезд и планет, даосы составили немало астрологических карт, атласов и календарей, с помощью которых делали выводы о том, под какой звездой человек родился, какова его судьба и т. п. Став в средневековом Китае монополистами в области оккультных наук, даосы составляли гороскопы и делали предсказания; причем без совета даосского гадателя никто обычно не начинал серьезного дела, а женитьба в Китае всегда начиналась с обмена гороскопами, точнее, с присылки гороскопа невесты в дом жениха.

Одной из популярных оккультных наук была геомантия (фэн-шуй). Связав небесные явления, звезды и планеты со знаками зодиака и странами света, с космическими силами и символами (Небо, Земля, инь, ян, пять первоэлементов и т. п.), геоманты разработали сложную систему взаимодействия между всеми этими силами и земным рельефом. Только при благоприятном сочетании небесных сил участок земли считался подходящим для строительства, устройства могилы или приобретения ее собственностью. Даосская геомантия всегда имела успех: даже самые утонченные, рафинированные и презиравшие суеверия конфуцианцы не пренебрегали ею. Напротив, в необходимых случаях они обращались к даосам-гадателям за советом и содействием. Даосские гадатели обставляли всю процедуру гадания с величайшей тщательностью и серьезностью. Показательно, что компас, одно из величайших изобретений китайцев, появился именно в недрах геомантии и для ее нужд, т. е. для ориентировки на местности.

Много сделали даосы для китайской медицины. Опираясь на практический опыт знахарей-шаманов и придав этому опыту свои мистические выкладки и магические приемы, даосы в процессе поисков бессмертия познакомились с анатомией и функциями человеческого организма. Хотя научную основу физиологии человека они не знали, многие их рекомендации, лечебные средства и методы оказывались достаточно обоснованными и давали положительные результаты. Однако следует заметить, что сами даосы, да и их пациенты, всегда больше надежд возлагали не на лекарственные препараты, а на сопровождавшие их магические приемы и заклинания, на обереги и талисманы, на волшебные свойства некоторых предметов, например бронзовых зеркал, выявлять нечистую силу. Кстати, все болезни даосы считали наказанием за грехи, и больные для своего блага должны были не столько лечиться, сколько «очищаться» с помощью даосского мага.

Даосы в средневековом Китае

Усилившись за счет дальнейшей разработки своей теории, даосы в раннесредневековом Китае сумели стать необходимой и незаменимой частью духовной культуры страны и народа. В эпоху Тан (VII-X вв.) даосы широко расселились по всей стране. В качестве опорных пунктов даосизма повсюду были созданы крупные монастыри, где ученые даосские маги и проповедники готовили своих последователей, знакомя их с основами теории бессмертия. Даосские гадатели и врачеватели, получив первоначальное образование, растекались по Китаю и практически сливались с гражданами Поднебесной, не отличаясь от них ни одеждой, ни образом жизни – только своей профессией. Эта профессия со временем превращалась в наследственное ремесло, так что для овладения им не было нужды в специальном обучении на стороне – требовалось лишь засвидетельствовать свой профессиональный уровень и получить от властей сертификат на право заниматься своим делом.

Даосы в средневековом Китае обслуживали также множество храмов и кумирен, создававшихся в честь многочисленных богов и героев, духов и бессмертных постоянно разраставшегося даосского пантеона. Они принимали участие в бытовых обрядах, в частности в церемонии похорон. В раннесредневековом Китае даосизм из преследуемой секты превратился в признаваемую и даже необходимую стране религию. Эта религия заняла достаточно прочные позиции в китайском обществе еще и потому, что она никогда не

пыталась соперничать с конфуцианством и скромно заполняла те пустоты в культуре и образе жизни народа, которые оставались на ее долю. Более того, по своему образу жизни слившиеся с народом даосы сами были теми же конфуцианцами, а своей деятельностью они даже укрепляли идеологическую структуру страны.

Сложнее были взаимоотношения даосов с буддистами, проникшими в Китай в начале нашей эры и активно сотрудничавшими с даосами. Помогая буддизму укрепиться на китайской почве, снабжая его терминами и знаниями, даосизм столь же щедро черпал сведения у буддистов и обогащался за счет индуистско-буддийской культуры. Даосизм заимствовал у буддистов идеи (представление об аде и рае), институты (монашество), через посредство буддизма познакомился с практикой йогов и т. п. Но по мере того, как буддизм в Китае приобретал самостоятельность, его идеологи со все большим раздражением относились к бесцеремонным заимствованиям со стороны даосов. Вынужденный отстаивать свое лицо, даосизм пошел на хитрость, выдумав легенду о том, как Лао-цзы, отправившись на запад, достиг Индии и оплодотворил спящую мать Будды. Легенда эта, оформленная в виде специальной сутры «Лао-цзы хуа-ху цзин» (Лао-цзы обращает варваров), оказалась весьма коварной: если принять во внимание ее конец, то все заимствования даосов у буддизма выглядели вполне закономерными. Тем самым даосизм сумел сохранить свое лицо.

Верхний и нижний пласты даосизма

На протяжении веков даосизм переживал взлеты и падения, поддержку и гонения, а порой, правда на короткие сроки, становился официальной идеологией какой-либо династии. Даосизм был нужен и образованным верхам, и невежественным низам китайского общества, хотя проявлялось это по-разному.

Образованные верхи обращались чаще всего к философским теориям даосизма, к его древнему культу простоты и естественности, слияния с природой и свободы самовыражения. Специалисты не раз отмечали, что каждый китайский интеллигент, будучи в социальном плане конфуцианцем, в душе, подсознательно, всегда был немного даосом. Особенно это касалось тех, чья индивидуальность была выражена более ярко и чьи духовные потребности выходили за рамки официальных норм. Открывавшиеся даосизмом возможности в сфере самовыражения мысли и чувства привлекали многих китайских поэтов, художников, мыслителей. Но это не было оттоком от конфуцианства – просто даосские идеи и принципы наслаивались на конфуцианскую основу и тем обогащали ее, открывая новые возможности для творчества.

Необразованные низы искали в даосизме иное. Их прельщали социальные утопии с уравнительным распределением имущества при жесточайшей регламентации жизненного распорядка. Эти теории играли свою роль в качестве знамени в ходе средневековых крестьянских восстаний, проходивших под даосско-буддийскими лозунгами. Кроме того, с народными массами даосизм был связан обрядами, практикой гадания и врачевания, суеверий и оберегов, верой в духов, культом божеств и патронов, магией и лубочно-мифологической иконографией. К даосскому гадателю и монаху шли за помощью, советом, рецептом, – и он делал все, что от него ожидали, что было в его силах. Именно на этом, низшем уровне «народного» даосизма складывался и тот гигантский пантеон, которым всегда отличалась религия даосов.

Пантеон даосизма

Включивший в себя со временем все древние культы и суеверия, верования и обряды, всех божеств и духов, героев и бессмертных, эклектичный и неразборчивый даосизм легко удовлетворял самые разнообразные потребности населения. В его пантеон наряду с главами религиозных доктрин (Лао-цзы, Конфуций, Будда) входили многие божества и герои вплоть до случайно проявивших себя после смерти людей (явился кому-либо во сне и т. п.). Для

деификации не требовалось ни специальных соборов, ни официальных решений. Любой незаурядный исторический деятель, даже просто добродетельный чиновник, оставивший по себе хорошую память, мог быть после смерти обожествлен и принят даосизмом в его пантеон. Даосы никогда не были в состоянии учесть всех своих божеств, духов и героев и не стремились к этому. Они особо выделяли нескольких важнейших из них, среди которых числились легендарный родоначальник китайцев древнекитайский император Хуанди, богиня Запада Сиванму, первочеловек Паньгу, божества-категории типа Тайчу (Великое Начало) или Тайцзи (Великий Предел). Их даосы и все китайцы почитали особо.

В честь божеств и великих героев (полководцев, мастеров своего дела, патронов ремесел и т. п.) даосы создавали многочисленные храмы, где ставились соответствующие идолы и собирались подношения. Такие храмы, в том числе и храмы в честь местных богов и духов, патронов-покровителей, всегда обслуживались даосскими монахами, обычно по совместительству выполнявшими, особенно в деревнях, функции магов, гадателей, предсказателей и врачей.

Специфической категорией Даосских божеств были бессмертные. В их число входили знаменитый Чжан Дао-лин (основатель даосской религии, верховный глава злых духов и ответственный за их поведение), алхимик Вэй Бо-ян и многие другие. Но наибольшей известностью в Китае всегда пользовалась восьмерка бессмертных, ба-сянь, рассказы о которых необычайно популярны в народе и фигурки которых (из дерева, кости, лака), равно как и изображения на свитках, знакомы каждому с детства. С каждым из восьми связаны любопытные истории и легенды.

1. Чжунли Цюань – старейший из восьми. Удачливый полководец ханьского времени, он потерпел поражение только из-за вмешательства небесных сил, знавших об уготованной ему судьбе. После поражения Чжунли ушел в горы, стал отшельником, научился тайнам трансмутации металлов, раздавал золото бедным, стал бессмертным.

2. Чжан Го-лао имел волшебного мула, который за день мог пройти десять тысяч ли, а на время стоянки складывался так, как если бы он был из бумаги, и засовывался в специальную трубочку. Понадобится мул – его вытаскивают, разворачивают, побрызгают водой – и он снова жив и готов к переходам. Чжан жил очень долго, не раз умирал, но каждый раз вновь воскресал, так что бессмертие его вне сомнений.

3. Люй Дун-бинь еще в детстве отличался умом, «запоминал по десять тысяч иероглифов в день». Вырос, получил высшую степень, но под влиянием Чжунли Цюаня увлекся даосизмом, узнал его тайны и стал бессмертным. Его волшебный меч позволял ему всегда одолевать врага.

4. Ли Те-гуай, как-то отправившись на встречу с Лао-цзы, оставил свое тело на земле под присмотром ученика. Ученик узнал о болезни матери и немедленно ушел, а тело патрона сжег. Ли вернулся – его тела нет. Пришлось ему вселиться в тело только что умершего хромого нищего – так и стал он хромым (Ли —»Железная нога»).

5. Хань Сянь-цзы, племянник знаменитого танского конфуцианца Хань Юя, прославился тем, что умел предсказывать будущее. Делал он это настолько точно, что постоянно удивлял своего рационалистически мыслящего дядю, признавшего дарование племянника.

6. Цао Го-цзю – брат одной из императриц, стал отшельником и поражал всех знанием тайн даосизма, умением проникать в суть вещей.

7. Лань Цай-хэ – китайский юридивый. Пел песни, собирал милостыню, делал добрые дела, раздавал деньги беднякам.

8. Хэ Сянь-гу с детства отличалась странностями, отказалась выйти замуж, долгие дни обходилась без еды и ушла в горы, став бессмертной.

Народная фантазия наделила всех ба-сянь чертами волшебными и человеческими, что сделало их одновременно людьми и божествами. Они путешествуют, вмешиваются в людские дела, защищают правое дело и справедливость. Все эти бессмертные, как и другие духи, боги и герои, хорошо известные в Китае, в своей совокупности отражали различные

стороны верований, представлений, желаний и стремлений китайского народа.

Даосизм в Китае, как и буддизм, занимал скромное место в системе официальных религиозно-идеологических ценностей. Лидерство конфуцианства никогда им всерьез не оспаривалось. Однако в периоды кризисных ситуаций и больших потрясений, когда централизованная государственная администрация приходила в упадок и конфуцианство переставало быть эффективным, картина нередко менялась. В эти периоды даосизм и буддизм подчас выходили на передний план, проявляясь в эмоциональных народных взрывах, в эгалитарных утопических идеалах восставших. И хотя даже в этих случаях даосско-буддийские идеи никогда не становились абсолютной силой, но, напротив, по мере разрешения кризиса постепенно уступали лидирующие позиции конфуцианству, значение бунтарско-эгалитаристских традиций в истории Китая не должно преуменьшаться. Особенно если принять во внимание, что в рамках даосских или даосско-буддийских сект и тайных обществ эти идеи и настроения были живучи, сохранялись веками, переходя из поколения в поколение, и тем накладывали свой отпечаток на всю историю Китая. Как известно, они сыграли определенную роль и в революционных взрывах XX в.

Глава 20

Китайский буддизм

Буддизм проник в Китай из Индии преимущественно в своей северной форме Махаяны во II в. Процесс его укрепления и развития в Китае был сложен и длителен. Потребовались многие века и огромные усилия поколений проповедников и переводчиков текстов, чтобы выработались и вошли в обиход китайские эквиваленты индуистско-буддийских понятий и терминов. Кроме того, многое в буддизме с его восприятием жизни как страдания и зла противоречило распространенным в Китае конфуцианским нормам этики и принципам поведения; только содействие параллельно формировавшегося религиозного даосизма, в свою очередь щедро черпавшего из сокровищницы индуистско-буддийской мудрости, помогло буддистам укрепиться на китайской земле. Неудивительно, что первые буддийские общины воспринимались в Китае лишь как одна из сект даосизма.

Постепенно буддизм усиливал свои позиции, чему немало способствовала и общая историческая ситуация эпохи Южных и Северных династий (III–VI вв.) с ее кризисами, междоусобицами и неустойчивостью бытия. В такой обстановке призывы буддистов отрешиться от земной суеты и укрыться за высокими стенами монастыря не могли не показаться привлекательными. В III–IV вв. вокруг столичных центров, Лояна и Чанани, действовало около 180 буддийских монастырей, храмов и кумирен, а к концу V в. в государстве Восточная Цзинь их было уже 1800 с 24 тыс. монахов.

Свободные от налогов и притеснений покровительствовавших им властей, буддийские монастыри притягивали к себе и крестьян, или беглых горожан, изгнанных со своей земли кочевниками, и богатых аристократов, искавших покоя и уединения. Буддизм становился силой, и многие императоры как южных (китайских), так и особенно северных некитайских, «варварских») династий искали его поддержки, а некоторые признавали его официальной государственной идеологией.

Распространение и китаизация буддизма

Распространяясь и укрепляясь, буддизм подвергался значительной китаизации. Вообще китайская конфуцианская цивилизация уникальна по степени устойчивости, приспособляемости, способности к регенерации и сопротивляемости внешним воздействиям. Всякая иноземная идеология, сколь бы мощной и всеохватывающей она ни была, проникая в Китай, неизбежно подвергалась такой сильной трансформации и китаизации, что в конце концов возникала достаточно оригинальная система идей и институтов, приспособившаяся к

привычным китайским принципам, понятиям и нормам и лишь в самых общих чертах напоминая первоначальную идеологию. Это свойство китайской цивилизации проявилось на примере буддизма.

Уже в IV в. китайские буддисты, например Сунь Чо, пытались доказать, что Будда – это воплощение Дао. Подчеркивая, что главное в их учении – высокие моральные стандарты (доброта, терпение, добродетель), они весьма уважительно относились к конфуцианскому принципу сяо. Соответственно изменялись, причем нередко неосознанно, автоматически, отдельные строки из сутр: например, вместо фразы «жена заботится об удобствах для мужа» писали, как на то обратил внимание японский ученый Х. Накамура, более естественную для китайца – «жена почитает мужа». Показательно, что китайские буддисты, воздвигавшие на свои деньги в пещерных храмах ступы или статуи в честь будд и боди-сатв, как правило, сопровождали эти свои дары надписями в типично китайско-конфуцианском духе (например, «молим о спасении душ наших драгоценных предков таких-то»).

Изменения коснулись и других сторон. Так, на авансцену в китайском буддизме вышли те идеи, принципы и будды, которые более всего соответствовали традиционным китайским нормам, идеалам и представлениям. Начало таким изменениям положил знаменитый Дао-ань (312–385) – первый известный китайский патриарх буддизма, основатель монастыря в Сяньяне. Образованный конфуцианец, он увлекся буддизмом и вскоре стал его блестящим знатоком и активным проповедником. На основе заповедей Винаяпитаки, многие тексты которой Дао-ань сам перевел на китайский, он собственноручно составил образцовый монастырский устав. С его именем связаны многие переводы и комментарии к китайским буддийским текстам, составление первого каталога переведенных сутр. Он ввел для китайских буддийских монахов фамильный знак Ши – из китайской транскрипции рода Гаутама (Шакья). Однако вершина деятельности Дао-аня в ином. Он основал культ будды грядущего Майтрейи (Милэфо), с приходом которого многие поколения китайских буддистов связывали свои надежды на лучшее будущее и на всеобщее благоденствие, так же как христиане со вторым пришествием Христа, а мусульмане с Махди. Не раз вожди китайских крестьянских движений объявляли себя или своих сыновей возродившимися Майтрейями, а культ Милэфо в Китае занимал центральное место в идеологии многих тайных обществ.

Вторым после Дао-аня авторитетом китайских буддистов был Хуэй-юань (334–417), тоже конфуцианец, прошедший через увлечение даосизмом и примкнувший затем к буддизму. Основанный им монастырь Дунлинь-сы в провинции Цзянси пользовался большой известностью и влиянием, собирал в своих стенах лучшие умы страны. Однако в отличие от Дао-аня Хуэй-юань был скорее блестящим популяризатором буддизма, нежели ученым его знатоком. Китаизация буддизма в его деятельности проявилась в установлении культа будды Запада – Амитабы, покровителя «Западного рая», «Чистой земли», чем было положено начало китайскому, а затем и японскому амидизму. Культ Амитабы, как и культ Майтрейи, в Китае всегда тесно связывался с мечтами о светлой жизни и райском будущем. Во взаимодействии с последователями Майтрейи китайские амидисты, прежде всего сторонники секты Цзинту («Чистая земля»), участвовали в деятельности тайных обществ и в революционных крестьянских восстаниях.

Трансформация буддизма на китайской почве заставила эту религию приспособиться к социальной структуре Китая, к нормам и запросам традиционного китайского общества. В частности, это проявилось в том, что это учение, как и другие религиозные доктрины Китая, выступало в различных своих ипостасях по отношению к образованным верхам и к крестьянским низам.

Буддизм для низов (народный) быстро стал своего рода разновидностью китайского даосизма. Буддийский монах бок о бок с даосским отправлял несложные обряды, принимал участие в ритуалах и празднествах, охранял буддийские храмы и кумирни, служил культу многочисленных будд и бодисатв, все больше превращавшихся в обычных богов и святых. Кроме будд Майтрейи и Амитабы, ставших центральными фигурами в китайском буддизме,

особой популярностью в Китае пользовалась бодисатва Авалокитешвара, знаменитая китайская Гу-ань-инь, богиня милосердия и добродетели, покровительница страждущих и несчастных. Эту богиню по ее популярности и функциям можно сравнить с девой Марией в христианских странах. Примерно с VIII в., приобретя женское обличье (ранее в Китае как и в Индии, бодисатва Авалокитешвара считался мужчиной), Гуань-инь превратилась в богиню-покровительницу женщин и детей, материнства, богиню – подательницу детей. Это сыграло существенную роль в ее известности. Храмы в ее честь стали создаваться по всей стране, причем они никогда не пустовали, а алтари в этих храмах всегда были полны даров и приношений.

Зачислив в свой пантеон многочисленных будд, бодисатв и буддийских святых, простой народ в Китае принял главное в буддизме – то, что было связано с облегчением страданий в этой жизни и спасением, вечным блаженством в жизни будущей. Имевшие отношение к ним основные нормы и культы, буддийские праздники и чтения заупокойных сутр, а также многие элементы магии, даже эротики (тантризм) – все это вместе с армией малообразованных монахов и послушников, знакомых лишь с самыми элементарными принципами учения, легко укрепилось в жизни Китая, стало ее естественной интегральной частью и вполне удовлетворяло запросы простых китайцев.

Верхи же китайского общества, и прежде всего его интеллектуальная элита, черпали из буддизма значительно больше. Делая упор на философию этого учения, на его метафизику, они нередко пренебрегали его обрядовой стороной и магической практикой. В уединенных кельях и больших библиотеках крупных буддийских монастырей они погружались в полуистлевшие тексты, изучали сутру за сутрой, стремясь найти что-то новое, важное, сокровенное, тайное, применить это в новых условиях, приспособить к китайской действительности. На основе синтеза идей и представлений, извлеченных из философских глубин буддизма, с традиционной китайской мыслью, с конфуцианским прагматизмом и возникло в Китае одно из самых интересных и глубоких, интеллектуально насыщенных и пользующихся до сих пор немалой привлекательностью течений мировой религиозной мысли – чань-буддизм (ял. – дзэн).

Буддизм Чань (дзэн)

Возникло это течение в форме эзотерической секты. Название «чань» произошло от санскритского «дхиана» (сосредоточение, медитация). Древнее буддийское направление – школа дхиана – призывала своих последователей чаще отрешаться от внешнего мира и, следуя древнеиндийским традициям, погружаться в себя, концентрировать свои мысли и чувства на чем-либо одном, сосредоточиваться и уходить в бескрайние глубины сущего и таинственного. Целью дхианы было достижение транса в процессе медитации, ибо считалось, что именно в состоянии транса человек может дойти до затаенных глубин и найти прозрение, истину, как это случилось с самим Гаутамой Шакьямуни под деревом Бо (Бодхи).

Сутры дхианы были переведены на китайский язык еще Дао-анем. Впоследствии они стали широко известны в китайских буддийских монастырях. Легенда повествует, что чань-буддизм возник в Китае после того, как туда переселился из Индии в начале VI в. знаменитый патриарх индийского буддизма Бод-хидхарма. На вопрос принявшего его известного покровителя буддизма императора У-ди из династии Лян, как будут оценены его заслуги (строительство монастырей и храмов, копирование сутр, предоставление буддистам льгот и пожертвований), Бод-хидхарма будто бы ответил, что все эти деяния ничего не стоят, все суть прах и суета. После этого патриарх покинул разочаровавшегося в нем У-ди, удалился с группой последователей и положил начало новой секте – чань.

Это легендарное предание обычно подвергают сомнению, считая, что ранний этап истории секты теряется в веках, тогда как подлинная и документированная ее история начиналась с VII в., когда после смерти пятого патриарха, имевшего свыше 500

последователей, секта распалась на северную и южную ветви. Звание шестого патриарха стали оспаривать двое – Шэнь-сю, бывший сторонником традиционной точки зрения, согласно которой просветление – это закономерный результат длительных усилий и напряженных раздумий в процессе медитации, и Хуэй-нэн, противопоставивший этому каноническому тезису идею о внезапном озарении в результате интуитивного толчка. Вскоре более каноническая северная ветвь пришла в упадок и практически заглохла, а идеи Хуэй-нэна, нашедшие отражение в известной «Сутре шестого патриарха», стали основой для последующего развития секты в ее китайском (чань) и японском (дзэн) вариантах.

Чань-буддизм был плотью от плоти Китая, так что многие авторитетные специалисты считают его китайской реакцией на индийский буддизм. Действительно, учению чань были присущи трезвость и рационализм китайцев, которые оказались напластованы на глубочайшую мистику брахманизма и буддизма. Начать с того, что чань-буддизм низвергал все канонические буддийские ценности. Не следует стремиться к туманной нирване, учил он, едва ли там, да и вообще в будущем кого-нибудь ожидает что-либо заманчивое. Стоит ли ограничивать себя всегда и во всем во имя неопределенной перспективы стать буддой или бодисатвой? Да и зачем все это, для чего?! Надо обратить свои взоры к жизни, научиться жить, причем жить именно сейчас, сегодня, пока ты жив, пока ты можешь взять от жизни то, что в ней есть.

Казалось бы, это – рационалистический эгоизм, гедонизм, вообще не имеющий отношения к религиозной мысли и к этическим идеалам. Но нет! Здесь не идет речь о чувственных наслаждениях, которые, кстати, отвергаются и буддизмом, и конфуцианством. Чань-буддизм звал к иному. Как бы воскресив в китайской мысли идеи раннего философского даосизма и многократно обогатив эти идеи за счет неисчерпаемых глубин индийской мистики, он призывал своих последователей не стремиться вперед, не искать Истину и не пытаться достичь нирваны или стать Буддой. Все это прах и суета. Главное в том, что Истина и Будда всегда с тобой, они – вокруг тебя, надо только уметь их найти, увидеть, узнать и понять. Истина и Будда вокруг и во всем – в пении птиц, в нежном шелесте листвы, в дивной красоте горных хребтов, в умиротворенной тиши озера, в сказочной красоте природы, в разумной сдержанности церемониала, в очищающей и просветляющей силе медитации, наконец, в радости труда, в скромном величии простой физической работы. Кто не видит Будды и Истины во всем этом, тот не сможет найти их ни на небе, ни в раю, ни сегодня, ни в отдаленном будущем. Словом, нужно уметь жить, познавать жизнь, радоваться ей, воспринимать ее во всем ее богатстве, многообразии и красоте.

Чань-буддизм ставил в центр своего внимания свободного от обязанностей и привязанностей человека, готового отрешиться от мирских забот и посвятить всего себя умению и искусству жить, но жить только для себя (в этом индийская традиция в чань-буддизме решительно восторжествовала над китайской). Познать истины чань-буддизма и принять его принципы было непросто, для этого требовалась специальная длительная подготовка. Подготовка и посвящение обычно начинались с парадоксов. Первым из них было решительное отрицание знаний, особенно книжных, канонических. Одна из основных доктрин чань гласила, что основанный на писанных догмах интеллектуальный анализ не проникает в сущность явления и не способствует успеху в постижении Истины. Зачем напрягать ум и тем более загружать его книжной мудростью, когда можно дать полный простор интуиции и самовыражению и полностью отринуть каноны и авторитеты?! Именно так следует понимать ставший хрестоматийным завет известного мастера чань-буддизма И-сюаня (IX в.): «Убивайте всех, кто стоит на вашем пути! Если вы встретите Будду – убивайте Будду, если встретите патриарха – убивайте патриарха!» Иными словами, ничто не свято перед лицом великого сосредоточения индивида и внезапного его озарения и просветления, постижения им Истины.

Как постичь Истину? Этот вечный вопрос мыслителей чань-буддизм решал до удивления просто и парадоксально. Истина есть озарение. Оно нисходит на тебя внезапно, как интуитивный толчок, как внутреннее просветление, как нечто, что нельзя выразить

словами и образами. К постижению и принятию этого озарения нужно готовиться. Однако и подготовленному человеку не гарантировано, что он постигнет Истину. Он должен терпеливо ждать своего часа. Еще вчера, еще минуту назад он мучительно размышлял и терзался, стремясь постичь непостижимое, но вдруг его посетило нечто – и он сразу все понял, постиг Истину.

В практике чань – и дзэн-буддизма обычно использовали различные методы искусственного стимулирования внезапного прозрения – резкие окрики, толчки, даже удары, которые неожиданно обрушивались на погруженного в транс и задумавшегося, ушедшего в себя человека. Считалось, что в этот момент человек должен особенно остро среагировать на внешнее раздражение и что именно в этот момент он может получить интуитивный толчок, на него может снизойти озарение, просветление.

В качестве средства стимулирования мысли, поиска, напряженной работы мозга чань-буддизм широко использовал практику загадок (гунъань, яп. коан). Постичь смысл коана посредством логического анализа невозможно. Вот пример: «Удар двумя руками – хлопок, а что такое хлопок одной ладонью?» Между тем абсурдность и нелепость таких коанов для чань-буддистов были лишь кажущимися, чисто внешними. За этим внешним следовало искать глубокий внутренний смысл, находить наиболее удачный, нередко парадоксальный ответ, на что у начинающих подчас уходило долгие годы, на протяжении которых оттачивалось мастерство ученика. Готовясь к посвящению в мастера, он должен был уметь быстро раскрывать сложные логические хитросплетения.

Еще одним важным и парадоксальным методом поиска Истины и подготовки посвященного к озарению, к интуитивному толчку были диалоги-вэньда (яп. мондо) между мастером и его учеником. В процессе этого диалога, когда обе стороны обменивались друг с другом лишь краткими репликами, зачастую внешне почти лишенными смысла, значение имели не столько сами слова, сколько общий контекст, даже внутренний подтекст диалога. Мастер и ученик вначале как бы настраивались с помощью случайных взаимных сигналов на общую волну, а затем, задав друг другу тон и код беседы, они начинали диалог. Цель его – вызвать в сознании настроенного на волну мастера ученика определенные ассоциации, резонанс, что, в свою очередь, служило подготовке ученика к восприятию интуитивного толчка, озарения, просветления.

Чань-буддизм оказал огромное влияние на развитие китайской, японской и всей дальневосточной культуры. Многие выдающиеся мастера литературы и искусства были воспитаны на парадоксах, коанах и идеях этой секты. Однако при всем своем огромном значении в жизни Китая чань-буддизм всегда оставался сравнительно малочисленной эзотерической сектой, располагавшей лишь несколькими известными центрами-монастырями. Более того, с течением времени китайский чань-буддизм понемногу терял свою первоначальную оригинальность и экстравагантность. Подчиняясь общему стилю монашеской жизни, буддийские монастыри-школы чань в позднесредневековом Китае ужесточили дисциплинарные нормы и стремились более строго регламентировать образ жизни чаньских монахов, что в конечном счете заметно сближало чань с иными функционировавшими в Китае сектами-школами буддизма.

Буддизм в эпоху Тан (VII-X вв.). Упадок буддизма

В начале эпохи Тан Китай был покрыт густой сетью буддийских храмов, пагод и монастырей. Многие из них были известны и влиятельны. Часто это были целые монастырские городки с многочисленными храмовыми сооружениями, дворцами-павильонами, с большими залами для собраний и медитаций, помещениями для библиотек и переписки сутр, а также домами и кельями для монахов и послушников. Такой монастырь был и святым храмом, и культурным центром, и гостиницей для путников, и университетом для жаждущих знаний, и укрепленным убежищем, где в смутную пору можно было отсидеться за крепостными стенами. Обычно в нем постоянно проживало 150–200 монахов,

не считая множества послушников, служек и монастырских рабов-слуг.

Обширные земли, составлявшие основное богатство монастырей, сдавались в аренду монастырским крестьянам. Арендная плата, щедрое пожертвования верующих, торговля свечами и благовониями, особенно бойкая в праздники, когда в храмы стекались толпы людей, а также освобождение от налогов – все это превращало монастыри в своеобразные государства в государстве с огромным экономическим потенциалом. Хотя монастырские богатства считались общими, принадлежавшими сангхе в целом, сами монахи почти ничем не напоминали древних нищих бхикшу. Правда, они тоже были вегетарианцами, обривали головы и носили желтую одежду. Но время приема пищи регламентировалось уже не столь строго, одежда не напоминала лохмотья, а содержание одного монаха в большом монастыре стоило, по некоторым подсчетам, впятеро больше, чем заработок наемного слуги. Кроме того, у монахов появились личное имущество, деньги, порой даже собственность.

Эпоха Тан была золотым веком китайского буддизма, периодом его всестороннего расцвета. Однако она же стала и началом его упадка. Дело в том, что в эпоху централизованной империи, пришедшей на смену периоду Южных и Северных династий с его политической раздробленностью и междоусобицами, вновь обрело большую силу и заняло ведущие позиции конфуцианство. Со все большей ревностью и подозрительностью оно начало следить за успехами его идейных соперников – религиозного даосизма и буддизма.

Одним из первых резко и решительно выступил против них, особенно против чужеземного буддизма, знаменитый танский поэт и философ, ученый и политический деятель Хань Юй. В своих произведениях и речах, в докладах императору он гневно обличал «ложные догматы и обряды» буддизма и даосизма, затмевавшие «истинный свет учения великого Конфуция». Хань Юй требовал расстричь всех монахов, сжечь их писания и превратить их храмы в жилища. Танские императоры, благоволившие к даосизму (они выводили свою фамилию, Ли, от легендарного Лао-цзы), пропускали мимо ушей обвинения в его адрес, тем более, что взять с полунищих даосов было почти нечего. Зато они с готовностью откликнулись на призыв обуздать буддизм, ибо их казна терпела немалый экономический ущерб из-за усиления мощи и увеличения земельных массивов и собственности буддийских монастырей.

Готовилось наступление на буддизм. Удар был нанесен в 842–845 гг. императором У-цзуном, выпустившим ряд антибуддийских декретов. Всем монахам из числа социально сомнительных элементов (беглые солдаты, бывшие преступники) и тем, кто недостаточно строго соблюдал правила монастырской жизни (а их было немало), было приказано выйти из монашеского сословия, вернуться к мирской жизни, трудиться и платить налоги – в этом случае за ними сохранялось накопленное ими личное имущество. Повелевалось резко сократить число послушников, слуг и рабов при монастырях, а высвободившуюся их часть направить в сферу производительного труда. Вскоре по императорскому указу закрыли множество мелких монастырей и храмов, не зарегистрированных властями, а их земли отошли к государству. Были наложены немалые ограничения на права и привилегии больших монастырей, оказавшихся теперь под строгим контролем властей; личное имущество оставшихся в них монахов было конфисковано.

По официальным данным, всего было закрыто и ликвидировано 4600 монастырей и храмов, разрушено около 40 тыс. кумирен и пагод, конфисковано несколько миллионов цин (1 цин – 6 га) земли, расстрижено 260 тыс. монахов и отпущено около 150 тыс. рабов. Удар оказался сокрушительным. И хотя со временем буддизм в какой-то мере восстановил свои позиции, такого расцвета, как в Тан, ни в экономике, ни тем более в сфере идейной, он уже не знал. Подобно религиозному даосизму, буддизм занял второстепенное по сравнению с конфуцианством место.

Начиная с IX в. стала заметно ослабевать и интеллектуальная мощь буддизма, чему немало способствовал процесс упадка буддизма в Индии за счет усиления индуизма и исламизации. Резко прекратился поток идей и приток монахов-пилигримов. Перестали

ездить в Индию и китайские буддийские монахи, которые в эпоху Тан (как, например, знаменитый Сюань-цзан) совершали длительные путешествия, стажировались в монастыре Налан-да и привозили с собой огромное количество новых сутр, впечатлений и идей.

Сокращение экономического и интеллектуального потенциала, упадок идейного влияния буддизма сказались прежде всего на уменьшении его роли среди верхов китайского общества. На передний план с течением времени все явственнее выходил буддизм народный, буддизм тайных обществ и сект, амидизм, часто переплетавшийся с аналогичными эгалитарными верованиями и традициями религиозного даосизма. В народном буддизме продолжали пользоваться популярностью культы видных божеств, особенно бодисатвы Гуань-инь, а также услуги массы полуграмотных монахов и послушников, читавших сутры над покойниками и тем открывавших перед ними врата буддийского рая. Однако и этот буддизм с начала II тысячелетия практически не имел самостоятельного значения, ибо он без остатка влился в гигантскую систему религиозного синкретизма, которая примерно с этого времени стала уже реальной силой в Китае.

Некоторое время еще продолжалось соперничество между буддистами и даосами. Борьба достигла наивысшего накала во времена Хубилая (XIII в.), когда ожесточенные дебаты, проходившие при дворе монгольских властителей Китая, показали, что, хотя даосы и пользовались большими симпатиями населения, идейный и интеллектуальный перевес явно оставался на стороне буддизма, что и определило его победу в спорах и даже запрещение, пусть ненадолго, порочащей буддизм сутры Лао-цзы хуа-ху цзин. Успех буддистов при дворе Хубилая несколько поправил их дела. В сочетании с продолжавшимся в этот же период продвижением буддизма в Тибете это сыграло, видимо, определенную роль в том, что буддизм и ламаизм, как его тибетская разновидность, стали со временем главной религией монголов.

Буддизм и китайская культура

Буддизм просуществовал в Китае почти два тысячелетия. За это время он сильно изменился в процессе приспособления к китайской цивилизации. Однако он оказал огромное воздействие на традиционную китайскую культуру, что наиболее наглядно проявилось в искусстве, литературе и особенно в архитектуре Китая. Многочисленные буддийские храмы и монастыри, величественные пещерные и скальные комплексы, изящные, порой ажурные и всегда великолепные по своей художественной цельности пагоды придали китайской архитектуре совершенно новый, иной облик, фактически преобразили ее. Многие пагоды, многоярусные сооружения, символизирующие буддийские небеса, а также пещерные комплексы, которые были созданы еще в III–VI вв., и сейчас остаются ценнейшими памятниками китайской культуры, национальной гордостью Китая. В комплексах Лунмыня, Юньга-на и Дуньхуана органической частью архитектуры являются фрески, барельефы и особенно круглая скульптура.

Искусство круглой скульптуры было известно в Китае задолго до буддизма. Однако именно махаянистская скульптура, генетически восходящая к эллинистическо-кушанскому прототипу, с характерными для будд, бодисатв и буддийских святых канонами изображений, поз и жестов завоевала популярность и получила наибольшее распространение в Китае. В каждом китайском храме можно встретить скульптурные изображения, техника изготовления и оформления которых так или иначе восходит к индийскому буддизму. Вместе с буддизмом пришла в Китай и практика скульптурного изображения льва – животного, которое в Китае до того не было известно.

Буддизм познакомил Китай с зачатками художественной прозы – жанра, до того почти не известного там. Новеллы, восходящие к буддийским прототипам, к жанру бяньвэнь и некоторым другим (в конечном счете – к буддийским джатакам), со временем стали излюбленным видом художественной прозы и в свою очередь сыграли определенную роль в становлении более крупных жанров, в том числе классического китайского романа.

Буддизм, особенно чань-буддизм, сыграл немалую роль в расцвете классической китайской живописи, в том числе эпохи Сун (X–XIII вв.). Тезис чань-буддизма о том, что Истина и Будда везде и во всем – в молчании гор, в журчании ручья, сиянии солнца или щебетании, и что главное, в природе – это Великая Бескрайняя Пустота, оказал большое влияние на художников сунской школы. Для них, например, не существовало линейной перспективы, а горы, в обилии присутствующие на их свитках, воспринимались как символ, иллюстрировавший Великую Пустоту природы.

Буддийские монастыри долгими веками были одним из главных центров китайской культуры. Здесь проводили свое время, искали вдохновения и творили поколения поэтов, художников, ученых и философов. В архивах и библиотеках монастырей накоплены бесценные сокровища письменной культуры, регулярно копировавшиеся и умножавшиеся усилиями многих поколений трудолюбивых монахов – переводчиков, компиляторов, переписчиков. Как известно, многие из сочинений буддийской Трипитаки сохранились и дожили до наших дней именно благодаря их труду. Очень важно и еще одно: именно китайские буддийские монахи изобрели искусство ксилографии, т. е. книгопечатания, размножения текста с помощью матриц – досок с вырезанными на них зеркальными иероглифами.

Немалое влияние оказали на китайский народ и его культуру буддийская и брахманистская и буддийская философия и мифология. Многие из этой философии и мифологии, начиная от практики гимнастики йогов и кончая представлениями об аде и рае, было воспринято в Китае, причем рассказы и легенды из жизни будд и святых причудливо переплетались в рационалистическом китайском сознании с реальными историческими событиями, героями и деятелями прошлого (та же Гуань-инь, например, получила в Китае новую биографию, сделавшую ее в прошлом почитательной дочерью одного из малопочтенных чжоуских князей). Буддийская метафизическая философия сыграла свою роль в становлении средневековой китайской натурфилософии. Еще большее воздействие на философскую мысль Китая оказали идеи чань-буддизма об интуитивном толчке, внезапном озарении и т. п. Влияние этих идей отчетливо заметно в философии неоконфуцианства, в работах Чжу Си.

С буддизмом связано в истории Китая очень многое, в том числе и, казалось бы, специфически китайское. Вот, например, легенда о возникновении чая и чаепития. Чань-буддисты в состоянии медитации должны были уметь бодрствовать, оставаясь неподвижными в течение долгих часов. При этом уснуть в таком состоянии прострации считалось недопустимым, постыдным. Но однажды знаменитый патриарх Бодхидхарма во время медитации уснул. Проснувшись, он в гневе отрезал свои ресницы. Упавшие на землю ресницы дали ростки чайного куста, из листьев которого и стали затем готовить бодрящий напиток. Конечно, это лишь легенда. Однако фактом остается то, что искусство чаепития действительно впервые возникло в буддийских монастырях, где чай использовался как бодрящее средство, а затем чаепитие стало национальным обычаем китайцев.

Буддизм был единственной мировой религией, получившей широкое распространение в Китае (ни христианство, ни ислам никогда не были там популярны, оставаясь достоянием лишь незначительного меньшинства). Однако специфические условия Китая и характерные черты самого буддизма с его структурной рыхлостью не позволили этой религии, как и религиозному даосизму, приобрести преобладающее идейное влияние в стране. Как и религиозный даосизм, китайский буддизм занял свое место в гигантской системе религиозного синкретизма, которая сложилась в средневековом Китае во главе с конфуцианством.

Глава 21

Религиозный синкретизм в Китае. Традиции и современность

Конфуцианство, даосизм и буддизм, сосуществуя на протяжении долгих веков, постепенно сближались между собой, причем каждая из доктрин находила свое место в складывавшейся всекитайской системе религиозного синкретизма. Конфуцианство преобладало в сфере этики и социально-семейных отношений, даосизм с его магией, метафизикой и пантеоном божеств и духов был обращен к сфере чувств и как бы компенсировал сухость и рационализм конфуцианства; буддизм заботился о замаливании грехов, рождал и поддерживал иллюзии о светлом будущем.

Система синкретизма складывалась прежде всего на нижнем уровне, в рамках народных верований и обычаев. Среди необразованного крестьянства и малограмотных горожан она господствовала практически абсолютно. Средний китаец обычно не видел разницы между тремя религиями. К каждой из них, а то и ко всем сразу обращался он в случае нужды: чем большее число богов и духов услышит его просьбы, тем больше шансов на успех. На верхнем уровне тоже наблюдалось некоторое сближение и взаимовлияние доктрин, однако среди образованных шэньши, ученых даосов или буддийских монахов из монастырей сохранялись и культивировались специфика каждого из учений, их самостоятельность и самобытность.

Сложившаяся в основном на нижнем уровне синкретическая система была любопытным феноменом. Кое-чем она напоминала индуизм: те же эклектизм и универсализм пантеона, терпимость и либерализм в сфере культа, простота и легкость деификации новых святых, патронов-покровителей. Однако существенно, что при всем том сохранялось лицо каждой из доктрин: пусть в деревенском храме находились рядом даосские и буддийские божества и любой даосский и буддийский монах соглашался отправлять необходимый обряд в отношении каждого из них, а то и всех сразу – все-таки эти божества оставались соответственно даосскими или буддийскими.

Система в целом вобрала в себя все основные особенности китайской духовной культуры, и это тоже сближает ее с индуизмом. Однако специфика основных черт системы сильно отлична от того же индуизма и характерна только для Китая. Так, например, незначительная роль мистики и метафизики в религии и философии Китая обусловила то, что в китайской традиции не было существенной грани между богом, героем и обычным человеком, особенно после его смерти. Любой покойник мог быть обожествлен, стать божеством или героем, патроном или бессмертным. В то же время бодисатва или божество рано или поздно «приземлялись», обретая обычную земную биографию, прочно привязывавшую их к фиксированному месту и времени появления на свет в земной жизни. Конечно, смерть была сама по себе серьезной гранью между миром живых и миром божеств или духов. Но существенно то, что здесь ничто не зависело от самого человека, от каких-либо его личных усилий. Человек мог всю жизнь стремиться обрести бессмертие и не добиться успеха; другой мог и не думать о нем, но после смерти оказаться обожествленным. Словом, не столько личные усилия религиозно активного индивида, сколько стечение независимых от него объективных обстоятельств определяли статус его после смерти. Отсюда и еще одна важная особенность: привычка относиться к божественным силам не как к чему-то сверхъестественному, а как к своим близким, обязанным выполнять долг по отношению к живущим, действовать по принципу «я – тебе, ты – мне».

Этот принцип известен и другим религиям. В конце концов, всем богам молятся, дабы получить что-либо от них. Однако в Китае был сделан явный акцент на обязанность божества. Долг – одна из высших конфуцианских категорий, и благоговейное отношение к нему было перенесено и на взаимоотношения с потусторонними силами. Только в Китае на богов можно было жаловаться, апеллировать к властям, обращая внимание на невыполнение божеством его долга. Только в Китае можно было официально наказывать божество в лице представляющего его в храме идола в случае, если он не откликнулся на настоятельные просьбы, особенно если последние имели важное общественное значение, как, например, мольбы о дожде в случае засухи.

Соответственно складывались и взаимоотношения с божеством на индивидуальном

уровне. Ни священного трепета, ни преданной любви-бхакти – почти исключительно деловой расчет. И если божество не откликнулось на просьбу, ничто не мешало просящему разбить глиняного идола, к которому он безрезультатно апеллировал (речь идет о домашнем храме; в общем этого делать не позволялось, но не по религиозным, а по административным соображениям), и затем обратиться за содействием к другому, который мог оказаться более покладистым.

Всекитайский пантеон

Система богов, ритуалов и культов в рамках гигантской структуры религиозного синкретизма была сложной и многоярусной. На высшем ее ярусе находились общегосударственные культы Неба и Земли, отправлявшиеся в их полном объеме лишь самим императором в специальных столичных храмах. Храм Неба и поныне являет собой архитектурную достопримечательность Пекина: это обширный комплекс, ведущее положение в котором занимает трехъярусное куполообразное здание, круглое в плане, с мраморными террасами и балюстрадами; оно обычно оживало и красочно светилось в ночь церемонии, свершавшейся под Новый год.

К числу божеств, имевших всекитайское распространение и значение, относились основатели трех религий: Конфуций, Лао-цзы и Будда; причем первое место среди них, бесспорно, принадлежало Конфуцию, храмы в честь которого были в каждом уездном городе (их в Китае насчитывалось около 1500). Общекитайским поклонением пользовались и некоторые другие персоны: древние мудрецы типа Хуанди и Фуси, бодисатвы и будды Амиитаба, Майт-рейя, Гуань-инь, а также некоторые обожествленные герои, как, например, бог войны Гуань-ди, некогда отважный полководец времен Троецарствия (III в.), превратившийся со временем в популярное божество, покровительствовавшее уже не столько военным, сколько торговцам и богатству.

К числу высших всекитайских божеств относился и Великий Нефритовый император Юйхуан шанди – персона несколько необычного типа, впервые появившаяся в китайском пантеоне на рубеже I–II тысячелетий н. э. и довольно быстро превратившаяся в верховного главу всех божеств, духов, героев и демонов этого пантеона. Культ Юйхуана шанди, окружившего себя на небе бесчисленным множеством министров, чиновников, канцелярий и ведомств и бывшего, таким образом, зеркальной копией императора земного, – это естественное порождение, закономерное завершение тех принципов рационалистического осмысления потустороннего мира, которые были свойственны китайскому мышлению. Однако этот популярный культ, плоть от плоти гигантской системы религиозного синкретизма, нуждавшейся хотя бы в поверхностной упорядоченности ее пантеона, был враждебно воспринят верхами китайского общества. Не желая видеть в порождении народных суеверий конкурента великого Неба, копию земного сына Неба, императоры не раз пытались запретить культ Юйхуана шанди, но в представлении народа он так и остался великим небесным правителем.

Более скромна по рангу, но неизмеримо более многочисленна группа локальных культов, центральное место в которой занимали божества-покровители территории, деревенские туди-шэни и городские чэн-хуаны. Те и другие охраняли население от опасностей и невзгод. Они выступали также в качестве арбитров (суд в храме чэн-хуана в Китае походил на «божий суд» в христианском европейском средневековье) и посредников перед лицом великого Юйхуана шанди, которому регулярно обязаны были давать отчет о положении дел на вверенной им территории. Параллельно с чэн-хуанами и туди-шэнями действовало и множество других локальных духов, ведавших горами, реками и т. п.

В рамках каждой семьи или социальной корпорации действовали другие духи, отвечавшие за порядок среди своих подопечных. На первом месте среди них по популярности был дух домашнего очага – Цзао-шэнь. Бумажный лубок с его изображением висел в каждом доме. Считалось, что за семь дней до Нового года Цзао-шэнь отправлялся с

докладом к Юйхуану шанди. Накануне его отъезда в доме всегда царило оживление: духа задабривали, мазали ему рот патокой (дабы рот было нелегко открыть и не было охоты говорить лишнего), вешали пучок сена для его лошади и т. п. Пока Цзао-шэнь пребывал с докладом на небе, семья тщательно готовилась к Новому году – самому большому празднику в стране. Все чистилось, убиралось. Считалось необходимым к Новому году расплатиться с долгами, привести все дела в порядок. Праздник начинался в полночь, когда под гром хлопущек и вспышек фейерверков семья встречала возвращавшегося Цзао-шэня, в честь чего на стену вешалось новое его изображение.

Кроме Цзао-шэня почитались домашние духи брачной постели, шести направлений (четыре стороны света, верх и низ), духи-покровители судьбы (некто вроде ангела-хранителя, который, впрочем, в Китае не играл существенной роли). Среди духов-покровителей было много божеств-патронов, заботившихся о различных ремеслах и специальностях: покровитель рыбаков Цзян-тайгун, плотников – Лу Бань, медиков – Яо-ван, магов —Фуси. Покровителями различных профессий считались и восемь даосских бессмертных, ба-сянь. Патроном моряков была богиня Доу-му (Тянь-му), покровителями домашних животных – Нью-ван, Ма-ван, Чжу-ван и т. п.

Культ сил природы и животных

В бюрократическом аппарате Юйхуана шанди были министерства и ведомства грома, огня, вод, времени, пяти священных гор, изгнания демонов и т. п. По этим ведомствам проходили различные божества и духи, отвечавшие за порядок в своем деле. В их числе – божества луны и солнца, которыми считались то божества-символы Тай-инь и Тай-ян, то мифологические персоны Чан Э и ее муж, легендарный стрелок Хоу И (в древности он расстрелял девять солнц из десяти, одновременно взошедших на небосводе; потом, будучи супругом сбежавшей от него на луну коварной Чан Э, стал богом Солнца). Вообще строгого порядка в небесной бюрократической системе не было, одни и те же духи выступали под различными именами, разные божества ведали одним и тем же делом и т. п. Но это не очень смущало веривших в этих богов и духов китайцев. Каждый из обитателей небес получал свое – никто не бывал забыт или обижен.

Духами пяти планет считались легендарные императоры древности (Хуанди – Сатурн, Байди – Венера, Хэйди – Меркурий, Чиди – Марс, Цинди – Юпитер), в качестве их главы выступало божество Полярной звезды Тай-и. Божеством времени был Тай-суй, также считавшийся покровителем планеты Юпитер. Почетное место среди объектов поклонения занимали божества гор, среди которых наиважнейшим было божество восточного пика Тайшань (под горой Тайшань, как полагали, был скрытый вход на небо, к Юйхуану шанди). Эта гора, популярность которой в Китае сравнима с популярностью Фудзиямы в Японии, застроена храмами, кумирнями, арками, прорезана множеством лестниц, уставлена скульптурами. Сюда всегда было массовое паломничество китайцев.

Ведомство вод – одно из главных ведомств небесной канцелярии. Ведали водами драконы, знаменитые Лун-ваны, делившиеся на морских и речных, на главных и второстепенных. Все они, в своей совокупности, отвечали за водный режим страны за засухи и наводнения. Именно их чаще всего молили исполнить долг и наказывали за нерадивость. Дракон в Китае всегда был не только повелителем вод, но и священным животным, в известном смысле символом китайского императора и вообще Китая. В отличие от мифологической нагрузки, которую нес дракон в сказках Запада (там он чаще всего – страшное чудовище олицетворение зла, с которым сражается носитель добра), в Китае дракон нередко был символом добра, мира и процветания. Гораздо реже он воспринимался как носитель зла. Праздник дракона пятого числа пятого месяца – один из самых любимых в Китае. В этот день на празднично украшенных лодках ездили по рекам и приносили жертву драконам – повелителям вод.

Кроме дракона китайцы почитали и других священных животных – сказочную птицу

феникс, единорога-цилиндра и черепаху. Благоговейно, со священным страхом почитали они тигра — царя зверей, на лбу которого в изображениях часто чертили знак «ван» (царь). Тигр считался, кроме всего, грозой демонов болезней и, следовательно, в какой-то мере патроном здоровья. Его клыки и когти высоко ценились: обрамленные в серебро, они служили ценными амулетами, растолченные в порошок — целебными снадобьями. Почитались в Китае также коты, петухи, обезьяны, змеи. Конечно, это было не то священное почитание с каким индийцы относились к корове. Просто эти животные пользовались некоторым покровительством, а их духам-патронам, изображаемым в их же облике, в особых кумирнях время от времени приносили жертвы.

Видное место в китайском «зверином» пантеоне занимали лисы. Их боялись, им приписывали различные проделки, главным образом злые чары, вредоносную магию. Считалось, что старые лисы могут принимать человеческий облик (в 50 лет — женщины, а в 500 — обольстительной девушки) и, соблазнив мужчину, принести ему несчастье. Попастись в лапы лисицы — все равно что, по христианским верованиям, попасть в руки ведьмы. Но лис-демонов в Китае не только боялись, описывая их проделки в многочисленных назидательных новеллах. Лис чтили. В кумирнях им приносили жертвы, считая, что лучше таким образом откупиться, чем рисковать.

Добрые и злые духи. Культ благопожеланий

На примере культа лис видна еще одна особенность системы религиозного синкретизма и вообще религий в Китае — недифференцированность, практически размытые грани между силами добра и зла. Добрые (шэнь) и злые (гуй) духи мирно сосуществовали, им равно приносили жертвы, они подчинялись одним и тем же важным божественным персонам и в конечном счете все тому же Юйхуану шанди. Для гарантии от неприятных воздействий со стороны злых сил и духов в Китае существовала система оберегов, амулетов, стражей. На шесте близ дома вывешивали петуха, на стене — изображение тигра. Рядом — охранительные надписи и заклинания. У входа во двор стояла каменная плита, преграждавшая прямой путь — и это тоже против злых духов: они, как известно всем в Китае, могут ходить только прямо... На дверях вывешивали изображения двух свирепых вооруженных стражников. Прототипами их были охранники императора, которые как-то в эпоху Тан избавили своего повелителя от бесовских наваждений и за это удостоились чести быть изображенными на створках дверей, откуда этот обычай и привился.

Мальчикам вшивали в одежду амулеты, а в младенчестве порой даже одевали в одежду девочки — авось злой дух спутает и не польстится. Существовало представление о том, что главы демонических сил отвечают за своих подопечных. Поэтому им, как великим экзорцистам, т. е. специалистам по изгнанию злых духов, приносились специальные жертвы. Экзорцистом считался демон Чжун Куй — его, по преданию, написал великий танский живописец У Дао-цзы по приказу императора, которому привиделся этот глава демонов во сне. С тех пор Чжун Куй считается повелителем демонов. Другим великим экзорцистом почитался Чжан Дао-лин, основатель религиозного даосизма. Считалось, что силой магических приемов он укрощает демонов зла. Поэтому было принято упоминать его имя для очищения от злых чар.

Трезво мыслящий китаец довольно свободно ориентировался в мире окружавших его божеств и духов, запретов и суеверий. Он делал все, чтобы избавиться от чар и наваждений и обеспечить покровительство влиятельных потусторонних сил, тем более, что стоило это не очень дорого — достаточно было раз в год приобрести изображенных на лубке божеств и патронов, представленных в виде группы. Изредка следовало пойти в храм, принести жертву. Наконец, многие требования и пожелания можно было выражать не в форме молитв и жертв, а косвенно — в виде благопожеланий и связанных с ними символов что также составляло одну из характерных черт системы религиозного синкретизма.

Желать здоровья, счастья и процветания принято у всех народов. Однако в Китае культ

благопожеланий достиг невиданного размаха. Во-первых, это диктовалось вежливостью, принятой нормой, церемониалом, которые предполагали постоянное использование благожелательных стереотипов как в виде почти автоматически произносившихся фраз, так и в форме знаков внимания, символов. Во-вторых, символика благопожеланий была крайне разработана и детализирована, имела великое множество оттенков и намеков, что нередко превращало благожелательную картинку в своего рода ребус, разгадать который непосвященному практически невозможно. Главным пожеланием в Китае было «три много» – лет, сыновей и богатства. На бесчисленных благожелательных лубках это выражалось аллегориями – семена граната (много сыновей), персик (символ долголетия), олень (высокое жалованье) и т. п. Иногда символы прямые, иногда – косвенные, через омонимы. Так, знак «олень» («лу») звучит по-китайски так же, как жалованье чиновника («лу»), рыба («юй») — так же, как «излишки», «богатство». Патроном-божеством долголетия в Китае считался старичок Шоу-син, богатства – Цай-шэнь; причем изображения обоих были весьма распространены вплоть до недавнего времени.

Культ благопожеланий в Китае лишний раз подчеркивал не столько даже практичность и прагматичность рационалистического мышления китайцев, сколько ориентацию всей китайской системы ценностей на посюстороннюю жизнь. Для китайца прозвучало бы дико предложение влачить жалкую жизнь «нищего духом» и уповать на царство небесное, как то советует христианам библейский Новый завет. И притча о том, что скорее верблюд пройдет сквозь игольное ушко, чем богатый – в царство небесное, никак его не утешил! бы. Конечно, не всем выпадает богатство и счастье, не у всех много сыновей и здоровья – тут ничего не поделаешь. Но пожелать всего этого было нормальным и естественным для всех, причем такие благопожелания были вполне искренними и весьма ценились.

Система ценностей в традиционном Китае

Итак, каковы же те основные позиции, которые характеризуют традиционную китайскую систему ценностей, сформулированную прежде всего конфуцианством?

Конфуцианцы издревле полагали и учили поколения китайцев тому, что вся существующая в мире мудрость уже познана, причем именно китайскими мудрецами. Апробированная веками, эта мудрость – Истина в последней инстанции, нечто вроде категорического императива. Мудрость китайских пророков учит людей жить по правилам, как это и подобает цивилизованному человеку, т. е. китайцу. Народы, лишённые этой мудрости, суть лишь жалкие варвары, которые рано или поздно должны прийти в Китай за великой Истиной и признать верховную власть правителя Поднебесной.

Если мудрость абсолютна, а истина познана, то любая попытка что-либо изменить – это кощунство. Поэтому открыто выступить против официально санкционированной истины нельзя. Любое новое слово, дабы приобрести право на существование, должно камуфлироваться в традиционные одежды. Новизна его от этого, возможно, потускнеет, но зато традиционная мудрость за этот счет окрепнет и даже частично обновится. На страже священной мудрости стоят ученые-чиновники, прошедшие сквозь мелкое сито тройного конкурсного отбора и организованные в рамках иерархической бюрократической структуры.

Система в целом бдительно следит за соблюдением культа мудрости и священных книг, за добродетельностью ученых-чиновников. Случаются, правда, накладки – чиновники порой воруют, берут взятки. Но система заинтересована в том, чтобы эти накладки были сведены до минимума: проштрафившихся с позором удаляют, добродетельных восхваляют и повышают.

Следовать указаниям старших, ведущих тебя по правильному пути; постоянно совершенствоваться на основе их предначертаний; чтить высокую мораль, не ставя ее ни в какое сравнение с низменной материальной выгодой (но имея при этом в виду, что она, особенно в должности чиновника, хорошо вознаграждается), – таков эталон, воспетый в литературе, почитаемый в реальной жизни и усиленно внедряемый в умы. Материальный

стимул остается, без него нельзя, но он отодвинут назад, а подчас подавлен за счет возвеличения искусно стимулируемого морального фактора. Не богатый и знатный, но ученый, носитель мудрости древних, всегда стоял в Китае на вершине лестницы социальных ценностей.

Форма, ритуал, церемониал – важнейшие средства сохранения существа жизненного порядка в его неизменности, залог организованности, дисциплинированности, послушания. На страже формы стояло общество в целом, ее поддерживали и всемогущие социальные корпорации (семья, клан, секта, цех, тайное общество и т. п.), могущество и власть которых над отдельной личностью в Китае всегда были бесспорны. Форма важна и как средство скрыть чувство, дисциплинировать и подавить его во имя неизмеримо более высокой и значимой социальной категории – долга. Культ долга был особенно высок среди верхов общества, в низах же чувство было более непосредственным, его потребности как раз и удовлетворяли даосизм и буддизм.

Вообще параллельное существование даосизма и буддизма рядом с конфуцианством всегда создавало и в образе мышления, и в политике Китая своего рода биполярную структуру: рационализм конфуцианства, с одной стороны, и мистика даосов и буддистов – с другой. И эта структура не была застывшей, она находилась в состоянии динамического равновесия. В периоды функционирования крепкой централизованной власти конфуцианский полюс действовал сильнее, он же определял характер общества; в периоды кризисов и восстаний на передний план выходил, как правило, даосско-буддийский полюс с его бунтарскими эгалитарно-утопическими призывами, магией и мистикой явно религиозного свойства. Эта биполярность сыграла определенную роль и в сложный период трансформации традиционного Китая в XIX–XX вв.

Трансформация традиционного Китая

Столкновение традиционной китайской структуры с европейским капитализмом и колониализмом в середине XIX в. вызвало в Китае мощную ответную реакцию. Вначале это было восстание тайпинов (1850–1864), «ходе которого на традиционные даосско-буддийские эгалитарные утопии наслонились некоторые христианские идеи, заимствованные лидерами восставших у миссионеров. В восстании тайпинов националистическая реакция на иностранное проникновение была еще слаба. Но она многократно усилилась в восстании ихэтуаней, мощный взрыв которого буквально потряс Китай на рубеже XIX–XX вв. В этом движении народ использовал всю систему веками складывавшегося религиозного синкретизма как защитное средство против разрушительного влияния империализма, подрывавшего традиционные устои Поднебесной. Восстание было жестоко подавлено, но консервативные традиции в Китае отнюдь не собирались сдавать позиции. Активное неприятие европейских порядков опиралось на непоколебимую уверенность в превосходстве своего, китайского. Однако силы были неравными. Дряхлеющая империя не могла противостоять натиску нового, и революция 1911 г. покончила с ней.

В Китае была провозглашена республика. Деятельность ее основателя Сунь Ят-сена и «движение 4 мая» вместе со всей «культурной революцией» 1919 г., стремившиеся покончить с отсталостью страны, были направлены против конфуцианства и его наследия. Конфуцианские традиции, хотя и не без сопротивления, отступали, а освобождавшееся место занимали проникавшие в Китай извне учения – западные философские теории, христианские идеи, различные течения социализма и анархизма, а также революционный марксизм. Это была эпоха активной борьбы мнений, синтеза старого и нового, первых попыток практического применения иноземного опыта на китайской почве. В эти годы в Китае выковывались кадры будущих революционеров. Но в это же время закладывались и основы более утонченных и гибких форм сопротивления.

В 20-30-х годах гоминьдановские власти, опираясь на традиционные методы административного контроля и экономического регулирования, сосредоточили в руках

государства ключевые позиции, что, с одной стороны, ослабляло далеко еще не окрепшую китайскую буржуазию, а с другой – порождало коррупцию и тем способствовало возникновению тяжелого экономического кризиса. В этих условиях активную политическую роль стала играть возникшая в 1921 г. Коммунистическая партия Китая (КПК). Коммунисты Китая быстро набирали силу и приобретали влияние в стране. Однако опорой коммунистов Китая не мог стать —имея в виду основы догматов марксизма – осознавший свои классовые интересы пролетариат. Такого пролетариата в Китае – как, впрочем, и на всем остальном Востоке, – просто не было. Вообще рабочие являли собой очень небольшую долю населения страны, даже в городах. Подавляющее большинство населения страны по-прежнему составляло крестьянство.

Крестьянство и его традиции

Китайское крестьянство – в отличие, скажем, от индийского с его кастами и кармой – всегда бывало мятежно настроенным в годы социального кризиса. Оно (особенно беднейшая его часть) было готово к революционному взрыву и в начале 20-х годов нашего века. А так как коммунистам была нужна именно революция, то они не стали долго колебаться и сомневаться: крестьянство так крестьянство. Именно на эту мощную и всегда весьма консервативную социальную силу они и стали опираться. Неудивительно, что вместе с массами беднейшего крестьянства в революцию пришло и заняло в ней важное место традиционно китайское восприятие реальной жизни – сквозь призму национальных традиций, как конфуцианских, так и даосско-буддийских. Конечно, это не мешало образованным активистам КПК овладевать по советскому эталону идеями научного коммунизма, марксизма-ленинизма и пролетарского интернационализма и пытаться вести за собой массы под соответствующими лозунгами. Но главное было все же в том, что выход на передний план острой социальной борьбы многомиллионных крестьянских масс с их традициями и нормами, веками воспитывавшимися эгалитарными стремлениями создать казарменный порядок всеобщего равенства, уже сам по себе не мог не придать революции совершенно определенный акцент. Имеется в виду акцент традиции. Именно традиция повела за собой и китайское крестьянство, и ставших во главе мятежных крестьян коммунистов, – несмотря на то, что китайские коммунисты пытались добиться как раз обратного, т. е. сломать традицию, как то сумели сделать большевики в России.

Возрождение традиций

Китай – скорее всего, к великому счастью этой огромной и древней страны, – не Россия. Эту элементарную истину давно стоило бы усвоить всем тем, кто сегодня столь часто и уже привычно сетует на различие результатов посткоммунистических рыночных реформ у нас и у них. Разница в ходе и результатах современных реформ в России и в Китае уходит корнями далеко вглубь истории и во многом обусловлена несходством господствующей традиции, народной культуры. То, что в свое время сравнительно легко удалось большевикам, энергично подмявшим под себя отечественную народную традицию и умело использовавшим все ее слабости, включая неустойчивую этическую норму, укрепить которую так и не сумела русская православная церковь (о чем уже шла речь в седьмой главе о христианстве), не удалось китайским коммунистам. Именно в этом пункте потерпел свое основное поражение Мао, одержавший победу над го-миньдановцами и объединивший Китай под властью КПК. Получив в свои руки ни с чем не сравнимую власть над почти миллиардной страной и проведя в ней несколько гигантских социальных экспериментов невиданного по размаху масштаба, Мао в конечном счете потерпел решительное поражение. И это поражение нанесли ему не его открытые враги, не предатели или соперники внутри его партии, даже не пассивно противостоявшие ему представители аппарата власти, которых он склонен был обвинить в предательстве и с которыми активно расправлялся в дни памятной

Китаю «культурной революции». Совсем напротив, Мао потерпел поражение от Конфуция или, если выразиться точнее, от конфуцианских традиций.

Здесь надо внести ряд уточнений. Во-первых, сам Мао, будучи китайцем, не был полностью чужд этим традициям, входившим в плоть и кровь каждого, кто был рожден и воспитан в Китае китайской матерью. Во-вторых, став коммунистом, Мао вполне осознавал, что главный его противник – это, в конечном счете, все же не едва вставшая на ноги и крайне слабая китайская буржуазия, но именно Конфуций. И далеко не случайно едва ли не последнюю в своей жизни великую битву Мао затеял именно против него. Не вполне ясно, рассчитывал ли Мао всерьез на победу в этой последней своей великой битве. Но стоит констатировать сам факт: пережив эпоху духовного кризиса и переоценки ценностей в начале века, конфуцианские традиции с выходом на авансцену широких масс крестьянства и особенно после преодоления очередного в истории страны тяжелого кризиса обрели новую силу и были обречены на успех, на победу.

Разумеется, не следует упрощать процесс. Революция коренным образом изменила Китай. Исчезли некоторые классы и сословия, изменились – причем на первых порах очень резко побольшевикски, – формы собственности. На смену желтому дракону империи пришло красное знамя революции. Но все эти перемены в конечном счете не помешали возрождению национальных (конфуцианских) традиций, которые оказались на редкость устойчивыми.

В истории Китая массовые выступления в кризисные периоды обычно окрашивались в даосско-буддийские сектантские тона. Это проявлялось, в частности, в стремлении причаститься к священному трепету возбужденной массы, воспеть громкую хвалу обожествленному харизматическому лидеру, привести свой внешний вид в соответствие с той нормой, которая как бы объединяет всех посвященных и противопоставляет их чужакам не причастным к движению либо даже враждебным ему. Выход на авансцену даосско-буддийских традиций с их апелляцией к экстатическим чувствам возбужденной массы, к магии и культу был весьма заметен в годы культурной революции, когда культ Мао в великой державе заслонил собой все. В какой-то мере это было закономерным результатом децентрализации власти и хаоса в стране. И хотя в маоистском Китае 60-х годов период дестабилизации был сравнительно кратким, в XX в. он создал в миниатюре ту ситуацию, которая была характерна для эпох мощных социальных катаклизмов в китайской империи в прошлом, в годы династийных кризисов и смены династий. Культ привычного «своего», апелляция к национальным чувствам, культ формы и ритуала, призывы к строгой дисциплине, скромности и показному самоуничтожению, наконец, пренебрежение к личности во имя укрепления корпорации по заимствованному конфуцианцами классическому легистскому принципу «слабый народ – сильное государство» – все это энергично проявилось в годы культурной революции. Но, несмотря ни на что, эта революция привела к обычному в китайской традиции результату – к восстановлению порушенной кризисом нормы.

Норма эта во многом восходит именно к конфуцианству. Сильная централизованная власть, ставящая своей целью создание гармоничного общества, в котором было бы некоторое место строго контролируемым, но жизненно необходимым для процветания экономики частной собственности и рыночному саморегулированию, – это как раз конфуцианская традиция. Речь вовсе не о том, что между политикой КПК в наши дни и конфуцианством нет принципиальной разницы. Если уж на то пошло, то гораздо больше от конфуцианской традиции можно найти в успешной политике гоминьдановцев на Тайване. Но в том, что касается постмаоистского Китая и реформ Дэн Сяо-пина, все сегодня абсолютно ясно: в своей политике современная КПК опирается на определенные традиции, само существование которых уходит в мощную толщу истории. И если поставить в заключение рассказа о китайских религиях риторический вопрос, за кем будущее, то ответ на него недвусмыслен: несмотря на риторику современных лидеров КПК (а как им без нее обходиться?), они внутренне вполне готовы к тому, чтобы реформировать традиционный

Китай с ориентацией на вестернизованную модернизацию, но при сохранении конфуцианской (а не марксистско-маоистско-коммунистической!) основы.

Глава 22

Буддизм и синтоизм в Японии

Индийская и китайская цивилизации на протяжении веков оказывали немалое воздействие на соседние страны и народы. И хотя это влияние имело разносторонний характер, а на периферии упомянутых двух мощных культурных центров ощущалось знакомство и с индуизмом, и с конфуцианством, и даже с даосизмом, все-таки важнейшим компонентом религиозной традиции, который распространился наиболее широко, был буддизм. В частности, это видно на примере Японии.

Япония во многих отношениях страна уникальная и удивительная. Врожденная вежливость, более искренняя и менее церемонная, нежели в Китае, – и рядом с ней острый меч самурая, смелость, отвага и готовность к самопожертвованию которого могут быть поставлены лишь рядом со слепым фанатизмом воинов ислама. Редкое трудолюбие в сочетании с обостренным чувством чести и глубокой, до смерти, преданности патрону, будь то император, сюзерен, учитель или глава процветающей фирмы. Необычайное, даже для изысканного Востока, чувство прекрасного: скромность и простота, лаконизм и необыкновенное изящество одежды, убранства, интерьера. Умение отрешиться от суеты повседневности и найти душевный покой в созерцании спокойной и величественной природы, в миниатюре представленной в маленьком, глухо огороженном дворике с камнями, мхом, ручейком и карликовыми соснами... Наконец, удивительная способность заимствовать и усваивать, перенимать и развивать достижения иных народов и культур, сохраняя при этом свое, национальное, своеобразное, японское.

Хотя археология свидетельствует о довольно глубокой древности обитания человека на Японских островах, возникновение там развитого земледельческого неолита и тем более первые шаги цивилизации городского типа относятся к сравнительно позднему времени, уже в пределах нашей эры. Первым императором, легендарным основателем японского государства считается великий Дзимму, «потомок» богини солнца Аматэрасу, который жил где-то на рубеже III–IV вв. и от которого ведут свое происхождение императоры Японии – тэнно (небесный государь), или микадо.

Синтоизм

Сложный процесс культурного синтеза местных племен с пришлыми заложил основы собственно японской культуры, религиозно-культурный аспект которой получил наименование синтоизма. Синто («путь духов») – обозначение мира сверхъестественного, богов и духов (ками), которые издревле почитались японцами. Истоки синтоизма восходят к глубокой древности и включают в себя все присущие первобытным народам формы верований и культов – тотемизм, анимизм, магию, культ мертвых, культ вождей и т. п. Древние японцы, как и другие народы, одухотворяли окружающие их явления природы, растения и животных, умерших предков, с благоговением относились к посредникам, осуществлявшим связь с миром духов, – к магам, колдунам, шаманам. Позже, уже испытав влияние буддизма и многое переняв от него, первобытные синтоистские шаманы превратились в жрецов, отправлявших обряды в честь различных божеств и духов в специально для этого сооружаемых храмах.

Древнеяпонские источники VII–VIII вв. – Кодзики, Фудоки, Нихонги – позволяют представить картину верований и культов раннего, добуддийского синтоизма. Видную роль в нем играл культ мертвых предков – духов во главе с клановым первопредком уд-зигами, символизировавшим единство и сплоченность членов рода. Объектами почитания были

божества земли и полей, дождя и ветра, лесов и гор. Как и другие древние народы, земледельцы Японии торжественно, с обрядами и жертвоприношениями, отмечали осенний праздник урожая и весенний – пробуждение природы. К умиравшим своим соплеменникам они относились как к уходившим в какой-то иной мир, куда для сопровождения умерших должны были следовать окружающие их люди и предметы.

Те и другие изготовлялись из глины и в обилии погребались в месте с покойными (эти керамические изделия называются ханива).

Древние синтоистские мифы сохранили свой, собственно японский вариант представлений о сотворении мира. Согласно ему, первоначально существовали два бога, точнее, бог и богиня, Ид-занаги и Идзанами. Однако не их союз породил все живущее: Идзанами умерла, когда попыталась родить первенца, божество огня. Опечаленный Идзанаги хотел было спасти жену из подземного царства мертвых, но неудачно. Тогда ему пришлось обходиться одному: из левого его глаза родилась богиня солнца Аматэрасу, потомкам которой было суждено занять место императоров Японии.

Пантеон синтоизма огромен, причем его рост, как это было и в индуизме или даосизме, не контролировался и не ограничивался. Со временем на смену первобытным шаманам и главам родов, отправлявшим культы и обряды, пришли специальные жрецы, каннуси («ведающие духами», «хозяева ками»), должности которых были, как правило, наследственными. Для отправления обрядов, молитв и совершения жертвоприношений сооружались небольшие храмы, многие из которых регулярно перестраивались, возводились на новом месте чуть ли не каждые двадцать лет (считалось, что именно такой срок духам приятно находиться в стабильном положении на одном месте).

Синтоистский храм делится на две части: внутреннюю и закрытую (хондэн), где обычно хранится символ ками (синтай), и наружный зал для молитв (хайдэн). Посещающие храм заходят в хайдэн, останавливаются перед алтарем, бросают в ящик перед ним монетку, кланяются и хлопают в ладоши, иногда произносят при этом слова молитвы (это можно и про себя) и уходят. Раз или два в году при храме бывает торжественный праздник с богатыми жертвоприношениями и пышными богослужениями, шествиями с паланкинами, в которые на это время из синтая переселяется дух божества. В эти дни жрецы синтоистских храмов в своих ритуальных облачениях выглядят весьма парадно. В остальные же дни они посвящают своим храмам и духам немного времени, занимаются будничными делами, сливаясь с простыми людьми.

В интеллектуальном отношении, с точки зрения философского осмысления мира, теоретических абстрактных конструкций, синтоизм, как и религиозный даосизм в Китае, был недостаточным для энергично развивающегося общества. Неудивительно поэтому, что проникший с материка в Японию буддизм довольно быстро занял ведущие позиции в духовной культуре страны.

Буддизм в Японии

Проникнув в Японию в середине VI в., учение Будды оказалось оружием в острой политической борьбе знатных родов за власть. Уже к концу VI в. эта борьба была выиграна теми, кто сделал ставку на буддизм. Буддизм распространился в Японии в форме Махаяны и немало сделал для становления и упрочения там развитой культуры и государственности. Принеся с собой не только индийскую философскую мысль и буддийскую метафизику, но также и традиции китайской цивилизации (буддизм пришел в основном через Китай), учение Будды способствовало оформлению в Японии административно-бюрократической иерархии и некоторых принципиальных основ системы этики и права. Заслуживает внимания, что в этой сфере не было сделано акцента, как то было в Китае, на безусловный авторитет мудрости древних и на ничтожность отдельной личности перед мнением и традицией коллектива в целом. Напротив, уже в «Законе 17 статей», опубликованном в 604 г., содержалась статья десятая, из которой явствовало, что у каждого человека могут быть свои

мнения и убеждения, представления о правильном и мудром, хотя при этом все-таки следует действовать, сообразуясь с волей большинства. В этой статье как бы в зародыше видны важные отличия, предопределившие – вместе с рядом других факторов – иную внутреннюю структуру и иные политические судьбы Японии по сравнению с Китаем, чьей цивилизации она столь многим обязана.

Иными словами, в рамках древнеяпонской цивилизации буддийские нормы, даже подвергшиеся китаизации и конфуцианизации, оказались более крепкими, и именно они сыграли существенную роль в сложении основ японской культуры. Уже с VIII в. влияние буддизма стало определяющим и в политической жизни страны, чему способствовал институт инке, согласно которому император еще при жизни обязан был отречься в пользу наследника и, став монахом, управлять страной в качестве регента.

Быстро росло количество буддийских храмов: в 623 г. их стало, по данным хроники Нихонги, 46. В конце VII в. был издан специальный указ об установлении алтарей и изображений будд во всех официальных учреждениях. В середине VIII в. было принято решение о строительстве гигантского храма Тодайдзи в столице Нара, причем центральное место в храме заняла 16-метровая фигура будды Вайрочана, золото для покрытия которой собирали по всей Японии. Буддийские храмы стали исчисляться тысячами. В Японии нашли свою вторую родину многие школы-секты буддизма, в том числе и не уцелевшие либо пришедшие в упадок на материке.

Буддизм и синтоизм

Секта Кэгон, оформившаяся и набравшая силу в VIII в., превратила принадлежавший ей столичный храм Тодайдзи в центр, претендовавший на объединение всех религиозных направлений, в том числе и на сближение, синтез буддизма с синтоизмом. Опираясь на принцип хондзи суйдзяку, сущность которого сводилась к тому, что синтоистские божества – это все те же будды в их очередных перерождениях, школы-секты японского буддизма (Сингон, Тэндай и др.) заложили основу так называемого «ребу синто» («двойной путь духов»), в рамках которого буддизм и синтоизм, некогда враждовавшие, должны были слиться в единое целое. Это движение имело определенный успех. Японские императоры официально обращались к синтоистским богам и храмам с просьбой оказать помощь в сооружении Тодайдзи и возведении статуи Вайрочана. Они заявляли также, что считают своим долгом поддерживать и буддизм, и синтоизм. Некоторые почитаемые Kami (примерно так же, как и даосские божества в Китае) удостаивались статуса бодисатвы. Буддийские монахи нередко принимали участие в синтоистских празднествах и т. п.

Особый вклад в сближение буддизма и синтоизма внесла секта Сингон (санскр – мантра), распространившаяся в сравнительно позднее время из Индии и почти неизвестная в Китае (кроме Тибета). Основатель секты Кукай (774–835) сделал основной акцент на культ будды Вайрочана, воспринимавшегося в рамках этого учения как символ космической Вселенной. Через причастность к космосу и космической графической системе Вселенной (мандала) с изображением различных будд и бодисатв на ней человек приобщался к буддийской символике и обретал надежду на просветление и спасение. Обилие будд и бодисатв и магически-символическая связь с ними, многие мистические ритуалы секты Сингон позволили сблизить буддизм и синтоизм, отождествить синтоистские божества, олицетворявшие силы природы, с космическими силами и буддами буддизма.

Внеся важнейший вклад в ребу синто, секта Сингон объявила главных японских Kami аватарами различных будд и бодисатв, в том числе Аматэрасу – аватарой будды Вайрочана. Синтоистские божества гор тоже стали рассматриваться как воплощения будд, и именно это учитывалось при строительстве там крупных буддийских монастырей. Даже во многих синтоистских храмах заправляли буддийские монахи. Только два важнейших, в Исэ и Идзумо, сохраняли свою независимость. С течением времени эту независимость стали активно поддерживать и японские императоры, видевшие в синтоизме опору своего влияния.

Но это было уже связано с общим ослаблением роли императоров в политической жизни страны.

Буддизм при регентах и сегунах

С IX в. значение политической власти императоров уходит в прошлое. Функции регента-правителя оказываются в руках представителей аристократического дома Фудзивара, на женщинах из которого были обязаны из поколения в поколение жениться императоры. При регентах Фудзивара значение буддизма становится еще большим. Он превращается в государственную религию. Не только императоры, как это бывало в прошлом, но и регенты, и все их виднейшие чиновники к концу жизни становились монахами, но не выпускали из своих рук бразды правления. Центр административного руководства переместился в буддийские монастыри, так что буддийское духовенство сосредоточило в своих руках огромную власть. За монастырские должности шла активная борьба, причем клан Фудзивара ревниво следил за тем, чтобы все высшие должности в монастырских сангах доставались его членам. Естественно, это вело к резкому возрастанию политических и экономических позиций буддийских монастырей, особенно принадлежавших к наиболее влиятельным и активным сектам, как, например, Тэндай с центральным монастырем на горе Хиэй (Энрякудзи), который порой не подчинялся приказам властей и требовал себе все новых привилегий.

Ослабление клана Фудзивара стало заметным уже с X в., а в 1192 г. военачальник из клана Минамото по имени Еритомо взял власть в стране и объявил себя сегуном (полководцем-предводителем). Воины-дружинники нового правителя Японии получили свою долю земель и богатства и составили основу нового сословия, сыгравшего немалую роль в истории страны, – сословия самураев. Весь период сегуната, длившийся долгие века, буддизм продолжал быть основной опорой власти. Однако в нем происходили важные изменения. Ушли в прошлое власть императора и централизованно-административное правление из монастырей, характерное для периода регентства. На передний план вышли феодальные князья и их вассалы-самураи. Силы феодальной децентрализации с трудом сдерживались вооруженной мощью сегунов. В изменившейся ситуации изменился и буддизм. На смену старым сектам пришли новые, влияние которых сохранилось в стране и поныне.

Во-первых, это секта Дзедо (кит. Цзинту – «Чистая земля», т. е. амидизм) с культом Западного рая и его владыки будды Ами-табы. Основатель ее в Японии Хонэн (1133–1212) считал необходимым упростить вероучение буддизма, сделать его более доступным для простого народа и для этого ввел заимствованную им из китайского амидизма практику бесчисленного повторения одного только слова «Амида», что должно принести верующему спасение. В аналогичном плане действовала и родственная ей школа-секта Дзедо син, основанная Синраном (1174–1268) и пропагандировавшая культ Ами-табы. Фраза «Наму Амида буцу» («О, будда Ами-таба!») превратилась в магическое заклинание, повторявшееся до 70 тыс. раз в сутки. Люди верили в столь простой путь к спасению, подкреплявшийся совершением добродетельных поступков – перепиской сутр, жертвованием на храмы, на буддийские скульптуры и изображения и т. п. И хотя со временем культ Амиды принял более спокойный характер, количество последователей амидизма в стране не уменьшилось, скорее возросло (ныне, по некоторым данным, их насчитывается почти 20 млн.).

Во-вторых, большую популярность в Японии приобрела секта Нитирэн, названная по имени ее основателя (1222–1282), который, так же как и Хонэн, стремился упростить и очистить буддизм. В центре поклонения в секте Нитирэн оказался не Ами-таба, а сам великий Будда. И не нужно было стремиться к Западному раю и неведомой Чистой земле: Будда был вокруг, во всем, в том числе и в тебе самом. Рано или поздно он в любом, даже самом обиженном и угнетенном, проявит себя. Нитирэн был нетерпим к другим сектам, обвиняя их в различных грехах и суля их приверженцам пребывание в аду, но его учение

поддерживалось многими обездоленными. Правда, это не придало ему революционности: в отличие от средневекового Китая буддизм в Японии редко становился знаменем восставшего крестьянства. Более того, Нитирэн твердо провозгласил, что религия должна служить государству, и это впоследствии было высоко оценено японскими националистами.

Третьей и, пожалуй, наиболее известной (если и не самой популярной) новой сектой японского буддизма стало учение дзэн. Дзэн-буддизм – это такая же японская реакция на индийский буддизм и проявление японского национального духа в буддизме, как прототип его, чань-буддизм – олицетворение всего китайского в буддизме. Дзэн проник в Японию из Китая на рубеже XII–XIII вв. в обеих его модификациях, северной и южной. Однако наибольшее развитие получила южная школа, страстный проповедник идей которой, Догэн, внес некоторые существенные изменения в ее принципы. Так, Догэн, в отличие от китайской традиции южной ветви чань, уважал авторитет Будды, сутр и своего учителя.

Это нововведение Догэна сыграло важную роль в дальнейших судьбах секты дзэн в Японии. Она осталась эзотерической, как и чань в Китае. Однако возможности и влияние ее в Японии оказались неизмеримо более широкими. Во-первых, признание авторитета учителя способствовало упрочению определенных традиций. Укрепился институт инка, означавший признание учителем-мастером того, что ученик достиг просветления, сатори. Тем самым мастер как бы санкционировал право ученика на наследование авторитета учителя, традиций его школы. Во-вторых, школы при дзэнских монастырях стали очень популярны. Суровость и жестокость воспитания, палочная дисциплина, психотехника и самоконтроль, стремление приучить человека настойчиво добиваться цели и быть готовым ради нее на все – это в дзэнской системе воспитания импонировало сословию самураев с его культом меча и готовности умереть за господина. Естественно поэтому, что дзэн-буддизму охотно покровительствовали сегуны.

Дзэн-буддизм с его принципами и нормами во многом определил кодекс самурайской чести, «путь воина» (бусидо). Мужество и верность, обостренное чувство достоинства и чести (не «лицо» образованного китайского конфуцианца, но именно честь воина-рыцаря, оскорбление которой смывается лишь кровью), культ самоубийства во имя чести и долга (не только мальчики в школах, но и девочки из самурайских семей специально обучались этому искусству: мальчики – делать харакири, девочки – закалываться кинжалом), философия фатализма в сочетании с фанатичной преданностью патрону, а также уверенность в том, что славное имя доблестно павшего будет светиться и почитаться поколениями в веках, – все это вместе взятое, вошедшее в понятие «бусидо» и оказавшее огромное влияние на японский национальный характер, во многом было воспитано японским дзэн-буддизмом.

Фанатизм и готовность к самопожертвованию, воспитывавшиеся в самураях дзэн-буддизмом, отличались от фанатизма воинов ислама, которые шли на смерть во имя веры, ожидая вознаграждения за это на том свете. Ни в синтоизме, ни в буддизме концепции вечного блаженства на том свете не существовало. И вообще духовная ориентация японской культуры, как и китайской, оказавшей на нее в этом смысле немалое влияние, была посюсторонней. Не о загробном блаженстве и посмертной жизни, а о достойной смерти и высоком месте в памяти живых мечтали шедшие на смерть самураи. Это отношение к смерти как естественному концу, как закономерной судьбе каждого, к нормальной смене одного состояния другим (с перспективой возвращения в старое состояние жизни, но уже в новом рождении) в немалой степени было стимулировано буддизмом, в том числе дзэн-буддизмом.

Эстетика дзэн

Буддизм и особенно дзэн оказали огромное влияние на развитие различных сторон японской национальной культуры, и прежде всего на воспитание чувства прекрасного. Специалисты не раз отмечали, что японский буддизм и буддисты склонны к гедонизму, к получению удовольствий, к вкушению радостей жизни в гораздо большей степени, нежели то вообще свойственно этому учению и его последователям. Видимо, посюсторонняя

ориентация японской культуры, заметная с глубокой древности и санкционированная нормами синтоизма, оказала в этом смысле влияние и на буддизм. Конечно, это влияние не следует преувеличивать. Тенденции к гедонизму сурово пресекались воспитанием, в первую очередь в дзэнских школах. Однако своеобразный синтез внутреннего – веками воспитываемого умения восхищаться и наслаждаться радостями жизни и красотой бытия и внешнего, стимулированного официальными нормами буддизма стремления к строгости и самоограничению создал крайне своеобразную эстетику. Суровая строгость и церемонность порождали умение найти скрытую красоту во всем, везде и всегда. Искусство*интерьера, умение подчеркнуть линию в одежде, наконец, изысканное, годами воспитываемое умение расположить один-единственный цветок так, что от этого украсится и осветится все помещение (икэбана), все это результат многовекового развития буддийской эстетики, главным образом эстетики дзэн.

Японская живопись и литература несут на себе отчетливое влияние принципов все той же эстетики дзэн: на свитках изображены бескрайние просторы, полные символические образы, дивная красота линий и очертаний; стихи с их недосказанностью и многозначительными намеками отражают все те же принципы, нормы и парадоксы дзэн-буддизма. Еще более зримо влияние эстетики дзэн на архитектуру Японии, на строгую красоту ее храмов и домов, на редкое умение, даже искусство возведения ландшафтных садов и небольших парков, домашних дворишков. Искусство разбивки таких дзэн-садов и дзэн-парков достигло в Японии виртуозности. Миниатюрные площадки умением мастера-садовника превращаются в наполненные глубокой символикой комплексы, свидетельствующие о величии и простоте природы: буквально на нескольких десятках квадратных метров мастер устроит и каменный грот, и нагромождение скал, и ручеек с мостом через него, и многое другое. Карликовые сосны, островки мха, разбросанные каменные глыбы, песок и ракушки дополняют пейзаж, который с трех сторон всегда будет закрыт от внешнего мира высокими глухими стенами. Четвертая стена – это дом, окна-двери которого широко и свободно раздвигаются, так что по желанию легко можно превратить сад как бы в часть комнаты и тем самым в буквальном смысле слова слиться с природой в центре большого современного города. Это – искусство, и оно стоит немало...

Эстетика дзэн в Японии заметна во всем. Она и в принципах самурайских состязаний по фехтованию, и в технике дзюдо, и в изысканной чайной церемонии (тяною). Эта церемония представляет собой как бы высший символ эстетического воспитания, особенно для девушек из зажиточных домов. Умение в уединенном садике в специально для этого сооруженной миниатюрной беседке принять гостей, удобно усадить их (по-японски – на циновке с поджатыми под себя разутыми ногами), по всем правилам искусства приготовить ароматный зеленый или цветочный чай, взбить его специальным веничком, разлить по крохотным чашечкам, с изящным поклоном подать – все это является итогом чуть ли не университетского по своей емкости и длительности обучения (с раннего детства) курса японской дзэнской вежливости.

Вообще вежливость – одна из характерных черт японцев. Едва ли ее можно отнести только за счет дзэнской самокультуры, хотя сдержанность и достоинство, изящество вежливости японцев наталкивают на мысль о том, что и здесь дзэнская эстетика оказала свое воздействие. Удивительно, но даже в рамках бусидо беспощадный меч всегда уживался рядом с красотой, изысканностью и любовью. Любовь – хотя и не рыцарская, наподобие средневековой европейской, но в чем-то все-таки близкая ей, – играла в жизни японского народа немалую роль. Это не конфуцианско-китайская любовь к старшему, к мудрецу, к родителям. Это и не близкая к чувственному наслаждению и сексуальной технике любовь-кама индийцев. Это любовь возвышенная, готовая к самопожертвованию, порой сводящая к себе чуть ли не весь смысл жизни. Японская история изобилует примерами двойного самоубийства любящих, не имевших возможности соединиться. И хотя эти трагедии не породили в японской литературе произведений, равных по силе и социальной значимости шекспировской повести о Ромео и Джульетте, авторитетные специалисты, в том числе и

японцы (как, например, Х. Накамура), полагают, что любовь в японской жизни и в японской поэзии обладает редкой для Востока силой и значимостью, равноправием чувства и позиций обеих сторон, и что в этом, возможно, одна из причин, облегчивших японцам восприятие многих сторон западной культуры.

Конфуцианство в Японии

Японская культура отлична от китайско-конфуцианской и еще в одном аспекте. Если в Китае почти абсолютно господствовал конформизм, имевший лишь слабые отдушины в виде даосизма и буддизма, то в Японии он был значительно слабее. За индивидом предполагалось право решать, определять и быть преданным той идее и тому патрону, которые им самим избраны. Правда, выбор делался обычно лишь раз – за этим вступала в силу практика верности до гроба и готовности умереть за идею или господина. Но право выбора (пусть однократного, не для всех и не всегда!) в принципе все-таки существовало.

Более близка китайско-конфуцианской японская традиция в сфере культа предков и генеалогического древа. Конечно, той глубины этого культа, какая была в Китае, Япония не знала. Однако культивировавшиеся в среде самураев доблести и достоинства во многом были связаны с их происхождением (черта, более сближающая самураев с европейским рыцарством, чем с китайскими нормами культа предков), а это, в свою очередь, требовало поддержания генеалогического древа и почитания в соответствии с нормами синтоизма покойных предков. И здесь, безусловно, китайская конфуцианская традиция оказала свое воздействие.

Это, равно как и общая тенденция культурных заимствований из Китая, сыграло свою роль в том, что в Японии со временем получило немалое развитие конфуцианство. Но произошло это не сразу.

История конфуцианства в Японии (как, впрочем, и даосизма) восходит к раннему этапу развития японской цивилизации и государственности. Мигранты с материка, китайцы и корейцы, привозили с собой не только конфуцианские тексты, но и соответствующие им нормы конфуцианской морали и образа жизни, равно как и многие элементы даосизма, оказавшего воздействие на формирование синтоизма. Правда, даосизм в Японии не укрепился, хотя и оказал определенное влияние на некоторые стороны образа жизни и религиозной практики японцев. В частности, в Японии получили распространение принципы даосской защитительной магии с ее заклинаниями, оберегами, талисманами и т. п. (яп. кондзю), практика гаданий и предсказаний (бокусо-кикке) и различные приемы и принципы китайской медицины. Но господствовавший в Японии буддизм отнесся к даосизму, как и к конфуцианству, достаточно настороженно (более благожелательно элементы даосизма были восприняты структурно родственным ему синтоизмом). Конфуцианство в Японии, однако, в отличие от даосизма, дождалось лучших времен.

С XVII в., когда сегуны из клана Токугава (1603–1867) сумели пресечь децентрализаторские тенденции японских феодалов и железной рукой вновь объединить страну под своей властью, когда руководимая ими буддийская церковь превратилась в низовую административную базу для удержания населения в повиновении, сложилась благоприятная обстановка для интенсивного проникновения конфуцианства в Японию. Сегуны рассчитывали на то, что реформированное Чжу Си неоконфуцианство сумеет дать им в руки дополнительную возможность укрепить свою власть. Конфуцианские идеалы преданности власти имуществу, почитания старших и неизменного сохранения статус-кво казались подходящими для этого. Усилиями ряда проповедников чжусианское неоконфуцианство стало быстро распространяться в Японии.

Методы некоторых из проповедников заслуживают внимания. Интересен в этом плане, например, Ямадзаки Ансаи (1618–1682). Отданный на воспитание в монастырь, он, проявив строптивость, оказался перед перспективой быть изгнанным. Пригрозив, что подожжет монастырь, он напугал настоятеля и был оставлен. Когда Ямадзаки вырос, остепенился и,

успешно овладев основами буддизма, стал монахом, он познакомился с конфуцианскими текстами. Учение Конфуция в чжусианской трактовке показалось ему истиной, и Ямадзаки стал активно проповедовать идеи конфуцианства, пытаясь сочетать заповеди Конфуция и Мэн-цзы с духом самурайского патриотизма и с нормами древнего синтоизма. Типично в стиле дзэнских мастеров он ставил перед своими учениками задачу-коан: в Японию вторглось китайское войско во главе с Конфуцием и Мэн-цзы. Как бы вы поступили? Пораженные ученики молчат: воспитанные в духе патриотизма, они понимают необходимость дать отпор. Но кому? Конфуцию?! Ответ Ямадзаки прост и поучителен: вы идете в бой, одолеваете врага и берете в плен Конфуция и Мэн-цзы, которым после пленения отдаете все полагающиеся им как великим мудрецам почести. Таким образом, соблюдены нормы патриотизма и оказано глубочайшее уважение этим мудрецам.

Конфуцианство и синтоизм

Ямадзаки Ансаи, как и другие японские конфуцианцы, стремился сочетать конфуцианские принципы с нормами синтоизма. Он выдвинул теорию, согласно которой неоконфуцианское ли (не старое ли Конфуция, т.е. церемонии, ритуал, а иное, неоконфуцианское – великий принцип, всеобщий порядок) – это и есть та божественная сила природы, которая проявляет себя через посредство всех традиционных «восьми миллионов» синтоистских kami во главе с великой Аматэрасу. Толчок в сторону сближения неоконфуцианства с синтоизмом имел в условиях XVIII–XIX вв. немалый политический смысл. Культ древности и великих идеалов прошлого, изучения истории Японии, истоков ее культуры способствовали своеобразному возрождению синтоизма, укреплению его норм во всех сословиях, и прежде всего в самурайстве с его склонностью к идеям величия предков и преданности господину. Постепенно этот культ, переработанный сквозь призму конфуцианского отношения к правителю, к государю, все более определенно стал относиться именно к японскому императору —прямому потомку великой Аматэрасу, единственному законному правителю Японии.

Показательно, что под этим углом зрения переосмысливалось и само конфуцианство. Краеугольным камнем его доктрины был, например, тезис о гэ-мин – перемене мандата, владение которым находилось в прямой зависимости от степени добродетельности императора и смена которого освящала характерный для истории Китая принцип сменяемости династий. В Японии, где императорская династия была лишь одна и где принцип преданности господину был возведен в ранг наивысшей добродетели, тезис о гэ-мин оказался неприемлем. Здесь даже возникла легенда, согласно которой любой корабль, перевозивший из Китая в Японию текст трактата «Мэн-цзы» (в нем с наибольшей полнотой был сформулирован принцип добродетельности государя, включавший право народа выступить против недобродетельного правителя и свергнуть его), неизменно терпел крушение. Боги не желали осквернять японскую землю подобными идеями!

С конца XVIII в. в Японии все заметней усиливался культ императора. В противовес поддерживавшемуся сегунами буддизму многие феодалы проводили реформы, способствовавшие ограничению влияния буддийских храмов и упрочению норм синтоизма, проимператорские тенденции которого были теперь сильно укреплены идеями и концепциями неоконфуцианства. Власть сегунов и влияние буддизма в стране ослабевали.

Культ императора и расцвет национализма

Накануне новой эры буржуазного развития Япония все теснее сплачивалась вокруг фигуры божественного тэнно, микадо, символизировавшего ее высшее единство, ее далеко идущие притязания явно националистического характера. Начало этой эре было положено реставрацией Мэйдзи (1868), вернувшей всю полноту власти в стране императору и давшей толчок быстрому развитию Японии.

Анализ причин, позволивших Японии весьма быстро перенять и использовать новейшие достижения капиталистического способа производства, выходит за пределы данной работы. Однако следует заметить, что японцы традиционно не видели в самом факте заимствования полезных нововведений ничего зазорного и унижительного для себя. В отличие от таких мощных цивилизаций с многотысячелетними пластами традиционной культуры, как Китай и Индия, Япония не обладала инерцией консервативного традиционализма, что, видимо, сыграло свою важную роль. Придя к власти в 1868 г., молодой император Муцухито решительно взял курс на слом старой системы сегуната и в борьбе с ней счел за благо опереться на то новое, что могло быть взято с Запада.

Капиталистический путь развития Японии уже в первые 30–40 лет наглядно проявил свои преимущества: одержав победу в русско-японской войне 1904–1905 гг., Япония показала миру свою силу и влияние. Победа в этой войне вызвала в стране мощную волну национализма, опиравшегося на искусственно возрождавшийся синтоизм.

Синтоизм стал официальной государственной идеологией, нормой морали и кодексом чести. На синтоистские принципы опирались императоры, возродившие и резко усилившие культ богини Аматаэрасу: не только в главных храмах, но и в каждом домашнем алтаре японца (камидане) отныне должны были находиться таблички с именем богини, превратившейся в символ японского национализма. Синтоистские нормы лежали в основе патриотизма и преданности императору (не родине, а личности!) японских самураев, из рядов которых во время второй мировой войны черпались кадры самоубийц-камикадзе. Наконец, на древние синтоистские мифы о сотворении мира, богине Аматаэрасу, императоре Дзимму опиралась официальная японская пропаганда в своих националистических претензиях: великая Ямато (древнее название страны) призвана создать «Великую Азию» и осуществить принцип хаккоитиу («восемь углов под одной крышей», т. е. объединение мира под властью Японии и японского императора, потомка богини Аматаэрасу).

Неудивительно, что за первую половину XX в. влияние синтоизма в стране резко возросло. Возникло множество новых очень популярных в стране храмов, значительная часть которых была посвящена павшим в борьбе, в войне (особенно известным генералам типа Ноги), – их, по синтоистской традиции, считали героями, божествами, очищенными смертью за императора от всех прижизненных грехов и даже преступлений.

Вначале, после реставрации-Мэйдзи, возрождение синтоизма сопровождалось антибуддийскими акциями – слишком уж связан был буддизм в памяти людей с периодом сегуната. Однако буддизм оказался достаточно стойким и умело приспособился к новым условиям, а указ 1889 г. о свободе вероисповеданий помог ему выжить и даже сохранить свое влияние в массах. Это с особенной силой сказалось после поражения Японии в 1945 г.

Новая религиозная ситуация в Японии

Разгром Японии во второй мировой войне означал закат синтоизма как государственной идеологии, воспитывавшей милитаризм и национализм, культ императора и «великой Японии». Синтоизм не исчез, но характер его сильно изменился. Культ богини Аматаэрасу стал частным делом японского императора и окружающих его высших особ, так что государственный смысл его постепенно исчез. Резко упало и значение культа аристократических предков, генеалогических линий, патриотических традиций самурайства. Фактически потеряло свое значение в новых условиях послевоенной Японии все сословие самураев. И хотя отдельные случаи харакири во имя патриотических националистических идеалов время от времени будоражат Японию, как и другие примеры традиционного героизма и преданности воинскому долгу и приказу, — время японского национализма и культа императора практически ушло в прошлое. Современная Япония с ее могущественным промышленным и высоким научным и культурным потенциалом уже мало нуждается для упрочения своего авторитета в мире в лозунгах прошлого.

Однако прошлое не умирает легко даже в сильно изменившихся обстоятельствах.

Индустриальная, до предела модернизированная и вестернизированная страна стремительных темпов экономического роста, современных автомашин и транзисторов, бетонных громад строений и сложных проблем борьбы за чистый воздух и обеззараживание природной среды, Япония демонстрирует завидное умение сочетать традиции прошлого с запросами сегодняшнего дня, причем так, чтобы наследие прошлого целенаправленно использовалось для смягчения болезненных последствий господства системы капитализма с его безжалостной погоней за наживой, отчаянным духовным кризисом, отчуждением личности.

Религиозно-культурные традиции прошлого играют активную роль в создании оптимальной для новой капиталистической Японии социально-политической и социально-психологической структуры. Известно, например, сколь большую роль играет фактор лояльности и личной преданности служащих той или иной фирме: в современной Японии в фирму вступают лишь раз (только один выбор!) и остаются в ней до старости. Едва ли можно усомниться в традиционности этого принципа, восходящего к кодексу чести самураев. Имеет ли он значение? Безусловно. Фирма так же заинтересована в лояльности и преданности служащих (речь идет о служащих, об аппарате фирмы, т. е. о тех «самураях», на которых традиционно и уверенно всегда опирались крупные японские феодалы), как и служащие («самурай с портфелями», как их подчас именуют), чей статус повышается от выслуги лет, заинтересованы в сохранении своего места в фирме. Этот же принцип характерен и для партий, политических организаций, системы администрации и т. п.: не случайно в правящей либерально-демократической партии Японии так много фракций, сплоченных вокруг определенной личности (а не вокруг определенной идеи или направления в политике).

Ярко выраженная корпоративность и преданность корпорации в лице ее вождя – заметная, но далеко не единственная характерная черта японской культуры, уходящая корнями в прошлое. Другая существенная черта – тенденция к заимствованию и синтезу, к перениманию и усвоению чужого опыта, чужих идей. Многовековая практика усвоения всего полезного вошла, что называется, в плоть и кровь современной Японии.

Стремление сохранить восходящие к прошлому нормы жизни —естественная реакция любого общества в период его энергичной трансформации. В Японии этот процесс протекает, насколько можно судить, в достаточно оптимальной форме. Вежливость, церемонии (например, чайная), воспитанное веками дзэн-буддийской самотренировки стремление к сосредоточенности, сдержанности, внутреннему самоуважению – все это проявляется и в условиях жестких, безличностных вещных связей капиталистического общества. Этому способствует и деятельность современных религиозных сект, умело приспособившихся к новой обстановке.

Многочисленные новые секты, корнями, как правило, уходящие в старый японский буддизм (равно как и в синтоизм), очень разнообразны и противоречивы по форме, обрядовой стороне, целям и установкам. Однако всех их объединяет и нечто общее, современное, прежде всего – подчеркнутая практичность, прагматичность, целесообразность. Мистика, и без того игравшая в жизни японцев незначительную роль (хотя порой и немаловажную – вспомним амидизм), ныне почти не заметна – ее место прочно заняли трезвый подход к жизни и, главное, умение утешить, прийти на помощь в трудный момент, войти в доверие, помочь облегчить душу, почувствовать себя среди своих, среди друзей и единомышленников.

Такая установка неплохо оправдывает себя на практике. Сбитый с толку, попавший в жестокий водоворот индустриального капиталистического общества вчерашний крестьянин, еще не привыкший к ритмам города (как в общем-то и горожанин), не всегда способен разобраться в том, что происходит, дать верную политическую оценку событиям и перспективам. Кроме того, гораздо больше, чем к суровой истине, человек в подобных обстоятельствах стремится к утешению, пусть иллюзорному, но приносящему успокоение, вселяющему надежды. И современные секты хорошо учитывают это: не на том свете, а сейчас, здесь, на грешной земле, они пытаются дать утешение нуждающимся в нем людям,

помочь им, окружить их заботой и вниманием. Неудивительно, что количество сект и влияние их на человека в современной Японии растет, а наиболее известные из них становятся мощной социально-политической силой.

Секта Сока-гаккай

Формально эта секта, основанная в 1930 г. на базе учения школы Нитирэн, может считаться буддийской. Однако на деле она, как и подавляющее большинство новых сект и учений религиозного толка в Японии, – доктрина, синтетически переработавшая в себе нормы синтоистской морали и японского образа жизни, заповеди и догматы буддизма и даже некоторые принципы конфуцианства. Сока-гаккай – это в некотором смысле символ религиозных норм и религиозно-культурных традиций в современной Японии. А поскольку именно эта секта приобрела за последние годы в стране наибольшее влияние, на ее примере можно проследить, как трансформируются и приспосабливаются древние восточные религии к условиям высокоразвитого индустриального общества с его изменившимся образом жизни, иными формами социальной структуры, духовного общения и т. п.

Религиозно-культуовая основа секты (особенно после того, как ее ритуальным центром стал главный храм ортодоксального направления школы Нитирэн – Тайсэкидзи) опирается на священную мандалу этого храма. Мандала, графическое начертание и символика которой принадлежат, по преданию, самому Ни-тирэну, считается обладающей чудодейственной силой: если иметь при себе копию мандалы и произнести соответствующее заклинание, – это вернейший способ обеспечить спасение, просветление и даже земное процветание. Массовые службы в храме Тайсэкидзи, когда толпы сторонников секты в многоголосом хоре произносят заклинание, сопровождая его шуршанием четок (с их помощью фиксируется количество произнесенных заклинаний), производят весьма яркое впечатление и являются своего рода кульминацией ритуально-культуового единства членов секты. Приобщение к святости и сверхъестественным возможностям вне этих действий совершается с помощью широко распродаваемых в храме копий мандалы: каждая семья, обладающая копией, почти автоматически зачисляется в члены секты. На этом ритуальная сторона деятельности секты практически заканчивается – ни радений, ни исступленных молитв, ни отдачи себя божеству или стремления слиться с ним в Сока-гаккай, как и в других современных японских сектах, нет. В остальных своих проявлениях это весьма светская и вполне земная, посторонняя организация, ставящая своей целью объединить страждущих и сплотить их под знаменем несколько утопической идеи «третьей цивилизации».

Сторонники и активисты секты очень упорны и настойчивы в стремлении обратить максимальное количество людей в свою веру. Они ищут тех, кто споткнулся в жизни, кто не уверен в себе, кому не удалось достичь цели, кто попал в беду и т. д. В этом сторонники секты не оригинальны: любая религиозная группа спешит дать утешение прежде всего тем, кто острее других в нем нуждается. Агитация секты, забота и помощь активистов общества, заинтересованных в приобретении новых членов, делают свое дело – люди вступают в Сока-гаккай. Вербовщики же оцениваются по результатам их рвения: престиж их и место в обществе зависят от количества приобщенных ими к секте неофитов.

С усилением влияния секты к нвй стали тянуться многие, включая молодежь, так что ныне Сока-гаккай превратилась в мощную и влиятельную организацию. Хотя генетически и внешне она является прежде всего религиозной сектой, на деле это сейчас уже серьезная политическая и социально-культуовая сила, которая чутко реагирует на быстро меняющиеся потребности и запросы общества. Одну программу она предлагает ищущей молодежи, другую – стремящимся к спортивным успехам, третью —людям искусства, творческой интеллигенции, четвертую – политикам, социальным реформаторам.

Секта строго организована с соблюдением замещения по конкурсу должностей в системе централизованной иерархии. Любой желающий, сдав серьезный экзамен, имеет шансы стать ассистентом; следующая степень – помощник преподавателя; далее —

преподаватель, помощник доцента, доцент, помощник профессора, профессор. Невзирая на академическую терминологию, иерархия достаточно жестка. Вся власть сосредоточена в руках небольшой группы высшего руководства («профессоров»), нередко проявляющей идущую еще от Нитирэна нетерпимость к соперничающим идеологическим течениям. Сока-гаккай имеет собственную политическую партию Комэйто, располагающую в парламенте десятками депутатов. В настоящее время политическая и социальная активность секты направлена в сторону борьбы за удовлетворение требований масс городского населения, за демократические преобразования и ориентирована на высшие идеалы мира, гуманизма, возрождение духа и т. п., что подчас приводит ее к союзу с левыми силами.

Кроме Сока-гаккай в современной Японии есть и иные секты, крупные и мелкие, располагающие миллионами членов. И хотя членство это не определяет поведения японца полностью, оно все же ориентирует его, и в этом – серьезное влияние сект на жизнь страны.

Глава 23 **Ламаизм**

Буддизм, как уже упоминалось, был той универсальной мировой религией, которая являла собой общий религиозный компонент различных цивилизаций Востока, от Индии до Японии. Распространившись столь широко, буддизм не был и не мог быть единым. В своей ранней форме Хинаяны (Тхеравада) буддизм сохранился и развивался в ряде стран на юге и юго-востоке Азии, прежде всего на Цейлоне и в Индокитае (кроме Вьетнама, где укрепился китаизированный буддизм Махаяны), а также в доисламской Индонезии. Буддизм Хинаяны, став в некоторых государствах (Шри-Ланка, Таиланд, Кампучия и др.) официальной государственной религией, на тысячелетия сохранил свой весьма консервативный облик. Все последующее развитие его как доктрины шло за счет другой его формы – северного буддизма Махаяны.

Буддизм Махаяны распространялся и развивался по преимуществу в Китае и Японии, причем из-за воздействия со стороны местных идейных доктрин (конфуцианства, даосизма и синтоизма) он был со временем настолько сильно модифицирован, что превратился соответственно в китайский и японский буддизм и именно в этой модификации оказывал воздействие на другие страны (Корея, Вьетнам).

В позднем средневековье, однако, на базе как хинаянистско-го, так и – в большей степени – махаянистского буддизма (в том числе и в его китаизированной модификации) на стыке между двумя великими цивилизациями, в районе Тибета, возникла своеобразная форма этой мировой религии – ламаизм. И можно сказать, что именно в этой своей наиболее поздней, развитой и весьма специфической модификации буддизм как мировая религия достиг наиболее завершенного облика. Во всяком, случае вплоть до сегодняшнего дня культ главы его – тибетского Далай-ламы — является своего рода символом, центром притяжения, высшей ценностью буддизма не только для самих ламаистов, но и для многих буддистов из числа приверженцев Хинаяны и Махаяны.

Истоки ламаизма. Тантризм

Доктринальной основой ламаизма (от тиб. «лама» – высший, т. е. адепт учения, монах) является, как упоминалось, буддизм. Однако, поскольку предшественником буддизма в Тибете была местная религия бон (бон-по) с ее преимущественно анимистическим культом божеств, духов и сил природы, складывавшаяся на этой первичной основе новая модификация буддизма – ламаизм – впитала в себя немало от этого первоисточника. Это, в частности, хорошо видно при знакомстве с ламаистским пантеоном и различными культурами, часть которых восходит к примитивным шаманским верованиям древних тибетцев и монголов. Что же касается доктрин буддизма, то необходимо заметить, что

формировавшийся в позднем средневековье (VII–XV вв.) ламаизм явился своего рода синтезом едва ли не всех основных его направлений, включая не только Хинаяну и различные школы-секты Махаяны, но также и тантрийскую Ваджраяну («алмазную колесницу»).

Истоки тантризма восходят к древним культам плодородия и соответствующим обрядам. Стимулированные древнеиндийскими поисками спасения, мокши и нирваны, древние обряды и культы под воздействием брахманизма и раннего буддизма приобрели иной облик и иную целенаправленность. Возникло учение Дарани – тантризм, который сыграл существенную роль в становлении как индуизма, так и ламаизма. В индуизме тантризм проявился в форме шиваизма. Тантризм буддийский, оформившийся как самостоятельное течение в буддизме примерно в середине I тысячелетия н. э., имел более разработанную философскую основу. Именно в буддийской тантре была введена в широкий обиход мандала – своеобразная графическая диаграмма Вселенной, насыщенная магическими знаками и символами, имевшая множество вариантов и модификаций. К числу философских основ буддийской тантры следует отнести и Калачакру, «Колесо времени», в рамках которого 60-летний звериный цикл символизирует кругооборот человека в кармическом мире сансары.

Однако главное в буддийской тантре, – как, впрочем, и в индуистской, – не философия, а практика, т. е. та мистика и магия, которыми обрамлялись все акции ее последователей. Мистико-магические основы тантры выявляются в двух аспектах: в медитации и в грубых магических обрядах, включая и сексуальную практику. Что касается медитации, то специфика тантризма проявляет себя здесь в глубокой интимности обряда, в детальном следовании тем тайным поучениям и рекомендациям, которые неопит получает в процессе его длительного личного контакта с учителем, гуру или ламой. Обряды, включая ритуальное общение полов с целью приобретения мудрости-праджни, воспринимаемой в Ваджраяне в качестве женского соответствия будды и боди-сатвы, порой сводились к имитации либо символическому использованию этих приемов. В последнем случае речь идет о заклинаниях-мантрах или символических изображениях типа янтры и мандалы, насыщенных текстами, формулами, диаграммами, которые содержат в себе все тот же магический смысл.

Тантризм оказал огромное влияние на ламаизм. В определенном смысле можно сказать, что едва ли не вся специфика ламаизма, многие его культы и обряды возникли в первую очередь на основе буддийского тантризма. Что же касается его философии, то в рамках позднего ламаизма были синтезированы многие течения буддийской мысли, что и сыграло свою роль в оформлении космологии, этики, онтологии и других аспектов этой доктрины.

Этапы генезиса ламаизма

Первые следы проникновения буддизма в Тибет фиксируются достаточно поздно – лишь в V в., когда в Индии и в Китае он был уже хорошо известен и широко распространен. Вплоть до эпохи знаменитого тибетского правителя Сронцзан Гамбо (629–649) буддизм в Тибете был едва известен. Сронцзан Гамбо, обе главные жены которого – непальская и китайская принцессы – принесли с собой, по преданию, тексты и священные реликвии буддизма, стал, подобно Ашоке в древней Индии, великим покровителем буддизма, вследствие чего он и обе его жены были обожествлены и оказались объектом всеобщего почитания (сам царь стал рассматриваться в качестве воплощения будды Амитабы). Ранняя смерть царя приостановила процесс буддизации Тибета, чему в немалой степени способствовали и жрецы религии бон.

Спустя столетие после смерти Сронцзан Гамбо один из его потомков вновь выступил защитником к тому времени уже гонимого буддизма. Апеллируя к авторитету знатоков буддизма в Индии, он пригласил в Тибет выходца из северо-западной пригималайской Индии (Кафиристана) известного знатока буддийского тантризма Падму Самбхаву.

Падма Самбхава реформировал пришедший в упадок тибетский буддизм, придав ему

очень заметный оттенок тантризма: магия, заклинания и некоторые другие методы и приемы вышли на передний план. Однако это не помогло закреплению буддизма, который вскоре снова подвергся суровым гонениям. Только в середине XI в. очередной выходец из Индии, Атиша, вновь возродил в Тибете буддизм, проведя ряд реформ, направленных на укрепление здесь традиций классического буддизма, в частности монастырской дисциплины. Его усилиями было создано несколько крупных монастырей, ставших центрами распространения буддизма в Тибете.

Реформами Атиши были недовольны последователи Падмы Самбхавы, которые по-прежнему делали основной упор на магию и иные методы тантризма. Сконцентрировавшись вокруг влиятельного монастыря Саскья (Сачжа), они выступили против нововведений, заложив тем самым основу противоборства красношапочников (одежду красного цвета носили приверженцы Падмы Самбхавы) и желтошапочников (символ классического буддизма Атиши). В период монгольского владычества и особенно при Хубилае в фаворе были красношапочники, а настоятели монастыря Саскья, отменившие безбрачие для лам, закрепили за собой наследственное право на духовное (а практически и политическое) руководство Тибетом. С падением династии Юань в Китае минские императоры отменили эти привилегии, что усилило внутреннее соперничество среди тибетских буддистов. Окончательный успех буддизма и завершение процесса формирования его тибетской разновидности – ламаизма — были связаны с именем и реформами Цзонхавы.

Деятельность Цзонхавы

Уроженец восточного Тибета, Цзонхава (Цзонкаба, 1357–1419) с юных лет прославился исключительными способностями, которые впоследствии легли в основу складывавшихся вокруг его имени легенд. Получив хорошее буддийское образование и уже в молодом возрасте достигнув высших духовных званий, Цзонхава приобрел необычайную популярность. Со всех сторон Тибета стекались к нему ученики и последователи, и всех их он поражал своими глубокими знаниями. В спорах с оппонентами он неизменно выходил победителем, так что неудивительно, что на рубеже XIV–XV вв. основанные Цзонхавой несколько монастырей стали самыми многочисленными и влиятельными центрами того нового направления в буддизме, которое было связано с его именем и которое после проведенных им реформ получило наименование ламаизма.

Реформы Цзонхавы вкратце сводились к следующему. Во-первых, он, подобно Атише, выступил за восстановление норм классического буддизма. Отменив всяческие послабления для монахов, Цзонхава ввел строгое безбрачие и суровую монастырскую дисциплину, вследствие чего его учение получило наименование гэлукпа (добродетель; этот термин используется ныне для обозначения понятия «ламаизм»). Во-вторых, он сильно ограничил практику магических обрядов, выступив против многого из того, что было принесено Падмой Самбхавой и стало привычным для красношапочников. Разумеется, и в среде желтошапочников-гэлукпа магия тантры продолжала практиковаться. Даже в трактатах самого Цзонхавы немало места уделено пропаганде тантризма. Однако Цзонхава ввел тантрийские обряды и культы в умеренное русло, ограничившись в основном пропагандой имитационно-символических методов и приемов обретения мудрости-праджни.

В результате этих первых и весьма решительных нововведений резко возрос авторитет буддийского монаха, ламы, которого Цзонхава в своих сочинениях не только противопоставил мирянам, но и объявил важнейшим и непременным фактором спасения для каждого. В ламаизме Цзонхавы уже мало было провозгласить свою преданность Будде, дхарме и сангхе – классическим «трем сокровищам» буддизма, буддийской триратне. Необходимым условием постижения сокровенной сути великого учения стала восходящая к буддийскому тантризму непосредственная связь между учеником и учителем, причем связь глубоко личная, доверительная, с беспрекословным подчинением ведомого ведущему. Собственно, идея такого рода связи была заложена уже в Махаяне, где возник институт

бодисатв, призванных помогать ищущим нирваны. В ламаизме же эта связь была укреплена и усилена, превратившись в неперемное условие продвижения по пути спасения.

Это привело к существенному изменению социальной позиции лам. Из ищущих собственного спасения монахов, погруженных в аскезу и медитацию, они стали превращаться в привилегированный социальный слой наставников-руководителей, а практика безбрачия в сочетании с обязательным обычаем богатых подарков и жертв вела к накоплению в монастырях огромных средств и к созданию строгой иерархической лестницы. Результатом было появление лам разных рангов и возвеличение высших лам, своеобразных князей церкви, чей статус необходимо было не только легитимировать, но и освятить, дабы право их на руководство общиной (причем теперь уже не только духовное, но и административно-политическое) приобрело явственный облик сакральной святости. Именно это и было сделано – правда, уже после смерти Цзонхавы.

Далай-лама и теория воплощений

Еще в раннем буддизме было разработано учение о перерождениях, генетически восходящее к теориям упанишад. Эта теория кармического перерождения, сводящаяся к распаду комплекса дхарм после смерти и восстановлению его в новом облике в зависимости от кармы, была развита и обновлена в ламаизме, где она приняла вид теории воплощений. Согласно этой теории, высшие ламы приобретали божественный статус за счет того, что они считались воплощениями (в их очередном рождении) того или иного из высокопочитаемых будд, бодисатв или кого-либо из известных деятелей буддизма, его святых и героев. Эта теория воплощений-хубилганов стала доктринальной основой легитимации и сакрализации высшего тибетского духовенства —от Далай-ламы до настоятелей монастырей.

Цзонхава сам назначил двух своих учеников на две высшие ламские должности. Считалось, что по смерти они (через девять месяцев) воплощаются в младенцах мужского пола, которых надлежало избрать и после строгой проверки (в частности, ребенок должен признать какую-либо из личных вещей умершего, потянувшись к ней, и т. п.) провозгласить очередным воплощением умершего ламы. При этом старший из двух, Далай-лама (величайший), стал считаться воплощением бодисатвы Авалокитеш-вары, а другой, Панчэн-лама, – воплощением будды Амитабы. И хотя воплощение будды в сакральном плане выше воплощения бодисатвы, на практике сложилось так, что именно Далай-лама в своей столице Лхасе сосредоточил в своих руках высшую духовную и политическую власть и стал общепризнанным верховным авторитетом всех приверженцев ламаизма и многих буддистов за пределами сферы распространения ламаизма.

Вначале эта сфера была ограничена пределами Тибета. Однако уже в XVI в. ламаизм широко распространился в Монголии, где буддизм был хорошо известен с XII–XIV вв. благодаря стараниям Хубилая. В XV–XVIII вв. ламаизм распространился также среди бурятов, калмыков, тувинцев, которые признавали (в той мере, в какой они были причастны ламаизму) авторитет тибетского Далай-ламы, хотя имели и собственных хубилганов более низкого ранга. В Монголии им был Хутухта (Богдо-гэгэн), авторитет которого был так высок, что накануне революции 1921 г. он был фактическим духовным и политическим главой страны.

Основы теории ламаизма

Основы теории ламаизма были заложены Цзонхавой, который в ряде своих трудов обосновал собственные реформы и синтезировал теоретическое наследие своих предшественников. Впоследствии все буддийские тексты были собраны ламаистами в 108-томное собрание Ганджур, включающее тибетские переводы важнейших сутр и трактатов Хиньяны, Махаяны и Вад-жраяны, многочисленных рассказов, диалогов, извлечений, имевших отношение к Будде, а также сочинений по астрологии, медицине и т. п.

Комментарием к каноническим текстам Ганджура является еще более обширное собрание – Данджур, состоящее из 225 томов, в которое вошли также и самостоятельные сочинения, включая рассказы, поэмы, заклинания и др. Кроме Ганджура и Данджура все ламаисты высоко чтут и изучают произведения Цзонхавы и более поздних отцов ламаистской церкви, в том числе и далай-лам. Таким образом, ламаизм с точки зрения доктрины являет собой наследие и синтез всего идейно-теоретического багажа буддизма за более чем двухтысячелетнюю его историю. Но обратим внимание на то, как доктрина буддизма была интерпретирована ламаизмом.

Ламаизм, следуя наметившейся уже в Махаяне тенденции, отодвинул на задний план нирвану как высшую цель спасения, заместив ее богато разработанной космологией, в пределах которой оказалось достаточно места для всех: для верующих и неверующих, мирян и монахов, людей и животных, для святых, богов, будд и бодисатв. Гигантская космологическая система в ламаизме строго упорядочена. Вершина ее – будда будд Ади-будда, владыка всех миров, творец всего сущего, своеобразный ламаистский эквивалент индийского Брахмана или даосского Дао. Главный его атрибут – Великая Пустота (шуньята). Именно эта пустота, которая есть духовная сущность, духовное тело будды, пронизывает собой все, так что все живое, каждый человек несет в себе частицу будды и именно в силу этого обладает потенцией для достижения спасения. В зависимости от количества и состояния эта частица может быть в большей или меньшей степени подавлена материей. В соответствии со степенью этой подавленности и осознания необходимости усилить частицу будды, равно как и принимаемых для этого практических действий, люди делятся на несколько разрядов, высший из которых, пятый, приближает их к состоянию бодисатвы.

Это доступно лишь немногим. Для большинства главное —добиться удачного перерождения или возродиться в Западном рае (сукхавади) будды Амитабы. Идея о рае и аде в ламаизме идет от буддизма Махаяны, хотя не исключено, что здесь она кое в чем обогащена за счет заимствований из ислама, о чем свидетельствуют некоторые красочные детали. Но существенно, что ад и рай – лишь временное местонахождение, не исключающее человека из колеса перерождений, из мира кармической сан-сары: с истощением дурной или хорошей кармы рано или поздно следует очередное рождение, причем это касается почти всех, даже обитающих на небесах божеств. Лишь немногим уготована нирвана. Что же делать в такой ситуации?

Главное – это возродиться человеком, а еще важнее – родиться в стране ламаизма, где твой добрый друг и учитель лама поведет тебя по пути спасения. И уж коль скоро тебе повезло в этом, не упускай своего шанса! Наставление ламы поможет избавиться от страданий, от привязанности ко всему мирскому и тем улучшить свою карму, подготовить себя к благоприятному перерождению и избавиться от ужасов перерождения неблагоприятного: отныне и в дальнейшем движение по пути мудрости (праджня) с ее основными методами-средствами (парамитами) и преодоление авидьи (незнания) могут тебе помочь. Главное, таким образом, – это осознать, преодолеть авидью (для чего и важно возродиться человеком и заполучить в наставники ламу), ибо именно авидья лежит в основе круга перерождений из двенадцати звеньев-нидан, которые обычно в своей графическо-символической форме хорошо известны каждому ламаисту.

Этика ламаизма

Избавившись от авидьи и вступив при помощи ламы на путь познания-праджни, ламаист тем самым улучшает свою карму и в конечном счете может сделать ее настолько хорошей, что одно это обеспечит ему очередное рождение в Западном рае Амитабы либо на одном из многочисленных небес вместе с божествами и святыми, чья карма позволяет им долго жить в их мирах обитания, оставаясь при этом молодыми и здоровыми. Это практически вершина того, чего могут желать ламаисты, за исключением тех, кто намерен серьезно посвятить себя стремлению к избавлению от перерождений, к выходу за пределы

сансары, и кто в соответствии с этим вступает на путь аскезы, медитации, самоусовершенствования и т. п., т. е. на путь, ведущий к нирване.

Опираясь на тезисы, выдвинутые еще ранними буддистами, ламаизм предусматривает строгие этические нормы существования. Речь идет о хорошо известных каждому буддисту десяти «черных грехах», которых следует избегать, и десяти «белых добродетелях», коим надлежит следовать. В число грехов входят грехи тела, слова и мысли. Грехи тела – это убийство, воровство, прелюбодеяние; грехи слова – ложь, клевета, злословие и суесловие; грехи мысли – зависть, злоба и еретические помыслы. Существуют довольно четкие градации и внутри каждого из этих разрядов, будь то убийство или клевета; причем для каждого отдельного случая – свое строго определенное воздаяние: за тяжелые грехи – перерождение в аду, за средние – рождение в виде бессмысленных животных, монстров (претов), за незначительные – либо рождение болезненным и недолго живущим человеком, человеком с существенными пороками, либо рождение в какой-либо стране вне сферы ламаизма.

К числу добродетелей относятся действия, антонимичные грехам: защита чужой жизни, щедрость, целомудрие, кротость, правдивость, миротворчество, смирение, милосердие, сострадание, стремление к истинному учению. Обладание этими десятью добродетелями – основа для вступления на путь святости. Следующий шаг в этом направлении – овладение парамитами прад-жни, также имеющими отчетливо выраженную этическую заданность: к числу шести таких парамит относятся подаяние, обет, терпение, усердие, медитация и сама праджня-мудрость. Каждая из них тоже имеет по несколько разрядов с четким определением тех норм поведения, которые должны им соответствовать.

Освоив шесть парамит, ищущий спасения, если он намерен идти к конечной цели и достичь хотя бы состояния бодисатвы, должен последовательно преодолеть еще пять путей-преград: путь стяжания добродетелей, путь соединения с истиной и борьбы со злом, путь истинной мудрости, путь прозрения и путь достижения цели, – в процессе освоения и преодоления которых он, переходя из одной в другую область обитания, становится бодисатвой. Иными словами, путь к состоянию бодисатвы (и тем более будды, число областей обитания которых в ламаизме достигает 13) весьма нелегко, но при этом в качестве главного условия его прохождения выступает до предела нормированное поведение, детерминированное этикой. Выдержать такие испытания могли немногие – они обычно и обретали ореол высшей святости и считались эталоном. Все остальные лишь ориентировались на этот эталон, ограничиваясь минимумом этической нормы.

Магическая практика ламаистов

Так как и этот минимум не всем легко давался, в ламаизме всегда уделялось большое внимание иным, более простым и быстрым методам достижения цели, т. е. той самой мистике и магии, которая в Тибете расцвела пышным цветом еще со времен Падмы Самбхавы и уходила корнями в тантризм.

Уже в буддизме Махаяны вошла в обиход практика многократного произнесения имени того или иного из будд, в частности будды Амитабы: многотысячеразовое произнесение служило у амидистов чем-то вроде магического заклинания, приближавшего верующего к желанной цели, к возрождению в Западном рае, в желанной Чистой земле Амитабы. Примерно то же, но в еще большей степени стало нормой в ламаизме. Магия слова здесь тесно сплелась с магией ритуального действия, с изобразительной символикой мандалы либо писаного текста.

Так, именно у ламаистов широкое распространение приобрели так называемые молитвенные барабаны – цилиндрические емкости, вращавшиеся вокруг неподвижной оси. Барабаны заполнялись многими сотнями и тысячами бумажек с записанными на них заклинаниями, молитвами, священными текстами сутр. За недорогую плату, а то и вовсе бесплатно можно дернуть за веревку, и цилиндр начинает вращаться, причем каждый его

оборот приравнивается к разовому зачитанию всех тех священных текстов, которые вложены в барабан. Кроме барабанов ламаисты использовали различные мандалы, магическая символика которых была не только необходимым графическим пояснением сложной буддийской космологии с ее небесами, раем и адом, многочисленными ниданами-звеньями перерождений и т. п., но и сакральным амулетом-талисманом, также в конечном счете способствовавшим быстрому^ легкому достижению цели.

К этой же цели вело и постоянное повторение – а по возможности и начертание – знаменитой молитвы-заклинания тибетцев «Ом мани падме хум!», ставшей своего рода символом веры в ламаизме. Существует немало версий, поясняющих смысл и ритуальное значение этой фразы. О знаке «Ом» уже говорилось в главе об упанишадах: это волшебное слово всех индийских религий. Анализируя формулу в целом, этнограф Н. Л. Жуковская обратила особое внимание на сакрально-символический ее подтекст, на скрытый смысл терминов «мани» и «падме», выступающих в качестве символов мужского и женского начал. Согласно этой довольно обоснованной версии, смысл упомянутой молитвы-мантры заключается в словесной имитации тех восходящих к раннему тантризму магико-сексуальных акций, которые призваны были резко увеличить энергетический потенциал верующего и тем приблизить его к желанной цели.

Большое значение приобрела в ламаизме и магия цифр, чисел. Четки обычно были составлены из 108 зерен-звеньев (в крайнем случае, из числа, кратного 108). Магия этого числа, как полагают исследователи, связана с магическим треугольником, столбцом из одной единицы, двух двоек и трех троек, перемножение цифр которого, как в этом легко убедиться, равно 108. Магия чисел была известна и древней Индии, но именно в ламаизме она заметно вышла на передний план; причем это в определенной степени было связано с проникновением и развитием в средневековом Тибете идей Калачакры с ее 60-летним звериным циклом в качестве основы летосчисления. Как известно, идеи Калачакры тесно связаны с представлением о легендарной стране Шамбале, в которой хранятся высшие магические тайны тантризма и буддизма. Овладение этими тайнами как раз и является страстным желанием ламаиста, в силу чего Шамбала воспринимается в Тибете как мир грядущего будды Майтрейи, как отправной пункт эсхатологических пророчеств.

Пантеон ламаизма

Мир будд и бодисатв, святых и героев, ставший весьма многонаселенным уже в буддизме Махаяны, продолжал расти и упорядочиваться в ламаизме. Иерархия всех этих божественных персон сложна и запутанна. Возглавляют ее и выше всего почитаются некоторые будды и бодисатвы, среди которых на первом месте стоит даже не сам великий Будда (Гаутама Шакьямуни) и не мистическая фигура олицетворенной первосубстанции Адбудда, но один из пяти дхиана-будд, порожденных Адбуддой, – Амита-ба. Амитаба воспринимается в качестве владыки Западного рая, продолжателя великого дела Шакьямуни и своего рода творца-покровителя нынешнего периода существования Вселенной. Не менее, а в некоторых аспектах и более высоко почитается ламаистами эманация будды Амитабы – бодисатва Авалокитешвара, воплощением которого, как говорилось, считается Далай-лама. Среди прочих будд (их в ламаизме почитается тысяча во главе с пятью дхиана-буддами и мистическим Адбуддой, «отцом» этих пяти) и бодисатв ламаисты особо выделяют будду грядущего Майтрею, а также бодисатву Маньчжушри (Маньчжугоша), покровителя мудрости, носителя божественного откровения и чуть ли не устроителя Вселенной.

Наряду с буддами и бодисатвами высоко чтятся различные божества и духи, среди которых немалое место занимают храни-тели-докшиты, изображаемые в иконографии в виде страшных чудовищ с искаженными от ярости лицами, с обнаженными клыками и прочими зримыми атрибутами злобы и гнева. Докшиты призваны своим страшным видом запугать всех врагов веры и тем самым дать понять, что она находится под надежной защитой.

Существует также культ женских богинь. Наиболее высокопоставленная среди них –

богиня Лхамо, покровительница Лхасы, также относящаяся к разряду докшитов и по некоторым своим функциям (не говоря уже о кровожадном иконографическом облике) близкая к индуистским Дурге и Кали.

Среди божеств и духов более низших категорий видное место занимают патроны-покровители различных местностей или профессий, включая персон, заимствованных из всекитайского пантеона религиозного синкретизма, как, например, «белый старец» Цаган убугун, тибетско-монгольский аналог китайского патрона долголетия Шоу-сина.

Наконец, особой и высокочтимой категорией святых в ламаизме являются его основатели, особенно родоначальник Махаяны Нагарджуна и основоположники ламаизма Атиша и Цзонха-ва. Эти трое чаще всего встречаются среди изображений будд и божеств в храмах и кумирнях. Наряду с ними в тех же кумирнях помещено множество изображений священных животных и монстров, а также различные мандалы.

Монастыри, ламы и обряды

Храмы-кумирни, в которых помещены изображения будд, бодисатв и святых ламаистского пантеона, а также различные аксессуары ламаистской магической практики (от молитвенных барабанов до мандал) являют собой основу монастырских и храмовых комплексов. В крупных монастырях обычно обитало множество лам, в средних и мелких их было меньше, причем далеко не во всех они жили постоянно. Здесь, особенно в крупных монастырях, ламы проходили многоступенчатый путь подготовки, включавший образование, обряд ординации, присвоение очередных званий, вступление на путь спасения (дхиана-ламы) и т. п.

Образ жизни лам после реформ Цзонхавы был достаточно строг. Только самым низшим из их числа, занимавшимся преимущественно магической практикой, врачеванием и т. п., позволялось нарушать принципы безбрачия. Это рождало полупрезрительное отношение к ним как к «ненастоящим» ламам со стороны других категорий лам и мирян. Ламы должны были строго придерживаться буддийских принципов существования. Правда, живя в основном среди скотоводов, они вынуждены были несколько отходить от некоторых из этих принципов. В частности, им дозволялось есть мясо, но при условии, что животное убито не специально для них.

Среди лам существовала довольно строгая иерархия – явление, не свойственное в такой степени даже Махаяне, не говоря уже о Хинаяне. Иерархия эта венчалась немногочисленной группой настоятелей крупных монастырей и ближайших помощников Далай-ламы и Панчэн-ламы во главе с ними самими. Эта группа высших лам отличалась от всех остальных тем, что они являли собой «воплощенную иерархию», т. е. считались хубилганами тех или иных из будд, бодисатв и святых ламаистского пантеона. Из числа остальных лам высшую ступень занимали «полные» ламы, галуны, ниже их стояли посвященные в первую степень ламства гэцулы, еще ниже – послушники и затем ламы, занимавшиеся магией и врачеванием. Кроме того, в крупных монастырях была своя строгая внутренняя иерархия лам во главе с настоятелем. Эти крупные монастыри обычно были также и центрами обучения и подготовки лам, своеобразными ламаистскими университетами.

В монастырях и храмах-кумирнях посвященные ламы совершали обряды богослужений. Ежедневные богослужения, малые хуралы, иногда совершавшиеся (особенно в больших монастырях) трижды в день, заключались в чтении молитв с хвалой «трем сокровищам» буддизма, т. е. Будде, дхарме и сангхе, а также с пожеланиями достичь состояния будды для всех участвующих в обряде лам. В определенные дни и особенно торжественно в первую половину первого месяца года (празднование Нового года) совершались великие хуралы. Это – торжественные и красочные ритуальные празднества, протекающие, особенно в крупных монастырях, при большом стечении верующих. Среди больших хуралов выделяются своей специфической окраской так называемые докшитские, суть которых сводится к воспеванию хвалы докшитам с совершением магических обрядов,

чтобы, приняв поклоны и жертвы, докшиты еще более рьяно защищали веру и выступали против ее врагов. Пышно и торжественно проходят также хуралы в честь Майтрейи, Цзонхавы, святых отшельников и т. п.

Как и все буддисты, ламы и многие миряне особо выделяют два дня в месяц, которые следует провести в посте и покаянии. У ламаистов это 15 и 30 числа, причем в эти дни служба в храме идет почти целый день. Миряне, которые внутрь кумирни обычно не допускаются, снаружи слушают пение, звуки молитв и храмовую музыку, произносят священную мантру «Ом мани падме хум!» и совершают поклоны с молитвами и обетами.

С молитвами-хуралами, совершаемыми по их просьбе ламой, ламаисты-миряне обращаются в связи со значительными событиями в их жизни (рождение, свадьба, похороны, болезнь), при необходимости контакта с духами и в других случаях; при этом лама выступает чаще всего в качестве наследника прежнего шамана.

Ламаизм и современность

Ламаизм сыграл огромную роль в исторических судьбах ряда народов Центральной Азии, прежде всего тибетского. Ламаистская доктрина, возвеличив Далай-ламу, превратила Тибет в сакральный центр буддизма, связав с ним, в религиозном смысле, народы соседних районов, прежде всего монголов. В Монголии глава ламаистской церкви Богдо-гэгэн на протяжении многих лет был своеобразным центром притяжения всей национальной оппозиции цинскому господству – оппозиции, принявшей религиозную форму. Только после образования МНР в 1921 г. религиозная власть Богдо-гэгэна была ограничена, а политической власти он лишился вовсе. Правда, авторитет лам в Монголии, равно как и среди некоторых других ламаистских народов вне Тибета, по-прежнему достаточно высок. Но в наибольшей степени это касается Тибета, остающегося и поныне центром ламаизма.

Тибет, на протяжении нескольких последних веков включенный в состав Китая, длительное время сохранял свою национально-религиозную и политическую автономию. Однако после образования КНР 14-й Далай-лама вместе с большой группой (до ста тысяч) поддерживавших его лам и мирян вынужден был под давлением ассимиляционной политики Китая покинуть Тибет. Он нашел прибежище и обосновался в пригималайских районах Индии, где ныне заново отстроены ламаистские храмы и создан новый религиозный центр ламаизма. Сам Далай-лама пребывает в Индии как политический эмигрант, причем стоит заметить, что мировое сообщество всячески его поддерживает. Культурная революция 1966–1976 гг. в КНР сильно затронула святыни и ценности ламаизма. Политика лидеров КПК в Тибете продолжает быть весьма жесткой и сегодня, целью ее является превратить Тибет в нечто вроде окраины, заселенной национальным меньшинством, – и не более* того. Ламаизм как религия и • как образ жизни тибетцев современными китайскими представителями в Тибете преследуется, хотя и не всегда чересчур сурово. Но, несмотря на все это, включая и заметные структурные (в том числе демографические – в Тибет по разнарядкам властей сотнями тысяч едут переселенцы из Китая) перемены, ламаизм в этой очень своеобразной горной стране продолжает занимать важное место и играть существенную роль.

Глава 24

Цивилизации Востока: религиозно-культурные традиции и современность

На протяжении тысячелетий религия, санкционированная ею традиция и складывавшаяся на этой основе культура не только формировали групповой опыт поколений и стабильную систему общепризнанных нормативных ценностей, но также являли собой фундамент духовного развития общества, квинтэссенцию цивилизации. Закономерность

такого рода универсальна: она касается и раннерелигиозного комплекса с находившимися под его воздействием первобытными коллективами, и ранних религиозных систем, автономно или полуавтономно формировавшихся в тех или иных странах мира, и великих мировых религий и приравняемых к ним идеологических доктрин типа конфуцианства. Далеко не случайно, как о том уже упоминалось, специалисты обычно рассматривают те или иные цивилизации именно сквозь призму соответствующих религий, которые во многом задавали тон, а то и определяли конкретный облик того или иного общества, его идейные и институциональные основы.

Разумеется, речь не идет о том, что религия всегда и везде была первоосновой развития общества. Но религия способствовала созданию того или иного общества, той или иной цивилизации. И лучше всего это видно при сопоставлении Востока и Запада, а точнее – западноевропейского античного и неевропейского (условно его иногда называют «азиатским») путей развития. Принципиальная разница между тем и другим с момента так называемой архаической революции в античной Греции (VIII–VI вв. до н. э.) сводится к тому, что только в античной Греции прежде слабо развитые и во многом ограниченные частнособственнические отношения стали господствующими и структурообразующими. Следствием такого рода социальной мутации – единственной и неповторимой – было возникновение тех политических форм (полис, демократия, республика), правовых гарантий (частное право, неприкосновенность и правовая защита частной собственности, права гражданина и т. п.) и особенностей социального статуса (вычленение индивида из группы, воспевание сильных чувств мятежной личности, достоинство свободного человека и др.), которые стали служить надежной защитой для дальнейшего развития и процветания частнособственнических отношений и которые в их совокупности обычно именуют гражданским обществом. Вне античной Европы, в том числе и в цивилизациях Востока, подобного гражданского общества не существовало, как никогда не было там и безраздельного господства частной собственности. Альтернативой этому на Востоке были всемогущество государства и невычлененность индивида из коллектива, что вызвало к жизни совершенно иные политические, правовые и социальные нормы. На страже этих норм и связанной с их незыблемостью системы, на страже консервативной стабильности общества как раз и стояли веками выработанные идеи и соответствовавшие им институты, опиравшиеся на традицию и, в конечном счете, освящавшиеся религией.

Механизм в этом смысле был одинаковым и в Европе, и на Востоке: религия освящала незыблемость сложившейся нормы. Но впечатляюще разными были сами нормы. Поэтому-то так не похожи на антично-христианскую европейскую цивилизацию с ее ведущим к капитализму динамичным частнособственническим путем развития остальные мировые цивилизации, прежде всего восточные, будь то арабо-исламская, индуистско-буддийская или китайско-конфуцианская. При всем их несхождении между собой все они вместе взятые разительно отличаются от европейской. И если в фундаменте различий лежат разные социально-экономические хозяйственные структуры, то внешне как по форме, так и по существу эта разница предстает в виде очень неодинаковых религиозно-культурных традиций и социально-политических институтов. Традиции и институты во всех неевропейских цивилизациях были целенаправлены на то, чтобы не допустить таких новшеств, которые могли бы подорвать силу централизованной власти и свято хранимую устойчивость веками складывавшихся социальных отношений. А за институтами и традициями, за всей системой господствующих норм и духовных ценностей стояла религия с ее высшими беспрекословным *ultima ratio*.

Конечно, охранительная социально-политическая функция была свойственна практически всем религиям, в том числе и христианству. Но если в частнособственнической и свободомыслящей Европе религия, при всей характерной для нее силе инерции и даже воинственности («святая» инквизиция), не могла заметно помешать динамике поступательного развития, а с момента генезиса капитализма в определенной степени – в форме протестантизма – даже содействовала ей, то на Востоке было иначе. Здесь сама

структура формировала генеральную установку-ориентацию на консервативную стабильность. И хотя в разных восточных цивилизациях такого рода установка реализовывалась различным образом, суть ее везде была одинакова. Пожалуй, лучше других ее выразил знаменитый министр-реформатор древнекитайского царства Цинь легист Шан Ян – тот самый, кто заложил основы двухтысячелетней китайской империи: «Слабый народ — сильное государство». Смысл этого афоризма в том, что нарочито ослабленный народ (включая тех, кто претендовал на авторитет и влияние в обществе, т. е. аристократов и усиливавшихся частных собственников) – лучшая гарантия силы и стабильности существующего строя. А формы ослабления могли быть разными: например, в Индии с этим делом успешно справлялась система общин и каст, выступавшая в качестве альтернативы достаточно слабой государственной власти.

Итак, установка-ориентация всех трех великих цивилизаций Востока принципиально отличалась от европейской с ее ставкой на удачливого и сильного индивида, на общество как сумму независимых граждан (даже если при этом существуют рабы и зависимые) тем, что не общество своевольных граждан-индивидов должно навязывать свою волю существующей системе, а, наоборот, система должна безусловно господствовать над людьми. Что же касается религии, религиозной традиции и формируемых стереотипов культуры, поведения, речи, взаимоотношений и т. п., то они в рамках каждой из цивилизаций были призваны конкретизировать заданную установку и соответствующим образом ориентировать общество, используя для этого веками складывавшиеся либо навязанные извне общепризнанные в данном регионе Ценности, культы, обряды, мифы, нормы быта и многое другое, вплоть до исторически сложившихся форм восприятия, характера ментальной культуры. Именно этой конкретикой цивилизации Востока отличались одна от другой, причем весьма заметно. Обратим внимание на характерные черты и признаки каждой из них и попробуем их сопоставить.

Арабо-исламская цивилизация

Арабо-исламская цивилизация уходит своими корнями – как, впрочем, и антично-христианская европейская – в древний Ближний Восток, эту колыбель мировой культуры. Мифы и легенды Египта и Двуречья, включая образ умирающей и воскрешающей природы, идею преисподней или потопа; воинствующие боги индоиранцев, воплощенные в дуалистической концепции зороастризма; наконец, библейские образы и повествования ветхозаветных иудеев с их принципом монотеизма – все это, как было показано, так или иначе внесло свой вклад и в христианство, и в ислам. Но ислам как религия сформировался в среде арабов — как оседло-земледельческого населения оазисов, так и кочевников-бедуинов пустыни, причем и те, и другие внесли в него немало своего, начиная с языческих традиций полупервобытной культуры и кончая интересами торговцев. Все это – древнее и современное, свое и чужое – было переплавлено в арабо-му-сульманском котле. В результате возникла новая активная и жизнеспособная религия, с помощью которой арабы, находившиеся до того в состоянии тяжелого кризиса, не только завоевали чуть ли не полмира, но и сумели на долгие века стать господствующей этнокультурной силой, навязав свой язык, государственность и образ жизни многим ближневосточным народам, в том числе тем, чья традиция уходила в глубокую древность (Египет, Двуречье). Это была наглядная демонстрация силы и потенций новой религии и сформировавшейся на ее основе арабо-исламской цивилизации.

К чему же сводятся наиболее характерные черты и признаки арабо-исламской традиции-цивилизации? Прежде всего это основанный на фанатичной вере и жесткой догматике божественного откровения сильный акцент на религиозно детерминированное социальное поведение, своего рода ставка на хорошо организованный, строго дисциплинированный и покорный воле стоявшего над ним харизматического лидера социум. Генеральная установка ислама – покорность человека перед волей Аллаха, его посредника-

пророка или замещающих последнего лиц, от халифов до обладателей власти на местах. Слепое повиновение опирается как на сакрально детерминированный принцип деспотизма при полном слиянии религии и светской власти, так и на сознательно культивируемые фатализм и ничтожность личности, этой жалкой песчинки перед лицом всемогущего Аллаха, о чем каждому напоминает ежедневная пятикратная молитва.

Именно арабо-исламской традиции с характерными для нее фанатизмом, фатализмом, покорностью и конформизмом более всего свойственны деспотизм и произвол власти в сочетании с «поголовным рабством» бесправных подданных. Снизу доверху нижестоящие практически бесправны перед вышестоящим. Правда, в Коране и шариате есть упоминания о частнособственнических интересах и связанных с ними правовых нормах; существуют и ограничивающие произвол нормы адата. Но практически условия для частнопредпринимательской деятельности слабо стимулировали социальную и экономическую активность мусульманина, а то и вовсе тормозили ее: деспотический произвол власти и отсутствие четко разработанных правовых гарантий служили постоянным предупреждением тем, чья предпринимательская деятельность или богатство, приобретенное за счет торгово-ростов-щических операций (равно как и в результате злоупотреблений, если речь идет о представителях власти на местах), выходили за пределы принятой нормы и бросались в глаза. Превосходство авторитета власти перед отдельно взятым собственником или нижестоящим очевидно: нормы права заведомо слабее права силы опирающейся на неограниченную власть.

Арабо-исламская традиция-цивилизация практически незнакома с социальной замкнутостью сословий, с явно выраженным социальным неравенством. Конечно, были и сословия (духовников-улемов, профессиональных воинов, производителей-крестьян) существовало и неравенство между ними. Но здесь не было четких граней и тем более наследственного статуса. Напротив, существовал и господствовал принцип социальной мобильности: сила способности, случай не раз превращали вчерашнего раба во всемогущего эмира, крестьянина – в осыпанного почестями военачальника, а сына бедняка – во всеми уважаемого и высокопоставленного знатока ислама, а то и всесильного сановника. Перед Аллахом все равны – это был принцип, который, однако, не исключал существования рабства и приниженности простого человека, тем более женщины. Принцип, таким образом, был не в подчеркивании равенства статуса и прав: каждому было очевидно, что низший фактически бесправен перед вышестоящим, от чьей воли, а то и прихоти зависит его судьба. Принцип был в равенстве возможностей. Реализации его не мешали ни покорность, ни фатализм; напротив, честолюбивый и энергичный в своих стремлениях и претензиях мог опираться на то и другое: именно его покорность воле Аллаха реализует уготованную ему судьбу.

При всем том в исламе явственно господствует общая установка на социальное равенство по классическому принципу: слабый и искусственно приниженный народ, к тому же воодушевленный сильной религиозной идеей, – лучшая из возможных основ политической стабильности системы (речь именно о системе, а не о личной власти того либо иного правителя). Доктрина утешает человека, обещая ему блаженство на том свете, особенно при наличии заслуг перед исламом, в первую очередь в виде ревностного участия в религиозных войнах – отсюда фанатизм фидаинов. Доктрина заботится даже о минимальном социальном страховании неимущих на этом свете – в виде закята, собираемого с имущих в пользу бедных. Но все это не столько в интересах социальной справедливости (хотя об этом ислам никогда не забывает), сколько ради устойчивости системы, основанной на идейно-религиозном сплочении хорошо организованного, строго дисциплинированного и искусно ослабленного как принципом покорности, так и практикой уравнилельного бесправия социума.

Покорность воле Аллаха, повиновение власти имущих, отсутствие сословных привилегий и связанного с ними достоинства, фатализм и конформизм, неторопливость и непритязательность в быту простых людей при показной роскоши причастных к власти и

неустанных напоминаниях о социальной справедливости (с обязательной приниженностью женщин) – все эти и многие другие особенности, признаки и нормы мусульманской традиции и построенного на ней исламского общества определяют особый, уникальный и неповторимый облик арабо-исламской цивилизации. Но столь же уникальны и обе другие.

Индуистско-буддийская традиция-цивилизация

Индуистско-буддийская традиция-цивилизация, как и китайско-конфуцианская, принадлежит к иной метатрадиции, нежели ближневосточно-средиземноморская с ее склонностью к монотеизму и конструированию взаимоисключающих оппозиций типа Бог — личность, разум — эмоции, общее — личное, материальное — идеальное. Для индуистско-буддийско-дальневосточной метатрадиции (при всей кардинальной разнице между цивилизациями Индии и Китая) характерна противоположная тенденция к нечеткости и нерасчлененности оппозиций, к взаимопроникновению и смешению, казалось бы, фундаментально противоположных начал — жизни и смерти, сущего и несущего, макро — и микромира, к широким семантическим и логическим ассоциациям, наконец, к несколько иной структуре мышления как такового.

Основанная на интроспективных метафизических спекуляциях, на стремлении найти спасение и освобождение вне материального феноменального мира, в слиянии с Абсолютом, индо-буддийская традиция характеризуется явно выраженным акцентом на религиозно детерминированное индивидуальное поведение. Генеральная установка здесь — высшая ценность небытия, исключение из мира сансары, кармического круговорота. Поэтому на переднем плане в этой цивилизации не хорошо организованный и покорный воле высшего, порой склонный к фанатизму социум, как то характерно для исламского мира вплоть до наших дней, но именно отдельный человек как кузнец своего счастья. Не индивидуум как свободная личность, как самостоятельная и защищенная правопорядком критически мыслящая индивидуальность в античном стиле, но именно отдельно, особняком от всех (хотя и рядом, бок о бок с другими такими же) стоящий, занятый мыслями о собственном спасении член коллектива, в первую очередь своей общины и касты.

Высшая установка на интроспекцию индивида, ищущего освобождения от мира, повлекла за собой многие характерные черты индийского и близких ему, в основном буддийских, обществ. С одной стороны, это организационная рыхлость религиозных доктрин и крайняя степень терпимости, граничащая с безразличием к соседу: каждому практически предоставлена необычайно широкая свобода в практике религиозных отправлений, что, однако, компенсируется системой жестких социальных ограничений. С другой — внешняя нейтральность[^] даже безразличие индивида и общества к власти как таковой, к администрации, к государству.

Органы власти в странах индуистско-буддийского мира существуют как бы вне индивида и его группы (семья, община, каста), а контакты с ними практически ограничиваются выплатой податей и исполнением необходимых общегосударственных повинностей и обязательств. Но что показательно: социальная индифферентность такого рода в общем безболезненно воспринималась государством. Не нуждаясь ни в деспотическом произволе ни в чрезмерном административном усердии, государство в индо-буддийском регионе — будь то Индия, страны Юго-Восточной Азии и тем более Тибет, где светская власть находилась в руках Далай-ламы, — было практически гарантировано от нежелательных для него социальных катаклизмов, а умиротворяющее воздействие религии с ее ориентацией на спасение вне феноменального мира и культом необходимой для достижения этой цели этической нормы способствовало желанной стабильности структуры в целом.

Индийская религиозная традиция не стимулировала активность и предприимчивость человека, если только речь не шла о поисках спасения. Жесткая кастовая система была преградой, намертво отрезавшей социально-престижную перспективу; социальная

мобильность здесь, в отличие, скажем, от мира ислама была сведена до минимума: никакие богатства и удачные повороты судьбы не сделают тебя более значительным и уважаемым по сравнению с теми, кто принадлежит к более высоким кастам по рождению. И эта бесперспективность лишней раз ориентировала честолюбивого индивида в сторону религиозного поиска вне феноменального мира.

Несколько иначе, но похоже обстояло дело и там, где каст не было В буддийских странах значимость аскезы, самоотречения, монашеского обета всегда была столь высока, что все мирское, включая жажду наживы, на шкале общепринятых ценностей оказывалось внизу, вне зоны престижа и сознательных устремлений, и это также не могло не оказывать своего воздействия на весь образ жизни. Соответственно проблемы равенства или социальной сгоаведливосгиддяиндуистеко-буддийскойтрадиции-цивилизации никогда не были актуальными – они решительно вытеснялись привычным представлением о высшей справедливости кармы, воздающей каждому по его заслугам. И все это в сумме своей сводилось к одному и тому же: на земле, в мире феноменального, каждый уже получил то, на что мог рассчитывать; если тебе этого мало, устремляй свои помыслы и старания в сторону вне-феноменальной высшей Реальности.

Казалось бы, в индуистско-буддийской религиозной традиции должен был задавать тон тот же фатализм, что и в исламе, может быть, даже более мрачный, так сказать, с «загробным» оттенком. Это, однако, не так. Парадоксально, но закон кармы с ориентацией на интроспекцию ищущего престижного спасения индивида оказался тесно связанным с альтруистической в своей основе этикой. Спасая себя, человек должен был проявить искреннюю заботу о других – как ближних, так и дальних, включая вообще все живое: только так он мог улучшить свою карму или достичь нирваны. Далеко не случайно священный принцип ахимсы вышел на передний план и в индуизме, и в буддизме. Следуя же по пути высшей этики, человек не может быть фаталистом: слишком многое здесь зависит от него самого. Словом, активно формируя фундамент собственного спасения, каждый вместе с тем столь же активно вносит вклад в общий фонд благожелательной взаимосвязи и взаимопонимания, что в свою очередь способствует стабильности социальной структуры.

Это тесно связано с еще одной существенной характеристикой индуистско-буддийской религиозной традиции – с высокой культурой чувств. Сфера чувств свойственна всем людям, она хорошо известна и миру ислама, ею пронизана лирика великих арабских и персидских поэтов. Но, несмотря на это, эмоции человека в догматике ислама должны были быть достаточно однозначно ориентированы в сторону Аллаха или великого пророка Мухаммеда. В разных формах, от фанатичной страсти-ревности фидаинов до радения-зикра странствующих дервишей, от исступленной молитвы простого верующего, особенно в дни поста, до будничной преданности нормам ислама, эмоции правоверного обычно едва ли не всецело принадлежали именно его вере и Аллаху. Каждый мусульманин всегда был горд тем, что он принадлежал к умме, этому вселенскому социуму правоверных. Что же касается взаимоотношений между людьми и особенно отношения к женщине, то все это, с точки зрения высоких чувств, стояло на заднем плане.

В индийской традиции тоже большое место занимает преданность богу – бхакти. Но сфера чувств этим не ограничивается. Напротив, воспитанные на эпических сказаниях индийцы отличаются развитой культурой чувств, от сентиментальных переживаний до готовности к самопожертвованию, от высокой страсти и любовного пыла до столь же высокого долга (именно это последнее чувство подчас побуждало вдов, включая весьма молодых, добровольно идти на костер, где сжигался труп мужа, – тот самый обычай сати, с которым долго боролись религиозные реформаторы в Индии). И все эти чувства не только существовали сами по себе, но имели социальное признание, сознательно и активно культивировались, что и рождало ту самую возвышенную культуру чувств, о которой идет речь.

Китайско-конфуцианская традиция-цивилизация

Китайско-конфуцианская традиция-цивилизация, основанная на безразличии к религии как таковой с ее верой, богами, мистикой и метафизикой (даосизм и буддизм при всей их социально-идейной значимости играли все же второстепенную роль), характеризуется необычайно строгим акцентом на социальную этику и административно регламентированное поведение. Это вполне компенсировало слабость собственно религиозной основы и обеспечивало как стабильность догматическо-конформистской структуры, так и абсолютное господство социально-политической нормы над индивидуальной волей. Всемогущество политической администрации, опиравшейся на строгий социальный порядок и беспрекословное повиновение подданных, всегда было в Китае направлено на упрочение престижа централизованной власти и детально разработанного правопорядка, под давлением которого все частные интересы и тем более индивидуальные притязания отступали на задний план.

Генеральная установка всей дальневосточной традиции — высшая ценность оптимально организованного социального бытия, фундаментом которого являются как постоянное самоусовершенствование человека, прежде всего призванного руководить обществом и государством мудреца, так и неустанное стремление всего социума во главе с общепризнанными его лидерами-мудрецами к достижению высшей внутренней гармонии. Отсюда постоянная ориентация на всестороннее культивирование этики (конфуцианские добродетели), на этически детерминированное знание и умение реализовывать его на практике, наконец, на строго формализованные и подчиненные принципу патернализма взаимоотношения между людьми (мудрые старшие заботятся о благе неразумных младших, которые беспрекословно подчиняются их воле и почитают их мудрость).

Китайско-конфуцианская традиция осуждала тенденцию к стяжательству и материальной выгоде в ущерб высокой морали и долгу. Социальная активность индивида умело направлялась в престижное русло воспроизводства конфуцианских принципов жизни, успешное овладение которыми гарантировало авторитет, власть и процветание. Эта ориентация, опиравшаяся на предельное напряжение способностей, старание и повседневный тяжелый труд (для свободного владения иероглификой все эти качества были обязательны), в принципе оказывалась оптимальной основой для воспитания творческой активности, энергии и даже предприимчивости, т. е. тех самых качеств, которые столь нужны для частного предпринимателя. Высоко ценившаяся в Китае культура труда — как физического, так и умственного, — равно как и культ знаний и способностей, постоянного самоусовершенствования и соревновательности, могли бы при других обстоятельствах сыграть свою роль в развитии страны. Косвенно об этом свидетельствуют процветание и экономические успехи так называемых хуацяо (тех китайских эмигрантов, которые издавна селились во многих странах, прежде всего в Юго-Восточной Азии, и кое-где, как, например, в Сингапуре, в наши дни составляют этническое большинство) и, если сделать некоторые оговорки, судьба Японии, дочерней по отношению к китайской культуре, в том числе и конфуцианству. Но в самом Китае жесткость уже охарактеризованной имперской структуры ограничивала просторы для реализации экономических способностей и возможностей, оставляя открытым и высокопрестижным лишь путь к социально-политической активности в строгих рамках стабильной и тысячелетиями апробированной системы.

Проблема социального равенства, социальной справедливости всегда была в центре внимания конфуцианства, решавшего эту нелегкую задачу прежде всего с помощью генерального принципа равных возможностей, провозглашенного еще самим Конфуцием.

В основе его лежал неоспоримый в Китае идеал меритократии: система открывала путь вверх практически перед каждым, кто наиболее глубоко овладевал мудростью конфуцианства и мог лучше других доказать свое умение реализовывать эту мудрость в интересах системы. Однако при всем том конфуцианская структура не игнорировала отставших и не преуспевших: она гарантировала каждому достаточный минимум социальных благ при условии строгого соблюдения признанной этической нормы, сохранения порядка,

беспрекословного повиновения авторитету старших. В задачу власти входило создание условий для обеспечения оптимального существования всех. Неумение справиться с этой задачей, ставившее обычно под угрозу само существование структуры (кризис, крестьянские восстания и т. п.), считалось достаточным основанием для свержения администрации и замены ее новой, которая опять-таки будет ревностно стоять на страже незыблемости структуры.

Хотя в плане этической и религиозно-доктринальной (мистика и метафизика даосов и буддистов и даже конфуцианский культ Неба) нормы Китая были близки Индии и в этом смысле составлял с ней единую метатрадицию, незнакомую с монотеизмом и некоторыми другими идейными конструкциями ближневосточно-средиземноморского региона, в ряде других весьма важных для его характеристики отношений он явно обнаруживает определенное сходство с исламской структурой. Прежде всего это организованность и дисциплинированность социума, сила централизованной администрации, всемогущество государства. Правда, здесь есть и различия.

Китайский социум заметно отличен от исламского. Он основан не на вере и покорности, а, скорее, на принципах осознанного долга, восходящего к консенсусу во всем том, что касается этики, нормы, представлений о социальной гармонии, о роли мудрых старших и идентифицируемой с ними администрации, в конечном счете и государства, империи. Как и в исламе, сфера чувств в конфуцианской традиции ограничена и сознательно направлена в сторону преданности системе, мудрости старших, постижения знаний и т. п., так что на долю неформальных связей, особенно между мужчиной и женщиной, обычно оставалось не слишком много. Но существенно то, что культивируемые чувства не имели ничего общего ни с сильными страстями, ни с иступленными радениями, ни с нерассуждающим фатализмом и тем более фанатизмом. Это были хорошо организованные, строго контролируемые (в первую очередь контролируемые изнутри, самообуздываемые) и в нужной форме направленные, общепризнанные для каждого случая эмоции этически грамотного и социально дисциплинированного индивида.

Традиционный китайский социум не принижал индивида в той степени, как это было характерно для ислама, где царил произвол власть имущих (пусть даже и несколько ограниченный шариатом и адатом) и где «поголовное рабство» представляло обычную норму взаимоотношений, а главным средством сделать карьеру оказывались сила и удачный случай. В Китае, где место наверху достигалось за счет способностей, труда и знаний, положение индивида было в социальном смысле более надежным: потенциально каждый мог рассчитывать на лучшее и каждому вполне искренне желали «три много» – много лет, богатства и сыновей. Нерелигиозная же ориентация всей жизни и деятельности индивида способствовала тому, что человек ценил жизнь и стремился достичь в ней как можно больше – фактор весьма важный при сопоставлении китайской традиции с исламской или индуистско-буддийской.

Сравнительный анализ восточных традиций

После краткой характеристики основных восточных традиций-цивилизаций обратимся к более углубленному их сопоставлению. Речь пойдет не столько о сопоставлении их между собой, о чем частично уже говорилось, сколько о сравнении их с европейской. Сравнение целесообразно провести по нескольким основным параметрам – так будет нагляднее результат. Но прежде следует кое-что сказать о европейской антично-христианской цивилизации.

Понятно, что в нескольких словах дать ее характеристику практически невозможно. Но едва ли это и нужно: она достаточно знакома читателю, воспитанному в русле европейских привычных норм и ценностей. Генеральная установка европейской цивилизации – ставка на индивидуальный материальный успех. Хотя и несколько ограничиваемая религией (особенно католицизмом) и сковываемая альтруистическими соображениями, эта ставка практически

универсальна и реализуется в самых разнообразных формах – от откровенного стяжательства беспардонного хищника (ростовщика, купца, предпринимателя, землевладельца) до весьма завуалированных и внешне благопристойных стремлений к карьере, реализации способностей, к наиболее полному самовыражению той или иной личности, в том числе и мечтающей о всеобщем благоденствии и социальной справедливости.

В отличие от Востока, Европа прошла в своем историческом движении через ряд периодов, затрудняющих выведение общих закономерностей. Но в самом сжатом виде очевидна ведущая линия ее развития – это антично-капиталистическая ориентация на господство частнособственнических отношений с характерными для этого пути политическими, правовыми, социальными нормами. К ним можно добавить соответствующие формы культуры, системы мышления и восприятия мира, опять-таки сконцентрированные вокруг свободной, не связанной корпоративными оковами раскрепощенной личности с ее весьма развитыми интересами, возможностями, чувствами и страстями, вплоть до наивысших по накалу, трагедийных. Разумеется, это относится не к каждой личности, но суть в том, что такие личности всегда были и начиная с античности европейская цивилизация предоставляла возможности для их самовыражения, пусть даже и с драматическим финалом, – от Сократа до Джордано Бруно.

Словом, в Европе, особенно античной и постренессансной, были достаточные возможности для развития интеллектуальной свободы, что в немалой степени способствовало ее социальному и экономическому развитию. Иными словами, селективный механизм отбора всего нового и адаптация его в рамках существующей традиции был здесь несравненно более либерален, нежели в восточных цивилизациях, где он строго стоял на страже консервативной стабильности структуры и был главным инструментом ее конформизма.

Так что же может дать сравнительный анализ традиций? В сфере, где генеральной установки исламская и индуистско-буддийская традиции с их откровенно религиозной ориентацией либо на покорность воле Аллаха, либо на поиски спасения во внефеноменальном мире заметно противостоят китайской с ее культом социальной гармонии. Но все они вместе, включая и китайскую, принципиально отличны от европейской с ее ставкой на индивидуальный материальный успех, хотя при этом китайская модель структурно ближе других именно к европейской. Совершенно очевидно, что именно в этой близости следует искать ответ на загадку японского феномена и объяснение того факта, что прежде всего страны дальневосточной традиции (Корея, Сингапур, не говоря уже о Японии и Тайване) с их традиционно высокой культурой труда и социальной дисциплиной демонстрируют ныне наибольшие успехи в решении общих для развивающихся стран проблем развития.

В сфере взаимоотношений религиозной традиции, общества и государства индо-буддийское общество очевидно противостоит исламскому и китайскому, ориентированным на сильную и эффективную власть, на доктринально санкционированную слитность, практическое единство общества и государства. В этом плане ближе всего к европейской модели с ее вечным противоборством между обществом и государством оказывается именно Индия. С этим обстоятельством, возможно, связано то, что как раз в Индии (правда, она долгое время была английской колонией, что немаловажно в интересующем нас аспекте) и некоторых других странах индо-буддийского региона традиции европейского парламентаризма (пусть в модифицированном виде) укрепились сильнее, чем где-либо в других странах современного развивающегося мира.

В сфере взаимоотношений традиции с частным собственником все восточные цивилизации едины: собственник должен подавляться и контролироваться. В исламе и Китае – это контроль государства, в индо-буддийских странах – общества, общественной структуры (прежде всего системы каст), общественного мнения. Единство всех трех традиций в этом ключевом для динамики развития общества вопросе весьма знаменательно, о чем уже не раз шла речь: экономическая активность должна сдерживаться во имя самосохранения структуры, основанной на принципиально иной базе, в рамках которой

генеральным субъектом хозяйственных связей является не частный собственник в любой его модификации, но само государство в лице аппарата власти, системы администрации. Противостояние этой структуры европейской очевидно и в дополнительных комментариях едва ли нуждается.

В сфере, касающейся статуса человека в рамках той или иной системы отношений, ситуация достаточно сложна и неоднозначна. Ислам отстаивает равенство людей и даже заботится о социальном страховании неимущих за счет имущих, но при этом именно здесь человек как личность принижен, низведен до уровня раба вышестоящего. В Индии ничего похожего нет, но зато система каст жестко фиксирует вечное неравенство людей вплоть до полного бесправия стоящих как бы вне закона хариджан (неприкасаемых). Пожалуй, на этом фоне значительно лучше выглядит статус человека в Китае, где существует четкая динамика статусных различий: младшие имеют шанс стать старшими, а система в целом следит за минимальным благополучием всех. Шанс, о котором идет речь и который не раз в истории Китая реализовывался в самой разной форме (простолюдины становились чиновниками, полководцами, сановниками, даже императорами), предпочтительнее того, что подчас выпадал на долю правоверного (воин-мамлюк становился полководцем, эмиром, султаном и т. п.), потому что зависел не только от силы и случая, но в первую очередь от способностей, старания, умения и заслуг самой личности. В этом плане дальневосточная цивилизация ближе других к европейскому стандарту, где многое зависело от личных качеств и активности индивида.

В сфере человеческих отношений, эмоционального стандарта, культуры чувств, отношения к женщине близки друг к другу исламская и китайская традиции, хотя они далеко не идентичны. Главное, что объединяет их, – это сознательное подавление эмоций в системе человеческих взаимоотношений в пользу осознанного долга. Отношения мужчины и женщины построены именно на основе нормативного долга, как и взаимоотношения старших и младших, власть имущих и подчиненных им. В индуистско-буддийской цивилизации чувствам отведен значительно больший простор – соответственно и положение женщины там предпочтительнее, что сближает ее с европейским стандартом.

Можно было бы продолжить сопоставление, но сказанного достаточно, чтобы подвести некоторые итоги. Как это ни парадоксально, но сравнительный анализ показывает, что далее всего от европейского стандарта стоит близкая к нему по истокам и некоторым общим первоначальным фундаментальным установкам (монотеизм и др.) исламская традиция. Возможно, в этом кроется разгадка того сильного противостояния вестернизации, которое вплоть до сегодняшнего дня отличает именно мир ислама, особенно шиитский Иран и исламских фундаменталистов с их изоциентно-экстремистскими методами воздействия на общество. Во всяком случае, обращает на себя внимание то, что наибольшие успехи капиталистическое развитие продемонстрировало все-таки не в Турции, которая сама была наполовину европейской державой, а в очень далекой от Европы Японии, являющейся при всей ее уникальности представителем дальневосточной традиции.

Религиозные традиции Востока и проблема развития

Европейская традиция-цивилизация породила капитализм и тем самым вызвала резкое ускорение темпов эволюции, включив в сферу своего воздействия практически весь мир, прежде всего Восток. Его замкнутую самовоспроизводящуюся структуру с XVI-XVII вв. начал основательно ломать европейский капитал. Этот процесс протекал крайне болезненно потому, что он осуществлялся преимущественно в форме колониализма: мощный защитный панцирь консервативных традиций был пробит всепроникающей силой бесцеремонного по отношению к любым ценностям, кроме чистогана, колониального капитала. Перестав выполнять свои защитные функции, внутренний механизм традиций Востока, включая его основу, селективный отбор нововведений, подвергся деформации и стал приспосабливаться к новым условиям. Казалось бы, это начало конца: еще немного – и старый защитный

панцирь будет окончательно сломлен, а цивилизации Востока, убедившись в преимуществах капитализма и западного образа жизни, быстрыми темпами, наверстывая упущенное, пойдут по новому пути.

Однако все оказалось намного сложнее. Энергично мобилизуя внутренние силы и все возможности для сохранения основ собственной структуры, восточные традиции сумели таким образом перестроить механизм селективного отбора, чтобы сочетать необходимые инновации с привычной нормой. И в целом им это удалось. Уже на рубеже XIX–XX вв. потесненные решительным натиском капитала и ослабленные колониализмом, одряхлевшие, как представлялось тогда многим, прежде всего марксистам, восточные структуры стали не только оправляться от шока, но и переходить в своеобразную контратаку в форме мощных национально-религиозных движений – от махдизма до ихэтуаней. Вначале эти движения не казались чем-то серьезным, тем более что параллельно с ними и на смену им шли серьезные реформы, а то и революции в разных странах Востока: начиналась эпоха «пробуждения Азии» – от кемалистской Турции до го-миньдановского Китая, не говоря уже о Японии. Но, что показательно, пробуждавшийся Восток не столько решительно ломал традиции прошлого (хотя бывало и так, например, в Турции), сколько демонстрировал завидное умение приспособляться, не меняя радикальным образом привычной структуры и, более того, опираясь на нее.

После второй мировой войны эта тенденция стала заметной и преобладающей. Хотя и не сразу, но с течением времени становилось все более очевидным, что традиционные цивилизации Востока, пережив серьезнейший внутренний кризис, сумели, опираясь на соответствующие религиозные доктрины и сформированный ими образ жизни, не только выжить, но и стать вполне жизнеспособными, а кое в чем и много более активными, чем прежде.

Религии сегодня. Экстремизм исламских фундаменталистов

Комплекс неполноценности, вызванный в свое время, особенно в XIX в., наглядным сравнением отсталой Азии с передовой Европой, ныне остался в далеком прошлом. Традиционная структура Востока, опирающаяся на устоявшиеся веками нормы великих цивилизаций, в свою очередь санкционированные и освященные религиями, снова выходит на передний план и даже укрепляется в новых условиях. Заимствовав кое-что из западного стандарта и отвергнув этот стандарт в целом (за редкими исключениями), современный Восток вернулся «на круги своя» и именно с этих привычных традиционных позиций, твердо охраняемых сознательно культивируемыми религиозными доктринами, стремится к развитию. Пусть не к такому, как на Западе. Можно довольствоваться намного меньшим, лишь бы при этом не потерять своего, — таково, примерно, кредо многих стран современного Востока. И роль религии при этом первостепенна.

Дело в том, что мощные пласты тысячелетних религиозных традиций продолжают действовать и, видимо, будут еще долго оказывать серьезное влияние на самосознание, образ жизни и политику большинства стран Востока. И хотя резкое убыстрение развития в наши дни вынуждает традиции-цивилизации Востока по-новому, ускоренными темпами реагировать на постоянно изменяющуюся ситуацию, что должно бы, по идее, привести к дальнейшей трансформации консервативных традиций, к перестройке, либерализации государственной структуры, к постепенному преобразованию самой цивилизации, – все эти процессы не могут быть слишком быстрыми. Религиозная традиция еще долгое время будет оказывать свое воздействие на Восток. И в первую очередь все это относится к миру ислама.

Собственно, сегодня, после краха коммунистического эксперимента и распада Советского Союза, едва ли кто-либо сомневается в этом. Возрождение религии как формы общественного сознания и самоидентификации народов, – особенно из числа тех, кто вчера еще был жестко придавлен имперской идеологией, – не только очевидный факт, но и в ряде случаев, как в Чечне, угрожающий соседям процесс. Активизация религии во всем

современном мире не случайно связана прежде всего с оживлением исламского фундаментализма, причем очень часто в его крайне экстремистской форме. Это, как уже упоминалось, обусловлено прежде всего тем, что из всех известных мировых религий ислам – наиболее сильная и агрессивная. Разумеется, сила и агрессивность современных исламских фундаменталистов во многом связаны с экономическим и политическим положением некоторых стран и с их национальными интересами. Но дело в конце концов не в причинах, вызвавших к жизни то либо иное явление. Таких причин всегда и у всех немало. Дело в том, что причины, о которых идет речь, играют нередко лишь роль повода для мощного взрыва, который часто по своей силе и результатам неадекватен вызвавшим его причинам. Иными словами, все опять-таки восходит к внутренней сущности религии, к ее потенциальной мощи и агрессивности.

Я бы не хотел, чтобы книга об истории восточных религий завершалась на грустной ноте об экстремизме современных исламских фундаменталистов. Вполне возможно, что такой мотив вызовет протест тех, для которых ислам – нечто близкое и родное. Но объективный анализ ситуации в современном мире (отнюдь не только в нашей стране) заставляет обратить специальное внимание именно на этот факт, ибо он принадлежит к числу наиболее тревожных с точки зрения политологической оценки перспектив завтрашнего дня. Как известно, на этого рода оценке сходятся многие. И для этого есть немало причин. Одна из них —богатство исламского мира нефтью, которое позволяет его лидерам покупать лучшее современное вооружение и нанимать специалистов, способных добиться в этом деле еще лучших результатов. Другая – обилие среди упомянутых лидеров таких, кто готов активно поддерживать экстремистов. Третья —резкое и активное неприятие многими в мусульманских странах вестернизированного стандарта жизни, который все быстрее и все очевиднее распространяется по земному шару. Террористические акты – увы, не прекращающиеся, даже, пожалуй, увеличивающиеся и принимающие все новые и новые формы, – подтверждают весомость сказанного, ибо львиная доля их лежит на совести все тех же исламских фундаменталистов.