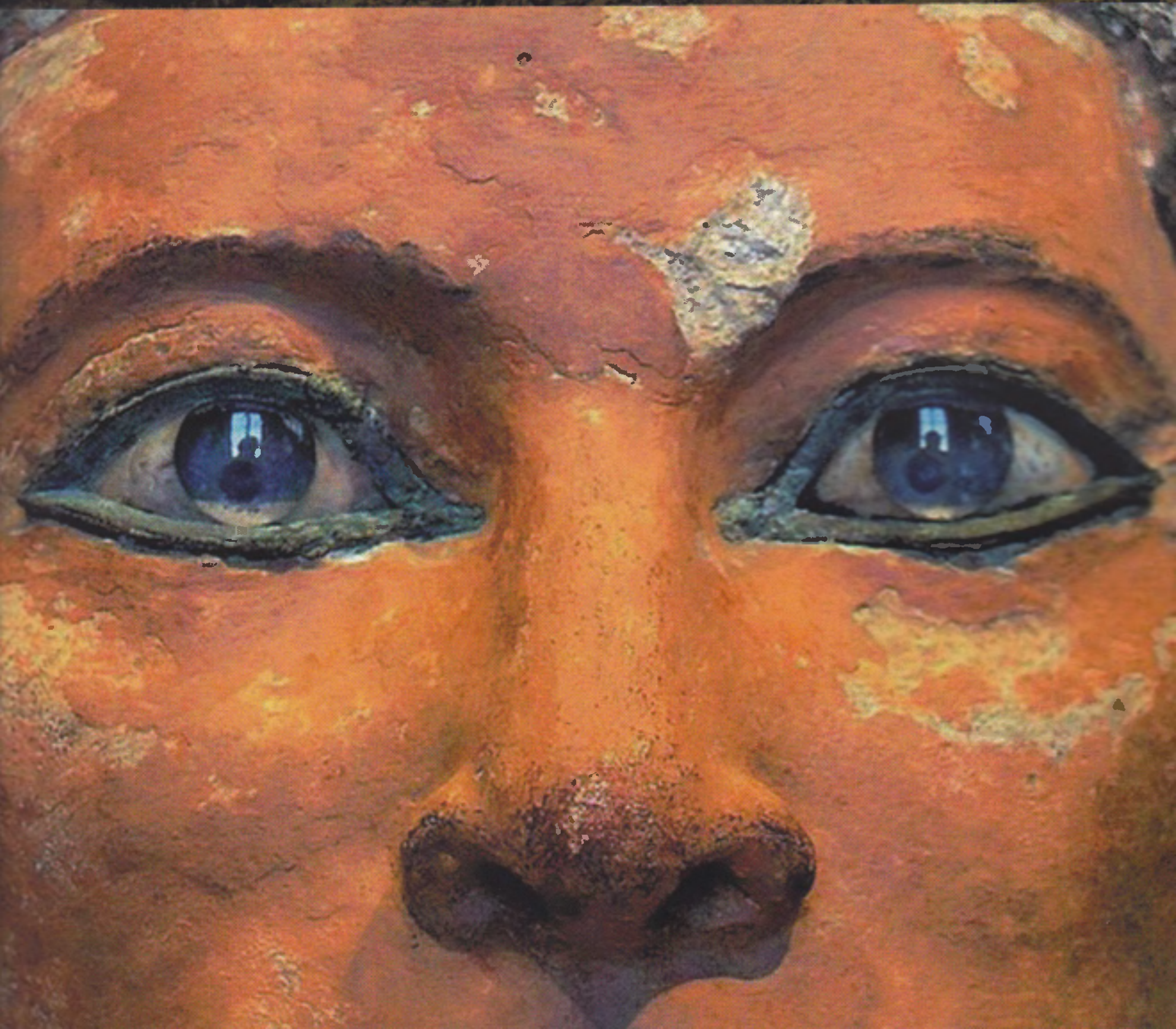


Л.С. Васильев

# ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

Том 2





*Научно-исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»  
Институт востоковедения РАН*

*Л. С. Васильев*

# ***История религий***

*в 2-х томах*

***Том II***



УНИВЕРСИТЕТ  
КНИЖНЫЙ ДОМ



УДК [2:94](07)

ББК 86.3я7

В 19

Васильев Л. С.

В 19 История религий : в 2-х томах / Л. С. Васильев. — М. : КДУ, 2016.

Т. 2. История религий :/ Л. С. Васильев. 432 стр.

ISBN 978-5-91304-614-7

ISBN 978-5-91304-616-1 (Том 2)

Второй том посвящен истории развитых религиозных систем на Западе и Востоке. В нем говорится о христианстве во всех его основных формах (католицизм, протестантизм и православие), исламе, религиях Индии, Китая и Японии, а также о ламаизме. В заключительной главе дается сравнительный анализ основных современных религий и тесно связанных с ними цивилизаций, а также освещается проблема современной роли религиозно-цивилизационных взаимоотношений в мире.

Книга адресована студентам, аспирантам и преподавателям религиоведения, истории, философии и других гуманитарных дисциплин, а также широкому кругу читателей, интересующихся данной проблематикой.

УДК [2:94](07)

ББК 86.3я7

© Васильев Л. С., 2016

ISBN 978-5-91304-616-1 (Том 2)

© Издательский дом «КДУ», 2016





# ***Оглавление***

<b>Глава 1. Католики и католическая церковь .....</b>	<b>8</b>
Влияние христианства в варварской Европе .....	9
Теология. Идея непогрешимости Римского Папы .....	11
Католическая церковь. города и ереси .....	13
Крестовые походы .....	14
«Святая» инквизиция .....	18
Католики в период Реформации и Контрреформации .....	21
Католическая церковь после Контрреформации .....	24
Католики в XVIII–XIX вв. ....	25
<b>Глава 2. Протестантизм .....</b>	<b>28</b>
Мартин Лютер и основы протестантизма .....	28
Протестанты после Лютера. Ульрих Цвингли .....	31
Жан Кальвин и кальвинизм .....	33
Анабаптисты и Томас Мюнцер .....	35
Англия и англиканская церковь .....	37
Баптисты и квакеры .....	40
Протестанты в Европе и США .....	42
Макс Вебер о протестантской этике .....	55
<b>Глава 3. Западное христианство в современном мире .....</b>	<b>58</b>
Церковь, государство и общество .....	61
Социальная политика .....	64
Религия и мораль .....	67
Благотворительность .....	68
Западное христианство вне Запада .....	69
Диалог религий и проблема экуменизма .....	72



<b>Глава 4. Православие и Россия .....</b>	<b>75</b>
Христианство на Руси. Духовенство .....	77
Татарское иго и русское православие .....	81
Москва — третий Рим.	
Иосифляне и нестяжатели .....	83
Православие и православные .....	86
Патриарх Никон и раскол .....	90
Петр I и его церковная реформа .....	94
Православие при советской власти и в наши дни .....	98
<b>Глава 5. Ислам .....</b>	<b>104</b>
Аравия до ислама .....	105
Мухаммед И его учение. первые (выборные) халифы .....	108
Али и шииты. Омейяды и суннизм .....	112
Арабские завоевания.	
Халифат Аббасидов .....	114
Сельджуки и Османская империя .....	117
Ислам в других странах мира .....	118
<b>Глава 6. Теория и практика ислама .....</b>	<b>122</b>
Коран. Его содержание и толкование (тафсир) .....	123
Сунна и хадисы .....	128
Теология, эсхатология и социальная этика .....	128
Символ веры мусульман .....	131
Ислам о предопределении .....	135
Сунитский калам и школы права (мазхабы) .....	137
Шариат. Предписания и запреты .....	139
Мечети и школы. Праздники и обряды .....	142
<b>Глава 7. Направления и секты в исламе .....</b>	<b>147</b>
Хариджиты и их секты .....	147
Суфии и суфийские ордена.	
Шейхи и мюриды .....	149
Култ святых и ваххабиты .....	154
Оппозиционный ислам (шиизм).	
Имамиты в Иране .....	155
Секты шиитов: исмаилиты, ассасины .....	159
Алавиты и али-илахи .....	162
<b>Глава 8. Традиции и современный ислам .....</b>	<b>163</b>



---

Основы религиозно-культурных традиций ислама .....	165
Трансформация и проблемы модернизации ислама (модернизация и национализм) .....	168
Ислам после деколонизации и в современном мире ....	176
<b>Глава 9. Религии Древней Индии .....</b>	<b>186</b>
Арии и веды .....	188
Боги Ригведы и Атхарваведы .....	189
Брахманизм и упанишады .....	192
Религиозная философия брахманизма .....	198
<b>Глава 10. Джайнизм .....</b>	<b>205</b>
Махавира Джина и теория джайнизма .....	207
Этика и образ жизни джайнов .....	211
Монахи-аскеты .....	215
Космография и мифология джайнизма .....	217
Джайны в истории Индии .....	218
<b>Глава 11. Буддизм в Индии .....</b>	<b>221</b>
Будда и его учение .....	223
Общины буддистов.	
Монастыри и сангха .....	225
Основы философии и этики буддизма .....	229
Буддизм Махаяны .....	232
Космология и мифология буддизма .....	236
Буддизм в Индии и за ее пределами .....	237
<b>Глава 12. Индуизм .....</b>	<b>239</b>
Религиозно-философские основы индуизма .....	241
Тримурти — Брахма, Шива и Вишну .....	243
Шива и культ лингама.	
Шакти. Дурга и Кали .....	244
Вишну. Рама и Рамаяна. Кришна .....	249
Сказания и мифы. Махабхарата .....	252
Брахманы и храмы .....	254
Мантры и колдовство .....	255
Обряды и праздники. Семья и каста .....	257
<b>Глава 13. Индуизм и ислам. Модернизация индуизма .....</b>	<b>260</b>
Исламизация Индии. Ислам и индуизм .....	261
Гуру Нанак и сикхи. Говинд и хальса .....	263
Рам Мохан Рой и «Брахмо самадж» .....	267
Даянанда Сарасвати и «Арья самадж» .....	269



Рамакришна и Вивекананда .....	270
Неоиндуизм и современность .....	272
<b>Глава 14. Религиозные традиции в древнем Китае .....</b>	<b>275</b>
Предки правителей (шан-ди).	
Гадания и гадатели .....	278
Чжоусцы. Культ Шанди, Неба, предков и земли (территории) .....	280
Жрецы-чиновники и ритуалы .....	284
Древнекитайская религиозная философия .....	287
<b>Глава 15. Конфуций и конфуцианство .....</b>	<b>290</b>
Конфуций, его социальный идеал и порядок .....	291
Култ предков, семьи и клана.	
Нормы сяо .....	295
Конфуций о человеке .....	299
Конфуцианство и легизм .....	301
Трансформация конфуцианства .....	304
Конфуцианское воспитание и образование .....	306
Система экзаменов и сословие шэньши .....	308
Конфуцианцы в истории Китая .....	310
Култ формы в конфуцианстве .....	311
Конфуцианство — регулятор жизни Китая .....	313
<b>Глава 16. Философский и религиозный даосизм .....</b>	<b>317</b>
Философия даосских мудрецов .....	318
Религиозный даосизм в Цинь-Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) .....	323
Восстание «Желтых повязок» и «государство» даосов	325
Как достичь бессмертия .....	327
Псевдонауки даосов.	
Даосы в средневековом Китае .....	329
Пантеон религиозного даосизма .....	333
<b>Глава 17. Китайский буддизм .....</b>	<b>336</b>
Распространение и китаизация буддизма .....	337
Буддизм чань .....	341
Упадок буддизма в конце династии Тан .....	346
Буддизм и китайская культура .....	349
<b>Глава 18. Религиозный синкретизм в Китае.</b>	
<b>Традиции и современность .....</b>	<b>352</b>
Всекитайский пантеон .....	354



Культ сил природы и животных .....	356
Добрые и злые духи. Культ благопожеланий .....	358
Система ценностей в традиционном Китае .....	360
Трансформация народных традиций .....	362
Эксперименты Мао и возрождение традиций .....	365
<b>Глава 19. Религии Японии .....</b>	<b>368</b>
Синтоизм и буддизм .....	369
Дзэн-буддизм .....	376
Конфуцианство и возрождение синтоизма .....	378
Расцвет японского национализма .....	381
Религии и секты в современной Японии .....	383
<b>Глава 20. Ламаизм .....</b>	<b>388</b>
Истоки ламаизма. Тантризм. Буддизм .....	389
Далай-лама и теория воплощений .....	393
Основы теории ламаизма.	
Этика и магия .....	394
Пантеон ламаизма .....	398
Монастыри, ламы и обряды .....	400
Ламаизм и современность .....	401
<b>Глава 21. Религии и цивилизации. Сравнительный анализ</b>	
<b>и перспективы .....</b>	<b>404</b>
Религия и вера .....	405
Восток и Запад .....	411
Западноевропейская традиция-цивилизация .....	414
Арабо-исламская .....	415
Индуистско-буддийская .....	418
Китайско-конфуцианская .....	421
Сравнительный анализ традиций-цивилизаций .....	424
Религии и цивилизации сегодня.	
Проблемы сосуществования .....	427







## Глава 1

# ***Католики и католическая церковь***



*Влияние христианства в варварской Европе • Теология. Идея о непогрешимости Римского Папы • Католическая церковь. Города и ереси • Крестовые походы • «Святая» инквизиция • Католики в период Реформации и Контрреформации • Католическая церковь после Контрреформации • Католики в XVIII–XIX вв.*

**И**зложение истории западной христианской церкви стоит начать с того момента, когда Западная Римская империя, уже достаточно давно христианизованная, рухнула под ударами оккупировавших Западную Европу в основном полукочевых варварских этнических общностей. В сложной ситуации, сложившейся здесь в середине первого тысячелетия нашей эры, роль этой церкви оказалась весьма значимой, едва ли не первостепенной. Дело в том, что христианизация варварских народов, завоевавших Западную Европу, не столько привела к усилению роли церкви в этой части мира, сколько способствовала формированию нового и весьма сильного центра христианства, все более отдалявшегося от считавшегося основным и даже единственным византийского раннехристианского центра. Постепенно ослабляя свое участие во Вселенских соборах, созывавшихся в Византии, западная латинская (католическая) церковь, по мере усиления власти римских понтификов, а также религиозного и политического их влияния на положение дел в Западной Европе, все жестче противопоставляла себя восточной греческой.



## ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСТВА В ВАРВАРСКОЙ ЕВРОПЕ

**В**лияние церкви на население Западной Европы было хотя и весьма сильным, но достаточно мирным. Она тогда еще не стремилась предъявлять какие-либо претензии политического характера, а, напротив, видела свою главную цель, во-первых, в христианизации новых масс пришлого населения, во-вторых, в аккультурации вчерашних кочевников и их оседавших потомков, превращавшихся в земледельцев. Однако со временем ситуация в этом смысле менялась, причем достаточно быстро. Тот самый понтифик Лев I Великий, которому, согласно преданию, удалось, выйдя в середине V в. в одиночку против армии Атилы, уговорить этого кровожадного завоевателя не трогать Рим, очень высоко поднял престиж Римского Папы. Рим и его понтифик тем самым как бы возвысились над всеми четырьмя восточноевропейскими патриархами, находившимися под властью византийских императоров.

Неудивительно, что никто из этих патриархов уже не пытался оспаривать авторитет Папы Римского. Его высокий статус был практически признан и в Константинополе. Но в реальности это мало что значило, ибо по-прежнему существовала зависимость римской церкви от византийской. И все же дело шло к тому, что первым в христианской церкви, считавшейся единой, de-facto становился именно римский понтифик. Это было большим достижением Льва I. Однако сыграли свою немалую роль и некоторые иные факторы.

Римским первосвященникам очень помогло то, что они действовали в условиях вакуума политической власти в Западной Европе. Императоры Западной Римской империи в V в. уже перестали существовать. Римская система администрации развалилась. На смену ей пришли слабо институционализированные варварские королевства, которые еще не имели эффективной системы администрации. Все это развязывало руки понтификам христианского Рима. Они были фактически свободны от давления на них со стороны сильной политической власти, которую постоянно ощущали на себе восточно-христианские патриархи, находившиеся под пятой хозяина, императора Византии. Эта разница, которую невозможно переоценить, создавала невиданные возможности для укрепления не столько даже религиозных, сколько политических позиций Папы Римского.

С этим вынуждены были считаться и в Константинополе, где на знаменитом Вселенском соборе в Халкидоне в 451 г. уже было



принято важное решение об особом статусе римского понтифика, по меньшей мере равного константинопольскому патриарху, если даже не старшего по отношению к нему. Такое признание означало, что все церковные дела в Западной Римской империи были возложены на его плечи и зависели от его политики и решений. Римские понтифики воспользовались сложившейся в их пользу ситуацией и стали еще более энергично создавать новые епископаты и обращать в христианство население захвативших Европу варварских королевств. Более того, учитывая вакуум верховной политической власти в Западной Европе, они начали претендовать на высшие политические права в ней.

Эти притязания приняли форму требований, чтобы все епископы в Западной Европе были обязаны подтвердить свою зависимость от Рима, а не от Константинополя. Кроме того, епископы не должны были — даже если они со своими землями были вассалами того или иного короля — считать своим первым и главным сюзереном именно этого короля, а не римского первосвященника. И хотя вопрос о приоритете королевской либо церковной власти по отношению к вассалам-епископам был решен далеко не сразу, сама постановка проблемы стоила немало. Римские понтифики претендовали на абсолютную власть в христианизированной ими Западной Европе.

Надо сказать, что борьба за реальную власть здесь продолжалась довольно долго, несколько веков. Воспользовавшись благоприятным обстоятельством (речь шла о признании в VIII в. франкских королей императорами), римские первосвященники добились права короновать наиболее могущественных правителей императорской короной, что позволило им получить от светских правителей признание формального верховенства церковной власти над политической. И хотя это признание и верховенство были призрачными, они тем не менее служили делу утверждения позиций церкви. Укрепившись в своем праве на вмешательство в дела инвеституры, римские первосвященники не останавливались перед тем, чтобы силой своего могущества отстаивать это право. И когда в XI в. германский император Генрих IV попытался было противодействовать Папе Григорию VII (знаменитому Гильдебранду, очень много сделавшему для укрепления папской власти), понтифик, не задумываясь, объявил императору интердикт, т. е. отлучил его от церкви и освободил его вассалов от присяги верности. Князья-вассалы вынесли решение лишить Генриха императорского престола, после чего он отправился в альпийскую Каноссу, зимнюю резиденцию Папы, где трое суток простоял на снегу на коленях,



пока не вымолил прощения. Дело кончилось тем, что акт инвеституры — если речь шла о владениях иерархов — был разделен: Папа совершал свою часть, король или император свою.

## ТЕОЛОГИЯ. ИДЕЯ НЕПОГРЕШИМОСТИ РИМСКОГО ПАПЫ

**П**араллельно с ростом политического влияния церкви укреплялось и религиозное ее могущество. Начиная с таких известных и плодовитых христианских писателей, как Августин Блаженный (354–430), настаивавший на том, что град людской рано или поздно сменится — после Страшного суда — градом Божиим, вся римская теология была направлена на то, чтобы возвеличить идею Бога, божественного провидения и главного представителя Бога на земле, Римского Папу. Во всей Европе, особенно в больших городах, строились величественные храмы, составлявшие красу и гордость городской архитектуры и постоянно напоминавшие гражданам и всему окрестному населению о силе католической церкви и роли ее понтифика. Это могущество особенно укрепилось после наступившего охлаждения в отношениях с христианским миром православного Востока, что формально было связано с некоторыми теологическими тонкостями толкования учения, в частности, с рассматривавшейся уже проблемой Троицы.

Константинопольские церковные соборы настаивали на том, что Святой Дух исходит только от Бога Отца, тогда как римская церковь упорствовала в том, что он исходит и от Бога Сына, т. е. от Иисуса. Эти споры, фиксируемые в латинском языке словом *filioque* (и от Сына), с теологической точки зрения считались крайне важными. Более того, именно они стали главным поводом для окончательного разрыва в 1054 г. римско-католической и греко-православной церквей. Воспользовавшись этим, Григорий VII настоял на внедрении в католической церкви принципа целибата, запрещавший всем ее служителям, клиру, жениться и иметь семью.

Однако решительный разрыв между римско-католической церковью Западной Европы и греко-православной церковью Византии (формально вся христианская церковь всегда считалась и считается католической или кафеолической, т. е. вселенской, но после разрыва восточное христианство стали именовать православным) был связан отнюдь не только с этими расхождениями. Не сыграли здесь решающей роли

и другие незначительные теологические противоречия, как, например, причащение хлебом и вином у православных (католики причащаются только хлебом) или существование между раем и адом чистилища в учении католической церкви. Все эти и некоторые менее значимые теологические и литургические различия, вероятно, были весьма существенными для сторонников той или иной из разделившихся в середине XI в. христианских церквей. Но не они послужили основной причиной раскола и тем более взаимного неприятия, доходящего порой — особенно со стороны православных — до ненависти.

Источник размежевания гораздо глубже. Дело в том, что на православном Востоке церковь с самого начала своего существования в качестве официальной государственной религии оказалась в подчинении у константинопольского императора со всей его машиной власти. И православие как особая церковь не просто лишалась самостоятельности, но и фактически была обязана внимать приказам и следовать политике светской власти, каждый поворот в которой должен был соответственно отражаться на поведении ведущих церковных иерархов. На практике это означало, что католики для православных иерархов олицетворяли тот ненавистный Запад, в котором политические порядки были иными, да и многое в жизни шло не так, как в сравнительно спокойном консервативном мире Византии.

Совершенно по-другому складывалась обстановка в Западной Европе, особенно после того, как понтифик за согласие возложить императорскую корону на голову германского короля обрел статус «непогрешимого» и тем самым поднялся выше всех правителей, включая и императора. Иными словами, в борьбе за высшую власть религиозная структура на Западе заняла место, пусть даже только формально и лишь на время, более значительное, нежели светская власть. Этот важный сдвиг, определявший в немалой мере расстановку сил в Западной Европе, сыграл огромную роль. Он оказался, помимо всего прочего, в центре внимания многочисленных католических авторов, так называемых отцов церкви, которые в своих трудах обосновывали его. Знаменитый Фома Аквинский (1225–1274), например, спустя много столетий превозносил высшие полномочия и безусловную власть понтифика над всеми светскими правителями, за что и стал почитаться как признанный отец всей теологии папства.

Такого рода признание, как и соответствующий ему статус римского понтифика, не были просто фигурой вежливости. На протяжении веков теология католической церкви в лице многих ее видных



создателей не только провозглашала величие Римского Папы, но и всеми силами старалась поддержать его могущество в тех случаях, когда оно начинало колебаться. А поводов для этого было немало. Достаточно напомнить, что по ходу развития церковной мысли и расширения прав церкви в Западной Европе возникали различного рода споры и конфликты, нередко обострившиеся и обычно воспринимавшиеся иерархами католицизма как своего рода ереси, с которыми следовало решительно бороться.

## КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ. ГОРОДА И ЕРЕСИ

**Т**аких ересей было немало, особенно среди городского населения. Дело в том, что на рубеже I–II тысячелетий в средневековой Европе стали быстрыми темпами возрождаться города, часто на тех местах, где еще в древности были римские поселения. Города Западной Европы сохранили немалое количество античных традиций, особенно в сфере права, защиты собственности горожан, местного самоуправления. Не желая мириться с энергичным наступлением клерикалов (а именно в городах жили епископы и большая часть церковных иерархов, упорно гнувших свою линию в вопросе о приоритетных правах и позиции церкви), горожане выступали против авторитарной власти церкви. Так называемые бюргерские ереси получили в то время широкое распространение и охватили множество разных проблем, включая и чисто теологические. Но едва ли не главным требованием горожан было стремление ограничить не только власть, но и экономические притязания церкви.

Видные представители городских ересей, как например Пьер Абеляр (1079–1142) и его последователи, резко осуждали алчность и стяжательство иерархов, их вмешательство в деловые отношения горожан, накопление собственности за счет непомерных поборов. Лидеры еретических движений в рядах бюргеров настаивали на восстановлении раннехристианских общин, выступали против роскоши и наслаждений, которые стали достаточно частым явлением среди представителей церковной иерархии.

Церковь, как могла, боролась с еретиками, сурово наказывала их, сжигала сочинения их идеологов, запирала лидеров еретических движений в глухих стенах монастырей. Но движения не прекращались. Передовая Европа, опираясь на античные традиции свободомыслия,

бунтовала против жесткой догматики всемогущей католической церкви. Церкви был брошен вызов, и она должна была найти убедительный ответ на него. И этот ответ вскоре был найден. Речь идет о знаменитых Крестовых походах, смысл которых состоял в том, чтобы под эгидой церкви объединить и возглавить западноевропейских христиан, направив их на борьбу с мусульманами, захватившими Палестину и тем самым осквернившими святыне места христиан, в частности Гроб Господень.

## КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ

**С** историей Крестовых походов тесно связан складывавшийся в Западной Европе в конце I тысячелетия влиятельный и политически активный слой рыцарства. Европейское рыцарство — весьма своеобразный феномен. В богатых знатных домах управлявшей королевствами светской элиты было немало юных отпрысков, из которых с детства всегда воспитывали воинов и чьей профессией были почти не прекращавшиеся феодальные войны. Фактически каждый аристократ был рыцарем, который — как и его конь — с ног до головы облачался в тяжелую защитную броню. Рыцарь, как правило, умел ловко орудовать тяжелым мечом, копьем со щитом и другими видами оружия. Имея столь внушительную армию воинов, Западная Европа могла бросить вызов своим политическим противникам. Нужно было лишь найти их. И они не заставили себя долго ждать.

Еще с VII в. воины ислама, сильно потеснив ослабевшую к тому времени Византию, заняли ряд ее ближневосточных владений, включая Палестину. Вначале это не вызвало в христианской Европе больших волнений. Во-первых, потому, что раннесредневековой Европе, с ее не устоявшимися и только вставшими на путь христианизации варварскими королевствами, было — как, впрочем, и католической церкви — не до ближневосточных дел. Во-вторых, из-за того, что первая волна исламских воинов-арабов еще помнила заветы пророка Мухаммеда, который призывал относиться к «людям писания», т.е. к иудеям и христианам, как к братьям, и потому вела себя в Палестине вполне достойно, не оскверняя святынь мест. Но вскоре, в XI в., на первую волну мусульман накатилась вторая, состоявшая из тюрок, полукочевых огузов-туркмен, которые были мало знакомы с заветами пророка, но зато очень хорошо знали принципы войны ко-



чевников, обычно сметавших все, что попадалось на их пути. Естественно, что ситуация со святыми местами в Палестине резко изменилась. Многие там были осквернены и разрушены. Просочившиеся в Западную Европу сведения об этом и послужили желанным поводом для того, чтобы вмешаться в угодные церкви дела.

Причин, по которым европейские христиане, отвечая на энергичный призыв из Рима, начали свои Крестовые походы, было достаточно много. К ним следует отнести и заметный демографический рост, увеличение крестьянского и городского населения с соответствующим возрастанием потребностей как в новых рынках, так и в высоко ценившихся привозных товарах, например в пряностях, употреблявшихся для придания вкуса пище и для длительного хранения продуктов. Особо стоит сказать об увеличении числа младших сыновей в феодальных домах, которые обычно не имели права на наследование отцовского владения. По господствующему и строго соблюдавшемуся в то время праву майората вотчина не делилась и принадлежала только старшему сыну. Все остальные вынуждены были ограничиваться теми рыцарскими доспехами, о которых уже шла речь. Доспехи, воинская выучка и стремление чего-то добыть в успешной войне — это было хорошим стимулом для похода хоть на край света. К этому следует добавить преувеличенное представление о богатствах и роскоши Востока, откуда купцы привозили многие вещи, которые в Европе делать не умели и которыми украшали дворцы европейской знати.

Однако все это, при его несомненной важности, не было главным. Главным оставалось то, о чем уже шла речь, — борьба папского престола за господство в Европе, за политическое превосходство его над светской властью. Эта борьба, отягощенная возникновением в Европе ересей, сила которых во многом зависела от крепости городов, становилась для церкви все тяжелее. Нужен был подходящий повод для того, чтобы ослабить сопротивление папской власти и сплотить все христианское население на войну с внешним врагом под богоугодным предлогом. И лучшего, чем Крестовые походы против неверных, нельзя было и желать. Неудивительно, что папа Григорий VII Гильдебранд в 1074 г. обратился к странам христианского Запада с призывом защитить святыне места от бесчинств со стороны неверных.

Призыв — хотя и не сразу — был услышан. На Клермонском соборе 1095 г., в котором приняли участие и посланцы Византии, ожидавшие от католиков помощи, папа Урбан II выступил с открытым

призывом к походу против неверных, обещав всем его участникам отпущение грехов. Формой похода должно было стать всеобщее паломничество с сознательным стремлением к покаянию, к страданиям и с готовностью принять любые лишения и даже умереть за правое дело. Со всех сторон Европы стали стекаться крестьяне с телегами и скудным скарбом, подчас с семьями, а также — хотя и в меньшем количестве — горожане, не говоря уже о множестве рыцарей. Во главе похода формально стали проповедники, а сам долгий поход всех собравшихся, которые нашили себе на спины большие кресты, сопровождался лишениями, голодом, иногда даже еврейскими погромами. Добравшись через Венгрию и Болгарию к Константинополю, пополнявшееся по дороге бродягами и авантюристами крестьянское ополчение, вооруженное косами и топорами, было уже на территории Малой Азии разгромлено тюрками-сельджуками и перестало существовать как сколько-нибудь серьезная военная сила. Многие из этих «воинов» были проданы в рабство.

Рыцари, ехавшие в Константинополь морем и не смешивавшиеся с остальной толпой, прибыли позже и, после ряда конфликтов с византийцами, добрались в 1098 г. до Сирии, а в 1099 г. штурмом взяли Иерусалим, где создали Иерусалимское королевство, и еще несколько владений, правители которых считались вассалами Иерусалимского короля. Местные крестьяне стали данниками новых правителей, а венецианские, генуэзские и иные купцы, в основном из Ломбардии, развернули на захваченном Западом плацдарме активную торговлю. Огромное влияние обрела на завоеванных землях церковь. Именно в это время католическая церковь начала создавать первые церковно-рыцарские ордена (тамплиеров, госпитальеров и др.), которые впоследствии составили ее основную военную силу.

В первой половине XII в. мусульмане начали одолевать Палестинское королевство. Дабы сохранить его, в 1147 г. был предпринят Второй крестовый поход, который возглавили французский король и германский император. Однако столь высокое представительство не помогло: крестоносцы были разбиты в Сирии. В 1189 г., после того, как в 1187 г. египетский правитель Салах-ад-дин (Саладин), впоследствии воспетый европейскими трубадурами как истинный рыцарь, захватил в плен Иерусалимского короля, был предпринят Третий поход, во главе которого — кроме правителей Франции и Германии — на сей раз оказался и английский Ричард Львиное Сердце. Вскоре один из предводителей христианского воинства, герман-



ский император Фридрих Барбаросса, утонул при переправе через горную реку, а раздоры между английским и французским королями привели к отъезду французских рыцарей. Ричард же не сумел ни договориться с Саладином, ни взять Иерусалим силой и перенес столицу королевства в Акру.

Четвертый крестовый поход 1202 г. был хитрым образом использован Венецией, чьи корабли привезли крестоносцев в Константинополь. Рыцари вступили в войну с Византией и добились развала империи на несколько частей, одна из которых — Латинская империя — просуществовала во главе с крестоносцами до 1261 г. Затем в 1212 г. последовал трагический Пятый крестовый поход детей (был пущен слух, что невинным подросткам поможет Бог, и в это многие поверили), большинство которых, не достигнув цели, было продано в рабство. Шестой поход удачливого германского императора Фридриха II Гогенштауфена освободил Иерусалим, но через несколько лет рыцари потеряли его окончательно. Седьмой (1248–1254) и Восьмой (1270) походы во главе с французским королем Людовиком IX успеха не имели, а вскоре от бывших европейских владений на средиземноморском побережье не осталось и следа.

Закljučая рассказ о Крестовых походах, необходимо заметить, что основную задачу — политическое верховенство — они не решили. Ни короли с их рыцарями, ни церковные рыцарские ордена и все мобилизованные во имя спасения Гроба Господня от неверных крестьяне и горожане, не говоря уже о детях, успеха не добились. Для церкви и папства этот «ничейный» результат означал, однако, поражение, смысл которого сводился к тому, что ни сплотить христиан, заставив их забыть о недовольстве политикой церкви, ни тем более укрепить престиж и политические позиции в Западной Европе римским понтификам не удалось.

Более того, исход борьбы за гроб Господень ослабил престиж католической церкви. В столкновении с французским королем Филиппом IV (1285–1314) римский понтифик Бонифаций VIII попытался было запретить светским властям взимать с духовенства налоги. В ответ на решительные действия короля, запретившего вывоз в Рим из Франции золота и серебра, Бонифаций заготовил буллу об отлучении Филиппа от церкви. Однако времена Григория VII, когда подобные меры давали результат, уже прошли. Филипп в 1302 г. созвал в Париже Генеральные штаты, на которых присутствовали приглашенные им представители духовенства, и намеревался

объявить Бонифация еретиком. Агенты Филиппа добрались до Рима, где сумели арестовать Папу. Затем французский король ликвидировал орден тамплиеров, бывший в то время одной из наиболее влиятельных сил, на которые могла бы опереться церковь, и заставил преемника умершего Бонифация Клементя V перебраться из Рима в Авиньон на французской реке Роне. Началось достаточно долгое так называемое Авиньонское пленение понтификов. Это унижение католической церкви, своего рода компенсация за Каноссу германского императора Генриха IV, прекратилось лишь после поражения Франции в Семилетней войне. Но оно оставило глубокий след на судьбах церкви, переставшей после этого помышлять о всевластии в Европе.

Казалось бы, звезда католической церкви в Западной Европе начала закатываться. Это проявлялось, в частности, в том, что идеи свободомыслия, и прежде широко представленные в различного рода ересьях, начали все ярче проявляться в городах. Особенно их распространение стало заметным в больших городах, где уже создавались университеты и проводились научные исследования, вступающие достаточно часто в неразрешимые противоречия с церковной догматикой. Однако католическая церковь не сдавалась и прибегла к новому, весьма сильному оружию, позволившему ей в известной степени сохранить свой, пусть и несколько поколебленный статус. В борьбе за власть церковники все энергичнее стали использовать давно апробированную ими тактику насилия и запугивания населения. Речь идет о так называемой святой инквизиции, хотя и не только о ней.

## «СВЯТАЯ» ИНКВИЗИЦИЯ

**В**ыше уже шла речь о церковных рыцарских орденах, а также о том, что в Крестовых походах принимали участие рыцари со всей Западной Европы. Эти организации были созданы католической церковью с целью, во-первых, усилить воинский контингент хорошо вооруженных и обученных воинов, сражавшихся за гроб Господень, во-вторых, создать боевую гвардию, не подчиненную непосредственно ни одному из воинственных королей уже сложившихся крупных европейских государств, с которыми у Рима не всегда складывались лояльные отношения. Формально довольно многочисленные духовно-рыцарские ордена, как их стали именовать, выступали прежде всего в качестве стойких защитников интересов христиан. Но по сути это были хорошо вооружен-



ные дружины, которые пытались — принимая подчас личину целомудрия, скромности, а то и нарочитой бедности — силой расширить сферу влияния церкви.

Церковно-рыцарские ордена, как, например орден тамплиеров, стремились укрепить позиции Рима в занятой крестоносцами Палестине, а после потери ее — в других районах Европы, в том числе во Франции, где их с трудом потеснил, о чем уже было сказано, король Филипп IV Красивый. Особенно заметным в конце периода Крестовых походов и тем более после их завершения стала активность такого рода орденов на тех окраинах Европы, где сильных государств еще не возникло, и, таким образом, имелась возможность для приобретения новых подчиненных Риму земель и населения. К числу орденов, действовавших, например, в Восточной Европе, близ русских земель, можно назвать такие, как Ливонский или Тевтонский, в сражениях с которыми проявили себя русские князья, например Александр Невский.

Римские первосвященники быстро осознали, что создание новых орденов способствует в их борьбе со строптивыми европейскими королями. Это привело к возникновению новых организаций подобного типа — орденов иоаннитов, госпитальеров, доминиканцев и др. И хотя вскоре после распространения огнестрельного оружия значимость рыцарского войска значительно уменьшилась, а затем и вовсе сошла на нет, свое дело духовно-рыцарские ордена сделать успели. Кроме того, со временем часть церковных орденов изменили характер своей деятельности и стали активно преследовать еретиков, количество которых в Европе за период Крестовых походов, когда внимание церкви было поглощено событиями на далеком Востоке, заметно возросло.

Вот здесь-то и наступила пора для активной деятельности так называемой святой инквизиции. Она стала мощным орудием в руках церковных иерархов после неудач Крестовых походов и имела едва ли не основной целью не показать мирянам своей слабости. Главной мишенью воинствующих церковников было преследование еретиков различного характера, как активных сторонников различных отклоняющихся от церковных догматов движений, так и всех тех, кого можно было хотя бы заподозрить в отходе от жестких правил церковной жизни. В частности, имелась в виду склонность к языческим обрядам и всему тому, что было с этим связано и обычно именовалось сводным термином «колдовство». Как ни покажется

странным, подобные обвинения относились, во всяком случае, на заключительном этапе инквизиции, чаще к женщинам, «уличенным» кем-либо в том, что они ведьмы.

Начало активной деятельности «святой» инквизиции восходит к XIII в. и обуславливалось в тот период борьбой с ересью альбигойцев на юге Франции. Затем сфера деятельности инквизиторов значительно расширилась за счет территории Италии, Германии, а позднее и Пиренейского полуострова. Странствующие монахи из «нищенствующих» орденов францисканцев и доминиканцев превратились в яростных ищеек, стремившихся «разоблачить» как можно больше еретиков. Необычайно усердствовали члены монашеского ордена доминиканцев, что особенно досадно с учетом того, что из этого же ордена вышло немало успешных ученых, работавших в различных университетах и прославившихся своими трудами в сфере теологии. Среди них необходимо назвать имена Фомы Аквинского и Альберта Великого.

В основу «деятельности» инквизиторов были положены самые изуверские пытки с целью заставить жертву признать любые грехи и оговорить себя. Этого считалось достаточным, чтобы затем публично казнить виновного, причем «без пролития крови», т. е. сжечь его на костре («аутодафе»). Подобный метод расправы с еретиками, как позже и с «ведьмами», и с более серьезными и принципиальными противниками церковных догм, например великими учеными вроде знаменитого монаха Джордано Бруно, стал нормой. Короли и гражданские власти формально не имели права вмешиваться в такого рода церковные дела, ибо считалось, что сами инквизиторы неподсудны светскому суду. Это отражало определенную слабость королевской власти и ее нежелание ввязываться в борьбу с церковью с позиций защиты «еретиков».

Неудивительно, что в середине II тысячелетия по всей Европе и особенно в Испании, где зверствовал знаменитый Великий инквизитор Торквемада, постоянно пылали костры и уничтожались тысячи невинных, а их имущество обычно доставалось доносчикам. Только после того, как новая эпоха Ренессанса, Реформации и Великих географических открытий резко переломила политическую ситуацию в Европе и положила начало новому времени, костры инквизиции стали понемногу — далеко не сразу! — гаснуть. Стоит в этой связи напомнить, что Бруно был сожжен в 1600 г., а костры с несчастными женщинами, обвиненными в том, что они ведьмы, горели и позже.

## КАТОЛИКИ В ПЕРИОД РЕФОРМАЦИИ И КОНТРРЕФОРМАЦИИ

**В**севластие католической церкви в сфере верований и особенно в преследовании обвиненных в неверии либо в ереси, как и разгул инквизиторов, не остались без внимания в быстро развивавшейся Западной Европе. Казалось бы, в условиях засилья озверевших инквизиторов мало кто найдет в себе мужество открыто выступить против церковников. Но вскоре выяснилось, что это не так. В период наивысшего размаха деятельности святой инквизиции, когда в Испании свирепствовал Торквемада, а костры горели по всей Европе, в среде недовольных церковными злоупотреблениями уже созревало недовольство. Формально оно было направлено против действий святых отцов и пороков самой церкви, но фактически было обусловлено явным нежеланием многих достаточно влиятельных лиц, в том числе из представителей церкви, мириться с разгулом инквизиции. Вот почему все началось вроде бы с не столь уж важного вопроса, как торговля индульгенциями.

Одним из важнейших факторов, вызвавших к жизни знаменитые антикатолические тезисы, с которыми выступил М. Лютер, был протест против продажи индульгенций. Практика торговли такого рода церковными документами была установлена достаточно давно. Папа Иннокентий III (1198–1216) и некоторые другие понтифики начали еще тогда активно ратовать за то, чтобы добрые католики накапливали заслуги перед церковью. Считалось, что в совокупности это создает некую сокровищницу добрых дел и, распоряжаясь таким духовным запасом, Папа имеет право отпускать грехи грешникам, — разумеется, не бесплатно. Отсюда и появилась идея продажи индульгенций с отпущением грехов.

Практика их продажи, продолжавшаяся на протяжении нескольких веков, сыграла едва ли не решающую роль в рождении более широкого и глубокого протеста со стороны сравнительно свободно мысливших теологов, недовольных бесцеремонными акциями церкви, стремившейся как можно больше заработать на невежестве своей паствы. Ведь суть продажи индульгенций сводилась к тому, что за неплохие деньги любой мог откупиться от тех грехов, которые он уже совершил либо совершит в будущем. Не вполне ясно, распространялось ли это когда-нибудь на тех несчастных, которых предавали казни за ереси. Скорее всего, нет. Но в любом случае сам факт



был вопиющим, поэтому неудивительно, что все расширявшаяся продажа индульгенций послужила поводом для давно назревавшего открытого протеста против католической церкви и ее иерархов.

Казалось бы, после выступления Лютера (а за столетие до него было еще и мощное антикатолическое движение Яна Гуса в Чехии) и начала энергичного движения за реформу в церкви католикам должен был прийти конец. Этого, однако, не произошло. О победоносном шествии — хотя и далеко не без существенных потерь и поражений — реформаторов-протестантов речь пойдет в следующей главе. Но пока следует сказать несколько слов о том, как католики сумели устоять после могущественного вызова, брошенного римскому понтифику и всей католической церковной иерархии Лютером и его многочисленными единомышленниками. Это далось католицизму нелегко. Попытки искать примирения ни к чему не привели, особенно после отделения от Рима англиканской церкви. Перед католиками остро стал вопрос о проведении некоторых реформ. Правда, вначале они не коснулись инквизиции, еще достаточно долго продолжавшей существовать. Но в ряде других пунктов некоторые иерархи церкви предложили пойти на уступки.

Но, как известно, Тридентский собор (1545–1563) решительно пресек эти попытки и стал своего рода знаменем яростной Контрреформации. Были преданы анафеме все учения лидеров протестантизма, подтверждена идея непогрешимости Папы, и даже создан официальный список запрещенных для католиков книг. Собор придал решимости тем южноевропейским странам (Испании, Италии, южным княжествам Германии, Польше), где позиции католицизма оставались сильными. Во Франции разгорелась жестокая война католиков с протестантами, кульминацией которой стала знаменитая Варфоломеевская ночь (1572), страшные последствия которой были чуть позже, в 1598 г., сглажены Нантским эдиктом знаменитого Генриха IV, объявившего в стране свободу вероисповедания.

Однако на этом противостояние католиков и протестантов не исчерпалось. Напротив, оно стало обостряться. В 1608 г. группа северогерманских княжеств создала Протестантскую унию, которую поддерживали все тот же французский король Генрих IV и Англия. В ответ южногерманские князья в 1609 г. создали Католическую лигу. Внешне возникшая именно из-за религиозных разногласий борьба между немецкими князьями послужила началом Тридцатилетней войны (1618–1648). Она осложнилась множеством местных

политических конфликтов и крестьянскими движениями, но в конечном счете завершилась Вестфальским миром, принесшим ощутимые дивиденды протестантам. Более того, 1648 г. положил конец открытой Контрреформации и всей религиозной войне католиков и протестантов в Европе. Обе церкви стали существовать как независимые организации западного христианства, причем каждая из них время от времени расширяла и укрепляла свои позиции в весьма строгой зависимости от изменения соотношения политических сил.

Это означало, что сразу после великих географических открытий, которые обеспечили христианским миссионерам практически бескрайние возможности для обращения далеких от Европы народов в христианство, установилось практически абсолютное господство католиков. Самую значительную в данном процессе сыграл орден иезуитов, основанный И. Лойолой в 1534 г. Орден снискал себе недобрую славу как один из самых яростных сторонников католицизма в борьбе с протестантами, а также как организация, наиболее изощренная в делах инквизиции, особенно в пытках еретиков. Но следует отдать справедливость лучшим представителям этого ордена, которые были не только фанатиками веры, но и знатоками религии, а также искренними борцами за то, чтобы старательно и терпеливо, умело и активно пропагандировать христианство. На протяжении XVI в. и значительной части XVII в. им удалось провести колоссальную работу по распространению христианства во многих странах Востока, как в высоко развитых империях, например Китае и Японии, так и в Юго-Восточной Азии, некоторых районах южной Индии, Африки (район Конго) и, главное, в Америке.

Однако католические миссионеры первых поколений, достигшие — особенно в Китае и Японии с их высокой и самобытной культурой — потрясающих успехов, не смогли найти себе достойных преемников. Да и сами многие правители стран Востока вскоре охладели к иноземцам, которых они высоко ценили не столько за их идеи, сколько за привнесенные ими новшества, включая достижения европейской техники, в частности огнестрельное оружие. Достаточно быстро уменьшилось влияние католиков в Индии, Северной Америке и слаборазвитой Африке. Но в некоторых других странах, в частности в Юго-Восточной Азии, оно сохранилось надолго и оказалось весьма заметным. Вьетнам, например, получил от католических миссионеров алфавит, которым пользуется и сегодня. Однако на общем фоне наиболее сильными оказались позиции католицизма в странах Южной

(Латинской, как ее именно поэтому стали именовать) Америки, а также на Филиппинах. Здесь местные народы благодаря длительным и постоянным усилиям многих поколений миссионеров, находившихся под заботливым покровительством испанских (в Бразилии португальских) властей, были по сути дела целиком не только христианизованы, но и в значительной мере приобщены к западноевропейской, прежде всего католической культуре.

## КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕ КОНТРРЕФОРМАЦИИ

**В** середине XVI в. католики, как было упомянуто, подвели первые итоги Контрреформации. На Тридентском Вселенском соборе было принято решение не отступать от основных принципов католицизма, включая вмешательство Рима в дела светской власти, идею непогрешимости Папы Римского и борьбу с протестантами. Вместе с тем собор в осторожной форме санкционировал некоторые реформы, направленные в первую очередь на ограничение практики стяжательства со стороны иерархов и на усиление внимания к теологии, имея в виду в качестве основы сочинения Фомы Аквинского. Успехи в нелегкой работе по распространению христианства в странах Востока и Америки, несколько укрепили позиции католической церкви, чему отчасти способствовали итоги прокатившихся в XVII в. по Западной Европе, прежде всего в Германии, религиозных войн.

В результате этих войн католикам удалось немного потеснить протестантов в ряде стран, в частности в Чехии и значительной части Германии, особенно южной. Бастионом католицизма оставались Ирландия. Польша и страны Пиренейского полуострова. Однако большего они добиться не смогли. Во-первых, потому, что в северной части Европы, к тому времени наиболее развитой во многих отношениях, прочно укрепились религии протестантского толка. Во-вторых, вследствие того, что и на территориях, где восторжествовал католицизм, религиозная оппозиция была достаточно сильной, что заметнее всего проявилось во Франции, где после Нантского эдикта Генриха IV протестанты обрели право на легальное существование. И хотя формально Нантский эдикт в конце XVI в. был отменен, а протестанты вновь подвергались гонениям, королевская власть во Франции, по меньшей мере со времен отменившего этот эдикт



Людовика XIV, всегда стремилась подчеркнуть свой суверенитет и ограничить вмешательство Рима в дела французской церкви.

Большую роль в трансформации католицизма сыграли монастыри и монашеские организации. На смену средневековым орденам пришли так называемые конгрегации, мужские и женские. Изменились не только название, но и содержание деятельности монашества. Воинственность и тем более жестокость — если иметь в виду инквизиторов — с XVII в. стали уступать место милосердию и заботе о слабых и убогих. Конгрегации учреждали школы, больницы, приюты, опекали заключенных, порой даже выкупали рабов. Все это находило широкий отклик в сердцах людей и содействовало реабилитации вчерашнего католицизма с инквизицией в качестве едва ли не главного орудия в деле удержания масс в лоне церкви.

Разумеется, благотворительная деятельность конгрегаций, особенно женских, внесла немалый вклад в укрепление авторитета католической церкви. Кроме того, благотворительность служителей церкви была всегда тесно связана с поддержанием культа католических святых, чему способствовали распространявшиеся среди верующих рассказы о различного рода видениях и чудесах. Подобные слухи о чудодейственных иконах или явлениях, будто бы имевших место в том или ином монастыре, к которым после этого начиналось широкомасштабное паломничество, также укрепляли в людях преданность католической церкви. Словом, католики после Контрреформации не теряли времени зря и немало сделали для реабилитации своего учения и укрепления своих пошатнувшихся позиций. И хотя после Тридентского собора было лишь положено начало этой деятельности, а инквизиция оказалась не только сохранена, но и поддержана, жизнь вскоре показала, что политику католической церкви надо решительно менять. В этом плане католической церкви следует отдать должное: несмотря на вполне естественный для такого рода организации консерватизм, она нашла в себе силы измениться, чтобы выжить.

## КАТОЛИКИ В XVIII–XIX ВВ.

**Б**лагодаря успешной Контрреформации и энергичной миссионерской деятельности в колониальных странах католическая церковь к XVIII в. значительно укрепила свой авторитет, сильно пошатнувшийся двумя веками раньше после выступления Лютера и возникновения мощной протестантской церкви.

По-прежнему активно действовали существенно изменившиеся религиозно-монашеские ордена, особенно конгрегация иезуитов, не уставала работала теологическая мысль. Но, как уже было упомянуто, от многих прежних претензий и тем более крайностей, будь то инквизиция или индульгенции, католической церкви пришлось, хотя не сразу и не везде, отказаться.

Рост секуляризма в Европе в эпоху Просвещения вызвал отток папствы, что тоже не могло уйти от внимания иерархов. Таким образом, католики вместо привычной для них наступательно-агрессивной политики вынуждены были перейти к хорошо продуманной обороне. Правда, и этого оказалось не достаточно. Слабость католической церкви проявилась во Франции в конце XVIII в., в годы Великой революции, когда восставший народ с презрением превращал некоторые храмы в нечто вроде святилищ Разума. Несмотря на то, что после завершения революционного взрыва многое было восстановлено и обрело свои привычные места, католическая церковь в XIX в., во всяком случае, во Франции, была уже совсем не той, что прежде. Более того, был нанесен серьезный удар по священному центру католиков — Риму, который по решению Наполеона был провозглашен светским городом. И хотя после падения императора ситуация с Римом вновь оказалась не вполне ясной, возникновение Италии как самостоятельного государства привело к окончательной ликвидации Рима как в первую очередь папской резиденции. Длительные споры иерархов католической церкви со светской властью в начале XIX в. привели католическую Европу к системе конкордатов (договоров), существенно ограничивших власть иерархов.

Особенно сильно во времена Наполеона пострадала католическая церковь в Испании, противостоящей французскому императору. Там не только была ликвидирована имевшая крепкие корни инквизиция, но и пресечена деятельность ряда орденов с конфискацией их имущества. Пошатнулась власть епископов и в Германии. Но, хотя после правления Наполеона в эпоху реставрации королевской власти в ряде западноевропейских стран католики сумели вернуть часть утраченного, больших успехов они не добились. Была лишь восстановлена папская область в центре Италии, да несколько укрепились позиции католицизма в Польше, вошедшей в состав России, и в Ирландии, находившейся под заметным влиянием протестантской Англии.

Середина XIX в., ознаменовавшаяся в 1848 г. революцией в Западной Европе, нанесла еще один удар по католической церкви. Несмотря на то, что революция не принесла победы восставшим,

последствия ее оказались весьма неблагоприятными для реакционных сил и в прежде столь преданной католицизму Испании, и в Португалии, и даже в самой Италии. Однако церковь не сдавалась. В 1870 г. на первом Ватиканском соборе во вновь созданном папском микрогосударстве по сути был, вопреки многим возражениям и в ходе ожесточенных споров, подтвержден тезис о непогрешимости Папы, изложенный, правда, в более мягкой форме о примате всевластного понтифика. Но в том же году папское государство в Ватикане было захвачено войсками итальянского королевства. В 1871 г. правительство Италии оставило Римскому Папе лишь несколько дворцов в Ватикане и определило ему пенсию, сохранив, однако, за ним право на дипломатические связи с миром.

Первый Ватиканский собор вызвал резкую неприязнь в Германии, где усилиями Бисмарка создавалась принципиально новое государство, в котором церковь была отстранена от светских дел. Аналогичный процесс шел и во Франции. И хотя католическая церковь, стремясь сохранить свое влияние и уделить внимание обездоленным, выступила в конце XIX в. с идеей «социального католицизма», существенных результатов это не дало. Более того, католики стали утрачивать свое влияние там, где их позиции веками были практически незыблемыми. Речь идет о Латинской Америке, где в ходе войн за независимость роль церкви стала заметно уменьшаться.

Создание королевства в Италии со столицей в Риме — еще один ощутимый удар по католической церкви. Лишь в 1929 г. Ватикан, остававшийся прибежищем высших католических иерархов, получил от Муссолини право на существование в качестве крохотного самостоятельного микрогосударства площадью менее половины квадратного километра. Разумеется, это было неслыханным унижением некогда великой церкви, претендовавшей на верховенство во всем западном христианском мире. Тем не менее, Ватикан и вместе с ним центр католицизма, который к тому времени сумел восстановить связи с множеством стран, где католическая церковь имела сколько-нибудь серьезное влияние, уцелел. Причем не только уцелел как всеми признанная цитадель католицизма, но и, очистившись от средневековых зверств и нелепостей, обрел некоторую благопристойность, что и позволило ему сравнительно спокойно, без особых тревог и опасностей, продолжать существовать.







## Глава 2

# Протестантизм



- Мартин Лютер и основы протестантизма • Протестанты после Лютера. Ульрих Цвингли • Жан Кальвин и кальвинизм*
- *Анабаптисты и Томас Мюнцер • Англия и англиканская церковь*
  - *Баптисты и квакеры • Протестанты в Европе и США*
  - *Макс Вебер о протестантской этике*

**К**ак уже упоминалось, раскол в западной христианской церкви произошел из-за вопроса об индульгенциях, который, однако, при всей его несомненной значимости, был лишь поводом. Основной причиной раскола стали разногласия в среде идеологов и иерархов католической церкви по поводу того, следует ли и в дальнейшем стремиться к обогащению и показной роскоши или храмам и иерархам пристало стать более сдержанными в этом отношении. К сказанному уместно добавить усилившееся в годы Ренессанса давление на церковь со стороны поборников возвращения к нормам, свойственным начальному периоду существования христианства, когда забота о чистоте веры и искренней преданности Богу вытесняла все мирские устремления, включая и обогащение.

## МАРТИН ЛЮТЕР И ОСНОВЫ ПРОТЕСТАНТИЗМА

**В** знаменательный для истории западного христианства день, 31 октября 1517 г., малоизвестный в то время богослов Мартин Лютер, монах из ордена августинцев и про-

фессор местного университета, вывесил на двери городского собора в Виттенберге текст с изложением своих знаменитых 95 тезисов. Суровой критике в них были подвергнуты не только практика распродажи индульгенций, но и сам Римский Папа за его претензии на абсолютную власть и непогрешимость, да и вообще право всего сонма иерархов быть посредниками между человеком и Богом. Лютер потребовал от Рима существенно упростить пышную обрядность церкви с ее многочисленными праздниками в честь разного рода святых, а также перестать вмешиваться в мирские дела.

Тезисы Лютера нашли широкий отклик среди городского населения и многих немецких князей, недовольных политикой папского престола. Здесь уместно заметить, что Лютер был не первым, кто так или иначе высказывал свое недовольство политикой католической церкви и ее претензиями. Еще задолго до него сторонники гуманизма, начиная с Эразма Роттердамского, настаивали на церковной реформе и возвращении к евангелической простоте и чистоте древности. В ряде массовых народных выступлений, прежде всего в национальном движении чехов во главе с Яном Гусом (1371–1415), резко критиковавшим церковные порядки и за то сожженным на костре инквизиции, уже выражалось недовольство политикой Рима. Далеко не случайно столь большое количество еретиков в тот период подвергались страшному обряду аутодафе. Поэтому неудивительно, что в столь резко обострившейся внутрицерковной борьбе, где несогласие с престолом римского понтифика означало смерть на костре, создавались объективные условия для раскола между иерархами Рима и недовольными их политикой, критически настроенными теологами. Этот разрыв и нашел свое выражение в скромном по форме и жестком по существу поступке Мартина Лютера, выступившего с идеей основания новой церкви, во многом принципиально отличавшейся от прежней.

Суть тезисов лютеранства, быстро завоевавшего симпатии многих сторонников, была в общем и целом весьма несложной. Лютеране не отрицали ни символов христианской веры, ни — за редкими исключениями — веками накопленной мудрости церкви. По своей структуре это была все та же христианская церковь. Но в то же время она выглядела совершенно по-иному. Главным отличием была восходящая к античности и эпохе Возрождения свобода, которую обрели люди, прежде всего бюргеры, в условиях новоевропейской жизни, последовательно отвергавшие устаревшие и уходившие

в прошлое феодальные порядки. Свободный человек должен иметь право лично, без посредника, обращаться к Богу, свободно читать переведенную на его родной язык Библию. Кроме того, не какие-то «добрые дела» и тем более не выплаты церковникам за индульгенции, но только твердая внутренняя вера каждого откроет человеку путь к спасению. Не сложные молитвенные обряды, но только искренняя вера, сопровождаемая внутренним самоконтролем и чистотой помыслов, пуританское поведение могут привести к достижению высокой богоугодной цели. Вместо сложной католической системы контроля над поведением каждого прихожанина, доносов и суровых наказаний за малейшие отклонения от догм лютеранство возложило ответственность за поступки человека и их последствия на каждого крещеного верующего. Состояние крещеного верующего и искренность веры его способны вызвать, как ценный дар Бога, внутреннюю и строго контролируемую самим верующим свободу. Это та самая свобода, строго скованная суровыми и сознательно возложенными каждым на себя нравственными принципами, которая и породила со временем знаменитую истовую пуританскую этику протестантизма, воспетую Максом Вебером, увидевшим в ней великую движущую силу активного успешного предпринимательства.

Естественно, что при этом те служители обновленной церкви, которые занимались организацией религиозного обслуживания верующих (пасторы), освобождались от принципа celibата и пышных католических мантий. Они получили право в свободное от церковных дел время вести себя как обычные граждане и ничем от них не отличаться. Более того, столь радикальное преобразование сущности ведения церковных дел влекло за собой секуляризацию церковного и монашеского имущества, не говоря уже о резком упрощении всей церковной обрядности. Не стоит забывать и о том, что протестантизм как принципиально обновленное христианство отрицал сонм святых и апостолов, отвергал культ великих почитаемых персон, начиная с богоматери, и признавал одну лишь Святую Троицу. Все последователи новой христианской церкви, которая, к слову, уже и не была церковью в полном смысле слова, ибо добровольно отвергла всю сложную структуру и иерархию католицизма, не считали для себя существенным веками сложившееся католическое Священное предание. Только Священное Писание, т. е. Библия, переведенная на родной для каждого верующего язык и ставшая поэтому доступной для всех, оказалась теперь базовой основой для веры, которая в свою очередь

превратилась во внутреннее дело верующего, не нуждавшегося более при общении с Богом в каких-либо посредниках.

Протестантизм существенно упростил обрядность, отказавшись от многочисленных католических праздников в честь различных святых и отбросив разного рода иконы, статуи и прочие проявления идолопоклонства, превратив церкви в молельные залы. Разумеется, все это было реализовано не сразу, к тому же обретало в различных направлениях протестантизма разные формы. Но главное в том, что новое отношение к церкви, к вере и к Богу стимулировало движение передовой части Западной Европы, вкусившей плоды Возрождения, к новой системе взглядов, отражавших ее потребности. Протестантские пасторы оказывали лишь необходимую помощь, руководили собраниями верующих и совершали отдельные признававшиеся протестантами обряды, такие как крещение, конфирмация, упрощенный обряд причащения и немногие другие, связанные, например, с браком либо разводом. Церковные общины на местах избирали церковные советы, которые вместе с прихожанами выбирали и приглашали к себе пастора-проповедника.

## ПРОТЕСТАНТЫ ПОСЛЕ ЛЮТЕРА. УЛЬРИХ ЦВИНГЛИ

**Л**ютер, которого бережно опекали воспринявшие его идеи немецкие князья, что и спасло его от костра инквизиции, был отнюдь не одинок в своем священническом рвении. Рядом с ним оказалось несколько крупных теологов, которые не только поддержали основные идеи лютеранства, но и в какой-то степени развили их, во всяком случае разнообразили сам протест. Вообще, термин «протестанты» впервые был употреблен по отношению к тем немецким князьям и городам, которые на Шпейерском сейме 1529 г., созванном почти сразу после начала распространения лютеранства, отказались присоединиться к большинству сейма, осудившему Лютера.

Необходимо учитывать, что лютеранство как общественно-религиозное явление — во многом результат политических событий в Германии, только что пережившей встряхнувшую страну Крестьянскую войну, подорвавшую позиции католической церкви. Кроме того, именно в годы жизни Лютера уже получило широкое распространение изобретение Иоганна Гуттенберга, благодаря которому



Лютер смог не только большими тиражами печатать свои прокламации и целые памфлеты, но и украшать стены немецких храмов соответствующими гравюрами. Это повышало популярность лютеранства, способствуя его распространению и популяризации среди широких слоев городского и сельского населения. Но, пожалуй, самое главное то, что не только Германия, возбужденная крестьянскими религиозными движениями, оказалась готовой к Реформации. Из Германии лютеранство быстрыми темпами распространилось на соседние страны, причем в некоторых из них оно достигло весьма заметных успехов.

Одной из таких стран была Швейцария, где по призыву Ульриха Цвингли были реализованы многие из нововведений лютеранства, включая отмену католических богослужений, практики целибата, различного рода пышных облачений иерархов и многого другого, к чему призывал Лютер. Будучи современником Лютера и оказавшись во многом его единомышленником, Ульрих резко выступил против католицизма. В своих призывах отказаться от папства и всей церковной иерархии, от индульгенций и поклонения иконам и мощам, от монашества и целибата, от постов и пышных праздников он оказался рядом с Лютером, хотя и не отождествлял себя с ним. Цвингли, как и Лютер, выступил против церковных преданий и за возвеличение Священного Писания с переводом Библии на разговорный язык. Он решительнее, нежели то сделал Лютер, отказался считать обряды крещения и причащения таинствами, признав их лишь некими символическими актами.

Реформаторская деятельность Цвингли, отраженная в 1522 г. в его 67 тезисах, нашла живой отклик в Цюрихе, где он вскоре стал общепризнанным авторитетом не только в церковных, но и в политических делах. Поставив в 42-м своем тезисе под сомнение обязанность христианина всегда слепо повиноваться властям (впоследствии он смягчил свою позицию), Цвингли пошел намного дальше Лютера, чья политическая деятельность была скована зависимостью от поддерживавших его немецких князей. Внимательно следя за активными реформами в Цюрихе в сфере не только церковных, но и всех привычных городских (кантональных) норм жизни, которые активно поддерживались бюргерами, ряд других швейцарских кантонов — практически вся немецкоязычная Швейцария — вскоре поддержал реформатора, объединившись во главе с Цюрихом в союз евангелических кантонов.

Встреча с Лютером в 1529 г. в Марбурге выявила разногласия между ними в понимании причастия. Тезис о том, есть ли в причастии элемент «тела Христова», о чем, согласно Евангелию, сказал сам Иисус и с чем был согласен Лютер, вызвал возражения Цвингли. Он считал, что это утверждение следует понимать не буквально, а иносказательно, что сильно раздражило Лютера, обозвавшего Цвингли еретиком. Вообще Цвингли считается более радикальным реформатором, нежели Лютер. Однако его активная реформационная и политическая деятельность, не была подкреплена поддержкой властью имущих (которую имел Лютер) и в конечном счете привела к его гибели в 1531 г. в битве со швейцарскими католиками. После гибели Цвингли его место занял один из его последователей, который в 1549 г. пришел к соглашению с другим видным швейцарским реформатором Ж. Кальвином. В результате на передний план в реформационном движении в Швейцарии вышел кальвинизм.

## ЖАН КАЛЬВИН И КАЛЬВИНИЗМ

**В** соседнем с Францией франкоязычном швейцарском кантоне с центром в городе Женева цвинглианство уже стало господствующим течением протестантизма, когда в этом городе появился Жан Кальвин. Он успел еще до того опубликовать в другом швейцарском кантоне, в Базеле, — куда он бежал в 1534 г. из-за преследований на родине, во Франции, — свою книгу «Наставления в христианской вере», в которой, едва ли не первой в своем роде, было дано систематическое изложение основ протестантизма. Прибыв в Женеву, Кальвин был избран главой одной из протестантских общин и сразу же заявил о себе как о стороннике жестких религиозных реформ.

Концепция Кальвина, попытавшегося в своих сочинениях суммировать основы протестантизма, сводилась к подчеркиванию зависимости человека от Бога и соответственно к увеличению роли предопределения в жизни людей. Бог судит, кому он предоставит спасение и вечное блаженство, а кому — гибель в аду. Однако жесткость принципа предопределения смягчалась и более того, практически аннулировалась тем, что человеку неведомо уготованное именно ему будущее. Он мог и даже должен был делать все, от него зависящее, дабы преуспеть в жизни и тем самым реализовать свои возможности и добиться спасения, т. е. предопределенной ему в посмертном

будущем лучшей доли. Подчиняясь воле Господа, каждый обязан стремиться к успеху, ибо именно это является доказательством его избранности. Человек должен доверить свою судьбу Богу, который в обмен за это дает ему уверенность в достижении цели. Иными словами, всеми силами стремясь в земной жизни к достижению поставленной им цели, смертный доказывает Богу, что он достоин высшего блаженства. Кальвинизм делал явный акцент на внутреннем религиозном опыте верующих, которые, независимо от церковных (со стороны католической иерархии) и мирских влияний, упорным трудом обеспечивают богоугодные результаты своей неустанной деятельности, своего постоянного самоусовершенствования. Каждый верующий обязан всегда помнить, что именно Бог дал ему для всего этого силы, время, имущество, обладание и разумное пользование которыми способствует как его личному процветанию, так и замыслам божьим.

Возвеличив Бога и обратив особое внимание на идею предопределения, согласно которой Бог сам выделяет тех, кто получает от него великую веру и надежду на спасение, честолюбивый Кальвин сумел стать в Женеве кем-то вроде непогрешимого пророка. В Швейцарии, где ранний капитализм уже давно дал о себе знать, а предпринимательская деятельность была в почете, основополагающие идеи кальвинизма были восприняты с воодушевлением. Они трактовались таким образом, что любой экономический успех активного предпринимателя был свидетельством избранности его Богом. Поэтому неудивительно, что позиции Кальвина стали неколебимыми, что придало кальвинизму немалую силу, причем не столько церковно-религиозную, сколько политическую, к чему — скажем сразу — Лютер в свое время не стремился.

Кальвин, как и другие основоположники протестантизма, решительно отвергал церковь как структуру и иерархию и настаивал на непосредственной связи между верующим и Богом. Однако не следует видеть в Кальвине активного борца за свободу человека. Хотя он с гораздо большей энергией, нежели Лютер, стремился к отделению церкви от государства, приоритет религиозной власти был для него вне сомнений. Что касается светской власти, то она должна была не только не вмешиваться в дела веры, но и способствовать реализации принципов протестантизма, покровительствовать кальвинизму.

Вся жизнь населения Женевы была перестроена в соответствии с кальвинизмом. Общины верующих избирали своего пресвитера (церковного старосту) и приглашали для богослужений проповед-

ника-пастора, сведущего в теологии и знающего Священное Писание. Как и Цвингли, Кальвин видел в тех немногих религиозных обрядах, которые были признаны протестантами (крещение, причащение), лишь символические акты. Богослужение ограничивалось немногословными проповедями, пением псалмов и молитвами. Но это отнюдь не принижало роли религии. Напротив, в своей ярой преданности тем принципам, которые он проповедовал, Кальвин смело мог конкурировать с самыми известными инквизиторами. Именно по его приказу был сожжен на костре как еретик испанский ученый и теолог М. Сервет.

Кальвинизм оказался едва ли не оптимальным вариантом протестантизма. Он начал быстро распространяться за пределами Женевы и Швейцарии. Его сторонниками стали протестанты во Франции, в Нидерландах, Англии, некоторых княжествах Германии и ряде других стран Европы, позже и в Америке. Справедливости ради стоит отметить, что вне Женевы, где Кальвин превратился в единственную и незыблемую власть, его учение оказалось менее жестким. В то же время многочисленные его произведения, в которых излагались протестантские убеждения, воспринимались как документы, позволяющие противостоять католицизму, поэтому они и сыграли немалую роль в борьбе североевропейского протестантизма против католического Рима, особенно с началом Контрреформации. Важно добавить к сказанному, что по мере своего распространения по миру кальвинизм порой менял свой привычный облик. Учение разнообразилось, обрастало национальными вариантами, хотя в общем и целом суть его оставалась неизменной.

## АНАБАПТИСТЫ И ТОМАС МЮНЦЕР

**К**ак ни покажется странным, но почему-то именно Швейцария, которая еще совсем недавно могла считаться задворками Европы, после появления лютеранства стала своеобразным центром протестантизма. Здесь начинали свою деятельность Цвингли и Кальвин. Но, что весьма показательно, их идеями протестантская деятельность не ограничилась. Параллельно с ними в той же Швейцарии и в то же время возникло еще одно течение религиозного протеста, по характеру весьма радикальное. Имеется в виду хорошо известное специалистам течение так называемых **анабаптистов**. В отличие от Лютера, Цвингли и Кальвина, т. е. от тех



интеллектуальных мыслителей-реформаторов, которые были способны с точки зрения высокой теории бросить вызов католицизму и спорить с учеными богословами-католиками, что называется, на равных, анабаптизм больше напоминал широко распространившуюся секту, состоявшую в основном из малообразованных протестантов.

В проповеди этих людей, главным образом представителей крестьян и городской бедноты, можно найти все основные признаки учения новой церкви. Подобно лютеранам и кальвинистам, они отвергали католицизм со всей его церковной иерархией, иконами и изображениями святых, культами мощей, обрядами и таинствами. Более того, в некотором смысле они пошли намного дальше, выступая против неравенства, отказываясь повиноваться властям и требуя передела секуляризованного еще Ульрихом Цвингли монастырского имущества и чуть ли не всеобщего передела. Анабаптисты верили в скорое пришествие Христа и напряженно ожидали его. Превзошли они других идеологов протестантизма и в отрицании церковных обрядов. Так, например, отказываясь от крещения незрелых младенцев, сторонники этого учения предпочитали крестить взрослых, что воспринималось ими в качестве символического и осознанного каждым из верующих приобщения к коллективу. Именно такой обряд и дал название учению (в переводе с греческого анабаптизм — вторичное крещение).

Содружество анабаптистов — это даже не религиозная организация в буквальном смысле слова, ибо церковных зданий, общин и пасторов у них не было. На собраниях верующих («братства равных святых») каждый мог взять на себя ведение элементарного богослужения. Видимо, швейцарские анабаптисты, ставшие родоначальниками всего движения, ощущали свою скорее социально-политическую, нежели религиозную направленность. Далеко не случайно они выступили с осуждением недостаточных, по их мнению, реформ Цвингли. Неудивительно, что власти и сам Цвингли резко осудили анабаптизм как радикальное движение недовольных малоимущих. Следствием этого было запрещение религиозных собраний и требование крестить младенцев. Те, кто не подчинился, сурово преследовались, что и вынудило наиболее последовательных анабаптистов переместиться в южную Германию. Здесь их вождем и своего рода пророком стал бывший лютеранин Томас Мюнцер.

Родом из Австрии, немец Мюнцер был хорошо знаком с учением Лютера и довольно долго считал себя лютеранином. Однако примерно в 1520 г. он отошел от протестантизма и стал резко противостоять

его основателю именно потому, что тот оказался под покровительством немецких князей, тогда как симпатии Мюнцера были на стороне крестьянства и городской бедноты. Обладая страстной и легко возбудимой натурой, Мюнцер увлекся идеями о скором наступлении новой мировой эры, царства Божия, в котором Бог будет судить силы зла. Оказавшись в саксонском Цвикау, где было немало мигрировавших из Швейцарии сторонников анабаптизма, Мюнцер нашел там понимание. Будучи образованным богословом, он возглавил движение, выдвинув свою хорошо разработанную скорее политическую, чем религиозно-реформационную программу действий. Суть ее сводилась к отмене частной собственности и противостоянию властям, в первую очередь князьям Германии. Эта программа действий, пришедшаяся по вкусу анабаптистам, привела к Крестьянской войне 1525 г., которая вскоре завершилась поражением и гибелью Мюнцера.

Поражение немецкого анабаптизма спровоцировало принятие более суровых мер по отношению к ним в Швейцарии. Цюрихские власти предъявили свои требования, запретив частные религиозные сходки и приказав крестить всех новорожденных. Многие анабаптисты были подвергнуты суровым репрессиям, и в конечном итоге радикальная секта была ликвидирована. Правда, идеи анабаптизма проникли в некоторые другие страны Европы, в частности в Голландию, Италию и даже Польшу. Однако долго просуществовать там сторонникам этого движения не удалось. Вскоре оно изжило себя, чему способствовали, помимо прочего, попытки создать коммуны с отменой денег и даже общностью жен. Небольшая часть умеренных анабаптистов сохранилась в Голландии в модификации **меннонитов**, которые признавали авторитет власти и выступали за аскетизм и своеобразное непротавление злу. В Моравии возникли аналогичные общины **гуттеристов**, проповедовавших общность имущества. Но, как и анабаптисты, они быстро исчезли, что неудивительно, ибо условий для длительного существования подобного рода общин с экстремальным поведением в довольно густо населенной средней части Европы просто не было.

## АНГЛИЯ И АНГЛИКАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

**С**равнительно легко произошел переворот в церковной сфере в Англии, где виднейшие иерархи издревле были ближе к английской короне, чем к папскому Риму. В Англии с XIV в. запрещалось местным иерархам при возникновении

религиозных споров апеллировать к Папе Римскому. Там еще до Лютера при поддержке английской короны открыто высказывались сомнения в абсолютной непогрешимости понтифика и довольно широко распространялись идеи из числа тех, что позже стали тесно связаны с протестантизмом. Самым известным в этом смысле идеологом в то время еще не слишком откровенного антикатолицизма был профессор Оксфорда Джон Уиклиф, отвергавший культ святых, осуждавший стяжательство церковных иерархов и выдвигавший на передний план Священное Писание.

Идеи Уиклифа оказали большое влияние на крестьянское движение лоллардов, представители которого более всего известны по своему знаменитому вопросу «Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто был джентльменом?». Поднятое лоллардами восстание Уота Тайлера в 1381 г. было подавлено. Тучи нависли и над Уиклифом, который, правда, вскоре умер. Его смерть приостановила движение к отказу от влияния католической церкви. Однако постепенно это движение набирало силу, ибо отвечало интересам династии Тюдоров, чьи отношения с Римом со временем становились все напряженнее. Поэтому неудивительно, что выступление Лютера и лютеранство в Англии были встречены с нескрываемым энтузиазмом. В Лондоне чуть ли не официально приняли основные тезисы Лютера о том, что существуют лишь два церковных таинства — крещение и причащение, тогда как все остальные, в том числе почитание святых, может быть расценено как своего рода идолопоклонство.

Правда, все это не исключило достаточно долгой и драматичной борьбы с представителями римской церкви в Британии. Но победе протестантизма в определенной мере способствовали личные интересы знаменитого Генриха VIII, который то и дело ссорился с Римом по поводу того или иного из своих многочисленных браков и разводов. Необдуманые отказы Папы создали ситуацию, позволившую Генриху принять решение сделать английскую церковь независимой от Рима, что и было вскоре реализовано. В 1534 г. король объявил себя главой церкви, причем именно это событие было причиной казни несогласного с таким решением лорда-канцлера страны, известного писателя Томаса Мора. В наказание Папа отлучил Генриха от церкви. Неудивительно, что в таких условиях возникла новая **англиканская церковь**, фактический глава которой, архиепископ Кентерберийский, стал одним из заметных представителей европейского протестантизма. Особенностью этой церкви, отличавшей ее от

протестантизма Лютера и Кальвина, было сохранение в ней иерархии, состоявшей из архиепископов и епископов, хотя пределы их власти и влияния были существенно ограничены.

Соппротивление католических иерархов, особенно после смерти Генриха, вызвало в Англии новый взрыв протестантизма, на сей раз близкого по своей жесткости к кальвинизму, что, впрочем, вскоре сменилось на нечто вроде мягкой реставрации. Перемены зависели от того, какой из наследников Генриха занимал английский трон (среди них были и католики, и протестанты). Но в конечном счете протестанты одержали победу, а при взошедшей на престол дочери Генриха Елизавете англиканство в варианте, близком к смягченному кальвинизму, укрепилось как в Англии, так и в Шотландии. Именно тогда английский кальвинизм, утративший свою прежнюю жесткость, трансформировался в тот самый суровый пуританизм, сторонники которого, очистившись от остатков католицизма (откуда и произошел термин «**пуритане**») стали преобладать в стране. Английские пуритане, в 1620 г. прибывшие в Новый Свет на знаменитом корабле «Мэйфлауэр», первыми из европейцев начали осваивать восточное побережье Северной Америки.

Пуритане не сразу укрепились в Англии. Выступая за постоянное самоусовершенствование и напряженную целенаправленную жизнь, в основе которой был упорный труд с целью обогащения как наивысшего показателя успеха и богоизбранности, эти аскетически настроенные религиозные люди, подчас почти фанатики, не могли не вступить в конфликт с изнеженной и не привыкшей трудиться английской аристократией. И есть все основания полагать, что именно эта напряженность и вызванное ею противостояние, объективно отражавшее различие интересов феодальной знати и городской буржуазии (заметим, отнюдь не феодалов и крепостных, как принято считать в учении марксизма о формациях), были основной причиной английской революции 1640 г. Как известно, пуританином был ее вождь Оливер Кромвель.

Пуритане, существовавшие на первых порах наряду и даже в определенной мере в рамках официального англиканства, т. е. в качестве модификации английского протестантизма, со временем начали дробиться на соперничавшие группировки **пресвитериан** и **индепендентов**. К числу пресвитериан, организационно оформившихся в Шотландии еще во второй половине XVI в., стали относить умеренных пуритан, весьма близких по духу к уже широко распространившимся



в то время в континентальной Европе кальвинистам умеренного толка с их пресвитериями, т. е. коллективами пресвитеров-старост и проповедников-пасторов от нескольких соседних общин. Пресвитериане сыграли немалую политическую роль в годы английской революции. В 1689 г. они были официально признаны в Англии в качестве одного из религиозных течений и получили свободу вероисповедания. Впоследствии это течение превратилось в одно из влиятельных направлений протестантизма в англоязычных странах, начиная с Англии и США.

Индепенденты, сторонники Кромвеля, формально — в религиозно-организационном плане — выступали за обособленное существование каждой общины (конгрегации), с полной ее автономией и правом самостоятельного толкования некоторых догматов. Но их радикализм оказался одной из причин уменьшения их влияния, особенно после реставрации монархии в Англии. Некоторые даже вынуждены были эмигрировать, в результате чего немалая часть индепендентов оказалась в освободившихся от испанского владычества постреволюционных Нидерландах. Стоит заметить, что именно отсюда, из Нидерландов в 1620 г. на упомянутом уже корабле «Мэйфлауэр» отправилась в Новый Свет первая община **конгрегационалистов**. Неудивительно, что именно это направление протестантизма впоследствии стало едва ли не самым распространенным в США. Впрочем, оно стало достаточно широко представлено и в других странах, в первую очередь англоязычных.

## БАПТИСТЫ И КВАКЕРЫ

**Д**ля английского протестантизма, который можно считать наиболее щедрым генератором идей (во всяком случае, после первых религиозно-идеологических конструкций, связанных с именами Лютера, Цвингли и Кальвина), характерно обилие направлений и течений, со временем закрепившихся во всем мире. Помимо англиканской церкви и пуритан (пресвитериан и индепендентов-конгрегационалистов) к их числу следует отнести баптистов и квакеров.

Религиозная группа протестантов-**баптистов** сложилась в Амстердаме в начале XVII в., куда незадолго до того бежали от преследований английские конгрегационалисты. Возвратившись вскоре на родину, первая община баптистов стала энергично распространять

собственный вариант протестантизма. Сущность его сводилась к отказу от кальвинистской идеи предопределения, против которой выступили на рубеже XVI—XVII вв. голландские **арминиане**, сторонники протестанта Арминия. Фактически это означало, что не некоторые избранные, но все имеют шансы на спасение. И хотя с точки зрения здравого смысла проблемы здесь не было, ибо и кальвинисты, и арминиане с баптистами ратовали за то, что каждый должен не лениться, стараться, даже напрягаться, прилагать все усилия ради того, чтобы добиться успеха, божественной платой за что и будет спасение и вечное блаженство, для баптистов отказ от идеи предопределения означал несколько иное отношение к Богу. В частности, они считали, что Христос как бы искупил своими мучениями грехи всех людей, а потому все они равны перед Богом и ни о каком заранее обусловленном предопределении нельзя вести речь.

При всей своей ничтожности с точки зрения здравого смысла это расхождение было значимо для верующих, так что неудивительно, что переселившиеся в Лондон первые баптисты со временем раскололись на различные течения, прежде всего в связи со все тем же вопросом о предопределении. Так называемые частные баптисты, в отличие от «общих», приняли кальвинистский тезис о предопределении. Впрочем, преследованиям при реставрации монархии в постреволюционной Англии стали подвергаться в равной степени все баптисты. Только упоминавшийся уже акт 1689 г. о веротерпимости признал за ними право на легальное существование.

В отличие от континентальных анабаптистов с их радикальными социальными идеями, баптисты, для которых тоже едва ли не важнейшим отличием от остальных христиан было крещение во взрослом сознательном возрасте (откуда и название общин) принадлежали к числу строго законопослушных граждан. Многие баптистские общины в первой половине XVII в., как и пресвитериане, мигрировали в Северную Америку, где в то время наиболее активной частью мигрантов были именно протестанты. Следует особо подчеркнуть, что баптисты сыграли большую роль в миссионерской деятельности во всем мире, прежде всего в странах Востока. Эта протестантская вторая волна миссионерской деятельности христиан во многом заместила собой — причем с немалым успехом — то, что было достигнуто ранее усилиями католических миссионеров. Влияние католической церкви сохранилось лишь в странах Латинской Америки и на Филиппинах, а также в отдельных государствах Юго-Восточной Азии.

**Квакеры**, сложившиеся как группа протестантов в той же Англии в середине XVII в., уже фактически после завершения революции, были весьма оригинальной организацией верующих. Их сплотила мистическая вера в некий «внутренний свет», благодаря которому человек будто бы оказывается в состоянии вступить в общение с Богом. Культ мистических переживаний практически вытеснил в общинах квакеров, собиравшихся в закрытых помещениях и сидевших там молча в ожидании некоего просветления, все остальные культы и таинства. Тот, кто считал себя обретшим внутренний свет, обычно начинал проповедь.

Само название «квакеры» («трясущиеся», «трепещущие»), возможно, изначально связано с упоминавшейся практикой «просветления». Ведь длительное ожидание этого мистического акта не могло оставить верующих равнодушными. Они, в отличие от привыкших к медитации представителей восточных религий, особенно буддизма, не были знакомы с практикой внутреннего успокоения и всегда явно нервничали. Позж их поведение изменилось, и потому название секты стало восприниматься почти как оскорбление. Однако оно все же сохранилось, хотя принятым самоназванием квакеров стало иное — «друзья». Их общины — это общества «друзей».

Братство квакеров настроено миролюбиво к людям, всегда стремится подчеркнуть простоту в обращении, аскетизм в потребностях, но при этом отстаивает право всех своих сторонников на сохранение достоинства, проявляющееся в манерах и поведении. В число квакеров, прежде всего в США, входит немало зажиточных людей. Такие организации постоянно занимаются благотворительной деятельностью, оказывают помощь пострадавшим от войны и т. п. Стоит заметить, что в современном мире количество квакеров, особенно в США, весьма внушительно, а за пропаганду мира советы службы (централизованные органы) «друзей» США и «друзей» Англии в 1947 г. были удостоены Нобелевской премии мира.

## ПРОТЕСТАНТЫ В ЕВРОПЕ И США

**Н**а европейском континенте протестантизм получил наибольшее развитие в северной его части, в Голландии и Скандинавии, частично в Германии, Чехии и Франции. Как упоминалось, результатом Тридцатилетней войны, последнюю точку в которой поставили шведы во главе с королем Густавом Ваза,

был Вестфальский мир 1648 г. Он положил конец открытым войнам между католиками и протестантами в континентальной Европе. С этого времени, разделив между собой сферы влияния, каждая из религий христианского Запада продолжала существование и даже активную деятельность. Однако установка римской католической церкви изменилась: главным для нее стало сохранить достигнутое. Зато для протестантов открылось новое достаточно широкое поле деятельности, особенно в тех землях, которые не были покрыты глубокими корнями католицизма. Таких пространств за пределами Западной Европы было очень много. В ряде стран средней и северной частей континента борьба за влияние на верующих тоже не прекратилась. Выше уже шла речь о том, сколь значительную роль сыграла постреволюционная Голландия в формировании и распространении ряда протестантских религиозных общин английского происхождения. Теперь стоит отдельно сказать о том, как набирал силу протестантизм в некоторых других странах.

**Чехия.** Еще в XIV в., при жизни упоминавшегося уже английского предтечи протестантизма Д. Уиклифа, его учение проникло в Пражский университет, тесно связанный с Оксфордом. В Праге оказалось и немало мигрировавших туда сторонников этого учения. Среди тех, кто активно воспринял идеи Уиклифа и даже перевел его сочинения на чешский язык, был знаменитый профессор университета Ян Гус. В начале XV в. он написал свой трактат, насыщенный идеями Уиклифа и содержащий немало собственных, которые католическая церковь сочла еретическими. Суть концепции Гуса сводилась к резкой критике стяжательства церкви, моральной распущенности ее иерархов. Гус выступил против продажи индульгенций, за секуляризацию церковного имущества и перевод Библии на чешский язык, за допущение мирян к причащению. Особую значимость обрели требования Гуса, связанные с призывами к социальной справедливости и равенству. Неправедные поступки властей он считал нарушением «закона божьего» и оправданием народного недовольства. Преданный анафеме, он покинул Прагу и обосновался в Южной Чехии. В 1414 г. с охранной грамотой германского императора Сигизмунда Гус прибыл на Констанцкий собор, где, несмотря на грамоту, его, отказавшегося отречься от своих взглядов, сожгли на костре.

Трагическая гибель Гуса вызвала мощный взрыв недовольства в Чехии, где было много его сторонников. Последовавшее после казни Гуса народное движение **гуситов** под формальным лозунгом



допущения мирян к обряду причащения в полном его объеме (нормой для католической церкви было причащение мирян только хлебом, но не вином) вылилось в восстание, одно из наиболее заметных в средневековой Европе. Хотя вначале оно было направлено прежде всего против ненавистных церковных иерархов, вскоре на передний план вышли идеи социального преобразования. Из рядов гуситов вскоре выделилось более радикальное направление **таборитов**. А в середине XV в., когда восстание таборитов было подавлено, противники католической церкви создали общину **«Чешских братьев»**.

Эта община, существовавшая на правах секты, отстаивавшая идеи бедности и смирения, евангельского братства и равенства, пропагандировала свои идеи в Чехии и Моравии среди не забывших требований гуситов и таборитов их потомков. «Чешские братья» заботились о просвещении, издали Библию в чешском переводе. В конце XV в. часть общины обосновалась в Польше, где, впрочем, заметной роли не сыграла. С возникновением и распространением лютеранства община, — иногда под названием **«Моравские братья»**, ибо в Моравии было немало «братьев», — некоторое время существовала при поддержке властей. Однако вскоре ее стали заметно притеснять. В 20-х гг. XVII в., после поражения очередного чешского восстания против склонных поддерживать католическую церковь немецких Габсбургов (еще до Вестфальского мира 1648 г.) моравские братья вынуждены были покинуть Чехию. Эти общины под своим традиционным названием эмигрировали в США, где существуют и поныне. Часть их оказалась в Германии.

**Германия.** В северных княжествах Германии лютеране долгое время доминировали. Но примерно с XVII в. наряду с ними появились и другие общины протестантского толка. К ним следует отнести прежде всего отдельные ответвления в среде лютеран. Корнями некоторые из них уходили в более ранние времена, предшествовавшие выступлению Лютера, хотя и получили наибольшее развитие именно в эпоху победоносного шествия по Германии лютеранства. К числу такого рода учений относится в первую очередь идеология так называемого унитаризма.

**Унитарии** представляли собой группу теологов, которые выступали против христианской идеи Троицы, почитая единого Бога, откуда и их название. Следует заметить, что это было одно из самых радикально настроенных сообществ религиозных реформаторов. Состоявшая из теологов и близких к ним естествоиспытателей вроде уже упоминав-

шегося М. Сервета, она выступала за рационализированное восприятие христианства. Унитарии также отвергали многие католические таинства и, что самое главное, саму идею о грехопадении человека, тем самым подвергая сомнению величие подвига Христа. Подобного не позволяли себе ни Лютер, ни Кальвин. Виднейший представитель унитариев М. Сервет, внесший огромный вклад в это учение, противопоставил вере разум. Неудивительно, что Кальвин приказал сжечь его как злейшего еретика. С XVII в. преследуемые унитарии переместились в Англию, где их поддержали некоторые видные ученые. Впрочем, в Англии представителей этого течения тоже начали преследовать, и многие из них в XVIII в. были вынуждены эмигрировать в США. Главным отличием унитариев от всех других направлений протестантизма было и остается стремление возвеличить не Бога, а человека, воспитание которого приведет общество к успеху. Неудивительно, что в первые века Реформации подобного рода смельчаков нашлось немного. Число их стало увеличиваться лишь в XX в.

Более осторожно вели себя **социниане**, воспринявшие лишь некоторые из идей унитариев. Не имея возможности долго оставаться на одном месте, видные проповедники этого учения, тоже подвергавшие сомнению христианский догмат о Троице и отрицавшие первородный грех, обосновались в конечном счете в Польше, где стали нарекаться «**Польскими братьями**». Здесь они просуществовали около полувека, с начала до середины XVII столетия, когда король Сигизмунд повелел прекратить их деятельность. Социниане переместились в Голландию, где были изданы сочинения многих из членов общества, и в Пруссию. Несколько «братьев» попали в Англию, где их преследовали как унитариев.

В Германии были, естественно, и более умеренные общины протестантов, не полностью разделявших учение Лютера. Так, в конце XVII в. среди лютеран появилось течение так называемого **пиетизма**, сторонники которого были склонны разбавить резкий рационализм учения Лютера изрядной долей мистики. Пиетисты выступали против любых радостных эмоций (все увеселения греховны) и были склонны к суровому аскетизму, доходящему порой до элементарного ханжества. Впрочем, широкого распространения пиетизм не получил, хотя именно его идеи оказали определенное воздействие на мигрировавших в Саксонию моравских братьев.

Речь идет о **гернгутерах** (название от деревушки на территории Германии, где поселилась первая община моравских братьев). Община

моравских братьев создала здесь некое подобие англиканской церкви с характерной именно для нее (но не свойственной демократической форме протестантизма) церковной иерархией — с епископами, пресвитерами, дьяконами и даже с синодами. Верующие этой общины проповедовали трудолюбие и строгое послушание. Они стремились добиться среди членов быстро разраставшихся общин раскаяния в греховной жизни, которое должно было наступить после глубокого молитвенного трансa. Общины гернгутеров делились на небольшие группы, которые еженедельно собирались для взаимного вероисповедания и молитв. Суровая дисциплина требовала наказания за пропуск такого рода собраний. В начале XVIII в. гернгутеры проникли в Прибалтику. В Латвии их численность одно время доходила до 40 тыс., но в XIX–XX вв. их организации практически прекратили свою деятельность.

Гернгутеры оказали определенное влияние на протестантское учение **методистов**, которые начали свою деятельность в Англии. В этой секте широко использовались методы воздействия на психику верующих. От них требовалась экстатическая реакция на проповедь. Доводя аудиторию до нужного состояния, проповедники ожидали от слушателей глубокого раскаяния в грехах и готовности к самоусовершенствованию. Выступая против тезиса о предопределении, они настаивали на том, что человек способен преодолеть самого себя и силой своей веры решительно изменить привычный образ жизни и достичь немалых успехов. Как и гернгутеры, методисты создавали небольшие группы верующих во главе со старшим и настаивали на обязательных еженедельных собраниях, на которых каждый должен был раскрывать душу.

**Франция.** Пожалуй, наибольшего накала борьба католиков с французскими кальвинистами — **гугенотами** — достигла во Франции с ее Варфоломеевской ночью 1572 г. Нантский эдикт уравнивал гугенотов в правах с католиками, но в 1629 г. при Людовике XIV он, как упоминалось, был отменен. В результате многие из гугенотов были вынуждены покинуть Францию, мигрировав в североевропейские страны и США. Впрочем, как нелегальная протестантская община гугеноты продолжали существовать на протяжении XVII–XVIII вв. и во Франции, где они постепенно укрепляли свои позиции и воссоздавали уничтоженную преследованиями структуру. Этому способствовали некоторый либерализм французских властей в эпоху Просвещения и общее движение в сторону секуляризации государства и общественной жизни, завершившееся в годы Великой ре-

волюции резким выступлением против религии как таковой. В огне революции больше всех пострадали католики, но досталось и протестантам. Однако условия, сложившиеся в результате революции, оказались более подходящими для развития протестантизма.

Пробуждение французского протестантизма — как стали именовать этот процесс в середине XIX в. — привело к расколу прежде практически единого религиозного движения кальвинистов на умеренных и радикальных **евангелистов**. Примерно то же самое произошло и в среде лютеран. Кроме того, в стране возникло немало различных протестантских сект, связанных происхождением с Голландией, Англией, США, Скандинавией, Германией и Швейцарией. Среди них — баптисты и квакеры, мормоны и адвентисты седьмого дня, пятидесятники, Свидетели Иеговы и «моравские братья», да и многие другие. О некоторых из них пойдет речь далее. Пока же необходимо заметить, что XIX в. был для Франции периодом расцвета протестантизма практически всех направлений, развития протестантской теологии и вместе с тем усиления соперничества между представителями разных евангелических учений. Во избежание обострения раскола протестантские движения стали объединяться в своего рода верховные сообщества, как в рамках отдельных родственных друг другу направлений, так и по территориальному признаку. В конечном счете, это вылилось в создание Протестантской федерации Франции, целью которой является организация сотрудничества и координация деятельности французских протестантов.

**Скандинавия.** В Швеции сразу же после выступления Лютера с критикой католической церкви лютеранство усилиями шведских сторонников протестантизма стало быстро обретать признание и популярность. Движение за новую церковь поддержал король. В результате в стране были закрыты монастыри, проведена секуляризация церковного имущества, а главой церкви — по английскому стандарту — был объявлен сам король. В 1571 г. лютеранство было провозглашено государственной религией. Это не исключило появления в Швеции иных протестантских учений — пиетизма с его мистикой и гернгутеров, что с конца XVIII в. стимулировалось законами о свободе вероисповедания. Как и в Англии, здесь была создана церковная организация из 13 епархий во главе с епископами. В качестве промежуточной инстанции церковной власти выбирались пробсты из числа видных пасторов, а низовой единицей считался приход, членом которого становился каждый родившийся в данной

местности. Пасторы, епископы и архиепископ Уппсальский — выборные должности, как и члены собрания церковных уполномоченных в каждом из приходов. В спорадически созываемых церковных соборах принимают участие как духовники, так и миряне.

Финляндия, долгое время бывшая частью Швеции, тоже стала лютеранской во главе с тем же королем. Другие течения протестантизма, кроме разве что пиетизма, здесь были мало заметны. Организация церкви опять-таки мало чем отличалась от шведской.

В Дании главой реформатско-лютеранской церкви также стал король, а влияние различного рода модификаций, склонных демократизировать церковь, способствовало как реализации свободы вероисповедания, так и выборности духовенства, самоуправлению приходов.

Примерно та же картина в Норвегии, где главой лютеранской церкви стал король. Должность архиепископа здесь была ликвидирована, а епархии и приходы во главе с лютеранскими епископами и пасторами составили основу новой церкви. Одно время было заметным влияние пиетизма. Роль мирян в самоуправлении приходов и функционировании высших органов церкви постепенно возрастала.

Таким образом, во всех государствах Скандинавии процесс протекал примерно одинаково и максимально безболезненно с точки зрения укрепления позиций лютеранской церкви и интересов мирян, с удовлетворением воспринявших Реформацию.

**США.** Несмотря на то, что в Соединенных Штатах Америки немало католиков, причем количество их постоянно растет (прежде всего за счет иммиграции, особенно из стран Латинской Америки), можно с достаточной долей уверенности говорить о том, что это страна прежде всего протестантов. Еще на рубеже 70—80 гг. XX в. их доля в общей массе верующих достигала почти 60 %. А при возникновении первых штатов в начале XVII в. протестанты в Северной Америке, — разумеется, исключая аборигенов, — составляли абсолютное большинство. И в этом нет ничего удивительного. В отличие от южной и центральной части Нового Света, которые были колонизованными представителями католических стран Европы еще в начале XVI в., северная часть континента почти столетие оставалась нетронутой европейскими поселенцами. Считается, что первыми были члены упоминавшейся уже общины английский конгрегационалистов, прибывшие на «Мэйфлауэре». До них было предпринято несколько попыток европейцев укрепиться на территории Северной Америки, но все созданные ими поселения оказались нежизнеспособ-



ными. Когда началось освоение пустовавших североамериканских земель, переселенцами стали именно протестанты разных направлений, главным образом англичане из числа пуритан, которых в США ныне весьма чтят, именуя «отцами-пилигримами». Жизнеспособности первопоселенцев во многом способствовало широкое движение в Англии, призывавшее превратить осваиваемую в Америке территорию так называемой Новой Англии в своего рода оплот протестантизма. Это движение выразилось в активизации переселения протестантов. К английским добавились голландские и даже шведские. Стоит напомнить, что Нью-Йорк был основан голландцами в 1626 г. (его тогда называли Нью-Амстердам) и лишь спустя полвека он был захвачен англичанами.

После Тридцатилетней войны и Вестфальского мира 1648 г. немало разоренных войной европейцев, в основном протестантов, покинуло Европу и отправилось искать счастья в Америке. Со второй половины XVII в. эмиграция протестантов стала массовой. Протестантизм в новых условиях обрел более четкие организационные формы, включая подчас и церковную иерархию, которая, правда, по многим параметрам принципиально отличалась как от католической, так и от англиканской. При этом различные направления протестантизма строго соблюдали свою конфессиональную идентичность. Преобладали в первых 13 североамериканских штатах кальвинисты, включая французских гугенотов, а также близкие к кальвинизму пресвитериане, конгрегационалисты и англикане. Немалую роль играли лютеране и представители других европейских протестантских учений, включая баптистов, квакеров, а также локальные группы менонитов, моравских братьев и т. п. Со временем в США проникли из Европы представители более поздних учений протестантского толка, например методистов. Возникли и новые церковные вероучения протестантского толка, о которых речь чуть далее.

Таким образом, американские штаты с первых лет своего существования были пристанищем мигрировавших из Старого Света, в основном из средней и северной частей Европы, протестантов, преследуемых на родине властями. Новый Свет стал для них землей обетованной. Во всяком случае, в XVII в., когда началось освоение территорий будущих США, сюда ехали не просто поселенцы, которым плохо жилось дома или которые, как в случае с Латинской Америкой, являлись любителями легкой наживы либо искателями приключений, но главным образом *именно крайне набожные и преданные вере люди.*

Это обстоятельство позволяет понять корни современной Америки и дает серьезные основания для переосмысления роли религии как таковой в истории человечества. Очень важно осознать, что религия — не некая надстройка, автоматически меняющаяся вслед за трансформациями социально-экономического базиса, как полагали марксисты. Религия, если уж использовать их терминологию, — социально-политический базис, влияние которого было решающим в бурном расцвете того, что именуют базисом марксисты. Впрочем, более подробно эти вопросы будут рассмотрены в разделе, посвященном протестантской этике. Пока же еще несколько слов о развитии американского протестантизма до XX в.

В середине XVIII в. в Англии возникло учение **методистов**, которые пропагандировали новый метод обращения людей на путь истины. Странствующие проповедники стремились воздействовать на чувства людей и психику толпы в целом. Их целью было довести слушателей до экстаза, возбудить в них раскаяние в мирской суете прошлого и стремление поэтапно достигать в последующей жизни совершенства, дабы обрести спасение. Методисты делали определенную ставку на разум и свободу воли и полагали, что подлинное «второе рождение» озаренного не чета обычному крещению. В общинах методистов соблюдалась строгая дисциплина. Члены общины, разбитые на небольшие группы, были обязаны еженедельно участвовать в собраниях и быть предельно откровенным со старшими.

В США методисты нашли немало сторонников и добились значительных успехов, особенно в связи с освоением западных земель в начале XIX в., когда под воздействием именно странствующих пропагандистов веры оказались многие недавно возникшие поселения. Впоследствии была создана Методистская церковь, которая объединила миллионы американских протестантов. Управляется эта церковь — как и подавляющее большинство аналогичных протестантских церквей США — демократически, посредством выборных конференций и избираемого на них духовниками и мирянами высшего руководства, включая порой и епископов. К числу упомянутых церквей следует отнести пресвитерианскую, евангелическую, в основу которой положено учение баптистов, и др.

Среди протестантских учений, сложившихся в США, одним из наиболее ранних было движение **пятидесятников**. Истоки его восходят еще к XVIII в., но окончательно оно сложилось в начале XIX в., причем под определенным влиянием баптизма и модифици-

рованного методизма, «групп освящения», члены которых верили в двухступенчатое спасение с глубоким внутренним очищением на второй ступени. В основе новой доктрины лежит евангельская идея о сошествии Святого Духа на апостолов на пятидесятый день после воскресения Христа. При этом апостолы, о чем сказано в Священном Писании, стали издавать бессвязные звуки, заговариваться, биться в конвульсиях. Дары Святого Духа, таким образом, парадоксальны: они способствуют возникновению сверхъестественных качеств, проявляющихся как в пророчестве, святом видении, так и в глоссолалии и даже бесновании. Все это может стать достоянием каждого верующего пятидесятника, если он молится на собраниях, стремясь достигнуть при этом желаемого. Отсюда бессвязная речь, состояние надрывной экзальтации и даже коллективный психоз, что, как считается, приводит к крещению Святым Духом.

Еще одним из новых направлений американского протестантизма являются **адвентисты** (от лат. *adventus* — пришествие). Возникло оно в начале XIX в. и на первых порах лишь сконцентрировало внимание своих последователей на том, что второе пришествие Христа состоится между весной 1843 и весной 1844 г. Многие поверили и ожидали конца света. Некоторые фермеры весной 1843 г. не засеивали поля. Другие люди забросили свои дела и отправились в путешествия, надеясь где-нибудь встретить Иисуса. Когда пророчество не сбылось, наступило разочарование. Но руководители секты, не растерявшись, сообщили своим последователям, что Христос прибыл лишь в некий небесный храм, а когда он появится на земле, точно неизвестно. Более того, они пошли на существенную трансформацию учения. Суть нового, евангельского адвентизма, **адвентизма седьмого дня**, субботы, когда по нормам Ветхого Завета, не отмененным Новым, нельзя трудиться, в чем-то сходная с баптизмом (крещение верующих взрослых), стала сводиться к тому, что люди смертны, даже душа смертна. Бессмертие — дар Бога заслужившим это; только им, им одним будет дарована вечная жизнь после пришествия Христа. Но для этого верующие должны тщательно соблюдать запреты, включая и пищевые, дабы добиться морального обновления.

Здесь необходимо сделать некоторое отступление. Дело в том, что первый период истории США прошел под знаком истовой веры основной массы населения, особенно мигрантов. Ведь заселяли эту страну в XVII столетии преимущественно именно они. Влияние христианства продолжало сказываться и позже; формально оно много

значит для большинства американцев и сегодня. Однако нельзя не учитывать, что сама жизнь вносила немало нового. Массовое освоение западных территорий, территориально удаленных от церквей и проповедников, постоянная борьба за выживание, да и многие другие факторы экономической и политической жизни, в том числе войны, а также создание собственного государства с его тщательно продуманной конституцией — все это ослабляло влияние религии. Страна со временем перестала испытывать зависимость от религии, которая постепенно превращалась в личное дело каждого свободного гражданина. И хотя это не сильно сказалось на религиозной ориентации большинства (которое отдает определенную дань религии и сегодня), ситуация в этом смысле становилась иной.

Во-первых, религия находилась под воздействием мощного и неизбежного процесса секуляризации сознания и поведения в условиях промышленного, научного и культурного развития огромной и одной из передовых по всем основным показателям страны. Этот процесс привел к ослаблению влияния христианства. Во-вторых, вследствие продолжавшейся миграции наряду с протестантами здесь появилось немало католиков и представителей других конфессий. Религиозные традиции различных направлений смешивались, заимствуя друг у друга те или иные аспекты веры. Параллельно появлялись все новые и новые доктрины, которые иногда трудно обозначить не только как протестантские (хотя в них немало от основных идей протестантизма), но и вообще имеющими отношение преимущественно к христианству.

Стоит еще раз напомнить, что XIX в. прошел в США под знаком быстрого подъема и массового смешения людей разных рас, этносов, религий. Неудивительно, что на основе этой контаминации возникали совершенно новые по типу религиозные доктрины, вбиравшие в себя элементы разных религий и дополнявшие их идеями, рождавшимися в головах основателей новых сект. В новых доктринах — или, по крайней мере, в большинстве из них — преобладали причудливым образом сплетенные элементы христианства, что и позволяет включить их рассмотрение в данную главу. Однако вместе с этими элементами в доктринах, о которых идет речь, существовало немало новых направлений, нередко связанных с объективными потребностями американцев новых поколений развитого индустриального общества с множеством непростых проблем. Их решение порой принимало весьма оригинальные формы.

Одной из таких форм было движение **мормонов**, основанное проповедником Д. Смитом в первой половине XIX в. и зафиксированное в изданной им «Книге мормонов». Книга представляла собой совершенно специфическое толкование Библии, основная суть которого сводилась к тому, что аборигены Америки — это потомки переселившихся сюда древних иудеев. Ссылаясь на дешифровку якобы найденных им документов, которые позже таинственным образом исчезли, Смит сочинил доктрину, основанную на смеси иудаизма, христианства и даже отдельных элементов античной мифологии и ислама. От христианства в нем были Троица, Христос, вера в «царствие небесное», таинства крещения и покаяния, от иудаизма — идея о создании иерархической структуры с оттенком древнееврейской теократии (лидерство пророков), от мусульман — многоженство. От протестантизма было заимствовано главное — культ трудолюбия.

Мормоны верят во второе пришествие Христа и Страшный суд. Пока же во главе государственного образования теория предложила поставить президента, будто бы избранного Богом (явно имелся в виду сам Смит), и 12 апостолов с 70 их помощниками, руководившими общинами верующих. Объединение мормонов должно было существовать за счет вносимой верующими десятины, сборщики которой именовались восходящим к иудаизму термином «аароны». Важная составляющая учения — популярная в то время идея благотворительности. Как ни странно, проповедь Смита имела успех. Множество людей всерьез восприняли его сочинения и предложения. Было создано нечто вроде «государства» мормонов, общины которого появились в нескольких штатах. Но вскоре правительство США, запретив полигамию в мормонских общинах, нанесло сильный удар по «президенту» Смигу. А за вызывавшие у местного населения неприязнь деспотические замашки «президента», не говоря уже о его многоженстве, он был убит. Во главе мормонов, переселившихся после этого в штат Юта, где они ныне составляют около 70 % населения, встал новый «президент». Более того, многие общины мормонов поселились в ряде других стран, причем не только в соседних с США Канаде и Мексике, но и в Европе и даже в Океании.

Среди новых и достаточно оригинальных объединений верующих, которых лишь с натяжкой можно отнести к протестантам, следует назвать группы, в основе доктрины которых лежат фундаменталистские идеалы, т. е. стремление возвратиться к истокам. Это стремление реализовывалось различными путями и в рамках разных

религиозных течений, иногда обретавших парадоксальные и порой извращенные формы.

К числу учений подобного типа относятся, например, **«Свидетели Иеговы»**. Это движение берет свое начало в теологических изысканиях ее основателя Ч. Рассела, который в конце XIX в. поставил своей целью восстановить подлинное христианство. Смысл учения — возратить людям утраченного им Бога, причем только Бога Отца, того самого ветхозаветного Яхве, который им именуется Иеговой. Иегова воспринимается как единственное божество (Троица отвергнута), которое будто бы через одного из пророков назвало всех избранных им своими «свидетелями», откуда и название секты. Свидетели Иеговы считают себя избранными, а всех остальных отвергнутыми и обреченными на скорую гибель (Армагеддон, своеобразный конец света). Сторонники секты полагают, что в мире идет борьба между Иеговой и Сатаной, причем люди со времен Адама и Евы оказались во грехе и потому под властью Сатаны. Христос же, сойдя на землю, смертью своей искупил не всех, но избранных. Бессмертие души иеговисты отрицают, ибо его нужно заслужить, борясь с Сатаной.

Рассуждая на тему о судьбах человечества после второго пришествия Христа, теоретики секты склонны делить людей на несколько групп: осужденные на гибель, но имеющие шанс возродиться; сочувствующие свидетелям, которые возродятся обязательно; ветхозаветные праведники, которые будут править на земле; сами свидетели числом в 144 тыс. наиболее заслуженных, которые окажутся на небе и станут бессмертными.

Руководители секты с момента ее основания стремились противостоять «безбожной» власти. Неудивительно, что их доктрина, складывавшаяся на рубеже XIX—XX вв., всегда была полулегальной структурой со строго централизованной системой подчинения верующих иерархии стоявших над ними руководителей. Созданная в свое время по территориальному признаку, она возглавляется «президентом» с практически неограниченными полномочиями. Следуя предписаниям руководителей, члены секты порой доходят до того, что искренне считают власти исчадием ада и, например, отказываются служить в армии, ждут скорого второго пришествия Христа и изгнания Сатаны и т. п.

Сторонники еще одной организации, **«Армии спасения»**, тоже представляющей собой строгую полувоенную структуру, ведут борьбу со все тем же Сатаной. Справедливости ради стоит сказать, что



не борьба с нечистью является главным и единственным занятием членов этой в общем-то филантропической организации. Для привлечения верующих ее сторонники активно используют благотворительность. Они создают приюты, ночлежки с обедами, школы, производственные колонии, причем эти учреждения служат пропаганде учения «Армии спасения», конечной целью которой является спасение душ заблудших.

## МАКС ВЕБЕР О ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЭТИКЕ

**В** завершение главы о протестантизме необходимо остановиться на общей проблеме, смысл которой сводится к ответу на вопрос о сущности и истоках завоеваний протестантов в XVI–XIX вв. И еще один, близкий к нему вопрос: а были бы возможны без этих, на первый взгляд, чисто религиозных радикальных перемен в мировоззрении основной массы населения буржуазного Запада те успехи научно-технической мысли и активной предпринимательской деятельности, которыми вправе гордиться современная цивилизация? Хотя оба вопроса нельзя считать напрямую связанными с изучением протестантизма как одной из ветвей христианской религии, они настолько важны для судеб человечества, что миновать их при рассуждении о протестантизме как феномене невозможно.

Лучше всего разобрался в этих проблемах и более того, выдвинул их на передний план, за что и обрел всемирное признание, один из умнейших мыслителей XX в. Макс Вебер. Логика его рассуждений достаточно проста. Обратив внимание на то, что выходцы из протестантов гораздо чаще, чем католики, уже несколько веков назад были склонны к получению технического образования, занятию в сферах промышленного производства и активному участию в предпринимательской деятельности, он задумался о причинах этого. Справедливо отвергнув ответы, которые сводились к упрекам в адрес протестантов, будто бы больше других стремились лишь к достижению материальной выгоды, к хорошей жизни, и обратив внимание как раз на обратное, а именно на глубокую аскезу и жесткую скованность кальвинистов с их истовой набожностью (а именно такие преобладали среди первого поколения протестантов), Вебер поставил изучаемую им проблему «с головы на ноги».

Не дух стяжательства и стремление к наживе, как о том в свое время очень любил рассуждать Маркс, именно в этом видевший

феномен капитализма и особенно первоначального накопления капитала, но нечто прямо противоположное лежало в основе успехов капитализма. Особенно это заметно в США, где влияние протестантизма на развитие страны проявилось с наибольшей силой и наглядностью. Это противоположное — протестантская этика или, иными словами, великое благочестие и набожность, равно как и связанная с ними соответствующая социопсихологическая ориентация личности, породили основу основ успешного предпринимательства, его генеральный принцип «время — деньги».

То несомненное обстоятельство, что деньги способны приносить новые деньги лишь при условии старательного труда, позволяющего существенно сэкономить время, которое для этого необходимо, оказалось вполне созвучным внутреннему убеждению трудолюбивого и отказывающего себе во всем лишнем пуританина, стремившегося, будучи преданным заветам Бога, постоянно и продуктивно работать. Именно этим и в первую очередь этим протестанты с первого появления нового религиозного осмысления христианства стали резко отличаться от их вчерашних собратьев-католиков, ведших довольно спокойную, чтобы не сказать привольную жизнь с ее обилием свободных от работы праздничных дней и повышенным вниманием к непроизводительной трате драгоценного времени.

Не ставя своей целью изложить все аргументы, мобилизованные Вебером для доказательства выдвинутого им тезиса, по сути опровергнувшего чрезвычайно популярную теорию Маркса о сущности капитализма, важно отметить главное: **дух капитализма, т. е. протестантская этика, является первичным.** Именно он рождает те самые деньги, которые всегда лежат в основе успешного предпринимательства капиталистического типа. Иными словами, не деньги как таковые, которые очень часто, легко и беззаботно спускались, проматывались их обладателями, а этический и социопсихологический стереотип, дух раннего капитализма, обусловленный протестантским характером мышления, был в основе экономического успеха. Что же касается сущности этого духа, то он сводился главным образом к суровой этике протестантизма, очень близкой к аскезе, и к убеждению в том, что едва ли не самый тяжкий грех — бесполезная трата времени. Нет ничего удивительного в том, что подобного рода установка была объективно способна превратить любые, даже очень небольшие деньги в капитал. Тяжелый непрестанный труд, завещанный Богом, жесткая пуританская норма жизни, характерная для

первых поколений кальвинистов и лютеран, требовавшая бережного отношения к деньгам и времени, — вот та первооснова, которая обеспечивала в те далекие времена предпринимательский успех. Вот тот дух капитализма, который рождает и приумножает начальный капитал, как рождает и приумножает его и поныне.

Сегодня рассуждения М. Вебера есть все основания считать азбучной истиной. Но именно это лишний раз подтверждает, что как только религиозные войны между католиками и протестантами были прекращены, а Вестфальский мир разделил Европу на две части, та часть, где стали преобладать протестанты (а это в первую очередь освободившиеся от опеки испанской короны Нидерланды, Англия и в несколько меньшей степени территории Скандинавии, северной Франции и Германии, чуть позже и особенно успешно США), оказалась лидером как в сфере капиталистического развития, так и — что было следствием этого — в сфере колониального освоения мира.

Эпоха торговой колонизации стран Востока была отмечена преимущественным участием в ней испанцев и португальцев, обладавших огромным количеством награбленного в Америке золота и серебра. Однако такая ситуация длилась недолго. Быстро растратив свои колоссальные ценности, католические страны лишились всех связанных с ними преимуществ. В итоге ведущая роль в торговых связях с Востоком, а затем и в пришедших на смену торговому колониализму контактах эпохи развитой буржуазной экономики и политического освоения колониальных территорий и зависимых стран Востока стали лидировать другие страны, прежде всего Англия и Голландия, т. е. государства, где господствовал протестантизм.





## Глава 3

# *Западное христианство в современном мире*



*Церковь, государство и общество • Социальная политика  
• Религия и мораль • Благотворительность • Западное  
христианство вне Запада • Диалог религий и проблема экуменизма*

**Х**отя события начала XIX в., в первую очередь наполеоновские войны, затронувшие практически всю территорию Европы, главным образом южную ее часть, цитадель католицизма, подорвали позиции католической церкви, она достаточно быстро оправилась и восстановила свое влияние. Особенно заметно укрепились ее позиции на территории Нового Света. Помимо Латинской Америки, в которой католицизм господствовал абсолютно, она стала серьезной силой в США и Канаде, куда в тот период мигрировало немало ирландцев и французов. Меньших успехов удалось добиться в странах Востока, прежде всего Дальнего, где раньше активно действовали католические миссионеры. Теперь они вынуждены были потесниться под натиском протестантов, прибывавших в эти регионы в годы энергичной экспансии европейцев, модернизировавших отсталые окраины.

Словом, к XX в. западное христианство в лице двух основных его ветвей, католицизма и протестантизма, достигло некоего взаимоприемлемого баланса. Представители обеих церквей (термин «церковь» по отношению к протестантизму употреблен условно, для облегчения изложения) были если и не в равной мере, то в основном представле-

ны практически везде. И, что особенно важно, хрупкое равновесие не нарушалось. Здесь сыграли роль скорее не решения далекого уже Вестфальского мира. Вряд ли кто-нибудь вспомнил о них, если бы возникла серьезная напряженность во взаимоотношениях между церквями. Просто сложившаяся в мире ситуация вполне устраивала обе стороны. Они практически перестали враждовать и более того, вполне мирно сосуществовали, уживаясь друг с другом в общем-то везде, куда им удавалось проникнуть. А проникали они повсюду, в том числе и в те страны, где местное население категорически отвергало все западные религии. Это относится в первую очередь к миру ислама. Там христианство было представлено лишь постольку, поскольку в мусульманских странах проживало определенное количество европейцев и немногих иноверцев из числа неевропейских народов. Во всех остальных восточных государствах, в том числе Индии и Китае, а также в ряде стран Юго-Восточной Азии, прежде всего на Филиппинах, уже существовали небольшие общины католиков и протестантов из местных жителей. В конце века аналогичный процесс охватил Африку южнее Сахары и многоликую Океанию.

Все сказанное отнюдь не означает, что западное христианство как чуждая многим народам иноземная религия везде ощущала себя достаточно комфортно. Пожалуй, об этом вне стран самого Запада (имеются в виду населенные европейцами государства, включая, кроме Европы, США, Канаду, Австралию, Новую Зеландию) говорить сложно. Даже в Латинской Америке некоторые страны в ходе революций еще в XIX столетии ставили неприятный для католической церкви вопрос об отделении ее от государства со всеми вытекавшими из этого последствиями. Служителей западных церквей теснили и в других странах, с чем в условиях нараставшего во всем мире процесса секуляризации приходилось мириться. Более того, процесс ослабления роли церкви и отделения государства от религии затронул едва ли не все страны Запада. Правда, здесь положение религии оставалось достаточно прочным и, главное, надежно защищенным вековыми традициями, как и в давно христианизированных католическими миссионерами странах Латинской Америки или на тех же Филиппинах.

XX столетие принесло сравнительно немного изменений в этой сфере. Разве что возникли разного рода ответвления, течения и движения в религиях Запада. Этот процесс создания новых религиозных объединений, который в прошлом считался свидетельством

активизации ересей и регулировался средствами инквизиции, теперь стал простым и безопасным. После легализации протестантизма как толерантного учения он оказался доступен практически любому проповеднику или «пророку», число которых наиболее высокими темпами увеличивалось в США. Как уже отмечалось, в некоторых новых религиозных доктринах причудливо смешивались не только догматы католицизма и протестантизма, но и элементы многих других религий — иудаизма, ислама или даже древневосточных учений. Однако для нас сейчас важно понять роль именно западного христианства. Но сначала необходимо кое-что пояснить.

Дело в том, что, говоря о западном христианстве как о чем-то едином и цельном в своем противостоянии религиям остального мира, включая и православие, не следует забывать о принципиальной разнице между католиками и протестантами. Разница эта не только и не столько в генеральных догматах и принципах вероучения, сколько в организационной структуре, что особенно существенно для понимания процессов, о которых пойдет речь в данной главе. Суть различий в этом важнейшем аспекте сводится к тому, что католическая церковь всегда была и остается единым, цельным, сплоченным и централизованным организмом. Далеко не случайно католицизм постоянно очищался от различного рода искажений и ответвлений, решительно борясь с ними как с вредоносными ересями. В единстве была его сила, именно она помогла ему выжить в годы Реформации и сохраниться в качестве одного из ведущих в современном западном христианстве.

Протестантизм как религиозный феномен — явление совершенно иного порядка. Он возник как протест, причем конкретно как неприятие жесткой организационной структуры католицизма, порождающей косность и злоупотребления. Поэтому, хотя поначалу элементы нетерпимости были заметны и в протестантизме (вспомним жесткость Кальвина), очень скоро установилась общепринятая норма, состоявшая в абсолютной толерантности по отношению ко всевозможным ответвлениям, течениям и направлениям религиозного протеста. В этом сила протестантизма, позволившая именно ему обосновать и возглавить буржуазное развитие мира, но в этом же и его слабость, приводящая к раздробленности сил.

Протестанты во всем мире пытались и пытаются создать различного рода альянсы и союзы родственных направлений протестантизма. Но, поскольку даже в рамках множества такого рода объедине-



ний, часто поверхностных и не имеющих реального влияния, коллективы общин, а то и отдельные общины верующих нередко имеют слишком много самостоятельности, то желанного единства не получается. Нет единства и в более широком масштабе. Собственно, к отсутствию такого единства сводится вся сущность протестантизма как движения протеста разных религиозных сил, из которых каждая отстаивает свое понимание христианства, а иногда и вообще только *своего* Бога.

Имея в виду такого рода ситуацию, вести речь о каком-либо единстве идей в стане протестантов довольно сложно. Это касается и проблем, связанных с потребностями современности и обуславливающих необходимость единства хотя бы в самых общих позициях. Следовательно, при анализе глобальных проблем современности приходится учитывать прежде всего позиции католицизма, которые по крайней мере четко сформулированы и отражают точку зрения всей огромной церкви. Конечно, политике протестантизма как своего рода церкви также необходимо уделить должное внимание.

## ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО

**Д**авно миновали времена, когда одной из главных целей христианства как религии и папства как системы, основанной на централизации и строгом соблюдении иерархии, была борьба за первенство в соперничестве с западноевропейскими королями. Закончилась многовековая борьба, в которой католическая церковь потерпела явное поражение. Ренессанс и Реформация — несмотря на вполне определенные успехи Контрреформации — привели европейское буржуазное общество к секуляризации и модернизации. На смену догматике и схоластике, господствовавшим в интеллектуальной сфере, культуре и теологии, пришла пытливая мысль, распахнувшая двери современной науке.

Век Просвещения, представленный в Европе великими французскими мыслителями — Вольтером, Руссо, энциклопедистами и многими другими выдающимися учеными — открыл дорогу естествоиспытателям, таким, как Галилей или Ньютон. Их эстафету подхватили многие сотни тружеников науки, совместными усилиями которых религия как едва ли не единственная форма интеллектуальных идей и рассуждений была решительно оттеснена на задний план. Буржуазии, даже искренне преданной Богу, что являлось

нормой для первых поколений протестантов, особенно пуритан, новые научные достижения были много нужнее, чем древние постулаты религиозной мысли. Неудивительно, что проблемы совершенствования жизни, все в большей степени зависевшей от реализации новых научных знаний, новой техники и технологии, оттесняли — скорее объективно, нежели сознательно, — на задний план христианские церковные традиции. Едва ли не главным среди них стал вопрос о месте религии и церкви в жизни людей, в развитии общества, в формировании нового типа государственности.

Нельзя сказать, что этот процесс шел заметными темпами, хотя не подлежит сомнению, что революционные движения сыграли в нем немалую роль. В первую очередь это относится к Великой французской революции и последовавшим за ней наполеоновским войнам, о чем уже упоминалось. И дело отнюдь не в том, что эти события перекроили карту Европы. Гораздо важнее то, что изменилось отношение к церкви как к религиозной организации. Религия и особенно идея всемогущего Бога остались в сердцах многих, несмотря на попытки якобинцев противопоставить им некие храмы Разума. Но место церкви стало заметно уменьшаться в той гигантской системе общественных отношений, которая постоянно усложнялась.

Это проявилось, прежде всего, в том, что процесс отделения церкви от государства и, следовательно, право общества на дальнейшую секуляризацию начал законодательно оформляться и постепенно привел к тому, что не только практически во всех странах Запада, но и в Латинской Америке — этом заповеднике католицизма — церковь была отделена от государства. Разумеется, она продолжала функционировать и опираться на поддержку паствы, но ни о какой обязательной десятине или прочих обязательствах населения по отношению к ней говорить уже не приходилось. XX век поставил последнюю точку на всем этом. Общество и государство в странах с преобладанием христианства западного толка решительно отмежевались от влияния церкви и соответственно от вмешательства ее представителей, прежде всего высших иерархов католицизма, в политическую жизнь. Это было великим достижением секулярных тенденций, столь жестко и стремительно дававших о себе знать со времен Ренессанса и Реформации. К слову, именно потому период средневековья можно считать завершившимся только после окончательного отделения церкви от государства, несмотря на последовавший затем длительный процесс преодоления остатков феодальных форм в по-

литической жизни, а отчасти и в экономике западноевропейских стран.

Особенно заметным процесс секуляризации и сопутствовавшей ему модернизации образа жизни людей стал в тех странах, где средневековые традиции не имели глубоких корней, в первую очередь в США. Заметим, что процесс секуляризации весьма набожного населения США с его крайней, а на первых порах доходившей до аскетизма преданностью пуританской норме жизни, шел не за счет ослабления роли религии. В качестве доказательства можно сослаться на знаменитый «обезьяний процесс» в штате Теннесси над школьным учителем, излагавшим теорию Дарвина. Если учесть, что дело было в начале XX в. и в конечном счете учителя приговорили к штрафу, т. е. официально признали виновным, то других доказательств не потребуется. Влияние религии на не очень образованных жителей небольшого городка говорит само за себя. Однако, несмотря на это, изменения происходили.

Религия довольно быстро превращалась в частное дело американцев. При этом, однако, она не перестала быть серьезной силой, играющей свою роль и в политике. Политические партии по-прежнему апеллировали к чувствам верующих. Но теперь эта взаимосвязь уже не предполагала активного вмешательства религии в дела государства. Она означала лишь то, что политики продолжали умело использовать религиозные общины в своих интересах, а верующие начали привыкать к тому, что членство в той или иной религиозной общине — частное дело каждого гражданина. К этому необходимо добавить, что само понимание религии как единой западной христианской церкви для американца, не являющегося католиком (хотя их ныне, как упоминалось, стало достаточно много за счет миграции католического населения), постепенно размывалось. Обилие разного рода доктрин не могло не подрывать привычного представления об единстве хотя бы основ, в частности, трактовок Священного Писания. Отношение к религии в результате менялось. Она все чаще воспринималась как просто почитание Бога в той его форме, которая принята в общине в результате переосмысления религиозных догм и принципов, а также рационализации религиозного сознания и увеличения числа различных направлений в христианстве.

Несмотря на происходящие процессы, в США место религии в общественном сознании и поведении остается весьма значительным. По некоторым данным, число верующих в стране и сегодня огромно,

свыше 90%, что сравнимо с процентом регулярно посещающих церковные службы и совершающих обряды католиков в Латинской Америке, но несопоставимо с религиозной активностью населения современной Европы, где число верующих и тем более регулярно отдающих дань Богу намного меньше. Впрочем, религия находит немало путей к сердцам людей и помимо одной лишь веры в Бога. Это, в частности, проявляется во всем, что связано с социальной политикой.

## СОЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

**Н**а передний план в XX в. с его мировыми войнами и грандиозными политическими катаклизмами вышла проблема социальной политики, которая решалась в разных странах мира далеко не одинаковыми средствами. Наиболее значимую роль сыграли попытки радикального решения этой сложной проблемы с помощью нашедших живой отклик в ряде стран мира социальных теорий тоталитарного толка. Имеются в виду расовая ненависть в случае немецкого нацизма и классовая в коммунистическом движении. Разумеется, обе теории, подкрепленные практикой, стоившей жизни десяткам миллионов людей, оказавшихся «не той расы» или «не из того класса» (жертвы мировых войн на полях сражений или рядом с ними в данном случае не в счет), — это проблема, которая живейшим образом взволновала все человечество, а не только религиозных лидеров. Но она лишний раз подчеркнула, что и в просвещенном XX в. с его развитыми наукой и техникой и колоссальными производственными мощностями первоосновой, как и на заре человечества, оказались идеи. Именно идеи, а вовсе не столь любимый марксистами «базис», подобно стрелкам на железнодорожных путях (если использовать метафору М. Вебера), определили дорогу, по которой вынуждено было идти почти все население планеты.

Разумеется, подобные идеи были уже далеки от христианства. Более того, и нацисты, и коммунисты едва ли не с равной силой боролись с религией, справедливо видя в ней конкурента. Религия, прежде всего католицизм, отвечала им тем же, предлагая собственную политику в области решения социальных проблем. Основы этой политики были развернуты Ватиканом уже после окончания Второй мировой войны и сводились к отстаиванию мирного сосуществования и заботе о праве людей на достойную жизнь. Выдвигая идею о

связи гуманного отношения к людям с верой в Бога, католическая церковь настаивала на том, что в современном мире материальные блага должны более справедливо распределяться, что личность и общество тесно связаны друг с другом, причем общество обязано защищать права и свободы каждого его члена.

Следует отметить, что возникшая во второй половине XX в. так называемая теология революции, или освобождения, сводившаяся к пропаганде радикализма и насилия некоторыми церковными лидерами, особенно в Латинской Америке, нашла суровую отповедь в Ватикане. Революция — не метод решения социальных проблем, что уже достаточно убедительно доказано историей. Гораздо надежнее путь постепенных реформ, к которым призывал и продолжает призывать Ватикан. К слову, в некотором смысле он подавал пример, активно проводя реорганизацию устаревших церковных органов и привычных норм, что для столь консервативного института, как церковь, следует считать чуть ли не подвигом. Наиболее заметно эта политика проявила себя в конце века, при понтификате знаменитого Кароля Войтылы, Иоанна-Павла II.

Как известно, именно он публично от имени церкви принес человечеству извинения за зверства инквизиции и активно поддерживал мощные социальные движения типа «Солидарности», которая подорвала основы коммунистического режима в Польше, откуда сам Папа был родом. В то же время Иоанн-Павел II постоянно обращал внимание людей на то, что для решения социальных проблем следует опираться как на сотрудничество труда и капитала, так и на нравственное совершенствование людей, полагая, что в основе этого совершенствования должна быть преданность Богу.

Проблемы социальной политики небезразличны и протестантам всех мастей. Однако сводной системы здесь не существует, потому следует более подробно рассмотреть, как эти проблемы отражаются в настроениях общества, где влияние протестантизма всегда было определяющим. Имеются в виду такие страны, как США, Англия, государства северной части европейского континента, в первую очередь Скандинавии.

Скандинавия в этом смысле наиболее показательна. Здесь политика социальной справедливости действует не на уровне призывов, как обычно происходит в католическом мире, а на уровне фактов, законов, что явно говорит в пользу протестантизма. Об Англии трудно сказать что-либо определенное о поддержке слабых и неимущих

именно под влиянием религии. Но и там отношение к населению, к свободе и правам людей заслуживает внимания. Ситуация в США требует отдельного обстоятельного разбора. Дело в том, что социальная политика здесь определяется не только степенью влияния протестантов. В Соединенных Штатах происходят процессы, имеющие мало отношения к религии, но наиболее наглядно отражающие отдельные аспекты новаций в социально-политической сфере. Речь идет о все более распространяющихся, равно существующих и парадоксально противостоящих друг другу явлениях — сексуальной революции и так называемой политкорректности, — которые значительно способствовали сдвигам в социальной политике страны.

С одной стороны, они (имеется в виду все то, что связано с сексуальной революцией) привели, как, впрочем, и в Европе, к вседозволенности и неспособности церкви вмешиваться в свободу действий в той сфере, которая прежде строго регулировалась религиозными обрядами. Это касается норм половой жизни, системы брака и семьи. Здесь рамки свободы оказались чересчур расширенными, что имело печальные последствия. Коль скоро можно не считаться с нормами, испокон веков регулировавшими основы организации общества, то, вероятно, можно пренебречь и другими? На рубеже XX—XXI вв. мы все чаще встречаемся с тем, как воздействует все почерпнутое из средств массовой информации, включая телевидение и Интернет, на подрастающее поколение. Истории с массовыми убийствами школьниками своих сотоварищей, — убийствами, как правило, не мотивированными, — время от времени потрясают весь мир.

С другой стороны, так называемая политкорректность доходит в тех же США до абсурда. Вводятся строгие законы, позволяющие преследовать в судебном порядке мужчин, которые в неуважительной форме обратили внимание на понравившуюся им женщину, заподозрившую их в намерении совершить над ней насилие. Школьников в обязательном порядке на автобусах возят из одного поселения в другое, а из другого в первое только для того, чтобы в обоих были представлены и белые, и негры. Даже в вузах и колледжах существуют чуть ли не обязательные, невзирая на степень квалификации, квоты для профессуры из числа негров, которых почти силой закона обязывают именовать не иначе, как афроамериканцами.

Эта политкорректность, к слову, весьма заметно затронула и сферу религии. Повсеместно практикуется едва ли не силовое включение в число руководства религиозными общинами белых кого-либо из отсут-



ствующих в данном поселении все тех же афроамериканцев. Остается загадкой, как справляются со столь непростой задачей в тех случаях, когда религиозные общины малочисленны и достаточно замкнуты.

## РЕЛИГИЯ И МОРАЛЬ

**Р**ассмотренные особенности современной жизни в США приводят нас к другой проблеме — взаимоотношениям религии и морали. Как известно, одной из основных функций религии издревле было именно регулирование установленной традицией нравственной нормы. Без такого рода этического управления человек быстро превращается в животное со всеми вытекающими из этого последствиями. Нельзя сказать, что религия всегда успешно справлялась с этой важной задачей. Правда, в разные исторические эпохи этические нормы сильно отличались. Когда-то считалось нормальным убить, а то и просто съесть побежденного врага, принести его в жертву своим божествам или, по меньшей мере, лишить его тех прав, которые признаются за членами данного коллектива. Но и при этом именно религиозная норма диктовала формы поведения и с помощью системы табу строго запрещала все то, что было не дозволено.

В наши дни жесткость религиозной нормы ушла в прошлое. Точнее, она не имеет почти никакого значения для тех, кто не считает связанным себя с какой-либо религиозной общиной. И таких становится все больше. В тех же США, где, по статистике, свыше 90% населения считают себя верующими, этическая норма отнюдь не является нерушимой, даже если она подкреплена гражданским законодательством. Точнее, она совсем неожиданно становится неоправданно жесткой в абсурдных ситуациях так называемой политкорректности, но оказывается не работающей там, где это наиболее необходимо. В частности, в школах, среди подрастающего поколения, на что только что уже было обращено внимание.

В Европе или странах Латинской Америки все обстоит несколько иначе. Вообще, католическая церковь более активно, чем протестантские общины, в которых многое всегда зависело от личных норм и устремлений каждого, поддерживает этические нормы. Однако в протестантской части Европы, где также весьма заметны последствия сексуальной революции и еще более того вседозволенности в сфере брачных и семейных (точнее, внебрачных и внесемейных) отношений,

этическая норма в общем и целом соблюдается более строго, причем без видимого насилия со стороны религиозных общин.

Стоит при этом все же заметить, что во всем современном западно-христианском мире функции соблюдения этической нормы, особенно в некатолических странах, все чаще и в большей степени становятся государственными. Общество и государство как объективный выразитель его представлений о должном и соответствующих потребностях общества диктуют гражданам нормы поведения, не ссылаясь на религиозные традиции, что вполне нормально для современной цивилизации, хотя и не все государства следуют этому. Кроме того, в условиях ослабления религии, тем более в странах, где церковь отделена от государства, у нее просто нет реальной силы, способной добиться соблюдения норм общепринятой морали. Поэтому неудивительно, что в современном развитом обществе западного типа данная функция передана правоохранительным органам, стоящим на страже закона. Таким образом, во всем современном западно-христианском мире соблюдение традиционной этической нормы выходит (в католических странах менее быстрыми темпами и не столь заметно) за пределы возможностей религии и церкви, что, впрочем, отнюдь не снимает с представителей церкви обязанности заботиться о воспитании паствы и поддержании в ее рядах общепринятого морального стандарта.

## БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ

**В**ажная функция, которую в западно-христианских странах все еще выполняет религия, — это попечительство, забота о слабых и убогих. Благотворительность по отношению к сирым и старым, к нищим и обездоленным не была чужда и библейским заветам. Нельзя, однако, сказать, что католическая церковь в далеком прошлом уделяла этому много внимания. У нее хватало других забот, среди которых на первое место выходили собственное обогащение и безбедное существование самих иерархов. Позднее, особенно после Контрреформации, когда церковь была вынуждена искать новые пути для самоутверждения и даже просто для выживания, ситуация изменилась. Благотворительность как важнейшая функция церкви, прежде всего монастырей, если и не вышла на передний план, то во всяком случае стала весьма заметной. Такой она остается и поныне, причем все чаще среди новых свя-

тых католиков оказываются те, кто беззаветно отдавал всего себя делу помощи тем, кто в ней нуждался.

В среде протестантов эта функция тоже в почете и в ряде общин является одной из главных. Помощь обездоленным всегда считалась и считается богоугодным делом, особенно сегодня, когда разница между имущими и неимущими порой оказывается кричащей. Нет смысла перечислять все то, что делается в этом плане. Гораздо важнее, что занимаются этим люди честные и бескорыстные, которых особенно много именно среди истинно верующих, т. е. среди людей, готовых дать обет Богу и всю жизнь без устали следовать ему. Поэтому в определенном смысле счастливо то общество, в котором еще хватает верующих и готовых к самопожертвованию во имя великой идеи людей. Заметим, имеется в виду вера в Бога, а не в сомнительные идеалы, заставляющие иной раз не помогать людям, а убивать их во имя все тех же или каких-нибудь других идеалов.

Таким образом, благотворительность — не столько личный выбор, внутренне санкционированный подвиг человека, что редко бывает без истинной и глубокой веры, сколько проявление лучших качеств людей, что позволяет превратить если не всех, то некоторых из них в действительно святых подвижников. Среди представителей западного христианства такие бывали и в прошлом, есть они и сегодня. Вспомним, например, как в свое время снискал всеобщую любовь у русских обездоленных, прежде всего у каторжан, бескорыстный доктор Газа, чье имя стало своего рода символом помощи людям. Из современных подвижников можно назвать знаменитую мать Терезу, да и многих-многих других.

## ЗАПАДНОЕ ХРИСТИАНСТВО ВНЕ ЗАПАДА

**Б**ольшое внимание современная западно-христианская церковь уделяет пропаганде веры и обращению в христианство тех отсталых народов или представителей иных цивилизаций, которые склонны прислушаться к проповеди многочисленных миссионеров. Хотя широкий масштаб движение за обращение не имеющего отношения к Западу населения в христианство обрело примерно полтысячелетия назад, с открытия Колумбом Америки, больших успехов оно — кроме Латинской Америки и примыкающих к ней Филиппин — не принесло. В отдельных государствах влияние христианства католического толка иногда становилось

заметным, но непродолжительным. Позднее в ряде стран, особенно в колониях протестантских Англии и Голландии (а такие среди колонизованных неевропейских государств, исключая Латинскую Америку, явно преобладали), слово Божие несли протестантские миссионеры. Но и их успехи не были существенными.

Однако миссионерское движение не прекращалось, а усилия миссионеров в итоге приносили свои плоды. Почти во всех странах нехристианского мира появилась прослойка христиан, как католического, так и протестантского толка. Менее всего это относится к миру ислама, вследствие причин, суть которых станет ясной из последующего изложения. Но и там, как упоминалось, было немало христиан, в основном из числа переселенцев. Официальный ислам не препятствовал этому, ибо был заинтересован в международной торговле и других связях с разными странами и выработал систему норм, позволявших иноземцам и — что намного важнее — иноверам проживать в мусульманских государствах, особенно в городах, где иноземцы подчас составляли многочисленные землячества, организованные, как правило, в свои общины.

После деколонизации во второй половине XX в. внимание церкви к христианизации ставших независимыми государств, особенно в Африке, где таковых до того практически не было, заметно усилилось. Католики в период работы II Ватиканского собора (1962—1965) приняли ряд документов, стимулирующих миссионерскую деятельность. В частности, была сделана ставка на приоритетную подготовку высших иерархов из числа местного населения, что должно было повысить степень доверия жителей к чуждой для них церкви и ее учению.

Важным фактором в работе миссионеров было признано приспособление к местным условиям и учет национальных особенностей, в том числе религиозных традиций. Иными словами, церковь была готова, особенно в сфере семейно-клановых традиций, основанных подчас на почти религиозном по характеру почитании предков, идти на компромисс, сохранив при этом главное, — веру в христианского Бога.

Кроме того, церковь была вынуждена подстраиваться к разного рода верованиям и представлениям раннерелигиозного комплекса, присущие народам, которых она стремилась обратить в христианство. Иногда эти проявления суеверий миссионеры старались просто не замечать, иногда пытались как-то истолковать их в духе, примирительном по отношению к догматам христианства. Разумеется,

все это осложняло и осложняет задачи миссионеров. Но те с истовой убежденностью не отступают от своего дела и в общем и целом достигают определенных результатов.

Миссионерское движение не было чуждо, как о том шла речь, и протестантам. Они открывали школы при миссиях, создавали условия для привлечения к своей религии обездоленных и нищих, количество которых в отсталых и перенаселенных азиатских и африканских странах было всегда весьма значительным. В странах, где работали протестантские миссии разного толка, широко практиковалось издание богословских книг и учебников на местных языках, выходили соответствующим образом редактировавшиеся периодические издания. В них также — что едва ли не наиболее существенно — предпринимались серьезные попытки создания некоего синтеза протестантского, т. е. не слишком догматического христианства, с местными верованиями и религиозными учениями. Некоторые афроамериканские миссионеры в Африке не оставляли в стороне и столь чувствительный для них и для их паствы расовый аспект проблемы. Они подчас утверждали, например, что Иисус был чернокожим и потому негры могут считать себя в чем-то даже выше европейцев.

Говоря о результатах и успехах миссионерской деятельности христиан в разных странах вне западного мира (опять-таки за исключением Латинской Америки), нужно обратить внимание еще на один важный момент. Речь о принципиальной позиции руководства ряда стран, в первую очередь таких, как Китай, которое соглашается признать существование китайских католиков (их в КНР несколько миллионов), но при этом категорически отказывается санкционировать их связь с Ватиканом. Часть китайских католиков, которые были вынуждены согласиться с этим запретом, существуют независимо от ватиканских иерархов, по крайней мере официально. Другие, несогласные, должны были уйти в подполье, что, естественно, не способствовало укреплению их рядов и более того, порождало преследования со стороны властей.

В целом для миссионерского движения западных христиан в современном мире создаются все более специфические и болезненные для католиков условия. Суть их сводится к необходимости отступать все дальше и дальше от догм учения. Вопрос стоит весьма жестко: либо сохраняется в неприкосновенности система догм, хотя бы самых главных, и тогда распространение учения резко ограничивается или вообще оказывается невозможным, либо догмы приносятся

в жертву сохранения какой-то доли влияния христианства как учения. Выбор весьма непростой. Тем не менее, западному христианству, в том числе католикам, приходится его делать, пусть даже скрепя сердце. Этот вынужденный выбор вплотную сталкивает западное христианство — да и не только его — с более общими для современных религий проблемами экуменизма.

## ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ И ПРОБЛЕМА ЭКУМЕНИЗМА

**Х**отя некоторые специалисты со спокойной совестью используют термин «диалог» по отношению к контактам между представителями разных религий, есть основания относиться к этому несколько иначе, во всяком случае с существенными оговорками. Дело в том, что диалог как форма контакта представителей высокоразвитых религий не то чтобы вовсе невозможен, но мало перспективен. Уступая в чем-то существенном, развитая религиозная система (речь идет не о суевериях и верованиях раннерелигиозного комплекса, свойственных многим народам) теряет свою основу и перестает быть неповторимой, а именно это и отличает ее от всех других. Следовательно, диалог целесообразно воспринимать лишь как попытку объединить усилия, дабы достичь некоей общей цели, в нашем случае либо успешного распространения христианства либо — если идти еще дальше — просто веры в единого Бога. Но даже при таких условиях все обстоит не так уж гладко, как хотелось бы (имеются в виду прежде всего взаимоотношения между христианскими церквями).

В этом смысле наиболее перспективен диалог между представителями разных направлений и крупных религиозных общин современного протестантизма. Он не только возможен, но и осуществляется в реальности. Особенно характерно это для США, где сосуществует наибольшее количество разнородных течений, и наметилась явная тенденция к некоторому их сближению. В Национальный совет церквей, например, входит около 60 разных протестантских организаций. Объясняется это довольно просто: протестанты намного терпимее относятся к различиям и расхождениям в догматике и порой склонны даже в чем-то сближаться с представителями иных религий, причем не только христианских или монотеистических, т. е. с иудаизмом либо исламом, но и других.



Сложнее ситуация с католиками и протестантами. Обе церкви, как известно, родственны по отношению друг к другу и восходят к единой общей основе — к вере в Бога, в подвиг и второе пришествие Христа и т. п. Их объединяет Священное Писание, да и кое-что другое, включая некоторые религиозные таинства и обряды. Тем не менее, о серьезном диалоге между ними говорить пока не приходится. Это разные религиозные системы в рамках одного и того же западного христианства, и каждая из них твердо стоит на своем. Даже в миссионерской деятельности католики остаются католиками, а протестанты — протестантами. Разумеется, это не означает, что протестантский пастор где-нибудь в Африке или Китае, повстречавшись с католическим священником, не станет с ним разговаривать. Еще меньше заметна грань, если оба они принадлежат к местному населению, к африканцам или китайцам.

И все же обе системы по-прежнему остаются несовместимыми. Эта несовместимость, сохраняющая острый привкус враждебности, еще более характерна для взаимоотношений западного (католики и протестанты) и восточного (православные) христианства, дороги которых резко разошлись еще в 1054 г. Наибольшую жесткость в столь непримиримой позиции демонстрирует чаще всего православие. Православные иерархи обычно не желают даже говорить о возможности сближения. Более того, религиозную общину униатов, сложившуюся именно в результате сближения на стыке сфер влияния западной католической и восточной христианских церквей, они чуть ли не предают анафеме. Сам факт существования униатов считается одним из препятствий для какого-либо диалога с католиками, в частности для визита Римского Папы Иоанна-Павла II в Россию, к чему Кароль Войтыла долго и безуспешно стремился.

Несколько иначе, хотя тоже не слишком просто обстоит дело с идеей экуменизма. Здесь противоречия между различными религиями, включая и христианские, несколько сглаживаются за счет того, что речь об объединении либо сближении религий в рамках этого движения практически не идет. Находящийся в Женеве Генеральный секретариат Экуменического движения ставит своей целью сделать акцент на некоем весьма эфемерном выявлении того общего, что можно вычленил в тезаурусе всех имеющих влияние в мире религий. Причем выявление общего идет не по тем направлениям, которые имеют отношение к религиозной догматике, что явно бессмысленно, а по неким глобальным, прежде всего социально-политическим позициям.

Иными словами, целью экуменизма как сравнительно недавно возникших именно в религиозно-церковной сфере взаимосвязей в масштабе планеты является стремление к сближению не столько между религиями, сколько между людьми. Имеются в виду все люди планеты вне зависимости от того, какую религию они исповедуют. Кроме того, ассамблеи Всемирного совета церквей, созданного в середине прошлого века, периодически ставят те или иные важные общечеловеческие проблемы.

Разумеется, наивно полагать, что ассамблеи способны решить их. Но их главная задача заключается в том, чтобы обратить внимание на наиболее важные вопросы и направить усилия руководства мировых религий, представители которых в какой-либо степени сотрудничают с Всемирным советом церквей, на осознание этих важных для всех проблем. И не только осознание, но и восприятие их как имеющих неоспоримую значимость в современных условиях для всего мира.

В заключение важно отметить, что экуменизм как направление религиозной мысли человечества вызвал к жизни немало обнадеживающих теоретических разработок. Их авторы — а это преимущественно мыслители западно-христианского направления, хотя далеко не только они, — чаще всего рассуждают о том, какими способами можно было бы сблизить друг с другом хотя бы некоторые преобладающие в современном мире религиозные системы. Но рассуждения подобного рода в условиях, характеризующихся заметным обострением взаимоотношений между западной цивилизацией и значительной частью исламского мира, позиции которого среди других религий по ряду причин необычайно сильны, оказываются малодейственными. Идея экуменизма заслуживает внимания, но рассчитывать на практическое ее влияние, на тот диалог, о котором шла речь, явно не приходится, по крайней мере, в наши дни.





## Глава 4

# Православие и Россия



*Христианство на Руси. Духовенство • Татарское иго и русское православие • Москва – третий Рим. Иосифляне и нестяжатели  
• Православие и православные • Патриарх Никон и раскол  
• Петр I и его церковные реформы • Православие при советской власти и в наши дни*

**К**рушение Византии нанесло серьезнейший удар по восточному православию. Бывший на протяжении свыше тысячелетия центром восточнохристианской культуры Константинополь потерял свое значение и фактически лишился львиной доли своей паствы, часть которой еще до того добилась автокефалии или просто порвала с Константинополем. Единственным государством, в котором именно в это время, с XV в., православие набирало силу, была Московская Русь, или «Третий Рим», как ее вскоре после падения Византии стали именовать. Встает серьезный вопрос, каким было русское православие и чем оно отличалось — если отличалось — от византийского. И вообще, как и когда русские — а точнее, восточнославянские этнокультурные общности — стали христианами и каким было их государство.

По этому поводу в отечественном обществоведении издавна и очень активно ведутся горячие споры, причем никакие новые находки, будь то древние письма или археологические памятники, не способствуют прояснению проблемы. Скорей подчас даже запутывают ее. Оставляя детали и споры специалистам, обратим внимание на главное и прежде всего общеизвестное (хотя и не обязательно

общепринятое). Начнем с того, что о древнерусских корнях можно говорить много. Вопрос лишь в том, чтобы не слишком уклониться от истины, которая, впрочем, пока еще никому толком не ведома.

Известно, например, что в районе южнорусских степей от устья Волги до Киева на Днепре в VIII–X вв. господствовала полукочевая Хазария. На юге, в Закавказье, ее территория подвергалась нападению со стороны арабов, навязывавших хазарам ислам. В борьбе с арабами Хазарии помогала Византия, создавшая здесь несколько христианских епархий. Показательно, что в этой сложной ситуации правитель страны, каган, предпочел иудаизм, ставший в Хазарии на ряд веков официальной государственной религией, хотя и не принятой всеми хазарами. Киев в то время был, видимо, форпостом и транзитным торговым центром хазар, причем источники свидетельствуют, что в нем жила немалая еврейская община, активно торговавшая как с ближними, так и с весьма дальними странами. Вероятно, в городе жили и некоторые представители окружавших Днепр и соседние с ним районы славянских этнических общностей (древляне, поляне и др.). Эти этнические общности жили в те времена обычно еще компактным большинством в деревнях и, насколько известно, не имели даже протогосударственной структуры с признанными ими вождями.

Вожди, которых так не хватало славянским общностям, появились с севера. Это были предводители варяжских дружин, освоившиеся и в Новгороде, и в Пскове, и в Киеве. Именно этих варягов, которые, помимо всего прочего, обеспечивали транзитную торговлю «из варяг в греки», в Византию, именовали неславянским словом «русь». Очень трудно сказать, как и когда началась торговля, кто первым из варяжских русов появился в Киеве. Но для нас неважно, были ли это не оставившие наследников Аскольд и Дир, убитые, по преданию, в конце IX в. Олегом, или дружина во главе с Рюриком, чьи наследники умело или не очень управляли русскими землями вплоть до Ивана Грозного и чьи потомки не исчезли вовсе вплоть до наших дней. Во всяком случае, из русских летописей хорошо известна запись о том, что славянские общности сами призвали варягов-русов стать князьями. Именно с этого, как принято считать согласно традиционному представлению об истории восточных славян, начинается история Руси как государства.

Сначала как правители с их дружиной, так и народ были язычниками. Затем, если опираться на данные древних летописей, перед

ними встала проблема, подобная той, которую за пару веков до того решали хазарские каганы: какая из известных Киевской Руси (уже в немалой степени оттеснившей хазар на восток) религий больше всего им подойдет. Есть сведения, что княгиня Ольга была склонна принять христианство (если даже уже не приняла его), а киевские посланцы, побывавшие в Константинополе, были в восторге от красоты собора св. Софии. Князь Владимир в конце X в. остановил свой выбор именно на этой религии и, как повествуют летописи, крестил свой народ, загнав многих киевлян летом 988 г. в Днепр, где и был произведен коллективный обряд крещения, сопровождавшийся уничтожением языческих идолов.

## ХРИСТИАНСТВО НА РУСИ. ДУХОВЕНСТВО

**Э**та дата считается исходной и знаменательной, от нее ведется отсчет годам христианства на Руси. Правда, на самом деле процесс христианизации отсталого языческого конгломерата восточных славян был делом долгим, занявшим несколько веков. Тем не менее принятие христианства было, безусловно, делом весьма прогрессивным. Оно сразу же сказалось на изменении нравов. Прежде всего нормы новой религии стали внедряться в быт представителей правящей элиты, где уже в XI в. стал господствовать моногамный брак, а продажа в рабство «крещеных» осуждалась, тогда как освобождение холопов, напротив, поощрялось. В «Русской правде» появилось много правовых норм, заимствованных из Византии. Кроме них было заимствовано и много других полезных культурных навыков, будь то совершенствование технологии строительства, достижения в архитектуре, прежде всего церковной, развитие ремесла, улучшение техники земледелия, особенно огородничества.

С христианством на Русь пришли славянская письменность и первые книги. Возникли монастыри, которые стали центрами развития письма и чтения. И хотя литература была преимущественно церковной, чаще всего в виде переводов с греческого, она оказывала большое влияние на тех, кто стремился к получению знаний. Большим книжником и любителем литературы летописи называют великого князя Ярослава Мудрого. Книги и знания стали распространяться среди боярства и даже некоторых кругов городского населения. Книги, как и само христианство, открыли жителям Киевской Руси двери на Запад. Расширились культурные связи со странами Западной

Европы. Естественно, что первые митрополиты на Руси были присланными из Византии греками. Но русские власти делали все, что в их силах, дабы воспитать поколение собственного грамотного духовенства.

Менее и медленнее всего завоевывало свои весомые позиции христианство в среде простого народа. Даже приняв обряд крещения и став формально христианином, русский крестьянин долго еще оставался окруженным привычными для него символами язычества, будь то идолы Перуна и иных с древности почитавшихся божеств (князь Владимир, вводя христианство, велел уничтожить идолов, но в далеких от Киева местах они еще долго продолжали сохраняться) или многочисленные веселые языческие праздники, как проводы зимы и Масленица, а также поучения мудрых волхвов и т. п. Подчас старые божества обретали новые имена (Перун стал Ильей-пророком, скотий бог Велес — покровителем скота св. Власием), но без леших, домовых, русалок и прочих языческих духов славянам было попросту скучно.

Русская православная церковь в отличие от греко-византийского восточного христианства с самого начала складывалась в форме единой стройной иерархии во главе с епископами и митрополитом. Здесь не было множества разноязыких этноконфессиональных зон, во главе которых стояли разные и равные друг другу патриархи. И церкви, и монастыри на Руси подчинялись стоявшим над ними епископам по территориальному принципу, а структуру в целом венчал митрополит, авторитет которого был безусловен. Как то и следовало согласно принятым в православии нормам, духовенство делилось на белое и черное. К белому принадлежали все церковные служители вплоть до главного священника, каждый из которых всегда имел право жениться, завести семью и хозяйство, но зато был лишен перспективы какого-либо служебного роста. Все епископы и митрополит — как и рядовые монахи, из рядов которых иерархи избирались либо назначались, — принадлежали к духовенству черному, что соответствовало их внешнему виду (одежде) и предполагало отсутствие права иметь жену, семью и собственное хозяйство.

Между белым и черным духовенством всегда имелась существенная разница. Предполагалось — и чаще всего так и было, — что монахи и тем более высшие иерархи имели возможность овладеть грамотой, читать и, едва ли не самое главное, приобретать и переписывать книги и в итоге получать различные знания. А монахи, наделенные талантом, становились иконописцами и тоже обладали немалыми зна-

ниями и умениями. Стоявшие во главе монастырей игумены были, как и занимавшие на иерархической лестнице ступень чуть выше их епископы, из монахов, сделавших карьеру. Соответственно они — как и епископы, не говоря уже о митрополите, — обычно играли заметную роль в политической жизни страны. Все иерархи не только оказывали влияние на правящие верхи. На их плечи в основном ложилась также задача руководства церковью и ее имуществом, ее политикой, как в масштабе всей страны, так и в пределах какого-либо монастыря, каждый из которых был намного богаче обычной, но не соборной церкви.

Несколько слов о церквях. Число их в городах было весьма значительным — в летописях упоминается о десятках, а иногда и многих. Но каждая такая простая (не соборная!) церковь, как и в принципе равная ей сельская, имела достаточно твердо фиксированный штат (притч), состоявший из священника, а также дьяконов, дьячков, пономарей, причетников, сторожей, к которым обычно примыкали в качестве слуг и помощников так называемые временно зависимые церковные люди и нищие с паперти, вдовы и сироты, калеки и слепцы и т. п. Весь этот в совокупности весьма многочисленный притч чаще всего жил, как и сам священник, неподалеку от церкви, причем все эти жилища нередко составляли целую слободку вокруг храма. Иногда слободка создавала внутри себя нечто вроде рыночной площади, на которой совершались публичные акты: объявления от властей, принесение присяги и т. п.

Как правило, белое духовенство, притч и паства были достаточно близки друг к другу, что проявлялось, в частности, в том, что все они постоянно принимали участие в пирах и попойках, обычно связанных с праздничными (венчание, крещение) и даже скорбными (отпевание, поминки) событиями, да и просто по любому поводу. Попойки были обычно по-русски широкими, так что пьяный священник не был необычной фигурой. Естественно, что не ему было внушать своей пастве, что напиваться до скотского состояния (а эта норма возникла отнюдь не случайно, причем не сегодня и не вчера) негоже. Разумеется, это касается не всех. Было немало священников, кто стремился соблюдать в церкви и тем более вне ее высокий моральный стандарт. Однако паства не слишком привыкла к этому. В лучшем случае люди вели себя пристойно в церкви и возле нее. Но вне ее пьянство, сквернословие, леность и иные человеческие пороки были не редкостью, причем никакие увещания со стороны церковников в этих условиях, как правило, должного воздействия не оказывали.



Для этого были свои причины. Пусть часть священников могла служить образцом. Большинство им не было. Более того, церковь в целом, насколько это можно себе представить, не ставила перед собой целью поддерживать и тем более поднимать нравственную культуру паствы. В текстах встречаются упоминания о том, что попы занимались ростовщичеством, нередко соглашались (явно за соответствующую мзду) на то, чтобы кто-то принес в их церкви явно ложную клятву. Неудивительно, что в общем и целом престиж белого духовенства, которое общалось с народом и должно было служить для своих прихожан достойным примером, — был в стране довольно низок. Если при этом принять во внимание остатки все еще далеко не выкорчеванного в людях язычества, такое положение не могло не сыграть своей роли в том, что христианство как церковь с высокими нравственными и культурными стандартами не доходило в должной мере до широких масс простого народа, как то было в западном католичестве, где священники соблюдали целибат (безбрачие) и все свое влияние обращали на то, чтобы поднять свою паству на более высокий уровень культуры.

Соборные церкви — это большие, чаще всего каменные храмы, которые одновременно, хотя и не всегда, служили епископскими кафедрами. Естественно, что храм, в котором служил епископ, не чета обычной церкви. Он крупнее и значительнее, в нем кроме обычного зала с иконостасом, амвоном и приделами для хора имелись еще специальные пристройки либо отдельные постройки для библиотек и переписчиков книг, да и для иных надобностей. Кроме того, на хорах обычно устраивались крытые хранилища для городской казны, так что соборная церковь нередко была еще и городским банком. Кроме книг и денег в таких церквях находились и драгоценности — посуда и ткани для торжественных служб. Соборная церковь была иногда и хранилищем образцов мер и весов, за точность которых отвечал сам епископ. За все эти дополнительные функции соборные церкви обычно получали от князей щедрые пожалования, иногда в виде права на десятину с определенных городов либо имений или в форме земельных уделов.

Что касается черного духовенства, монашества, то оно играло на Руси несколько иную роль и было, как о том уже шла речь, с одной стороны, поставщиком грамотных и хорошо образованных иерархов, занимавших высшие церковные должности, а с другой — местом ссылки проштрафившихся представителей элиты. Монастырей на

Руси в дотатарское время было около 70, в том числе в Киеве — 17. В основном они располагались в городах и со своими высокими стенами являли собой часть городских оборонительных сооружений. Обычно они были богатыми и нередко подвергались ограблению. В больших монастырях число монахов и послушников порой переваливало за сотню, а то доходило и до двух, причем среди иноков было немало выходцев из людей знатных и богатых. Тесные связи некоторых монастырей с политической элитой способствовали тому, что именно из числа их иноков выходили многие епископы.

Как правило, монахи были трудолюбивы и производили немало хорошо шедшей на рынках товарной продукции. Монастыри богатели также и за счет торговли и щедрых подарков, включая земельные угодья. Во многих монастырях были не только библиотеки, но и свои летописцы, писавшие хроникальные отчеты о текущих событиях или рассказы о преданиях старины, а также многочисленные писцы и иконописцы. Монастыри, как и церкви, имели немало церковных людей, живших неподалеку и как бы отработывавших те благодеяния (например, излечение), которые они получили.

## ТАТАРСКОЕ ИГО И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

**Н**ашествие татар, сыгравшее очень существенную роль в судьбах русских и заставившее князей унижаться и платить за ярлык на княжение и тем более за право стать великим князем в Киеве (одним из наиболее унижавшихся был будущий русский святой Александр Невский, удачно сумевший воспользоваться непрочным льдом Чудского озера для победы над тяжеловооруженными западными рыцарями и столь же результативно вползавший на коленях в шатер татарского хана для того, чтобы отнять ярлык на великое княжение у своего старшего брата Андрея), почти не сказалось на статусе православной церкви.

Правда, сначала грек митрополит Иосиф бежал из Руси. Но вскоре выяснилось, что церковь и ее иерархи не слишком пострадали от нашествия, особенно если сравнивать с тем, сколько было загублено остальных русских людей, включая и князей. Дело в том, что татары были язычниками и в принципе не имели ничего против церковной структуры, оставив церкви даже власть над ее «церковными людьми», которые в отличие от всех остальных не были переписаны и потому оказались освобождены от дани. Соответственно и церковь до поры

до времени была вполне лояльна к татарам. Более того, церковники активно проповедовали идею, что нашествие — божья кара, наказание за грехи, и не призывали русских объединяться вокруг своих князей (такие призывы были, скажем, во времена борьбы с половцами). Напротив, церковь призывала к покаянию и покорности и не обращалась к православным с призывами не подчиняться татарам либо еще как-нибудь защищаться от вражеского ига. Более того, со временем русские церковные иерархи, как и князья, стали ездить в Орду, где они получали подтверждение их привилегий и льгот. Они же благословили Александра Невского на покорность ханам.

Со своей стороны ханы оценили умиротворяющую роль церкви и даже в 1261 г. разрешили открыть у себя епископат, что не помешало почти в то же время татарам принять ислам. Более того, принявшие ислам ханы еще раз заявили, что освобождают православную церковь и ее людей и владения от всяких налогов и повинностей.

Следует заметить, что со времен прихода на Русь татар и, видимо, в немалой мере именно из-за него политическая география страны сильно изменилась. Киев перестал быть центром земли русской и попал вместе с западными территориями под власть Литвы и Польши, тогда как центр Руси переместился на северо-восток, во владими́ро-суздальские, а затем в московско-тверские земли. Выступавшая на передний план Московская Русь вскоре взяла на себя противостояние татарам. Сначала московский князь Иван Калита чаще других кланялся хану, чтобы увеличить свои владения. Как известно, он добился ярлыка на великое княжение в Москве. После этого глава русской церкви митрополит, который в XIII в. переехал из Киева во Владимир, обосновался в Москве, что придало ей дополнительный вес. А после того как Москва усилилась, наступило время серьезной пробы сил с татарами, что произошло в Куликовской битве 1380 г. Внук Калиты Дмитрий Донской в этой битве отразил натиск татар.

С конца XIV в. власть московских князей укрепилась, зависимость их от хана ослабла, и князья заставили до того освобожденную татарами от этого церковь принять участие в выплате дани и несении общих повинностей. Церковь вынуждена была согласиться, но это не прибавило ей престижа. Более того, нельзя не заметить, что престиж русской православной церкви за годы татарского ига заметно упал. После освобождения от ига это обстоятельство сыграло

свою роль в том, как начали обращаться с церковью и особенно с ее высшими иерархами московские правители.

Правда, произошло это не сразу. На первых порах русские князья воспользовались тем, что татары активно поддерживали церковь, и начали прибирать к своим рукам это мощное орудие власти над народом. Московский митрополит стал митрополитом всей Руси, причем епископы русских княжеств признали его главенствующую роль и способствовали превращению русской церкви в единую и сплоченную организацию. Особо выделялись в ней богатые монастыри, составлявшие основу церковного имущества, включая и обширные земельные владения. Правда, не все монастыри были озабочены только наращиванием своих владений. Знаменитая Троице-Сергиева лавра времен Сергия Радонежского болела за Русь, о чем свидетельствуют принявшие участие в Куликовской битве посланные Сергием монахи Пересвет и Ослябя. Но это было своего рода исключение. Большинство остальных монастырей быстрыми темпами превращались в своеобразных богатых вотчинников.

## МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ. ИОСИФЛЯНЕ И НЕСТЯЖАТЕЛИ

**С** крушением Византии Константинопольский патриарх, оставленный турками-османами для удовлетворения религиозных нужд православной части населения Османской империи, более не мог претендовать на какое-то главенство в иерархии восточнохристианской церкви. К этому стоит добавить, что на закате своего существования Византия стремилась к укреплению позиций за счет унии с Западом, чего никак не могли взять в толк на Руси, где ненависть к католической церкви и всему Западу была воспитана веками, причем прежде всего все той же Византией. Эти серьезные политические и конфессиональные перемены сыграли важную роль в истории Московской Руси и ее религии.

Начать с того, что в XV в. собором русского духовенства в Москве был низложен присланный из Константинополя очередной митрополит\*, который по приказу Константинопольского патриарха

---

\* Важно обратить внимание на то, что все это время, начиная с X в., подавляющее большинство русских митрополитов — за редкими исключениями вроде Илариона — присылались из Константинополя греками.

и вопреки воле русских иерархов и политической элиты отправился во Флоренцию, дабы принять участие в создании унии (1439). Взамен собор избрал митрополитом русского иерарха, на сей раз не обратившись за его утверждением (официальным посвящением в сан) в Константинополь. Это означало, что русская церковь де-факто стала автокефальной. Вскоре собор (как, впрочем, и Византия) отверг унию, признававшую верховенство Римского Папы над всеми христианами.

Великий князь московский Иван III в связи с этими событиями обратился с посланием к византийскому императору. Суть послания сводилась к тому, чтобы Москва получила право и далее назначать своих митрополитов. Но послание запоздало и поэтому потеряло смысл. В 1453 г. Константинополь был взят турками и империи не стало. Именно под впечатлением этих событий и возникла известная идея о Москве как Третьем Риме, обстоятельно развитая в конце XV в. игуменом псковского монастыря Филофеем. Суть его теории в том, что два первых Рима пали, третий стоит и будет стоять, а четвертому не бывать. Эта теория сыграла весьма значимую роль в последующем процессе обретения русской православной церковью уже полной самостоятельности. Теория была официально принята Иваном III, подкрепившим повышение статуса Москвы во всем православном мире женитьбой на племяннице последнего византийского императора Софье Палеолог. Существенно добавить к сказанному, что сын их, Василий III, фактически присвоил себе царский титул, хотя формально первым русским царем стал венчанный на царство в юном возрасте их внук Иван IV Грозный\*. Но политической стороной дело с идеей о Москве как Третьем Риме не ограничилось.

Русское православие, которое прежде гордилось своими связями с Византией и происхождением от греческого восточного христианства, стало теперь тяготиться этим. Московскому митрополиту уже негоже было находиться под властью безвластного и лишившегося своего прежнего высокого престижа Константинопольского патриар-

---

\* Существует предание, что еще в XII в. византийский император Константин Мономах передал шапку и прочие регалии царского достоинства своему внуку, киевскому великому князю Владимиру Мономаху. Это предание считается легендой, но сама шапка Мономаха и регалии являют собой несомненную реальность и длительное время были парадной одеждой русских царей, а ныне находятся в Оружейной палате Московского Кремля.

ха. Была создана легенда, согласно которой христианская вера стала знакома русским задолго до того, как все киевляне были крещены князем Владимиром. На самом деле русское православие — гласила легенда — восходит своими истоками к самому апостолу Андрею\*.

Стремление освободиться от всей прежней истории зависимости от Византии было желательно и очень выгодно как русской церкви, так и Московскому государству. Более того, государство активней, нежели сама церковь, стремилось к возвеличению русского православия, ибо это способствовало освящению власти новых русских царей. Но при этом церковь, становясь национальной, оказывалась во все большей зависимости от государства. Справедливости ради стоит заметить, что такой же была церковь и в Византии. Так что русские не придумали ничего нового. Но они стали гораздо более энергично, чем то когда-либо было в Константинополе, требовать активного содействия самой церкви в признании ее едва ли не полной включенности в государство и уж во всяком случае зависимости от него. И русские цари добились этого при содействии как митрополитов, так и в еще большей степени игумена Волоколамского монастыря знаменитого Иосифа Волоцкого.

Именно Иосиф в обмен на молчаливое обязательство государства не препятствовать накоплению монастырского имущества, в том числе крупных земельных владений, сумел открыть простор вмешательству власти в церковные дела. Более того, Иосиф активно готовил в своем монастыре кадры своих сторонников, начавших занимать в церковной иерархии заметные позиции. Иосифляне составили большинство на церковных соборах 1503–1504 гг., где они сумели одержать верх над нестяжателями во главе с Нилом Сорским и требовали очень жестокой расправы над еретиками (жидовствующими)\*\*.

---

\* Об этом писал Иван Грозный папскому послу. Согласно преданию, не вошедшему в Новый Завет, апостол Андрей проповедовал скифам и славянам на Балканах, а потом и в районе Днепра, на Киевских горах, о чем сказано в летописи «Повесть временных лет». Поэтому Андрей считается покровителем России, а высшая российская государственная награда — орден Андрея Первозванного.

\*\* Ересь жидовствующих была одной из первых на Руси. Возникла в Новгороде в середине XV в. и сводилась к отрицанию поклонения иконам, церковной иерархии и монашества. Еретики также ставили под сомнение божественность Христа. Собственно еврейского элемента в ереси не было

Что касается противостоявших иосифлянам нестяжателей, то они и прежде всего их глава Нил Сорский (из Сорской пустыни в Заволжье) выступали против накоплений богатств в руках иерархов и особенно обширных земельных владений монастырей. Они были также против злобности иосифлян, особенно в том, что касалось еретиков (церковь — не судилище; ей, полагали они, надлежит действовать только методом убеждения), и выступали за отделение церкви от государства и за ее независимость. Особо стоит сказать о нравственной чистоте шедших вместе с Сорским нестяжателей, этих своеобразных предшественников будущих старообрядцев. Не богатство церкви и не блеск золота на одеждах иерархов, даже не стройное церковное пение, но внутреннее устройство души — вот в чем сущность благочестия, считали они. Все церковные пастыри должны не жить за чужой счет, а питаться трудами своих рук. Все монахи должны безусловно стать нестяжателями.

Эти высоконравственные установки нестяжателей с их идеями должной терпимости, отказа от роскоши, жизни рядом с людьми и во имя людей, постоянной работы для собственного пропитания не были приняты и даже просто поняты большинством, что и обрекло в конечном счете сторонников Нила Сорского — своего рода святого старца, одного из немногих на Руси, на неудачу.

## ПРАВОСЛАВИЕ И ПРАВОСЛАВНЫЕ

**З**а полтысячелетие, прошедшее с момента крещения киевлян, на Руси многое изменилось. Конечно, многие языческие традиции еще не перевелись, но они, как о том уже шла речь, как-то сумели вписаться, особенно в деревнях, в систему церковных норм, обрядов и культов. Более того, православие в этой своей чуть ослабленной за счет некой примеси язычества форме широко распространилось, дойдя с юга до русского Севера и направив свои устремления на восток, в зону, где жили неславянские на-

---

заметно. Поначалу еретики сумели заручиться поддержкой ряда новгородских священников и в 1491 г. добились того, что их сторонник стал митрополитом, что кажется странным, если учесть основы их учения (правда, изложены основы ереси в клеймящих их текстах новгородского архиепископа и Иосифа Волоцкого, других данных нет). Под давлением архиепископа и Иосифа митрополит в 1494 г. оставил свою кафедру.



роды, начиная с Поволжья. После крушения Орды и завоевания Иваном Грозным Казанского и Астраханского ханств процесс расширения территории Московского царства пошел довольно быстрыми темпами, так что к XVI в. русские владения резко увеличились. Соответственно возросла и зона влияния православной церкви.

Что представляло собой православие для русских и многих иных присоединенных к России и в немалой своей части приобщенных к православному христианству народов? Следует сразу же сказать, что больших достижений в сфере культуры достигнуто не было. Пастыри сами не были слишком грамотными и образованными, чтобы внедрять основы хотя бы древних библейских церковных знаний в прихожан, которые посещали церковь не регулярно, а лишь в дни праздников и по необходимым случаям (венчание, крещение, отпевание, реже исповедь). Стоит, пожалуй, сказать несколько слов и об одной из важных причин прохладного отношения прихожан к своим церквям и священникам.

Дело в том, что православная церковь, как правило, не считала необходимым заботиться об удобстве прихожан. Проповеди читались на чуждом пастве и сложном для ее понимания церковно-славянском языке, причем за эту практику церковь твердо держится — как и за свой давно уже отставший от всемирного календарь — вплоть до сегодняшнего дня. Кроме того, в русской церкви, в отличие от западной, нет никаких сидений для прихожан, которые вынуждены долгими часами стоять, переминаясь с ноги на ногу, что особенно неудобно в дни больших праздничных богослужений. Такого рода неуважение не могло способствовать повышению интереса паствы к церкви, не говоря уже об уровне ее культуры.

Добавим к сказанному, что не было еще никакой сети церковных школ, где можно было бы получать хотя бы начальное образование. Все это не могло не сказаться на общем уровне бытовой и тем более интеллектуальной культуры людей. В городах она была, естественно, несколько выше за счет тех знаний, которые давали своим детям более или менее зажиточные горожане. Но эти знания и в городах были ничтожными. А элементарной грамотой владели в основном жители торговых центров типа Новгорода, где специалисты находят время от времени берестяные записки.

Единственной сферой образования, функционировавшей, видимо, более или менее успешно и, главное, регулярно, были монастыри, где монахи изучали грамоту и чужие языки, а также получали

нужное церковное образование хотя бы для того, чтобы уметь перевести с греческого некоторые важные тексты и писать хроникальные записи (летописи) и жития святых. Переписанные ими книги: Апостол, Евангелия, Служебник, Псалтырь, Октоих, т. е. сборник песнопений, — были практически в каждой церкви и составляли ту основу, на которой зиждилась вся церковная служба. Летописание велось, как было уже сказано, в основном в монастырях, хотя изредка существовали и светские хроники, которые велись в Москве, а также в некоторых других городах, как, например, в Новгороде или при дворе тверских князей. Все это свидетельствует о том, что в городах к необходимым знаниям, включая грамоту и чтение, приобщали немалое количество служивых людей, а также отпрысков правящей элиты.

О художественной литературе, поэзии либо исторических знаниях, внедрению которых способствовала бы церковь, равно как о переводах каких-либо иноземных книг светского содержания, известно не очень много. Существовали повести, записки о путешествиях. Но в основном среди переписанных книг преобладали жития святых. Важно заметить, что переписанные на пергаменте книги стоили дорого и иметь их могли очень немногие. Основная масса населения не только их не имела в то допечатное время, но едва ли часто, а то и вообще видела. Словом, — и это стоит подчеркнуть — уровень образованности паствы был крайне низок, что вполне соответствовало уровню бытовой ее культуры, особенно вне городов.

Отсутствие или, во всяком случае, ничтожное распространение письменной культуры частично восполнялось устной, включавшей пересказы житий либо былинного эпоса. Но и здесь влияние религии, церковного знания ощущалось слабо. Гораздо более заметным оно было во время церковных праздников или крестных ходов, которые привлекали прихожан, особенно в городах, своей необычной яркостью и торжественностью, хотя и здесь сравнение с пышностью праздников на Западе православная церковь явно не была в состоянии выдержать. В городах большим успехом пользовались юродивые, блаженные, которые были, к слову, скорее продолжателями языческих традиций волхвов, нежели церковными людьми. Их можно даже считать своего рода выразителями некоего социального протеста населения, причем этот протест был одинаково направлен против как церковной, так и политической элиты. Большим успехом среди христиан пользовались иконы — едва ли не единственное из обычного церковного обихода, что можно было встретить в красном

углу практически каждого дома. Икона — неважно, кого именно она изображала, — была некой нерушимой связью, которая постоянно связывала православных с православием, с церковью. Войдя в дом, человек искал глазами икону и крестился. И хотя это было лишь формальным актом, он имел немалую силу, ибо давал понять, что здесь вступают в контакт друг с другом люди православные.

К числу явных недостатков православия как организованной церкви следует отнести очень слабую заботу ее пастырей о нравственном воспитании паствы. Похоже на то, что отсутствие в стране устойчивых нравственных норм и повсеместное, даже едва ли не повседневное их нарушение (имеется в виду не только распространенное пьянство и безобразная, наполненная руганью речь, воровство и иные пороки, включая все вопиющие недостатки обычной культуры быта) очень мало беспокоили их, занятых гораздо более тем, чтобы увеличить богатства церкви и тем улучшить свой быт. Конечно, здесь не могло не сыграть существенной роли и практически полное подчинение церкви государству. Однако то же было и в Византии, а с проблемами нравственности и культуры быта, во многом восходившими к античным традициям, там дело обстояло значительно лучше.

Тем не менее православие, несмотря ни на что, в XVI–XVII вв. было уже само собой разумеющейся и неотъемлемой частью повседневной жизни. Оно в гораздо большей степени, нежели государство в лице его представителей (т. е. еще только формировавшегося после избиения боярства Иваном Грозным чиновничьего аппарата власти), объединяло русский и иные православные народы в единое целое. Когда после убийства царя Бориса Годунова на Руси наступила Великая Смута, а церковная элита, ненавидевшая Запад и западное христианство, ради сохранения своего имущества низко склонилась перед католиками-поляками и приведенным ими в Кремль Лжедмитрием (а потом и вторым Лжедмитрием), православие как осознание русской религиозной общности (заметим, без участия высших иерархов церкви) выдвинуло своих героев — известных Минина и Пожарского, которые спасли Россию от нашествия недругов.

Вообще вторая половина XVI и начало XVII в. прошли в Московском государстве под знаком заметного усиления участия в жизни страны простого народа, роль которого в годы Смутного времени трудно переоценить. Народ, особенно после смерти Ивана Грозного, начал жить и действовать в неблагоприятно складывавшейся для страны политической обстановке как бы под воздействием единого

мощного патриотического порыва. Стоит подчеркнуть, что этот порыв был осенен идеей русского православия, однако влияния самой церкви в эти годы почти не было видно. И это при всем том, что именно в конце XVI в. она резко повысила свой формальный статус: в 1589 г. было учреждено патриаршество. Патриархи стали возглавлять густую церковную сеть из митрополитов, архиепископов и епископов, не говоря уже об игуменах многих монастырей и обо всем белом и черном духовенстве.

К XVI в. относится, как известно, изобретение и распространение на Руси книгопечатания. Этот очень важный фактор способствовал появлению в стандартном виде прежде всего церковных книг. И вот здесь-то и выяснилось, что новые издания заметно расходятся с многочисленными рукописными текстами, которыми священники в церквях руководствовались до того. Расхождения оказались столь многочисленными, существенными и, главное, разнообразными в различных храмах, что это уже само по себе послужило причиной большой сумятицы. Православные пастыри не знали, чему и верить. Возникли споры и разные группировки, дискуссии между которыми сильно осложнились после того, как во главе русской церкви встал в середине XVII в. патриарх Никон, один из наиболее последовательных сторонников унификации текстов, т. е. сверки древних рукописей с их опубликованными теперь на русском языке во многих экземплярах новыми переводами с греческого. В церковных кругах появились как сторонники, так и противники Никона — этой весьма незаурядной фигуры в истории русского православия. Начался великий раскол.

## ПАТРИАРХ НИКОН И РАСКОЛ

**В**се началось с того, что приближенный к юному государю Алексею Михайловичу Никон стал оказывать на него сильное влияние, вплоть до того, что государь, сделав Никона патриархом, стал иногда именовать его в своих посланиях «великим государем»\*. Умный, образованный и властолюбивый пат-

---

\* Впервые такого рода обращение было использовано по отношению к патриарху Филарету, который был отцом основателя династии Романовых — Михаила, что многое объясняет. Трудно понять, почему юный Алексей, сын Михаила, использовал лексику отца в столь важных государственного значения текстах.

риарх, нередко остававшийся в Москве реальным заместителем государя, когда тот покидал столицу, действительно стал ощущать себя почти государем. Как можно понять из всего последующего, он лелеял мысль вывести русскую православную церковь из привычного для нее (как и для восточного византийского православия в прошлом) подчиненного государству положения и если не поставить над государством, то, по меньшей мере, сделать равной ему и независимой от него. Осуществлять эту свою цель Никон начал с церковной реформы, которая призвана была как унифицировать все элементы богослужения и трактовки канонических текстов, так и превратить Никона в признанного руководителя, избавившего русское православие от угрозы быть обвиненным в ереси.

Такая угроза реально существовала, ибо после консультации с греческими патриархами и знатоками восточнохристианских текстов (а ведь на Руси к моменту реформ не был даже решен очень важный вопрос о том, двумя или тремя перстами следует креститься) сразу же выяснилось, что ошибки, о которых идет речь, не просто серьезные, но и отдают ересью. Как о том сказано в книге академика С. Ф. Платонова «Лекции по русской истории» (1993, с. 389), в 1652 г. пришло известие из Афона, что тамошние монахи сожгли московские книги с упоминанием в них о двоеперстии, объявив их еретическими. Не вникая далее в детали богословских споров, важно заметить, что идея патриарха Никона согласовать малограмотные обряды и формулы не слишком-то образованных русских церковников массового низового звена имела свой смысл. Но ситуация сложилась таким образом, что пересмотр давно принятого и устоявшегося (стоит еще раз подчеркнуть, не единого для всей Руси, но весьма различного в разных местах) стандарта вызвал резкое неприятие консервативно мыслящего духовенства, в тот момент явно преобладавшего в стране.

Патриарх Никон тем не менее активно принялся за осуществление реформы. Он основал специальную церковную типографию, где стали печатать тщательно заново выверенные, адекватные греческому оригиналу канонические и иные церковные книги на русском языке. Он собирал в своей библиотеке оригинальные тексты, учредил несколько новых монастырей, включая Новоиерусалимский под Москвой, а в 1656 г. созвал церковный собор, который предал проклятию двуперстное крестное знамение и благословил распространение исправленных изданий (старые книги было велено собрать и сжечь).

При этом патриарх решительно расправлялся с недовольными, ссылая их, как протопопа Аввакума, в Сибирь.

Царь Алексей Михайлович вначале открыто и твердо поддерживал реформы Никона. Но затем независимость властолюбивого патриарха и его стремление вникать в государственные дела и оказывать на них свое влияние стали раздражать государя. В 1658 г. обиженный царем патриарх в знак протеста уехал из Москвы, оставив свой патриарший престол. Втайне Никон надеялся на то, что его вскоре позовут обратно и он возвратится. Однако случилось иначе. Хотя очередной церковный собор 1666 г. подтвердил правильность реформ и осудил выступавших против них раскольников, вновь наказав многих из них (другие, осознав свои ошибки, обязались исправиться), сразу же после этого был созван еще один, на сей раз Великий собор 1666–1667 гг. с участием специально приглашенных патриархов Александрийского и Антиохийского, который подтвердил решения собора 1666 г. о реформе и предал раскольников анафеме, что придало сильную формальную основу русскому расколу. Но наряду с этим иерархи и присутствовавший на соборе царь Алексей Михайлович выступили и против Никона, перечислив его грехи и лишив патриаршества и священства. Простым монахом Никон был сослан сначала в Ферапонтов, а затем в Кирилло-Белозерский монастырь.

На этом властолюбивые надежды патриарха завершились. Собор с участием во многом зависевших от милостей и подношений Москвы греческих иерархов твердо и сознательно поставил государство выше церкви. Однако раскол в русском православии еще только начинался. Несмотря на анафему собора и суровые наказания, многочисленные сторонники старины твердо держались своего, включая и двоеперстие. Получив за свое стремление чтить старые книги и запечатленные в них обряды название «старообрядцы», они ощущали именно и только себя твердыми хранителями древнего русского православного благочестия, равно как и древних икон. Их сопротивление реформам и неприятие нового вызвало в стране столь большие внутренние неурядицы, что в дело была вынуждена вмешаться светская власть. В 1685 г. был издан указ, согласно которому раскольников следовало безжалостно выявлять и преследовать вплоть до смертной казни.

В ответ на преследования властей многие из очень твердых в своих убеждениях раскольников, сопровождаемые верными им прихо-

жанами, уходили далеко на север или на восток, в таежные леса либо иные дебри, где они оказывались вдалеке от властей и могли продолжать существование по своим привычным нормам. Иногда, окруженные настигшими их преследователями, они предпочитали самосожжение, считая такое самоубийство за веру равным чтимому христианством мученичеству. В конце 1680-х гг., по некоторым данным, именно так покончили счеты с жизнью около 20 тыс. человек. Самосожжения, иногда другие формы самоубийства (стремление утопиться или быть похороненным заживо) продолжались и позже, практически на протяжении всего XVIII в.

Как бы то ни было, с активным сопротивлением раскольников церковь и государство в конце XVII в., еще до Петра I, в основном покончили. Однако это отнюдь не означает, что старообрядцы исчезли или сдались. Напротив, они не только продолжали существовать, но и выработали принципиально новые формы общежития, которые сыграли важную роль в истории России. Дело в том, что в число тех раскольников-старообрядцев, кто твердо стоял на своем и готов был даже на самосожжение за веру, шли далеко не все. Равнодушные, ленивые, боязливые и не слишком-то привыкшие посещать церковь и слушать то, что говорят церковники, к их числу не принадлежали. Поэтому очень важно принять во внимание, что в число старообрядцев (вне зависимости от того, кто был прав в вопросе о церковных реформах, а кто нет) вошли только те, кто искренне, всем сердцем и до конца был предан вере, кто готов был в любую минуту умереть за свои убеждения.


Разумеется, во главе раскольников, особенно на первых порах, стояли люди истовой веры, фанатики типа знаменитого и немало пострадавшего за свои убеждения протопопа Аввакума. Но вслед за ним шли просто активные и убежденные в своей правоте обычные люди, в основном, по меньшей мере вначале, простые крестьяне. Это следует особо подчеркнуть потому, что создававшиеся раскольниками поселения с самого начала разительно отличались от обычных русских деревень и сел. Сектанты, как правило, были людьми активными, умелыми и трудолюбивыми. Они не предавались пьянству, не смели сквернословить, не говоря уж о воровстве, уважали труд и собственность, кому бы она ни принадлежала, и вообще гораздо больше были похожи на пуритан из числа западноевропейских протестантов, особенно ранних и наиболее принципиальных, нежели на тех своих односельчан, которые вполне спокойно и равнодушно приняли



реформы и остались жить в своих деревнях так, как жили в них всегда, включая любовь к выпивке, безразличие к культуре речи и вообще к бытовой культуре, неуважение к чужой собственности и традиционные нормы весьма скромного трудолюбия.

Можно заметить и то обстоятельство, что среди сектантов появились различные по характеру религиозные общины — поповцев и беспоповцев. Первая с течением времени создала старообрядческую церковь, частично даже сотрудничавшую с официальной. Вторая твердо обходилась без священников, считая, что для общения с Богом достаточно обычной молитвы, которая, к слову, занимала в их хорошо организованной жизни заметное место. Но что характерно: и поповцы, и беспоповцы оставались старообрядцами, причем главное в их новом сектантском статусе сводилось не столько к иным обрядам и нормам культа, характеру верований, сколько к образу жизни, заметно выделявшему старообрядцев в лучшую сторону. Иными словами, это были люди сильные, смелые, трудолюбивые и активные. И что очень существенно подчеркнуть, совершенно не случайным в этом свете выглядит то обстоятельство, что после радикальных реформ Петра I, когда Россия вступила на западный путь развития, именно из числа старообрядцев стали выходить наиболее заметные и верные слову предприниматели, купцы и прочие трудолюбивые работники, включая простых пахарей, которые могли служить примером вплоть до недавнего времени (имеются в виду зажиточные старообрядческие колхозы тогда, когда процветающий колхоз следовало искать днем с огнем).

## ПЕТР I И ЕГО ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА

 проводимая соединенными усилиями государства и церкви борьба с раскольниками заметно заглохла после вступления на российский престол Петра I, который рассматривал церковь как реакционную силу, оказывавшую поддержку его противникам, не желавшим принимать западную ориентацию нового государя. Известно, что в суровые времена постоянных войн с соседями за то, чтобы прорубить окно в Европу, Петр не останавливался перед тем, чтобы снимать церковные колокола и переливать их на пушки. Это является, пожалуй, наиболее убедительным аргументом для характеристики всей политики Петра по отношению к религии. Однако подобные эпизоды были лишь началом новой официаль-

ной церковной политики в России. В 1700 г., когда умер очередной патриарх, Петр приказал не выбирать следующего, а готовиться к переменам. И перемены не заставили себя долго ждать. Петр решительно выступил против увеличения церковных владений, равно как и против других экономических льгот и привилегий церкви. Были ликвидированы и судебные привилегии духовенства (т.е. право самолично решать судебные дела, связанные с церковными людьми и монастырскими крестьянами), приносившие церкви немалый доход.

В 1721 г., незадолго до своей кончины, император издал так называемый Регламент Духовной коллегии. Этот документ означал, что патриархат как институт единоличного руководства православной церковью в России упраздняется, а править церковными делами отныне будет Священный синод во главе со штатским чиновником, обер-прокурором. Кроме того, Петр создал специальный Монастырский приказ, который взял под государственный контроль все монастырские доходы. Была проведена секуляризация едва ли не всего церковного имущества. Одно за другим богатые земельные владения монастырей отписывались в государеву казну.

Синодальный период длился до 1917 г. Весь этот период существования русской империи церковь была неотъемлемой и управляемой чиновниками ее частью, причем статус ее временами подвергался новым ощутимым переменам и становился все менее значительным. Прежде всего, получавшие доход из казны священники теперь были обязаны все свое богослужение поставить на службу самодержавию. Впрочем, и это не спасло их от дальнейших экономических притеснений. В 1764 г., уже при Екатерине II, был нанесен очередной ощутимый удар по церкви, сопровождавшийся секуляризацией ее имущества, значительная доля которого после волнений монастырских крестьян перешла в казну. Кроме того, были приняты меры по реорганизации структуры самой церкви. Она перестала быть единственным источником знаний и образования, каким была прежде. Сначала в столицах, а затем и в других городах страны после петровских реформ появились светские учебные заведения, включая университеты. В 1817 г. было образовано Министерство духовных дел и народного просвещения, в котором обер-прокурор Синода стал директором департамента, а Синод превратился в совещательный орган иерархов при нем. И хотя в 1824 г. Управление по делам православной церкви было выделено в самостоятельное учреждение во главе со все тем же обер-прокурором, позиции церкви в империи от этого

не стали сколько-нибудь предпочтительнее. Напротив, на протяжении всего XIX и начала XX в. шел процесс бюрократизации управления церквами, что находило свое выражение в превращении священников в духовных чиновников, в строгом контроле над всей деятельностью иерархов и в ликвидации прежнего соборного принципа ее самоуправления.

После реформы 1861 г. было проведено преобразование всего духовного сословия. Указы 1867 и 1869 гг. ликвидировали издревле существовавший принцип наследственного характера службы всех приходских священников, причем одновременно были сокращены и строго фиксированы их штаты, ибо после секуляризации церковных владений весь притч существовал в основном за счет выплат из казны (хотя сельские церковные приходы, не говоря уже о монастырях, обычно имели и небольшие участки земли).

Естественно, что статус православной церкви как автокефальной структуры от всех этих реформ сильно пострадал, но сам клир не потерял своих доходов и продолжал верно служить государству. Более того, хорошо известная формула министра просвещения страны графа С. Уварова «православие, самодержавие, народность» сохраняла, по меньшей мере внешне, приоритет русского православия, поощряя тем самым все духовенство и особенно приходских священников быть опорой империи и при исполнении своих пастырских обязанностей всегда об этом помнить. Не стоит забывать о том, что, служа государству и церкви, они имели и свой побочный доход от обслуживания населения — речь идет о плате за требы (крещение, венчание, похороны, панихиды, молебны за здравие и за упокой и т. п.), а также о добровольных сборах в пользу притча, на поддержание в порядке строений, кладбищ. За кладбища, продажу икон, крестиков и т. п., а также демонстрацию мощей и иных святынь получали немалый доход и монастыри.

Влияние церкви на народные массы не уменьшалось. А со второй половины XIX в. оно даже несколько возросло за счет создания церковно-приходских школ, служивших основой начального (а по сути и единственно доступного) образования для подавляющего большинства крестьян. Одновременно усилилось влияние церкви и в учебном процессе светских городских школ и гимназий, где Закон Божий стал одной из обязательных дисциплин.

Однако не стоит забывать, что именно в этом веке в России появилась независимо мыслящая светская интеллигенция, немалая

часть которой оказалась весьма далекой от церкви, а то и активно антирелигиозной. Это проявилось и в блестящей русской литературе начиная с Пушкина, и в критических статьях Белинского, и т. п.

Конец XIX и начало XX в., прошедшие в России под знаком резкого нарастания революционных настроений и радикальных акций террористов, заметно разделили страну на несколько разных групп. С одной стороны выступали либералы, требовавшие конституционной монархии и демократизации самодержавия; с другой — активные революционеры и радикалы-террористы, с третьей — консервативная масса, опиравшаяся прежде всего на близкое к ней крестьянство, значительная часть которого еще не успела приспособиться к новым условиям жизни после реформы 1861 г. Разумеется, православие активно выражало интересы именно этой наиболее массовой части подданных империи, а ее признанный лидер, обер-прокурор Синода К. Победоносцев, делал все, что в его силах, дабы не дать увлечь людей, недовольных состоянием дел в стране, и находившуюся на рубеже веков в преддверии острого кризиса Россию на очень модный в тот момент путь революции.

Опираясь на церковь и ее виднейших иерархов, Победоносцев усилил борьбу с революционерами, способствовав повышению религиозной активности в стране, что нашло свое отражение в союзах и обществах черносотенного характера. Однако успехов было немного. Напротив, все большее число интеллигентов покидало церковь, а в деревнях вновь усилилась тяга к различным сектам.

Революционные события 1905 г. усилили разброд в стране и еще более ослабили позиции церкви, особенно после царского манифеста, официально провозгласившего в стране свободу совести и принцип веротерпимости, право перехода из одного вероисповедания в другое, а также — что весьма существенно — легализацию сектантства (кроме изуверских сект типа скопцов и хлыстов) и старообрядчества. Однако это отнюдь не означает, что в деревнях, где жила основная масса подданных русского царя, приходские церкви и священники вовсе утратили свое влияние на массы. Напротив, это влияние все еще было немалым, несмотря на то, что политическая агитация эсеров делала свое дело и на выборах большинство крестьян голосовало именно за них.

В подобного рода ситуации правительство приняло решение созвать церковный собор, для чего Синод в 1912 г. учредил специальное Предсоборное совещание, призванное готовиться к собору, на котором

предполагалось покончить с синодальным периодом и вновь избрать патриарха. За годы, ушедшие на подготовку собора, многое в России изменилось. Началась война, а в феврале 1917 г. ей сопутствовала революция. Стоит упомянуть и о тех потрясениях, которые вызвали в высших кругах России в эти годы появление и деятельность взявшего на себя функции пророка-провидца Г. Распутина. Как бы то ни было, Поместный собор русской православной церкви, первый за несколько веков, был торжественно открыт в августе 1917 г. Главным его событием было избрание патриархом Тихона. Но сразу вслед за этим, как известно, грянула Октябрьская революция, которая перевернула всю Россию, не говоря уже о церкви, вверх ногами. Наступило время советской власти, для которой едва ли не самым страшным врагом была религия.

## ПРАВОСЛАВИЕ ПРИ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ И В НАШИ ДНИ

**О**дним из первых декретов советской власти (январь 1918) было отделение церкви от государства, а школы — от церкви. Были строго запрещены миссионерство, церковно-приходские школы, благотворительность и просветительская деятельность церкви. Разрешены только текущие богослужения. Подавляющее большинство городских и сельских церквей были отобраны и либо уничтожены, либо превращены в учреждения (музеи, кинотеатры и др.) в городах либо в склады и конюшни в селах. Монастыри закрывали и чаще всего тоже разрушали. Все церковные ценности конфисковывались, особенно энергично в период голода в 1921 г. Насильственная конфискация всего церковного имущества вызывала протесты, на что большевики отвечали казнями. Ленин в своих инструкциях открыто призывал к расстрелу как можно большего количества «реакционного духовенства». И духовенство — как, впрочем, и другие социальные слои России, будь то дворянство, буржуазия или казачество, — энергичными темпами уничтожалось, причем в основном еще задолго до страшного 1937 г.

К слову, термин «реакционное духовенство» появился в призыве Ленина не случайно. Задумываясь о дальнейшей судьбе православия в России, большевики решились для начала сделать ставку на так называемых «обновленцев». Представители этой части духовенства вынудили патриарха Тихона уйти с должности, после чего ретиво начали

реформировать церковь, разрешив епископам вступать в брак, изгоняя монахов и проводя другие нововведения, ставившие своей целью разрушить церковь изнутри. Эта обновленческая церковь в немного измененном виде просуществовала достаточно долго, пока Сталин в суровые годы войны не счел нужным возродить прежнее православие.

Возрожденная церковь, хотя она сразу же обзавелась патриархом и высшими иерархами и обрела некоторое строго обусловленное властями количество храмов, сильно отличалась от прежней. Стоит к тому же принять во внимание, что Хрущев, готовясь (уже после Сталина) за 20 лет построить коммунизм, снова значительно урезал ее права и возможности. Вплоть до начала перестройки в конце 1980-х гг., после фактического падения советской власти, церковь в России влачила жалкое существование, платила огромные налоги и обязана была подчиняться власти государства в такой степени, какой никогда прежде не было. Иерархов заставляли становиться сотрудниками КГБ и исправно доносить обо всем, что эту организацию интересовало. В то же время их вынуждали ездить на всякие форумы сторонников мира или каких-либо иных аналогичных организаций и торжественно заявлять, что в СССР наличествуют все демократические свободы, включая, естественно, свободу вероисповедания. И это происходило в то самое время, когда священников обязывали сообщать по начальству, кого они крестят. И если родителями крещеного ребенка оказывались члены КПСС, за этим следовали в их адрес суровые санкции.

Как это ни покажется странным, но даже те урезанные формы, которые насильственно были созданы для церкви в годы советской власти, оказались, особенно после Сталина и Хрущева, некой отдушиной для многих людей, задыхавшихся в железных объятиях большевизма. Церковь с каждым годом становилась для них все притягательней. В дни больших праздников в соборные церкви городов нельзя было попасть из-за наплыва желающих, в том числе молодежи, давно оторванной от церкви и практически вовсе незнакомой с православием. И это несмотря на продолжавшуюся (правда, давно уже всем наскучившую) антирелигиозную пропаганду многочисленных ведущих и специальных средств массовой информации.

Церкви — наряду со многими иными факторами — были неплохим показателем того, что большевизм в СССР доживает последние дни. И после падения власти КПСС, а затем и крушения всей имперской структуры ситуация с православием в новой России сильно изменилась. О том, что повлекли за собой перемены, стоит сказать особо.

Проблемы, связанные ныне со статусом и притязаниями русских иерархов, решивших в постсоветское время быстро вернуться к уже довольно далекому прошлому, оказались весьма непростыми. Начать с того, что построить (восстановить) разрушенные храмы и монастыри даже при благожелательном отношении к этому новой власти — дело весьма не простое и тем более не быстрое. Оставляя в стороне вопрос об уничтоженных либо полуразрушенных и обветшавших церковных строениях, стоит иметь в виду, что если вести речь о церковных помещениях в сельской местности, то и там выбросить лошадей или коров из давно уже превращенной в скотный двор церкви не так-то легко, как нелегко выкинуть вещи, которые хранились в тех церковных зданиях, что были превращены в склады. Ведь быстро строить новые помещения для животных или амбары в обветшавших до предела деревнях — вещь практически непосильная.

В городах дело обстояло проще. Но и здесь вернуть церковное помещение — значило выселить из него какое-то учреждение (это еще куда ни шло) или музей. А ведь именно музеи с их бесценными экспонатами в большинстве своем уже много десятилетий существуют в бывших церквях. И деть их некуда, как невозможно и ликвидировать их, ибо музей — не обычное учреждение.

Иерархам православной церкви, давно уже привыкшим в СССР к задушевным беседам с сильными мира сего, видимо, мало дела до этого. Они требуют своего, судятся, настаивают — и во многих случаях добиваются результата. Если сегодня, с высоты более полутора десятилетий, взглянуть на то, чего добилась церковь, ситуация будет выглядеть явно в ее пользу. Православная церковь в России быстро стала на ноги, отсудила и восстановила множество храмов и иных сооружений, в том числе монастырей, заботится о получении и всего остального, принадлежавшего ей до прихода большевиков. Налажено регулярное воспроизводство в специальных учебных заведениях новых поколений священников. Пополняются ряды монахов, из числа которых вербуются высшие иерархи. Словом, церковь сегодня почти процветает.

Мало того, она снова начинает энергично вмешиваться в дела по конституции формально отделенных от нее государства и школы. Церковные деятели активно используют средства массовой информации, часто демонстрируют свою близость (особенно это касается патриарха) к высшим политическим деятелям страны, которые, как бы ощущая свою вину за печальное недавнее прошлое церкви в Рос-



сии, подчас с искусственно повышенной горячностью демонстрируют свою активную причастность к православию. В свою очередь иерархи, используя это, оказывают на власть имущих нажим, требуя от них не только показного почтения, но и — что гораздо существеннее — реальных уступок.

Православная церковь в России вновь хотела бы стать ведущей духовной силой в стране, причем не столько в сельской местности, где и населения-то почти не осталось, сколько в городах с их ныне весьма образованным и очень слабо воцерковленным населением. И это ей частично удастся. Хотя, судя по опросам, регулярно посещает церковь ничтожное меньшинство населения, многие заходят туда изредка, иногда (о чем уже шла речь в связи с упоминанием о некоторых власть имущих), в основном по праздникам и напоказ, для того, чтобы это было видно всем по телевидению. Встает вопрос: почему представители отделенного от церкви государства хотят, чтобы народ видел их почаще рядом с патриархом и вообще в церкви? Только ли это внутренний протест против недавних запретов посещать ее? Отнюдь. Проблема совсем в другом.

Она в том, что православие чем дальше, тем больше ассоциируется в умах и сердцах многих (причем не столько масс малообразованных деревенских тружеников, сколько — даже чаще — высокопоставленных и очень заинтересованных в поддержке электората политических верхов) с теми духовностью и патриотизмом, которых так не хватает сегодня нашей стране. Наши верхи нередко полагают, что церковь или какая-то близость к ней позволит им, открыто не сражаясь с их политическими оппонентами, добиться успеха и поддержки тех, от чьих голосов на выборах зависит их судьба. Не станем спорить с ними. Возможно, сближение с церковью и поддержка со стороны иерархов сегодня действительно кое-чего стоит. Но стоит ли церковь того, чтобы давать ей в руки столь сильное орудие, как тесную близость с властью имущими? Не приведет ли это нашу и без того сбитуую с толку страну к тому, что духовность и патриотизм действительно будут отданы на откуп церкви (что выглядит особенно парадоксально) с неожиданно сблизившимися с ней наследниками вчерашних большевиков?

Существуют большие сомнения по поводу того, насколько иерархи сегодняшней русской православной церкви духовны и патриотичны. Ведь немалое число их прошло при советской власти хорошую школу, во многом насыщенную столь свойственными правящим кругам СССР цинизмом и продажностью. Сегодня нужен патриотизм —

пожалуйста, мы будем за него. Нужна духовность — а почему бы и нет. Но к чему на деле среди задающих тон в современной православной церкви видных иерархов, особенно старшего возраста, сводится то и другое? Прежде всего, как и всегда, к очень настойчивому стремлению восстановить свои экономические и политические позиции в стране.

Трудно судить об экономических возможностях сегодняшней церкви в России. На улицах и в других людных местах часто можно видеть лиц в церковном одеянии, собирающих подаяние на восстановление какого-либо храма или монастыря. Конечно, разрушенные церковные здания должны быть восстановлены. Вполне вероятно, что деньги на это церковь собирает по принципу «с мира по нитке» и что других способов у нее нет. И это не вина, а беда церкви. Но разве это существенное обстоятельство снимает с церкви заботу о пастве, которая сегодня находится в ужасающем моральном и материальном состоянии? Порой создается впечатление, что здания и имущество для служителей церкви важнее, чем люди. Почему-то не видно среди служителей нашей церкви таких, кто бы всерьез (как, например, знаменитая мать Тереза, пусть совсем не православная) проявлял большую заботу о миллионах сирот, о бездомных бомжах, о безнадежно больных. А ведь это прямой долг не только уникальных людей типа матери Терезы, но и всех обычных церковных пастырей. Они, собственно, и существуют для того, чтобы помогать пастве и в особенности ее более всего нуждающейся в покровительстве и защите части.

Церковь издает много различных трудов, как богословских, так и общественно-политических. В них встречаются разные идеи, в том числе требования индоктринировать школьников, приобщить всех их к так называемой православной культуре. Но что это такое — церковная православная культура? Чем отлична она от Закона Божьего? И если отлична, то помогает ли она действительно повысить культуру народа?

Хорошо известно, что если чего нашему народу действительно очень не хватает, так это именно культуры. Во-первых, культуры слова (матерный язык давно уже и очень успешно вытесняет русский литературный; делает ли церковь что-либо, препятствующее этому?) и элементарного общественного поведения, включая воровство, как вообще, так и, особенно, по мелочам. Во-вторых, культуры труда и умения уважать труд других, а не завидовать имущим. Наконец, просто

культуры бытового поведения начиная с пьянства и мордобоя, доводящего людей до бытовых преступлений, включая убийства, что явно преобладает на фоне других преступлений, которых тоже немало. Помогают ли представители церкви людям в так называемых трудных семьях? Нет. Если кто идет в такие семьи с помощью, так это участковый уполномоченный или работники по делам опеки. О визитах представителей церкви что-то никто никогда не писал.

Можно было бы продолжать. Но задача не в том, чтобы упрекать церковь, забывшую о своей пастве. В конце концов это ее дело. И как она с ним справляется, так о ней и будут судить. В наши же функции входит оценить современное положение церкви, ее место и ее дела в стране. Оценивая все это, трудно уйти от вывода, что православная церковь в России явно пока что не считает главным для себя то, что, по логике вещей, является основной ее обязанностью по отношению к страдающему народу.





## Глава 5

# Ислам



*Аравия до ислама • Мухаммед и его учение. Первые (выборные) халифы • Али и шииты. Омейяды и суннизм • Арабские завоевания. Халифат Аббасидов • Сельджуки и Османская империя • Ислам в других странах мира*

**И**слам — третья и последняя (по времени возникновения) из развитых монотеистических религий. Она так же появилась на Ближнем Востоке, своими корнями уходила в ту же почву, питалась теми же идеями, основывалась на тех же культурных традициях, что и иудаизм, и христианство. Эта религиозная система с ее наиболее строгим и завершенным, доведенным до предела монотеизмом сложилась в основном на базе двух ее предшественниц, 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 ха-

рактору. 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. В результате арабских завоеваний и под прямым воздействием ислама складывались не только судьбы народов, но и их культурные традиции, идейный багаж, нормы быта и морали, мифо-поэтические и эпические образы и предания, которые и сегодня во многом определяют их жизнь. Конечно, покоренные арабами страны и народы сохраняли и развивали также 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 народу исламского мира, так как отражает его лицо и придает ему оригинальный собственный облик. И в этом смысле ее нельзя недооценивать, считать чем-то второстепенным. Но все же важно подчеркнуть, что у любого из мусульманских народов она с лихвой перекрывается комплексом норм и предписаний общего для всех них ислама.

## АРАВИЯ ДО ИСЛАМА

**И**слам 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 праотцедок евреев Авраам был праотцом не только иудеев, но и арабов: оба народа произошли соответственно от его сыновей, Исаака и Исмаила, рожденных разными его женами (матерью Исмаила, как сказано в Ветхом Завете, была служанка Сарры, жены Авраама, Агарь). В первые века нашей эры арабы — земледельцы и кочевники-бедуины — уже довольно широко расселились не только по всей Аравии, но и на соседних

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 Византии и Ирана. 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 постиг серьезный кризис, задевший 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, умершим предкам. На юге Аравии процветал фетишизм, нашедший свое отражение в культе больших поставленных на ребро камней. Крупнейшим из них был знаменитый черный камень Кааба в святилище в Мекке. Окруженный многими меньшими каменными фетишами, символи-

зировавшими других племенных божеств и духов, этот черный камень воспринимался всеми арабами как высший божественный символ. Возможно, что это уже в какой-то мере отражало постепенно складывавшееся среди арабских племен представление о существовании некоего Высшего 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 иудеохристианского типа на южноаравийских арабов оказывали определенное влияние и проникавший сюда из Ирана зороастризм, а также поздние его модификации, сложившиеся под влиянием христианства (манихейство и маздакизм). Вся эта сложная картина взаимно переплетающихся 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 длительного 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.

## МУХАММЕД И ЕГО УЧЕНИЕ. ПЕРВЫЕ (ВЫБОРНЫЕ) ХАЛИФЫ

**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 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.

Мухаммед не был глубоко оригинальным мыслителем. Как основатель новой религии он явно уступал в этом плане другим, будь то полуполегендарные 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. Всю 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 и некоторых

других источников Мухаммед заимствовал идею Страшного суда, представление о рае (населенном гуриями) и аде, о сатане (шайтаны), 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.

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 курейшитах 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 стали правоверными. Это был огромный успех, почти триумф, поэтому 622 г., 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. Выработывая 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 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 курейшиты 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 было 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.

Мухаммед сделал главное, в чем нуждались в начале VII в. арабы: он объединил их, дал им спланировавшее их в единое целое учение и указал тот путь, по которому следовало направить нерастратенный 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 начались знаменитые арабские завоевания (походы в 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 территорию собственно Ирана. Активно действуя против Византии, арабы завоевали Сирию и Палестину и дошли до Константинополя. В 639 г. к халифату был присоединен 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 заметно 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. ОМЕЙЯДЫ И СУННИЗМ

**Ш**ииты 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, утверждав-

ших, 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 третейским судом. 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.

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 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. ХАЛИФАТ АББАСИДОВ

**С**ложная 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 Испа-



нию и, пройдя через Пиренеи, вторглись во Францию, где лишь в битве при Пуатье (732) 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 всё 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 — 10% дохода, а все остальные — харадж, размер которого колебался от одной до двух третей урожая, а также подушную 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.

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 при помощи 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 це-

лью 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 чеканили 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 Буидов, 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, как известно, 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 сумели завоевать значительную

часть их. Кроме того, воинственные 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 prerogative 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 ДРУГИХ СТРАНАХ МИРА

**Е**ще 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); почти все влиятельные посты в государственной администрации были предоставлены мусульманам. Ислам быстро распространялся, особенно сре-

ди 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 Бабур, выходец из Ферганы), 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. Самая большая по населению страна Африки — Нигерия населена ныне в основном мусульманами. Есть и немало других, ставших исламскими сравнительно недавно.

Надо заметить, что и в странах Запада количество мусульман все время растет, причем это особенно заметно в последние десятилетия. Большое количество мусульман из Азии и Северной Африки активно перемещается в Европу, где условия жизни намного лучше. Этому способствует ряд объективных обстоятельств, причем в каждой из стран, которые имеются в виду, они свои. Хорошо известно, например, что в Германию десятилетиями приезжали турки, соглашавшиеся исполнять там самую тяжелую работу и занимая тем самым вакантные и необходимые для нормального существования страны рабочие места. Выработав определенный срок, эти мигранты получали право остаться в стране, так что сегодня в Германии живут уже миллионы турок.

Во Франции после окончания войны с Алжиром и массового перемещения на родину живших в Алжире французов многие из тех арабов, что были связаны с Францией, также получили разрешение на въезд в эту страну. Со временем они обросли большим количеством родственников и активно воспроизводятся, так что численность алжирцев-мусульман во Франции тоже велика и, что особенно важно, постоянно увеличивается. В Англию за последние десятилетия прибыло немало мигрантов из так называемого Британского Содружества. Пока это было сделать сравнительно легко, они приезжали многими десятками и сотнями тысяч. Теперь, после ужесточения правил, приехать в Англию на постоянное место жительства сложно. Однако число мусульман в этой стране уже достаточно велико, и на фоне медленного роста местного населения относительное количество их все время возрастает.

Множество мусульман живет и в других странах Европы. Больше того, дело идет к тому, что в пределах Центральной Европы скоро будет несколько мусульманских государств. Имеются в виду части развалившейся Югославии — Босния с Герцеговиной, а скоро, вполне возможно, и Косово. Не стоит забывать и о том, что неподалеку от Косово уже давно существует небольшая Албания, число мусульман в которой также достаточно велико. Можно было бы затронуть и еще несколько стран Европы, не забыть и про Турцию, которая формально хотя и вне Европы, но исторически очень близка к ней. Словом, сказанного вполне достаточно. Ислам победоносно расширяет пределы своего пребывания в европейских странах, где неместного населения еще недавно почти не было.

Оставив в стороне Европу, обратим внимание на то, что нечто подобное происходит и в США, где количество американцев исламского вероисповедания достаточно велико и тоже все время растет. И, наконец, обратимся к современной России. Не считая Закавказья и Средней Азии, за последние годы число мусульман в нашей стране тоже значительно выросло, что особенно заметно на фоне общего уменьшения количества населения в стране. Как-то совсем недавно, выступая по телевидению, один из муфтиев заявил, что недалек тот час, когда половину новобранцев в армии будут представлять мусульмане.

Трудно сказать, на какие данные опирался этот деятель ислама, но если принять во внимание, что речь идет о молодежи, точнее даже о детях, которым идти в армию, скажем, лишь через десяток лет (ра-

зумеется, при условии, что военная реформа будет идти не быстрее, чем пока идет), и что количество детей, рождающихся в исламских семьях растет, а в славянских падает, то вполне возможно, что муфтий окажется прав.

Вывод из всего сказанного вполне очевиден: ислам продолжает распространяться во всем мире. Мало того. Прибывшие на новую родину мигранты часто чувствуют себя там как бы представителями своей старой родины и своей цивилизации, не говоря уже о религии. И стоит возникнуть каким-либо осложнениям в политике, как это начинает чувствоваться. Разумеется, кризисные столкновения существуют не только на цивилизационно-религиозной почве. Но что показательно, коль скоро возникают осложнения именно на этой почве, то с почти стопроцентной уверенностью можно сказать, что эти осложнения происходят между мусульманами и немусульманами. Граница конфликтов в современном западном (и не только западном — вспомним Индию, Филиппины и др.) мире, как показывают факты, чаще всего проходит именно по этой линии. Не только, разумеется, по ней. Но по ней много чаще, чем по каким-либо другим.







## Глава 6

# Теория и практика ислама



*Коран. Его содержание и толкование (тафсир) • Сунна и хадисы  
• Теология, эсхатология и социальная этика • Символ веры  
мусульман • Ислам о предопределении • Суннитский калам  
и школы права (мазхабы) • Шариат. Предписания и запреты  
• Мечети и школы. Праздники и обряды*

**К** раеугольным 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 сложными и запутанными взаимоотношениями между Богом Отцом, его Сыном Иисусом и мистической фигурой Бога Святого Духа. 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 различных идейных представлений, существовавших и развивавшихся задолго до ислама), но именно он был основателем новой религии, определил ее главные параметры, сформулировал суть ее принципов и придал ей ее неповторимую специфику.

## КОРАН. ЕГО СОДЕРЖАНИЕ И ТОЛКОВАНИЕ (ТАФСИР)

**О**сновные идеи и принципы вероучения Мухаммеда зафиксированы в Коране, священной книге мусульман. Согласно общепринятой в исламе традиции, текст Корана был поведен 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 обычно объясняет и многочисленные совпадения текстов Корана и Библии: переданный через более ранних пророков священный текст был значительно искажен иудеями и христианами, которые многое в нем не поняли, кое-что упустили, извратили, поэтому только в своей последней версии, авторизованной именно 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 пытается делать традиционное мусульманское богословие. Сам Мухаммед был неграмотным и книг не читал, в том числе и Библию. Однако, вступив на высокую 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 этом материале 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 в свое время Коран на русский язык, в тексте этой книги, несмотря на различие языка и стиля отдельных ее глав, можно ощутить определенное единство главного содержания, идеи, восходящей к проповедям Мухаммеда. Специалисты различают среди глав (сур) Корана две группы — мекканскую, восходящую к ранним проповедям начинавшего свой пророческий путь Мухаммеда до хиджры, когда еще мало кто признавал его вероучителем, и мединскую, базирующуюся на изречениях уже широко признанного и многими 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, знатоками ислама обычно 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 порой 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 подчас 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 всем нужно руководствоваться его последним словом.

Пока пророк был жив, особой 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, естественно,

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 четыре 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 халифа. Вплоть до сегодняшнего дня эта красивая легенда очень популярна среди суннитов. Существуют даже старинные списки Корана с красными пятнами («кровью» Османа) на страницах.

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 же 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 и они были вынуждены скрепя сердце пользоваться имеющимся текстом.

Коран состоит из 114 разных по характеру и объему глав (сур). 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 (Гарун), Иов (Айюб), Давид (Дауд), Соломон (Сулейман), Илья (Ильяс), 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 перво-человек 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 божественного 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 не только в стиле, о чем уже упоминалось, но и 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, этическую норму и на строгую оценку исторических событий, на необходимые предписания и инструкции.

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

Начало практике тафсира положил еще сам Мухаммед, когда своими ссылками на изменившуюся волю Аллаха он оправдывал противоречия в проповедях. Позже на этой же основе сложился институт насха. Насх (отмена) применялся в тех случаях, когда было заведомо известно, что одно из мест Корана противоречит другому. Чтобы избежать разнотолков, начали точно устанавливать, 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 исчерпывается институтом насха. Он включает 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 вполне ортодоксальных идей. При толковании Корана мастера тафсира нередко ссылались на данные многочисленных хадисов Сунны.

## СУННА И ХАДИСЫ

**У**стные предания (хадисы) о жизни и деятельности пророка, воспоминания о беседах с ним, о его мнениях и изречениях по тому или иному поводу, т. е. обстоятельные поучения со ссылкой на авторитет Мухаммеда, вскоре после смерти пророка стали тщательно собираться его многочисленными современниками, последователями и их потомками. Собранные к IX в. в виде шести 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 из них 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, уточнять и толковать Коран и разрабатывать нормы мусульманского права, шариата. В ортодоксальном (суннитском) исламе признаётся 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.

## ТЕОЛОГИЯ, ЭСХАТОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА

**Т**еология ислама небогата и в основном заимствована из ветхозаветной Библии. Согласно Корану, мир был сотворен Аллахом за шесть дней. Были созданы небеса (их на-

считывается 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, т. е. 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, вдруг 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 иудеохристианские архангелы Гавриил-Джебраил, Михаил-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, Ридван 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. Тем не менее 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).

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 (даджжала), 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 Исрафил и наступит час Страшного суда. Сам Аллах лично, долго 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 маздеистам-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 его грехи и направить прощенного в рай. Эта вера добавляла немало масла в священный огонь культа пророка среди многих поколений мусульман.

Как и другие религии, в первую очередь христианство, ислам не призывает к активному социальному переустройству. Напротив, он учит всех смирению и послушанию. Рабы должны повиноваться господам, но и господа должны мягко и по-отечески относиться к своим рабам — это при всем том, что в принципе ислам рабство не поощряет. Частная собственность священна — на этот счет указания Корана строги и недвусмысленны, а законы шариата, как известно, строго карают преступников (вору отрубают 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 им самим. Как и Библия, Коран призывает человека трудиться — этим в первую очередь он обеспечит себе царство небесное. Человек должен быть скромным и терпеливым, он обязан 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 нашей земной жизни, правильней уповать на жизнь небесную. Другими словами, ислам, как и любая другая религия, даже в большей степени, чем другие, призван был гасить социальную активность масс, направляя ее в мир иллюзорного, концентрируя ее в русле чисто религиозной деятельности. Это хорошо видно при знакомстве с символом веры ислама, служившего основой основ, руководящей линией поведения для каждого мусульманина на протяжении всей его жизни.

## СИМВОЛ ВЕРЫ МУСУЛЬМАН

**К**оран и Сунна были доступны далеко не каждому — их изучали и анализировали обычно 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 духовенства 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, что практически сводилось к торжественному произнесению уже знакомой нам фразы 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 чаще всего не молятся, хотя в последнее время ситуация в этом плане несколько смягчена). Там же по пятницам и в дни праздников торжественные богослужения, которыми руководят уважаемые в исламской общине предводители — 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 хотя бы про себя) о своем намерении совершить молитву, ибо

---

\* Практика пятиразовой молитвы была заимствована арабами-мусульманами, скорее всего, из зороастрийского сасанидского Ирана. К слову, из Ирана с его богатой административно-политической традицией практически не знакомые с развитой государственностью арабы взяли и многие иные полезные для становления халифата новации, как, например, формы налогообложения (поземельный налог харадж и подушную подать джизию).

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. В последовательности действий могут быть варианты, но в целом все надлежит исполнять именно так. 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 наперебой возвещают о том, что время молитвы наступило. Если молитва совершается в мечети, пришедшие туда, как уже говорилось, обязаны совершить омовение, для чего существуют специальные бассейны с проточной водой, установленные 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 богатых и т. п.). Кроме обязательной милостыни-закята, воспринимающейся в качестве очистительного ритуала для имущих и исчислявшейся обычно в несколько процентов их годового дохода (цифра может быть очень немалой, особенно в наши дни, когда Аллах награждает многих мусульман миллионами нефтедолларов), существует и дополнительная милостыня (садака — добровольное даяние), выражающаяся в виде воздаяния отдельным лицам, подаяния нищим дервишам, дарения на богоугодные нужды — строительство мечетей, школ, больниц (иногда в форме дарения недвижимости в виде вакуфа).

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

ке и поклониться Каабе. Но так как практически осуществить это путешествие всегда было нелегко, хадж для правоверных являлся делом чести, престижа. Многие стремились исполнить этот свой долг, хотя не слишком 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 святыне места в Мекке, Медине и Иерусалиме, семикратно обойти Каабу и поцеловать ее черный камень, швырнуть камнями в облик шайтана. Кроме того, каждый паломник приносит жертву. Лишь совершившие весь достаточно ёмкий обряд паломники получают право носить почетное наименование хаджй.

К пяти столпам исламской веры нередко добавляют еще один — шестой, священную войну против неверных (джихад или газават). Такая война тоже считается священной заповедью правоверных. Это не значит, что всех немусульман сторонники ислама всегда уничтожали. В исламских странах проживало и проживает немало иудеев, христиан и прочих неверных, плативших все положенные налоги и лишь несколько ограниченных в их гражданских правах. Речь о джихаде шла преимущественно в годы военных действий, в периоды резкой вражды и особенно в условиях национально-освободительных войн. В это время война против неверных становилась поистине 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 и воодушевляет в наши дни всех мусульман. К слову, 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. почти святая убежденность в том, что судьба каждого предопределена Аллахом заранее, что ее все равно не обойти (чему быть — того не миновать) и что поэтому ничего бояться, можно смело идти в бой, особенно за правое дело.

## ИСЛАМ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИИ

**Ф**атализм 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 противо-

речивы. 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 законоведения (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, — кадариты. Затем кадариты образовали особую секту мутазилитов («удаляющихся», «отклоняющихся»). Мутазилиты выступили 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 ушли в прошлое, перестали существовать. Вместе с ними сошла на нет и идея о свободе воли, а один из последних хорошо 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 существующего ныне ортодоксального исламского богословия, отделившегося от законоведения и получившего собственное название — калам.

## СУНИТСКИЙ КАЛАМ И ШКОЛЫ ПРАВА (МАЗХАБЫ)

**С**обственно, 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 необходимостью решения трудной проблемы. Для решения таких 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, т. е. согласное мнение многих, а то и всех авторитетов данного времени; этот метод широко признавался всеми.

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

*Метод четвертый* — истислах (истихсан), т. е. признание возможности изменения некоторых хадисов Сунны, если их содержание противоречило тому, что признано благом.

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 знаменитые законоведы-имамы, по именам которых школы (мазхабы) и были названы. Первым и наиболее почитаемым из них был Абу-Ханифа (ум. в 767).

Система Ханифы, *ханифизм*, опираясь, как и все другие системы, на Коран и Сунну, наибольшее внимание уделяет методам *рая* и *кияса*, 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 *истислаха*, 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 к сведению. Исламское право ханифитского толка наиболее гибко; ханифизм умело и удачно приспособляется к новым веяниям, к меняющейся этнокультурной среде и т. п. Этим в значительной мере объясняется то, что именно ханифитский мазхаб предпочли тюрки, принявшие ислам в XI в. и затем занявшие ключевые позиции в его толковании. 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 в некоторых других странах.

Система Малика (ум. в 795), *маликизм*, признаёт в качестве основ права Коран, Сунну и *адат*, опирается, как и ханифизм, на методику *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 *кияса* 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), *шафизм*, признаёт в виде основ исламского права Коран и Сунну, использует *иджму* и *кияс*, 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, частично в Египте и Восточной Африке, в Пакистане и Индонезии.

Система Ибн-Ханбала (ум. в 855), *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. Впрочем, эта школа лидирует 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. ПРЕДПИСАНИЯ И ЗАПРЕТЫ

**В**се четыре школы включены в сводную систему мусульманского права — шариат. Мусульманское право, как известно, 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, однако, 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 самими собой, другими людьми, обществом в целом и Аллахом. Авторизованный догматическими нормами ислама кодекс шариата подразделяется на три основные части: *ибадат* (обязанности, относящиеся

к религиозному культу), *муамалат* (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 и 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 и решается в соответствии с нормами адата, в частности 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 есть специальный аят, запрещающий убивать новорожденных девочек (обычай, существовавший в Аравии еще до ислама).

Шариат регулирует гражданские взаимоотношения, порядок решения имущественных споров, взысканий и наказаний в случае нарушения обязательных религиозных предписаний, принятых норм 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.

К числу предписаний шариата относятся прежде всего нормы, касающиеся прав и положения женщины. Об этих правах, точнее, о бесправии женщин в исламских странах известно довольно хорошо. Официальная процессуальная норма шариата приравнивает двух

женщин к одному мужчине (в частности, при свидетельствовании). Правоверные, по Корану, имеют право брать двух, трех, даже четырех жен (если владеют средствами на содержание 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, 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, во всяком случае в недавнем прошлом, 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 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, ведущий свое начало от борьбы с идолопоклонством язычников, в исламе был доведен до логического конца. И хотя в живописи он соблюдался и тем более сейчас соблюдается не очень строго (в шиитском Иране, например, всегда существовало высокое искусство миниатюры с изображениями небольших фигурок людей и животных), он оказал влияние на характер исламского искусства, где живопись и особенно скульптура почти всецело вытеснены архитектурой и орнаментом. Зато архитектура и орнамент достигли высокого развития: мавзолей Тадж-Махал, многие знаменитые мечети — подлинные шедевры мировой культуры.

## МЕЧЕТИ И ШКОЛЫ. ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

**С**троительство 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 идолов, 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, богословов и законоведов, 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 законоведы (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.

Один из основных обрядов — суннат, т. е. обрезание. Мальчиков примерно в 7-летнем 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 7-летних (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, обычай выплаты калыма за невесту — деньгами или отработкой в хозяйстве будущего тестя, что также уходит корнями в древние традиции семитских племен (так отрабатывал за свою невесту еще библейский Иаков).

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. 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 приходится 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 милос-

тыни. 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-го 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. Правоверные 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-го 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 правоверных. 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 устный текст священного Корана на нижнее, ближайшее к земле небо, откуда архангел и передавал на протяжении многих лет содержание священной 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 Йом-кипур у евреев) настраивает мусульман на серьезный лад; правоверные особенно усердно молятся.





## Глава 7

# *Направления и секты в исламе*

*Хариджиты и их секты • Суфии и суфийские ордена. Шейхи и мюриды • Культ святых и ваххабиты • Оппозиционный ислам (шииты). Имамнты в Иране • Секты шиитов: исмаилиты, ассасины • Алавиты и али-илахи*

**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 (сунниты), так и в оппозиционном (шииты) исламе возникло немало различных течений и сект.

### ХАРИДЖИТЫ И ИХ СЕКТЫ

**Н**ерешительность 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 ибадитов (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-Азрака объединились в воинственную 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 ду-

ховное, 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, как правило, обычно 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 СУФИЙСКИЕ ОРДЕНА. ШЕЙХИ И МЮРИДЫ

**Х**ариджиты сыграли определенную роль в разработке в ортодоксальном исламе идеи о свободе воли, которую впоследствии стали активно развивать и разрабатывать кадариты и мутазилиты. Споры о предопределении, 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, оригиналов-индивидуалов и фанатичных воителей за веру, которые в своем религиозном рвении готовы были отказаться от всего во имя святой веры и стремились 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 чаще всего облачались) — это своеобразные мусульманские монахи. Появились они, как и их христианские собратья, далеко не сразу, а оживление суфизма было связано (как то, впрочем, 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 чаще всего странным поведением, суфии (особенно нищие дервиши) вначале вызывали у населения настороженное к себе отношение, а также подозрения и даже преследования властей. Посвятив себя Аллаху, стремясь уйти от мирских дел, очень часто отказываясь от имущества и от земных привязанностей, усмиряя свои чувства и страсти, суфии как бы противопоставляли себя обычным правоверным и по этой причине 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 и особенно в подаянии и услужении им верное средство приблизиться 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 раннего 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 известным кардинальным тезисом древнеиндийской философии о примате Абсолютной Реальности перед профаническим феноменальным миром ощущений. Наконец, сыграл свою роль, воз-

можно, 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 личностного, равно как и социального, Аллаху с целью постепенного превращения этого в божественный инструмент. В основе процесса сближения с Аллахом лежало интуитивное познание божественной истины, приобщение к ней, что само по себе делало добившегося такого результата суфия своего рода святым, имевшим возможность внечувственного и внерационального общения с Аллахом.

В соответствии с подобного рода 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 тайнам суфизма. Этот путь по ступеням совершенства получил наименование «тарикат» (тарики — 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 ища полного 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 (вспомним о замечательной 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.

Примерно с XI в. на основе различных монастырских школ и братств в разных районах халифата стали возникать суфийские (первоначально дервишские) ордена. Суть связанных с этим изменений в суфизме проявилась в том, что на смену весьма неопределенным по характеру, а то и вовсе совершенно рыхлым организационным формам, в рамках которых объединялись (наподобие ранних буддийских монахов) искавшие божественную истину первые суфии, постепенно приходила строгая и стройная структура иерархических конгрегаций 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 последователями-мюридами, всегда готовыми слепо повиноваться своим вождям.

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 напоминавшего феодально-теократического владетеля, 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 и 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 полноценным мюридом, продолжающим свою деятельность под непосредственным руководством того или иного шейха или ишана. 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 конгрегаций 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 очень 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 свой 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

**У**силиями 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.

Неудивительно, 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 приравнивались 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 возвратить 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 про-

тив 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 теперь. Ныне ваххабизм, являясь господствующим в Саудовской Аравии, стал более умеренным, а святыни Аравии не только восстановлены, но и находятся под защитой и покровительством саудовских властей.

## ОППОЗИЦИОННЫЙ ИСЛАМ (ШИИЗМ). ИМАМИТЫ В ИРАНЕ

**В**озникнув как политическая оппозиция, партия сторонников Али, особенно после смерти ее вождя, приобрела характер религиозно-сектантского движения, резко 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 как бы 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 его 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 и 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 12 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 Хусейна 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.

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 возвеличению 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 заметен внешним образом. Среди гонимых шиитов (как и среди некоторых суннитских сект) широкое распространение получила упоминавшаяся уже практика такыйи — 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 высокопочитаемому клану пророка, все они обычно воспринимались как представители особого сословия, осененного высшей благодатью и потому заслужившего специальные права и привилегии. Представители этого сословия, сейиды, обычно выделялись даже внешне (они носили одежду преимущественно зеленого цвета — цвет пророка — и черные тюрбаны) и обладали большим 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.

Основная часть шиитов, наиболее многочисленная и в наши дни, принадлежит к числу так называемых имамитов, т. е. тех, кто почитает всех 12 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 скрывал за религиозной оболочкой те острые социальные и экономические проблемы, 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 еще сильнее 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 муджтахидов. 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 ново-

введений, против упадка веры и иноземных влияний. Такие заметные на политической сцене Ирана XX в. аятоллы, как Кашани, Боруджерди, Хомейни, были способны поднять под этим знаменем народ, что и привело, как известно, к свержению власти шаха.

## СЕКТЫ ШИИТОВ: ИСМАИЛИТЫ, АССАСИНЫ

**И**мамитский 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 мутазилитам и хариджитами, 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 все 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 перерождений.

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. Выдавая 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.

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. Карматы выступали за равенство и уравнильное 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 фатимидского 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. Обосновавшись 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 Мустансира 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 их 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 ассасинов 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

**О**собое 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 семи 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 8

# *Традиции и современный ислам*



*Основы религиозно-культурных традиций ислама • Трансформация и проблемы модернизации ислама (модернизация и национализм)*

*• Ислам после деколонизации и в современном мире*

**Н**есмотря 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 собственные древние 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 арабомусульманская культура внесла свой весомый вклад в мировую цивилизацию. Этому способствовало и еще одно немаловажное обстоятельство. В Средние века (начиная с VIII в., если не раньше) после падения Рима европейская культура пришла в упадок, довольно резко разделивший ее на древнюю, античную, и более позднюю, ренессансную. И хотя в это время христианизированная европейская культура как в католической Западной Европе, так и в православной Византии продолжала существовать и развиваться, блестящий расцвет арабо-исламской культуры 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 арабс-

ком 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.

Ислам настолько трансформировал социально-культурную структуру этих стран, что при всей их отдаленности от арабов и специфичности их традиции они восприняли огромное количество элементов арабо-исламской цивилизации. Более того, даже свою специфическую форму ислама некоторые из них, как шиитский Иран, опять-таки заимствовали 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

**С**пецификой ислама было слияние духовного и светского начал, политической администрации и религиозной власти. Это понятно, естественно и даже само собой разумеется. Ведь арабы времен Мухаммеда не были знакомы ни с религиозной структурой, ни со сколько-нибудь развитой государственностью. То и другое возникало и оформлялось одновременно, причем носитель высшей светской власти был, как правило, и высшим духовным лицом. Соответственно 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 в наши дни. Но церкви, подобной католической или православной, сплоченной и организованной, отстаивающей только и именно религиозно-церковные интересы и интересы обслуживающего ее сословия, резко отделенного от других, в мусульманском мире не было. В отличие от христианства, ислам формировался, повторим это, в условиях религиозно-политической слитности, а предводителями его были сами политические и одновременно религиозные вожди — пророк, халифы, эмиры и их помощники на местах, а также различного рода шейхи и т. п. харизматические лидеры.

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, хакимы) 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 наро-

дов ставилась на службу этой идее. Различного рода шейхи и ишаны часто и умело разжигали национально-религиозную рознь. Но идея джихада использовалась в свое время 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 свою жизнь.


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 желанного слияния с божеством. Но идея божественного предопределения и помимо суфиев снискала себе немалую популярность в исламе. Конечно, это не означает, что правоверные, уповаая 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 мятежной секты. 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. Все 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, в общем-то, 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 отягощала правоверного и уж, во всяком случае, не очень мешала ему заниматься его делом, как бы далеко от заповедей Аллаха оно ни находилось. К тому же заповеди ислама не препятствовали мусульманину заниматься политикой, предпринимательством, отдаваться обуревающим 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 («скорей верблюд пройдет через игольное ушко...»), то в исламе дело обстоит конкретнее: он предполагает некоторое, хотя и малоощутимое, но все-таки реальное перераспределение имуществ и доходов посредством закята. Конечно, 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 средневековой Европе. Во многом этому способствовала слитность духовного и светского начал, и, в частности, то, что путь в ряды признанных муджтахидов и мутакаллимов зависел не от происхождения человека и его социальных связей, а от его успехов в постижении мудрости ислама.

## ТРАНСФОРМАЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ МОДЕРНИЗАЦИИ ИСЛАМА (МОДЕРНИЗАЦИЯ И НАЦИОНАЛИЗМ)

 ПЕРЕЖИВ эпоху внешних вторжений — тюрок, 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. Практически одновременно самостоятельным сильным государством стал сефевидский Иран — центр шиитского ислама. Третьей крупной исламской империей была Индия Великих Моголов. В каждой из этих империй ис-

лам существовал как независимая 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 антично-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 смелые и радикальные преобразования, которые могли бы приспособить традиционный ислам к новым запросам, к новому уровню и ритму жизни. Начало переменам в этом направлении было положено в шиитском Иране.

Речь идет о движении последователей Баба — о бабизме и бехаизме. В 1844 г., ровно через тысячу лет после исчезновения легендарного двенадцатого имама (правда, по европейско-христианскому, а не исламскому календарю), 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 (явное влияние перемен, происходивших в Европе после Великой французской революции) и т. п., пользовались огромным успехом. Вскоре Баб по настоянию ревнителей ислама был арестован и в 1850 г. убит. Жестокое гонение обрушилось 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 имущества. 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 иранском исламском обществе ту среду, которая в дальнейшем породила многие новые движения, направленные на реформацию и 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 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 рождении 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.

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 более радикальных, включая иногда даже социализм

различного толка. Не сразу и далеко 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. Правда, стоит сразу же заметить, что либерально-радикальные идеи в большинстве стран ислама оставались в меньшинстве и явно не пользовались большой популярностью. Скорей напротив, появление и распространение таких идей вызывало у многих мусульман обратную реакцию, направленную на поиски выхода из создавшегося положения в стремлении вернуться к первоосновам незамутненной историей ислама.

Можно сказать, что проблемы модернизации ислама, которые сто с небольшим лет назад казались весьма актуальными, затронули лишь некоторые наиболее развитые страны и получили отражение в деятельности передовых мыслителей этих стран. Однако, если взять мир ислама в целом, даже тогда, в самый благоприятный период для поиска путей модернизации устаревших норм жизни, движение в этом направлении — за редчайшими исключениями вроде Турции — было очень осторожным. В немалой мере это объясняется тем, что в эпоху колониализма многие исламские страны находились еще в весьма отсталом состоянии. Например, те арабские монархии, которые позже неслыханно обогатились за счет нефтедолларов, тогда были не лучше развитыми, чем, скажем, Афганистан. Более развитыми были мусульманские части колониальной Индии или полуколониальный Египет, где англичане достаточно упорно и целеустремленно вели дело к модернизации.

Как бы то ни было, проблема модернизации на рубеже XIX–XX вв. стояла перед миром ислама очень остро. Все исламские страны, как и остальной Восток, ощущали свою слабость и отсталость перед лицом колониального Запада с его развитой техникой и хорошо налаженным бытом. Вопрос был в том, как заимствовать технико-технологические достижения Запада, не утратив при этом свою религиозно-цивилизационную самобытность, которой мусульмане — да и не только они — весьма дорожили.

Наступила пора поисков. В качестве примера стоит обратить внимание на споры и активную деятельность образованных интеллектуалов ислама вокруг вопроса о панисламизме. У истоков этого движения стоял знаменитый мыслитель и реформатор Джемаль-ад-дин аль-Афгани (1838–1897). Уроженец Афганистана, он в 30-летнем возрасте покинул родину, жил в Каире и Стамбуле, затем в Индии,

написал ряд произведений общеполитического и политического характера. Выступая с идеями модернизации ислама, Джемаль аль-Афгани одновременно 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. Иными словами, проблема модернизации рассматривалась основателем концепции панисламизма сквозь призму кардинальных ценностей ислама. Ни одна из них не должна была быть поколеблена — при всем том, что кое-что в привычных исламских нормах и представлениях о мире, к тому же сильно изменившемся и меняющемся далее буквально на глазах, можно и обновить.

Идеи Джемалья поддержали некоторые другие влиятельные деятели исламской мысли, 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 1880-х гг. 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 как демократические, так и национально-освободительные идеи, даже призывали к некоторым реформам. Но о каких реформах шла речь? Главное место в идеях панисламистов — не следует забывать этого — занимали призывы к объединению мусульман вне зависимости от политических рамок исламских государств. Конечно, модернизация необходима, но ислам важнее всего — примерно так выглядела основная идея панисламистов. Призывы, которые раздавались со страниц панисламистских газет, звали поэтому более к очищению ислама, чем к его модернизации в том духе, как в то время воспринимал это слово весь мир.

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 опять-таки вело к тому, что демократические и освободительные элементы, призванные активно способствовать буржуазному развитию, постепенно исчезали из лозунгов панисламистов, так что уже в первые десятилетия XX в. их движение превратилось в довольно консервативную силу. Больше того, лозунги панисламизма были охотно взяты на вооружение крайней реакцией, которая под их при-

крытием нередко держала курс на политическую экспансию (особенно это относится к последнему турецкому султану Абдул-Хамиду II).

В Индии идеи модернизации ислама и панисламизма нашли свое выражение как в политике созданной англичанами Мусульманской лиги, занимавшей сравнительно более прогрессивные позиции, так и в форме движения сторонников восстановления халифата (халифатистов), которое вообще практически не имело отношения к движению за реформы. Логично и естественно, что с 20-х гг. XX в. позиции панисламистов в мире ислама в силу их беспочвенности и явной противоречивости начали заметно ослабевать. Попытка восстановить халифат и избрать халифа после ликвидации султаната в Турции в 1924 г. успеха не имела, да и нельзя было в тот момент всерьез рассчитывать на что-либо подобное. И хотя панисламизм как течение продолжал существовать, влияние его шло на убыль. На смену ему в различных странах ислама приходили некоторые новые концепции, главным образом националистического толка, ставившие своей целью умеренные реформы социально-политической и религиозно-культурной жизни в своей стране — при неизменной идее сохранении ислама как основы основ. Рассмотрим, что они собой представляли в разных странах мусульманского Востока.

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 XX в. значительно более твердо высказывался в пользу ощутимой модернизации. Опираясь порой на двусмысленный текст Корана, апостолы националистического модернизма обычно именно в нем находили 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 последователей призваны были в первую очередь примирить ислам с требованиями современности, с достижениями науки XIX–XX вв.

Движение за некоторую — как правило, весьма умеренную — модернизацию ислама с рационалистических позиций постепенно распространялось, особенно в развитых странах ислама, в Египте и колониальной Индии. Политика умеренной модернизации осуществлялась и

в некоторых других странах ислама, особенно в тех, что находились под опекой колонизаторов. Правда, эта политика нередко была непоследовательной: на передний план выходило то стремление к реформам, то решительное их отрицание. Вообще сопротивление модернизации и постепенное вынужденное приспособление к ней были двумя крайностями, между которыми шел основной путь всего колониального Востока вплоть до середины XX в. В общем и целом, несмотря на яростное сопротивление со стороны реакционных клерикалов, защитников незыблемости ислама, умеренные, а то и решительные реформы в это время следовали повсюду одна за другой. Коран и ислам примирялись с жизнью: проповеди-хутбы и решения-фетвы начинали транслироваться по радио, причем на языке слушателей. Устаревшие нормы шариата то здесь, то там решительно пересматривались и если не везде, то кое-где отходили на задний план под нажимом более современного заимствованного у европейцев судопроизводства.

Пример наиболее радикальных реформ в этом направлении показала Турция, где после кемалистской революции суды шариата потеряли свое бывшее 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 Турции в законодательном порядке была введена моногамия. Там резко упростили обрядность ислама, облегчались условия поста, женщин начали допускать в мечети. Наконец, в той же Турции (а в некоторой степени и в других исламских странах) 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 Кемаля Ататюрка (1881–1938) в Турции заслуживают с точки зрения реформы и модернизации ислама, а также кардинальной ломки обветшавших мусульманских 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, как можно было считать, неким ориентиром. Ведь еще недавно Османская империя, на обломках которой была выстроена Кемалем новая Турция, была главной мусульманской страной в мире. Тем не менее на практике все оказалось не так.

Практически все другие страны ислама не пошли по пути Турции. Даже если они, как мусульмане в Индии, были уже достаточно подготовлены к серьезным реформам, процесс буржуазного преобразования в них шел значительно медленнее и, как правило, сопровождался множеством противоборствующих течений. В той же Индии это было связано с крайней запутанностью общей религиозной ситуации, с резким обострением индо-мусульманских конфликтов, которые порождали не просто националистические, но яростные исламские импульсы. В арабских странах процесс модернизации, сочетаясь 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.

Что касается арабских стран, то едва ли не все они до Второй мировой войны были, о чем уже говорилось, колониями и полуколониями и не имели политической самостоятельности, которая позволяла бы сделать тот либо иной выбор. Однако сила ислама, помноженная на мощь национального сопротивления колонизаторам, способствовала явственному уклону в сторону сохранения господства исламских традиций. В одних странах эти традиции сочетались с умеренным буржуазным развитием, что было характерно прежде всего для Египта, некоторых других стран Магриба или Леванта (Восточное Средиземноморье), в других арабы едва сводили концы с концами и продолжали существовать на привычном для них уровне раннего средневековья. И стоит заметить, именно в отсталых странах национализм проявлял себя особенно активно.

Нельзя сказать, что модернизация и национализм открыто и резко противостояли друг другу. Но коль скоро модернизация по тем или иным причинам осуществлялась слишком медленными темпами, националистические настроения возрастали, опираясь, естественно, на силу исламских традиций. Этому в ряде случаев способствовала конкретная политическая ситуация. Так, в годы, предшествовавшие Второй мировой войне и в годы этой войны, когда голландская Индия оказалась под властью Японии, индонезийцы, ставшие к тому времени одной из самых многонаселенных исламских стран, мечтали не о модернизации (к чему японцы и не старались их призывать), но прежде всего и главным образом именно о национальном освобождении.

И этот факт сыграл весьма существенную роль в послевоенной истории Индонезии.

Отдельно следует сказать о шиитском Иране. Эта страна, бывшая до 1917 г. англо-русской полуколонией, а затем оказавшаяся под сильным влиянием англичан, в первой половине XX в. провела по примеру Турции ряд важных реформ, в значительной степени преодолев вековое отставание от развитых стран Запада. Однако ситуация в шиитском Иране была совершенно иной по сравнению с той, с которой имел дело Кемаль Ататюрк в разгромленной в Первой мировой войне Турции. Поэтому реформы Реза-шаха в Иране не привели к устойчивому успеху. А в предвоенные годы и в годы Второй мировой войны Иран, как и Индонезия, в силу политических причин, и в частности угрозы потери независимости (вспомним о советских устремлениях на севере Ирана, в иранском Азербайджане; о нажиме англичан на юге, в районе нефтяных промыслов), был вынужден заботиться больше о своих национальных интересах, нежели о чем-то другом. И иранский национализм в эти годы расцвел пышным цветом, что помогло стране отстоять свою независимость и территориальную целостность. Это, собственно, заложило основы всей последующей политики шиитского Ирана, включая ускоренные и дорого обошедшиеся шаху темпы модернизации и последующую за тем клерикальную революцию 1978–1979 гг.

## ИСЛАМ ПОСЛЕ ДЕКОЛОНИЗАЦИИ И В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

**С**итуация в мире ислама, как и на всем современном Востоке, заметно изменилась с середины XX в., после Второй мировой войны и крушения системы колониализма. Эти события послужили толчком, резко ускорившим весь ход общественной жизни в странах освободившегося от колониальной зависимости Востока, особенно исламского. Заметно усилилась политическая активность масс, проявили себя культурные и прочие преобразования. Ранее и сильнее всего это сказалось в крупнейших по численности населения исламских странах мира — в Индии, Индонезии, а затем и в Египте.

Расколота на две части Индия дала жизнь новому чисто исламскому государству — Пакистану (в начале 1970-х гг. разделившемуся на Пакистан и Бангладеш), у руководства которого вначале сто-

яла Мусульманская лига с ее планами умеренных буржуазных преобразований. Сложный, полный очень серьезных внутренних противоречий и кризисов путь развития Пакистана и Бангладеш был направлен в конечном счете к тем преобразованиям, основы которых были заложены еще англичанами. Естественно, что суть этих преобразований сводилась прежде всего к созданию в исламских частях Индии буржуазно-демократической структуры вестминстерского характера. Однако добиться этого руководство Пакистана и Бангладеш не сумело. Преобразования не вышли за рамки умеренных буржуазных реформ, а ислам остался не только знаменем, но и основой административной структуры этих стран. И если вначале была заметна борьба группировок внутри исламских течений и сект, а в дебатах середины XX в. учитывалась необходимость обновления некоторых традиционных духовных ценностей, то вскоре положение дел стало решительным образом меняться. На передний план со все большей очевидностью выходила ставка не просто на существование мусульманского государства, но на возрождение прежнего, всемогущего ислама с его культом религиозной морали.

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. После этого лозунг исламского социализма в Индонезии был фактически снят, а ислам постепенно отвоевал утраченные было им позиции ведущей духовной силы страны. Впрочем, его новые лидеры не уклонялись от того, чтобы в меру своих сил и объективных возможностей наилучшим образом приспособить нормы ислама к потребностям современного развития.

С 1950-х гг. процесс модернизации ислама стал проявлять себя в наиболее развитых арабских странах. В этих государствах, и прежде



всего в Египте времен Насера, социальные преобразования в сочетании с активной националистической реакцией на колониализм привели к 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 продолжал быть официальной идеологией. Все теории об «исламском социализме» обычно вписываются в нормы ислама, а в некоторых арабских странах даже в заповеди первоизданного ислама с его реакционно-шариатскими нормами, будь то система наказаний или положение женщины.

И снова стоит обратить в этом плане внимание на шиитский Иран, где клерикальная революция рубежа 70–80-х гг. XIX в., активно поддержанная, к слову, студентами, которые стали очень неожиданным ядром регресса в руках исламских консерваторов, в считанные годы привела к откату страны назад. Женщины были обязаны надеть традиционные мусульманские одеяния, включая головные платки, а девушек-студенток, привыкших уже было щеголять в современных европейских одеждах, чуть ли не публично секли, дабы они поняли, где находятся. Очень хороший урок для стремившихся к независимости под знаком ислама иранских студентов (и студенток!)\*. Так, уже первые десятилетия после окончания Второй мировой войны принесли миру ислама разные результаты, подчас совсем не те, которых следовало ожидать. Что же случилось в мире ислама?

Начнем с того, что послевоенный период совпал с важными переменами, привнесенными в страны Востока охватившим его процессом деколонизации и лихорадочным поиском своего пути в новых условиях. Поиски такого рода в мире ислама были весьма разнонаправленными и очень часто вели к укреплению позиций клерикалов, сторонников возврата к чистоте первоизданного ислама. Если в первые послевоенные десятилетия теологи едва ли не в большинстве мусульманских стран много и охотно рассуждали на темы о свободе мысли, равенстве, подчеркивали миролюбие ислама (джихад толковался лишь как отражение агрессии), если развивавшиеся

---

\* Стоит заметить, что в настоящее время новое поколение иранских студентов ведет себя более осторожно и, во всяком случае, не выступает в первых рядах клерикальной реакции.

некоторыми духовными лидерами идеи этики и демократии вроде бы ставили своей целью приспособить ислам к потребностям сегодняшнего дня и дать с его помощью ответ на волнующие вопросы современности, то вскоре после этого стали энергично проявлять себя совсем иные тенденции. Что же было причиной этого?

Для части арабских стран попытки резкого изменения в политике были связаны едва ли не прежде всего с появлением на политической карте мира крохотного государства Израиль, выкроенного в Палестине за счет арабских земель и признанного ООН. Это государство, с которым несколько соседних арабских государств, включая сильный и многонаселенный Египет, рассчитывали быстро расправиться, оказалось крепким орешком и успешно существует до наших дней. Однако именно это столь досадное для большинства арабских и иных исламских стран обстоятельство сыграло немалую роль в резком повороте общественного мнения в этих странах в сторону усиления позиций ислама с его воинственными — вплоть до джихада и готовности идти на смерть в стиле исмаилитов-ассасинов (ныне они именуются шахидами) — настроениями. И хотя дальше других продвинувшийся по пути буржуазно-демократического развития и модернизации Египет вскоре приостановил свою антиизраильскую активность, ситуацию в целом это не изменило. Израиль, как язва на теле, не столько продолжает болезненно беспокоить всех его соседей, сколько воспринимается как патология, с которой надо скорее покончить. Что для этого следует считать первым и главным условием? Ответ очевиден: объединение соседей на почве сближающего их ислама.

Это объединение оказалось делом нелегким, ибо страны арабского мира и вообще мир ислама столь же насыщены противоречиями и взаимными счетами, как и остальные государства. Единственное, что определенно пришло на помощь странам ислама, так это нефть. Многие из вчера еще нищих и крайне отсталых арабских монархий, населенных в основном бедуинами, за счет нефтедолларов не только сказочно обогатились, но и создали великолепную новую инфраструктуру, достигнув за немногие десятилетия вершин той самой модернизации, проблема которой остается неразрешимой и по сей день для едва ли не большей части человечества (имеется в виду современный Восток).

Неудивительно, что часть нефтедолларов была отдана тем, кто является соседом Израиля и готов продолжать борьбу с ним. Еще

более очевидно, что эта неожиданная помощь была воспринята как дар Аллаха во имя правого дела. Отсюда и новый резкий всплеск усиления исламской традиции, норм и принципов ислама во многих, прежде всего арабских странах. Вообще попытки согласовать нормы ислама с необходимыми для развития разных исламских стран преобразованиями оказались тесно связанными с резким усилением экономических и политических позиций стран, разбогатевших на нефтедолларах. Они превратились во влиятельную силу в современном мире ислама, что по-новому поставило и вопрос об исламе. Современный ислам — в отличие от того, чем он был еще с полвека назад, — очень сильно изменился. Он обрел жесткую воинственность и все энергичнее проявляет себя в большинстве мусульманских государств, не исключая, по меньшей мере частично, и продвинувшуюся по пути модернизации много дальше всех других Турцию.

Вернемся к исходным позициям и вновь попытаемся проследить весь процесс, неожиданно для многих обретший первостепенную важность в современном мире. 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» и национализма, то примерно с 1970-х гг. проблема Израиля, а также усиление экономической (за счет обильного потока нефтедолларов) и политической мощи стран ислама стали 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 очень разные силы. Одни считают себя несправедливо обиженными самим существованием Израиля, нарушившим их права. Другие, как Афганистан, оказались в центре извращенной внешней политики СССР, за что жестоко заплатились и долго еще не смогут прийти в норму. Третьи, как Ирак, очутились под властью тирана, чьи угрожающие миру попытки овладеть оружием массового уничтожения привели к военному столкновению с такими великими державами, как США и Англия, которые взяли на себя решение проблемы изменения политического строя Ирака и ликвидации возможной опасности в виде расползания по миру смертоносного

оружия. Четвертые, как Иран, стремятся не только продолжить начатую четверть века назад клерикальную революцию, но и попытаться возглавить все усиливающееся в мире ислама недовольство западной цивилизацией с ее принципами жизни и ненавистными правоверным мусульманам свободами, особенно для женщин. Как известно, с этой целью Иран активно развивает ядерно-ракетную программу, весьма опасную для современного мира, особенно в связи с агрессивной политикой и резкими антиизраильскими заявлениями нового руководства страны. Можно было бы и продолжать, но сказанного вполне достаточно для того, чтобы понять, что разные причины в разных странах ислама способствуют усилению в них влияния традиционного ислама.

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 тех, кто стоит за прогрессивные реформы. Правда, в ряде современных стран ислама, прежде всего в Египте и некоторых странах Магриба, по-прежнему идут позитивные преобразования. Но на общем фоне их явное меньшинство. Все это вкупе создало в исламском мире принципиально новую ситуацию, 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. Заметно усилились и продолжают усиливаться аргументы и позиции экстремистской части фундаменталистов\*, которые уже не ставят проблем исламской этики и тем более демократии, но клеймят западный образ жизни и все громче и резче говорят о необходимости противопоставить загнившей буржуазной морали Запада

---

\* Важно подчеркнуть, что не следует проводить существенной грани между фундаментализмом с его стремлением вернуться к основам ислама, и экстремизмом и терроризмом как проявлением этого стремления. Фундаментализм является фундаментом (да простится мне тавтология!) и исламского экстремизма, и индивидуального терроризма шахидов. И никуда от этого не уйти. Более того, укрепление фундамента ведет к росту того, что на нем покоится. Не стоит не принимать этого во внимание.

кристальную чистоту первоначального ислама. И эта картина оказалась практически почти одинаковой во всем мире ислама.

Конечно, есть существенная разница между экстремизмом и терроризмом, который характерен сегодня для немалой части населения арабских стран, а также для нищих и разоренных войнами Афганистана и Судана, и теми сравнительно умеренными претензиями исламистов, которые так или иначе проявляют себя, скажем, в Индонезии, в Центральной Азии, не говоря уже о тех, кто, несмотря на свою агрессивность, находятся в явном меньшинстве в значительно более развитых и богатых Египте («братья-мусульмане»), Пакистане или цветущих арабских монархиях, а также небольших анклавах вроде Брунея, чья казна набита нефтедолларами.

Оставив в покое богатых и благополучных (но не забывая при этом, что многие из них очень щедро субсидируют своими нефтедолларами экстремистов и террористов других стран ислама), обратим главное внимание на воинственных фундаменталистов и тех, кто вступил на путь индивидуального террора. Не составляя большинство в мире ислама, они опасны тем, что идут впереди и неудержимо активны, что создает вокруг них ореол и придает им колоссальную популярность среди подавляющего большинства населения мира ислама, включая и экономически вполне благополучные, даже процветающие страны.

Дело в том, что число фундаменталистов с каждым годом растет, а действия их принимают все более откровенный экстремистский характер. В Ирак, где недавно был свергнут бесчеловечный режим Саддама Хусейна, прибывают десятки и сотни воинствующих исламистов чуть ли не со всего мира и безжалостно уничтожают тех иракцев, кто готов к сотрудничеству с новым правительством. Кровь десятков тысяч невинных льется во имя того, чтобы устрашить остальных и заставить их стать на сторону экстремистски настроенных фундаменталистов. И далеко не случайно некоторые современные политологи, смотря в недалекое будущее, видят едва ли не основные конфликты XXI в. 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 заполонил 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. 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), а потому, что в условиях абсолютного господства ислама, его всеобщности, интегральности 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 менялась, жизнь теряла 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 осуществлялись порой радикальные социальные преобразования, ислам, не будучи решительно, как в

---

\* Стоит обратить внимание на то, что и в Турции в последние десятилетия идет заметный процесс возрождения ислама. Партии соответствующей ориентации получают все больше голосов на выборах, их лидеры приходят к власти. Только международные обязательства и сила армии, остающейся в лице своего генералитета верной заветам Кемаля, заставляют этих лидеров умерять воинственный пыл своих избирателей.

Турции, 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 мутакаллинам 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, компьютеров, автомобилей, самолетов. 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 и ряда других стран ислама, не говоря уже о палестинцах.

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 пока еще 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 обстановке изменившейся политической картины мира с нередко ведущей ролью исламских государств 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 как идейного знамени Востока в сознательно обостряемом мусульманскими экстремистами противостоянии Западу.

Радикализация современного ислама наглядно свидетельствует именно об этом. Его лидеры стремятся заполнить политический вакуум, который возник после распада СССР, активно противостоявшего Западу в годы холодной войны. Они усиленно стараются создать вместо СССР новое тоталитарно-террористическое поле

идеологическо-политического напряжения, противопоставленное соответствующему полю Запада. И в этих целях агрессивно настроенные радикальные вожди современного ислама не брезгают ничем. Больше того, их давление на остальной мир заметно усиливается с каждым днем, подчас с умелым использованием кажущихся этому миру пустяковых поводов. Чего стоит, например, нарочито подогретый экстремистами взрыв ярости в начале 2006 г. в связи с опубликованием в некоторых европейских газетах сравнительно безобидных — с точки зрения давно привыкшего к таким публикациям Запада — карикатур на пророка Мухаммеда, изображенного в воинственном виде.

Не видевшие этих карикатур, но услышавшие о них во время намаза в мечетях толпы разбушевавшихся правоверных с исступлением громили западные посольства и угрожали всем гражданам тех стран, где эти газеты вышли в свет. Гнев правоверных, которые почитают пророка и для которых изображение людей как таковое воспрещено священными нормами ислама, можно понять. Но нет никакого сомнения в том, что их ярость подогрели намеренно. Столь же осознанно стимулируется экстремистскими лидерами нескончаемый поток террористических актов, направленных против разных стран Запада и особенно против Израиля.

Воинственность шахидов, готовых по приказу взрывать вместе с собой любые объекты, где скапливаются мирные люди, — это тоже результат деятельности хладнокровных террористов из числа радикально настроенных мусульманских экстремистов. Агрессивность их имеет вполне очевидную цель — показать человечеству, кто хочет быть хозяином на нашей планете.







## Глава 9

# *Религии Древней Индии*



*Арии и веды • Боги Ригведы и Атхарваведы • Брахманизм  
и упанишады • Религиозная философия брахманизма*

**К**азалось 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 ориентаций, трудно ожидать иного: все монотеистические религии, включая 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 тайнствами, 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

**О**сновы 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 обычно приходился 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 различных магических формул-заклинаний, обильным пиршеством с жертвенным мясом и возлияниями сомы, пьянящего напитка. Руководили такой 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 из 1549 песен, в основном (кроме 75) повторяющих (варьирующих) гимны Ригведы.

**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, принося 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 И АТХАРВАВЕДЫ

**К** 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 арии приписывали 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 целителей). Менее известными и почитаемыми были жены богов, чаще именовавшиеся по мужу (Индрани, Варунани, 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).

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 Атхарваведы 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 акцен-

ты, характерные для первоначальной ведической религии. Так, на передний план стала заметно выходить магия. Функции знахаря 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 полной 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 певцов-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 символике, 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 явственно выдвигается Брахман (Брахман-Абсолют, Брахман-жертва, Брахман-магия и символика обряда). Религия вед заменяется брахманизмом.

## БРАХМАНИЗМ И УПАНИШАДЫ

**Б**рахманизм 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 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 четыре 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 (800—600 гг. до н. э.) были составлены так называемые брахманы, прозаические тексты, содержавшие ритуальные и мифологические пояснения и комментарии ко всем четырем ведам. Время составления этих брахман 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 самхит имела свои собственные брахманы (Ригведа — Айтарею и Каушитаки; Самаведа — Панчавимшу и Джайминию; Черная Яджурведа — Тайттирию, Белая Яджурведа — Шатапатху; Атхарваведа — Гопатху), так как жрецы, о чем уже упоминалось, имели специализацию, каждая группа их обрабатывала свою веду.

Итак, брахманы-жрецы, брахманы-тексты, наконец, появление идеи верховного Брахмана-Абсолюта, повлекшей за собой усилен-

ную 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 еще упрочить свое положение. С этой целью ими разрабатывались 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.

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 «упа-ни-шад» 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 (Самаведа), 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 отрешенного от мира нищего странника, он занят мудростью упанишад. Таким образом,

аскеты-отшельники в принципе не противостояли жрецам-брахманам, как не противостояли друг другу тексты — 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.

Аскеты-отшельники, само появление которых как института было своеобразной реакцией религиозной традиции на усложнявшуюся социальную структуру общества, на отход от первобытно-примитивных форм религиозных отправлений, 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, — покидающего мертвеца и вселяющегося 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 это 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 многих 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 «бра-

тъям нашим меньшим», в каждом из которых можно было представить себе переродившегося человека, может быть недавно умершего и горячо любимого родственника или друга. С другой стороны, она уводила 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, имевшие 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 питрияны — пути предков). 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.

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 реальных 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 потенций 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.* — тат). 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 всё, имеет поистине волшебную силу. «Ом — это Брахман, Ом — это всё» (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.

## РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ БРАХМАНИЗМА

**В**се феноменальное, т. е. все то, что воспринимается чувствами и находится в постоянном изменении, — нереально, т. е. непостоянно, непрочно, 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, т. е. истинная вечность и бесконечность, первопричина феноменального мира, Вселенной. Вот почему для подлинного 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 вто-

рой, 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, порождал 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 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 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, превратилось 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; вайшешика — 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: пракрити (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. Практи — неисчерпаемая творческая энергия, но лишенная сознания. Воздействие пуруши на пракрити можно уподобить воздействию магнита на металл: духовное начало как бы намагничивает лишенную сознания 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, разум-манас, физические элементы и т. п.).

Обилие таттв объясняется тем, что энергия-практи в ее первоначальном виде, свободном от воздействия духа-пуруши, сплетена из трех различных частей, свойств, качеств (трех гун), комбинация 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, раджас, — 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 подчеркнуто дуалистической структурой мира сводится к тому, чтобы помочь пуруше освободиться из плена материи, избавиться от состояния сан-

сары (земной жизни и перерождений) и кармы, покинуть тело, в которое он заключен, и обрести состояние блаженства и освобождения (мокша). Сделать это нелегко. Для этого необходимо с помощью различных сложных методов и способов 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. н. э. и связанной с именем древнеиндийского мыслителя Патанджали, автора «Йога-сутры». В этой книге, 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 «воскрешением».

5. Дисциплина чувств (пратьяхара) — последняя из подготовительных стадий, суть которой в умении отключать свои органы чувств, не реагировать на внешние 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 одной мысли 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 (самадхи) — последняя стадия. Если дхиана достигает цели и созерцающий доходит до состояния транса, абсолют-

ного 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, 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 многими людьми в разных 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 III в. до н. э., а наибольшую известность система и все учение получили лишь в VII–VIII вв. 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 коли 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 пракрити. 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 всё 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 10

# Джайнизм



*Махавира Джина и теория джайнизма • Этика и образ жизни  
джайнов • Монахи-аскеты • Космография и мифология  
джайнизма • Джайны в истории Индии*

**О**ртодоксальные 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 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 других. Брахманы не считали нужным посвящать представителей иных варн в глубокие таинства религиозно-философских абстракций и их 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 и 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 — позже — 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 варн, особенно кшатрии, 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 высокопоставленные 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 прежде всего к открытости и доступности учения, резко противостоявшим исключительности аристократического знания брахманов. В доктринальном плане разница была в том, что новые системы относились — как и иранский 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 Индии 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 достаточно давно 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 Джина, 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. Ознакомимся подробнее с тем, что говорят легенды об этом пророке.

## МАХАВИРА ДЖИНА И ТЕОРИЯ ДЖАЙНИЗМА

**Р**одившись в семье кшатрия, Махавира (его имя Вардхамана, род — Джнятрипутра) в 30 лет ушел из дома, вступил на путь аскезы, жил так 12–14 лет, после чего

достиг просветления, познал истину, вернулся к людям, познакомился с главой некоей секты аджавиков, от которого немало воспринял. Около 30 лет проповедовал Махавира свое учение. Согласно легендарным преданиям, зафиксированным в том числе в буддийских текстах, проповедовавший свое учение Махавира встречался с самим Гаутамой Шакьямуни, просветленным Буддой, и вел с ним диспуты. Умер он, насколько это известно, после добровольной бессрочной голодовки недалеко от города Патна, который со временем стал местом паломничества всех джайнов.

Вначале последователями Джины были лишь аскеты, которые отказывались от всего материального ради великой цели — спасения, освобождения от кармы. По преданию, у Джины было 11 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 Джины. 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.

Эта суть, насколько можно понять ее содержание из «Таттвархасутры», вначале сводилась к нескольким основным принципам: непричинение вреда, т. е. признание права на существование абсолютно всех живых существ (принцип ахимсы, позже обретший немалое значение и в индуизме), отказ от категоричных суждений, т. е. признание за каждым права иметь собственное мнение по любому вопросу, и отказ от собственности, т. е. обретение чувства свободы от обладания чем-либо (это чувство спасет вас от бредовых идей с претензией на мировое господство). Стремясь не прибегать к праздным рассуждениям на тему этих трех основных принципов, джайны должны были делом, всей своей жизнью доказывать преданность им. Однако преданностью первым трем принципам основы джайнской философии отнюдь не ограничивались.

Для этой философии был характерен отказ не только от категоричных суждений, но и от абсолютных истин вообще. Любое знание условно, а суть вещей постигается в зависимости от того, под каким углом зрения ты их рассматриваешь. Абсолютное знание поэтому принципиально недостижимо. Учение Джины исходило также из

того, что материя дискретна и состоит из четырех типов микрочастиц: воды, воздуха, огня и земли. Микрочастицы, комбинируясь, образуют скандхи, из которых и состоит весь мир феноменов. Феномены, т. е. всё сущее, имеют и более тонкие субстанции, к числу которых относятся душевные восприятия (печаль, радость), да и сама жизнь как духовное начало, т. е. джива. Всё сущее, включая неодушевленные предметы, имеет, по мнению Махавиры Джина, душу, т. е. дживу. У живых существ органы чувств передают информацию своей дживе.

Пытаясь вкратце сформулировать всю непростую концепцию Джина, следует заметить, что душа-джива — это своего рода одушевленная физическая субстанция, которая тесно связана с классической древнеиндийской идеей кармы. Карма совершенствует дживу и тем способствует духовному росту индивида. Важно принять во внимание, что это действие не требует божественного вмешательства, отчего джайны выступают против богов. Им не нужны и брахманистские Брахман и Атман. Главное — карма. Но улучшение дживы с помощью кармы тоже имеет свой предел. Высшая цель джайна — стать сиддхой, т. е. совершенной дживой, такой, которая уже не нуждается в содействии кармы, но, напротив, свободна от нее, ибо достигла состояния абсолютной чистоты, высшего знания и полного освобождения (мокши). «Когда все кармические узлы развязаны, душа устремляется вверх, к пределам бесконечности» («Таттвархасутра», 10, 5).

Канонизация в письменной форме распространявшейся до того, скорей всего, в различных устных вариантах доктрины джайнизма произошла на Вседжайнском соборе в Паталипутре, состоявшемся в IV или III в. до н. э. Тот сравнительно мягкий вариант учения, который был канонизирован, не был принят всеми сторонниками джайнизма, что 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 строго сохранять верность первоначальной строгости поведения аскетов времен самого Джина 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 противостоявшими 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.

Как о том уже шла речь, учение джайнов исходило из того, что дух, душа человека, безусловно выше его материальной оболочки. Достичь спасения (мокши) и тем более полного освобождения (не-что вроде буддийской 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, т. е. со скандхами и кармой. Ведь только соединяясь с грубой материей посредством кармы, джива обретает кармическое тело и появляется в форме живых существ, будь то растение, животное или человек. 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. В принципе она нужна, она чуть ли не основа всего. Но в определенный момент она оказывается лишней и от нее нужно избавиться. 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, вслед-

ствие 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 неимоверного увеличения усилий за счет значительно более жестких ограничений социально-этического порядка.

## ЭТИКА И ОБРАЗ ЖИЗНИ ДЖАЙНОВ

**П**ринципы джайнской этики, как и в зороастризме, исходят из четкого противопоставления истины заблуждению, правильного — ложному. Основы ее сформулированы в так называемой триратне. 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 зиждится 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 тиртханкарах 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 при помощи 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 итоге завидные результаты — этический стандарт джайнов весьма высок, что и неудивительно, если иметь в виду конечную цель джайнизма.

Этика джайнов, однако, не ограничивается строгим выполнением требований триратны. Она требует, например, еще и умелого восприятия взаимосвязи между духовным и материальным началами. Признавая примат духовного (дживы), джайны не должны воспринимать материальный мир как враждебный, ибо они в нем живут.

Правда, их высшая цель тесно связана с освобождением от земных привязанностей. Но для этого достаточно культивировать в себе самообладание и сострадание ко всему живому, а также уметь одерживать победу над страстями и привязанностями. Это особенно важно для монахов и аскетов, но имеет значение и для мирян, т. е. обычных последователей джайнизма.

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 тиртханкаров, создателей брода (переправы, пути, церкви), 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 обычного распорядка. Один день в месяц джайны-миряне обычно проводят в условиях еще больших ограничений — живут так, как монахи-аскеты.

Вплоть до сегодняшнего дня джайны (их количество ныне исчисляется 2–3 млн., 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. Они 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 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

**О**собый 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, в привычном для индийских религиозно активных деятелей состоянии медитации, 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. Вообще формы тапаса у джайнов наиболее

изошренные. К их числу относятся, например, 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 изошренного тапаса в среде джайнских монахов выделяется особая группа аскетов-дигамбаров, о которых уже упоминалось. Именно в их среде рвение и аскезы доводились до крайних пределов, а следование заветам Джины 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), ибо 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 (иногда это делают за них и для них их ученики). 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, как о том уже шла речь, 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

**П**о представлениям джайнов, Вселенная состоит из мира и немира. Немир — 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 необычными существами, 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 некие божественные персоны и освободившиеся от кармы джайны-сиддхи. Что же касается среднего мира, то это не столько наша реальная земля, сколько серия причудливым образом расположенных океанов, архипелагов и континентов, горных цепей, рощ и прудов со сказочными 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 — божественные патроны и прочие сверхъестественные существа. Им несть числа, причем почти все они заняты делом. Кроме тех, кто обитает в среднем мире вместе с людьми (покровители гор, рек, мест и т. п.), выделяются четыре класса иных божественных персон. К низшему из них относятся только что упоминавшиеся обитатели верхнего слоя преисподней — бхаванавасины, подразделяющиеся на десять категорий и частично выполняющие функции демонов. Ко второму — божества ванамантара, живущие одни в том же верхнем слое нижнего мира, а другие в рощах и на островах мира среднего. Это своеобразные полубожества-полудемоны. Третий класс — божества-покровители светил джйотиша. Светил, включая солнца и луны, великое множество — свои есть у каждого континента. Наконец, четвертый, высший класс божественных персон — вайманика, живущие в небесных дворцах-виманах. Выше всех этих божеств, которых джайны не слишком-то почитают и в которых они не испытывают никакой нужды, — 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 шесть периодов нисходящего развития сменяются шестью периодами восходящего: это весьма своеобразные замкнутые циклы, каждый из которых от беззаботности золотого века через упадок и страдание ведет к деградации и кризису, после чего все следует в обратном порядке. В каждом полуцикле свои 24 тиртханкара, свой Махавира Джина, на 21 тысячелетие после смерти которого (пятый период нисходящего развития) приходятся 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 космомифологическая 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 ни от кого и не требовалось. Главное в джайнизме всегда сводилось именно к практике, олицетворенной подвигами аскезы. Высшей формой аскетизма считалась, о чем уже шла речь и что всем наглядно показал сам Махавира Джина, голодная смерть, к которой многие из аскетов — а подчас и джайны-миряне — прибегали на склоне жизни и которая считалась, как следует полагать, мистическим символом достижения конечной цели.

## ДЖАЙНЫ В ИСТОРИИ ИНДИИ

**Х**отя 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 очевидного джайнского меньшинства в океане индуизма. Строго организованная, внутренне хорошо 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 11

# *Буддизм в Индии*



*Будда и его учение • Общины буддистов. Монастыри и сангха  
• Основы философии и этики буддизма • Буддизм Махаяны  
• Космология и мифология буддизма • Буддизм в Индии  
и за ее пределами*

**Б**уддизм, 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 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.

Сын князя из племени шакья (сакья), Сиддхарта Гаутама родился, если верить легендарным преданиям, 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, после чего 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, а также стремясь познать великую истину. Так прошло около семи 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: 1. Страдания и неудовлетворенность (дукка) правят миром; 2. Причиной их является танха, т. е. сама жизнь с ее страстями и желаниями, привязанность человека к этой жизни; 3. Уйти от привязанностей (ниродха) и вызываемых ими страданий можно лишь погрузившись в нирвану, т. е. обрета принципиально новое состояние бытия и сознания, незнакомое с ненавистью, жадностью и невежеством, открытое любви, благородству и мудрости; 4. Существует путь, метод (магга), 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.

## БУДДА И ЕГО УЧЕНИЕ

**Ж**изнь есть страдание и неудовлетворенность (дукка), что является следствием бренности феноменального мира. Рождение и старение, болезнь и смерть, разлука с любимым и союз с нелюбимым, недостигнутая цель и неудовлетворенное желание — все это дукка. Страдание происходит от жажды 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, к преодолению дукки. 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\* (это и есть магга): 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 (каждый обязан следить за своими словами, дабы они не вели ко злу — речь должна быть правдивой, доброжелательной). 4. Праведные дела (необходимо избегать недобродетельных поступков, сдерживаться и делать добрые дела). 5. Праведная жизнь (нужно 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 (важно уяснить, что зло — от нашей плоти). 8. Праведное созерцание (необходимо 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

---

\* Понятие «нирвана» достаточно сложно и трактуется по-разному. Иногда оно представляется как некое почти райское небытие. Иногда как состояние полного блаженства просветленного, освободившегося от колеса сансары, т.е. бесконечного обусловленного нормой перерождения.

середине I тысячелетия до н. э. были уже основательно разработаны и широко известны в Индии. Однако в буддизме было и нечто новое. Так, страдавшимся людям не могло не импонировать 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, к нирване. Неудивительно, что проповедь Будды имела успех.

Учение нового пророка стало быстро распространяться. Как красочно повествует легенда, путь Будды был триумфальным шествием: всё новые группы аскетов во главе со своими учителями отказывались от самоистязаний и шли в число последователей Будды. Раскаявшиеся 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.

ОБЩИНЫ БУДДИСТОВ.  
МОНАСТЫРИ И САНГХА

**Д**анные источников свидетельствуют о том, что, хотя в числе учеников Будды были и брахманы, его учение было поддержано в основном кшатриями и вайшьями, прежде всего городским населением, правителями, воинами, которые видели в буддийской проповеди возможность избавиться от засилья и верховенства процветающей варны брахманов, хранителей практически всей древнеиндийской мысли, связанной с ведами и брахманизмом. Буддийские идеи равенства людей (особенно монахов вне зависимости от варн и возникших чуть позже каст), добродетельного правления монарха, терпимость, культ этики — все это способствовало успеху нового учения и поддержке его правителями, особенно могущественнейшим древнеиндийским правителем Ашокой (III в. до н. э.). При его помощи 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 шести человек) собирались в каком-либо уединенном месте на период дождей и, пережидая 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 бхикшу имели право лишь дважды в день, причем до полудня. Питаться должны были только вегетарианской пищей, к тому же после полудня до зари следующего дня нельзя было брать в рот ни крошки.

В пещере или заброшенном строении бхикшу пережидали 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.

Вскоре монастыри превратились в главную и, по существу, единственную форму организации буддистов, незнакомых с иерархически организованной церковной структурой и не имевших влиятельного сословия жрецов\*. Именно монастыри стали центрами буддизма, главными 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.

---

\* Как и джайны, буддисты не имели пантеона богов, которым они должны были бы поклоняться. Отсюда отсутствие храмов и жрецов. Можно добавить к сказанному, что в прошлом среди специалистов велись даже споры о том, можно и следует ли считать буддизм религией или это просто своеобразная философская школа. В наше время сомнений в том, что буддизм являет собой великую религию, пусть весьма своеобразную, ни у кого нет.

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 варны и касты, от собственности, во всяком случае на время пребывания в монастыре. Он принимал на себя первые пять обетов (не убий, не укради, не лги, не прелюбодействуй, не пьянствуй), сбривал волосы и облачался в монашескую одежду.

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, где буддизм в его первоначальном варианте (буддизм Хинаяна или Тхеравада) 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 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 сангхи, 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: переступать 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 Винаяпитаки — важной частью Трипитаки. Кроме нее в состав буддийского канона входили еще две части: Сутрапитака, излагавшая суть доктрины, и Абидхармапитака (религиозно-философские тексты). Эти тексты всегда 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-пилигримы с целью набраться мудрости, получить образование, переписать и увезти с собой в свои страны священные тексты буддийского канона.

Едва ли не самым главным занятием стремившегося к просветлению и нирване монаха была медитация. В отличие от молитвы в тех многочисленных религиозных системах, где существуют общепризнанные божества, в буддизме духовная практика ищущего спасения сводится к специальным умственным упражнениям, к своеобразной тренировке ума и сознания, которая и есть медитация. Сущность ее проявляется в двух основных формах — в искусстве самадхи, т. е. в стремлении к развитию в себе спокойствия, собранности и способности к сосредоточению, и в практике випассаны, т. е. в развитии умения и готовности к интуитивному восприятию. Обе формы медитации требуют длительной многолетней тренировки и воспитывают умение сосредоточиться на текущем моменте, не анализируя прошлого и не планируя будущее. Для этого нужны немалые усилия по концентрации сознания и достижению внутреннего душевного покоя.

Очень важно при этом должным образом отрегулировать дыхание, ибо именно это рождает столь необходимые медитирующему чувства умиротворения, острой восприимчивости. Только достигнув этого, можно ставить перед собой задачу обретения развитого чувства интуиции. Словом, медитация в буддизме — это главное условие для того, чтобы не только понять и познать основы учения, но прочувствовать всю концепцию, воспринять ее внутренне, всем сердцем.

## ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ И ЭТИКИ БУДДИЗМА

**Ф**илософия 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 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 древнеиндийской мысли, и в частности в буддизме, многозначно. Им именуют и доктрину в целом, и закон, т. е. извечный порядок вещей, 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.

Всё 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, согласно древнеиндийским представлениям, — это распад

данного комплекса дхарм, рождение — восстановление его, но уже в иной, новой форме. В буддизме к этому и сводится весь 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 12 звеньях-нидах 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 рождениям, следствием которых неизбежно являются старость и смерть всего родившегося.

Таким образом, круговорот жизни начинается с невежества и кончается смертью. Определяется он неизменным волнением дхарм. Успокоить волнующиеся дхармы может лишь тот, кто преодолевает 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 монахи 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.

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 Гаутамы 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. той степени незамутненности сознания, которая способствовала и содействовала 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 становились на путь монахов и не стремились к нирване — каждому свое время. Но пусть каждый хорошо осознавал, что в сегодняшней жизни он может и должен заложить фундамент своей будущей кармы, причем такой, обладая которой, он мог бы в последующих перерождениях рассчитывать на 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, а 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

**Б**уддизм 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 учите-

ля, 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 был склонен поощрять индивидуальный духовный поиск, впитывая в себя многие элементы иных религиозных течений. Разумеется, подчас это приводило к тому, что учение раздирали противоречия между различными школами, сектами, направлениями. Сам Ашока порой вынужден был вмешиваться в эти споры (в частности, на III Всебуддийском соборе) и успокаивать спорящие стороны. Споры, однако, продолжались и после III собора, причем наивысшего накала в рамках доктрины они достигли, видимо, на IV соборе, созванном на рубеже I–II вв. известным правителем североиндийского Кушанского царства Канишкой, ревностным буддистом и покровителем буддизма. Именно на этом соборе был организационно оформлен раскол между разными направлениями учения, причем сторонники одержавшего верх варианта 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 о достижении 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, нирване. Но главное в Махаяне свелось не просто к дальнейшему усилению очень 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, особенно мировых 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 тоже практически достиг нирваны. Мало того, он уже почти погрузившийся в эту нирвану будда (далеко не случайно статус некоторых будд, например Майтрейи, подчас как бы колеблется между буддой и бодисатвой — это одновременно и то, и другое). Почему же? Дело в том, что стать буддой и окончательно 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 махаянистском буддизме 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 в ближневосточной мифологии, так и в индоиранской. 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 индоиранских 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 одолевать 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-эллинского искусства (гандхарская скульптура), то идея о западном влиянии на формирование принципиальных нововведений Махаяны не должна показаться слишком неожиданной. Впрочем, одно несомненно: влияние было сильно переработано и вполне органично влилось именно в буддийские представления, что едва ли не наиболее наглядно видно на примере буддийской мифологии и космологии.

## КОСМОЛОГИЯ И МИФОЛОГИЯ БУДДИЗМА

**К**осмология 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 песчинок 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-асуров и сфера богов).

Особо тщательно разработана в космологии Махаяны высшая сфера, которая делится на небеса-ярусы 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 Гаутама 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

**Б**уддизм Махаяны был важным шагом в превращении первоначально не очень-то известной за пределами узкого круга индийских монахов хинаянистской религиозной философии в более обычную и понятную всем людям религию. В этой религии многие будды и бодисатвы не только были превращены в почитаемых и практически почти обожествленных персон, но и обрели свой канонический облик, прежде всего в заимствованной 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 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 хинаянистского 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 Вьетнам, 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 доктрины в целом либо превратить ее в малораспространенное учение типа джайнизма, если бы не заложенная в саму структуру буддизма его явственная и зримая 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 12

# Индуизм



*Религиозно-философские основы индуизма • Тримурти — Брахма, Шива и Вишну • Шива и культ лингама. Шакти. Дурга и Кали • Вишну. Рама и Рамаяна. Кришна • Сказания и мифы. Махабхарата • Брахманы и храмы • Мантры и колдовство • Обряды и праздники. Семья и каста*

**Д**ля 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 близкому к брахманизму индуизму.

Собственно, 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 каким-либо активным прозелитизмом. Однако 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 синкретическую 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 всё 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 некоторые 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

**О**сновы 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 многих 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 изощренной 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 мифопоэтического 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 представления о карме с ее этической основой, о святости вед, он не отказался от 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 намного 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 — 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 prerogatives, склонности и возможности, хорошо известные каждому человеку 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 своих приверженцев, т. е. тех, кто предпочитал поклоняться прежде всего своему избраннику и общаться преимущественно с ним. Более того, личная преданность богу, бхакти, стала важной характерной чертой индуизма.

## ТРИМУРТИ — БРАХМА, ШИВА И ВИШНУ

**В**ажнейшими 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 единому верховному богу функции, созидательную, охранительную и разрушительную. На деле это не вполне так, функции их подчас совпадают. Тем не менее каждый из этой троицы имеет свое лицо, характер, свою сферу действия.


Первым из трех считается Брахма — наименее «индуистский» из них 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 ведическое 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 неперенный, 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 богини Савитри и, дабы видеть ее постоянно, обеспечил 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. ШАКТИ. ДУРГА И КАЛИ

 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 (лингама) стал основным в шиваизме. Этот аспект культа Шивы, т. е. почитание 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 Нанди, тоже обычно изображаемого с подчеркнуто выразительными половыми признаками. Бычок Нанди — атрибут Шивы, он всегда рядом со своим хозяином.

Культ 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 — чуть ли не 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 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, даже 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).

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 потенций 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 всегда приносят жертвы, в том числе и человеческие.

Култ 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, т.е. освобождения, 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.

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, с фантазией и богато украшенных 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 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 чудище 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 калькуттском 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 культами 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, отдававшиеся брахманам-жрецам храма и платившим храму паломникам. Красота и искусство этих жриц всегда

привлекали паломников, а профессия их, как правило, была наследственной: их дочери тоже становились девадаси. Искусство камы в Индии никогда не рассматривалось как форма проявления инстинкта. Напротив, оно считалось символом упорядоченных, культивированных взаимоотношений людей, имевших целью наивысшее удовлетворение мужчины и женщины. В мифах не раз упоминается о том, что мужчина обязан дать такое удовлетворение воспылавшей к нему страстью женщине, даже если она замужем.

## ВИШНУ. РАМА И РАМАЯНА. КРИШНА

**Е**сли 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, одна из его основных функций — охранительная. 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, будучи в облике черепахи Вишну научил богов готовить 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, Вишну как-то явился в облике карлика 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. Превращений-аватар у Вишну бесчисленное множество. Однако основными считаются 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 получеловека-полульва 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 героизма. Но наиболее любимые в Индии аватары Вишну — это Рама и Кришна.

Рама — герой древнеиндийского эпоса «Рамаяна». 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. «Рамаяна» — 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 «Рамаяны» прост. Царевич Рама, сын царя Дашаратхи, наследник престола, красавец и умница, в честном поединке сильнейших добивается руки красавицы Ситы. Однако младшая жена престарелого монарха заставляет его изменить первоначальное решение: наследником будет не Рама, а ее сын Бхарата. 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 Лакшмана, 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. Он 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 Рамы 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 Рамы, «Рамаяна» 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, «Рамаяна» 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 — Рам-лилы, играют драмы на сюжет «Рамаяны» и т. п.


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 общеиндийское 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 «Бхагават-гита» 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. Ее 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.

Култ 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 этом саду. Ведь сад принадлежит приходящему сюда Кришне, так что непрошенный гость может за свое любопытство поплатиться жизнью.

## СКАЗАНИЯ И МИФЫ. МАХАБХАРАТА

редания 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 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 «Рамаяну», они готовы слушать ее часами ежевечерне, 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 18 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

**Ж**рецами 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 самого почитаемого 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, умелое манипулирование с шалаграмами — окаменевшими раковинами из Гималаев, считавшимися священными символами у вишнуитов) исполняли только жрецы-брахманы. Впрочем, участие брахмана в семейных ритуальных отправлениях всегда было желательно, а в наиболее важных семейных обрядах — свадьба, рождение ребенка, похороны — просто необходимо.

Авторитет брахмана, чей личный престиж всегда был 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 представите-

ля 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 вишнуитские 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. При этом 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

**У**беждение 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 весьма своеобразной 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, а 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, как считалось, 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 обращается 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 своему колдуну, уповая на его сверхъестественные возможности, на его шакти.

## ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ. СЕМЬЯ И КАСТА

**И** жрецы-брахманы с их высокоторжественными храмовыми и респектабельными 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 к «святым» местам либо грандиозные ритуально-драматизированные действия, связанные с популярными древнеиндийскими героями вроде Рамы, привлекают миллионные массы людей и становятся всеобщими событиями первостепенной значимости. В 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 Дурга-пуджа, праздник светильников, зажигаемых в честь богини счастья Лакшми, праздники в честь богини мудрости Сарасвати и в честь покровителя богатства и торговли бога 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, кумбху, 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, а каждые 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, панды, 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 других 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.

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 страш-

ным обычаем индийцев — сати — долгие десятилетия велась в Индии борьба. Ныне он уже не практикуется, но еще сравнительно 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 13

# *Индуизм и ислам. Модернизация индуизма*



*Исламизация Индии. Ислам и индуизм • Гуру Нанак и сикхи.  
Говинд и хальса • Рам Мохан Рой и «Брахмо самадж»  
• Даянанда Сарасвати и «Арья самадж» • Рамакришна  
и Вивекананда • Неоиндуизм и современность*

**И**ндуизм, 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 укоренилось мусульманство суннитского толка, ставшее официальной идеологией правящего класса.

## ИСЛАМИЗАЦИЯ ИНДИИ. ИСЛАМ И ИНДУИЗМ

**П**роцесс 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, а также князей и воинов, составлявших социально-политическую опору султанов и императоров. Переход в ислам позволял этим высшим слоям индийского населения пользоваться всеми привычными для них преимуществами привилегированного положения.

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, Ирак, 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 вишнуитской 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 позднесредневековая 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 вы-

дающихся 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. ГОВИНД И ХАЛЬСА

**Н**а 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 считался и сам Нанак. Сикхи (буквально «ученики», т. е. последователи гуру Нанака) 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 для местного населения. Гуру Нанак резко выступил против затворничества и неравноправия женщин, против многоженства и самосожжения вдов (сати).

Проповедь гуру Нанак и его преемников (всего 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 Говинде сикхи подняли вооруженное восстание.

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 (кирпан). 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 определенной 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. Просуществовало оно 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 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 Нанакom обычай сати, в гурдварах стали появляться столь типичные для индуистских храмов идола божеств, а религиозный ритуал начал 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 Нанакa. Сектанты резко осуждали попытки возврата сикхов к кастовому неравенству, одновременно отстаивая такие чисто индийские принципы, как ненасилие и непротивление злу насилеиm.

Не в последнюю очередь под воздействием сектантского протеста настроение сикхов в целом начало изменяться. В конце XIX в. они стали сплaчиваться 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 внутривнутриполитическую проблему.

Как известно, вплоть до сравнительно недавнего времени острота этой проблемы не уменьшалась. 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», вели дело к обострению политической ситуации в Пенджабе, не говоря уже о том, что сикхские эмигрантские группировки вынашивали 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 являются собой одну из наиболее заметных и активных этноконфес-

сиональных общностей Индии. Вобрав в себя воинственность и строгую организацию ислама, фанатизм фидайнов, сикхские воины оказались едва ли не лучшими солдатами Индии. Поэтому неудивительно, что именно сикхов чаще всего использовали там, где необходимы были 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 фидайнов, 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 одно–два тысячелетия 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 (1772–1833), великого индо-бенгальского мыслителя и просветителя.

## РАМ МОХАН РОЙ И «БРАХМО САМАДЖ»

**В**ыходец 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 Роя. 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 встали представители бенгальской семьи Тагоров. Среди них выделялся своей активностью Дебендранат — отец знаменитого Рабиндраната. Дебендранат Тагор усилил натурфилософский акцент учения — в ущерб ведам, наполненным политеизмом. В 60-х гг. XIX в. к руководству обществом пришел Кешабчондро Сен, проводший ряд важных реформ и, в частности, активно пропагандировавший межкастовые браки, широкое образование и право женщин вступать в общество. Этот радикализм привел к расколу общества на две группы — старую («Ади Брахмо самадж») и новую («Индийский Брахмо самадж») во главе с Сеном, 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»


**Н**есколько иной характер имело другое общество — «Арья самадж», возникшее в 1875 г. и объединившее вокруг себя значительные (до 1,5 млн.) 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 равноправия женщин, к борьбе против идолопоклонства и системы каст. Однако в отличие от движения Сена склонявшийся к монотеистическому толкованию индуистских текстов Даянанда 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 сохранялось лишь в качестве небольшой религиозной общины, члены которой аккуратно следовали разработанному еще Даянандой обряду жертвоприношения, совершаемому в близком к ведическим ритуалам духе раз в неделю в специальных храмах. Обряд

сопровождался 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

дной 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 снискали 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 — Нарендранат 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 веданты, 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 30-летний 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 социальных страт, 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 всё более активными и радикальными, связанными с национальным движением и всё 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 невольно 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 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, значительно 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 довольно пеструю картину религиозной жизни современной Индии.

Надо сказать, что вплоть до конца XX в. столкновений на религиозной почве в толерантной Индии почти не было. Разве что индо-мусульманские противоречия между Индией и Пакистаном в северном и не до конца поделенном штате Кашмир время от времени нагнетали нездоровую обстановку. Но на рубеже XX–XXI вв. ситуация в стране стала вполне определенно меняться в худшую сторону. Частично это было вызвано тем, что в Индии продолжался достаточно резкий рост мусульманского меньшинства, которое ныне составляет примерно 100 млн человек (свыше 10% населения). Отметим, что активность и даже агрессивность ислама стала возрастать после успешного завершения в конце 70-х гг. XX в. радикального переворота в шиитском Иране, когда там была свергнута власть шаха, а на смену ему в качестве высшего руководства страны пришли крайние фундаменталисты во главе с реакционным духовенством, не приемлющем западной цивилизации.

Индия с ее длительным периодом влияния английской демократической структуры была насыщена многими неприемлемыми для мусульман элементами западной цивилизации. Это создавало почву для усиления напряженности в индо-мусульманских отношениях внутри страны. Столкновения начались в 1992 г. в связи с конфликтом в отношении индуистской святыни в Айодхе, где в свое время завоеватели-мусульмане снесли индуистский храм и построили на его фундаменте мечеть.

В 1992 г. группа радикально настроенных и тоже теперь не чуждых фундаменталистским настроениям индуистов снесла мечеть и объявила о намерении восстановить храм. Начались довольно жесткие схватки между представителями разных конфессий, так что местным властям с трудом удавалось их подавлять. Однако столкновения в районе Айодхи разожгли пламя конфессиональной ненависти в Кашмире и даже привели к попыткам террористических актов в столице Индии. Пока все эти религиозные распри не зашли слишком далеко. Но вспышка индо-мусульманского антагонизма привела к заметному увеличению в стране числа сторонников консервативного коммунализма, что с точки зрения политики современной Индии является определенным шагом назад. Правда, шагом еще не очень заметным в стране, быстро развивающейся и идущей демократическим путем в будущее.





## Глава 14

# *Религиозные традиции в древнем Китае*



*Предки правителей (шан-ди). Гадания и гадатели • Чжоусцы.  
Культе Шанди, Неба, предков и земли (территории)  
• Жрецы-чиновники и ритуалы • Древнекитайская  
религиозная философия*

**Е**сли Индия — царство религий, а религиозное мышление индийца насыщено метафизическими спекуляциями, то Китай являет собой цивилизацию иного типа. Социальная этика и административная практика, ритуальный церемониал (прежде всего в честь Неба) и культ предков здесь всегда играли значительно большую роль, нежели мистические абстракции и индивидуалистические поиски спасения. Трезво 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 эту самую 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 китайца.

Специфика религиозной структуры и психологических особенностей мышления, всей духовной ориентации в Китае видна во многом. Если начать, что называется, с самого начала, то окажется, что в период становления китайской цивилизации (протогосударство Шан-Инь) уже хорошо знакомый с письменностью Китай не знал культа великих богов, не имел храмов в их честь и приносивших им жертвы жрецов. Более того, древнекитайская цивилизация не была знакома с мифологией и героическим эпосом, а многочисленные расшифрованные специалистами ранние пиктографические тексты (их количество исчисляется десятками тысяч с использованием примерно тысячи различных знаков) были заполнены лишь обращенными к предкам правителя-вана бытовыми просьбами и совершенно не касались прошлого. Создается впечатление, что жившие в XIII–XI вв. до н. э. шанцы были поражены некоей исторической амнезией. Это кажется тем более странным, что археологи нашли при раскопках гробниц шанских правителей боевые колесницы индоевропейского образца с лошадьми, оснащенными великолепно сброей. Между тем ни колеса, ни одомашненных лошадей (не говоря уже о колесницах и сбруе) предшественники шанцев, судя по все тем же археологическим раскопкам, ведущимся скоро уже столетие, не знали. Стало быть, кто-то прибыл на территорию Шан в бассейне Хуанхэ на боевых колесницах, после чего произошли какие-то события, позволившие шанским правителям-ванам образовать в середине бассейна Хуанхэ очаг цивилизации. Так почему же об этом нет ни слова в надписях? Почему не сохранилось ни эпоса, ни мифов о столь важных событиях?

Конечно, в Китае, как и в других странах, со временем (уже после завоевания Шан местным племенем Чжоу, возглавившим коалицию антишански настроенных их соседей) тоже появилось высшее божественное начало, Небо, заменившее собой обожествляемых предков шанских правителей. 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, как уже упоминалось, весьма незначительная роль мифологии. И это еще мягко сказано. 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 чжоуской древности место мифов заняли историзованные легенды о мудрых и справедливых правителях. Легендарные мудрецы Яо, Шунь и Юй, оказавшиеся 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 десакрализации очень мало известного нам первобытного 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 десакрализированным 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, о чем уже шла

речь, 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.

### ПРЕДКИ ПРАВИТЕЛЕЙ (ШАН-ДИ). ГАДАНИЯ И ГАДАТЕЛИ

**В**се 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 примерно в то же время, что и арии в Индии. Но в отличие от ведических ариев шанцы, о чем уже шла речь, не имели пантеона влиятельных богов. Роль высших божественных сил у них выполняли умершие предки правителей — шан-ди и различного рода духи, олицетворявшие силы природы. Предкам 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 обоженных предков воздействовать на духов сил природы или собственным могуществом способствовать людям в получении желаемого. Записи-просьбы сопровождалась специальными обрядами гадания, отчего они в современной синологии называются «гадательными».

Отсутствие великих богов и выход на передний план культа шан-ди сыграли в истории китайской цивилизации огромную роль. Именно это затормозило естественное развитие религиозного начала и привело к усилению начала рационального, проявившегося в гипертрофировании культа предков, ставшего затем основой основ рели-

гиозной системы Китая. Эта тенденция прослеживается уже в период 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.

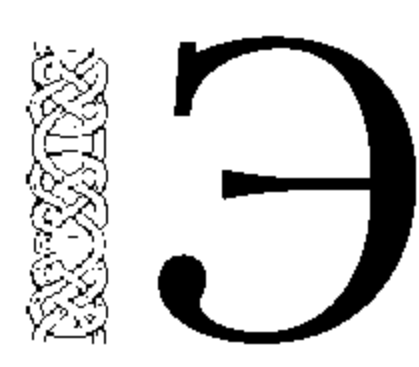
В культе предков шан-ди, бывшем символом культа своей небольшой этнической общности, резко противостоявшей окружавшей их в бассейне Хуанхэ многочисленной периферии из неолитических племен (пленников из числа которых они обычно приносили в жертву своим обожествленным предкам), шанцы стремились почерпнуть 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.

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 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 другой системы гаданий (Ицзин), триграммы и гексаграммы которой, состоявшие соответственно из трех либо шести прямых и преванных посередине линий, генетически восходили к трещинам на костях и волокнам тысячелистника, хотя и, возможно, имели более глубокий первоначальный смысл.

Дело в том, что к северу и северо-западу от Шан жили протоиранские племена, которые в отличие от шанцев издревле имели развитую религиозную систему, маздеизм, о сути которой уже говорилось в главе о древнеиранской религии. Главное в маздеизме — дуализм, т. е. сосуществование сил Света и Добра параллельно с силами Тьмы и Зла, причем обе силы находились в непрестанной борьбе друг с другом. Не исключено, что проблема происхождения шанских колесниц была как-то связана именно с индоевропейцами (колесницы являются копией индоевропейских), а так как из числа индоевропейцев близко к шанцам имелись лишь протоиранцы, то напрашивается предположение, что гадание с прямой и прерванной чертами могло отражать существование противостоящих друг другу сил. Здесь важно заметить, что понятия «инь» (северный склон горы, темное, женское начало) и «ян» (южный склон, светлое, мужское начало) появились в чжоуском Китае намного позже того, как там стали использовать триграммы и гексаграммы для гаданий. Отсюда может следовать вывод, что заимствованные у протоиранцев идеи могли оказать свое влияние еще до того, как много позже эти идеи были осмыслены самими китайцами уже в ином, свойственном именно их ментальности стиле.

Шанские гадалы 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, гадалы были грамотны, т. е. владели системой пиктографического письма, которую, возможно, сами и разрабатывали. 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. КУЛЬТ ШАНДИ, НЕБА, ПРЕДКОВ И ЗЕМЛИ (ТЕРРИТОРИИ)

 Эпоха Шан-Инь была сравнительно недолгой. В 1027 г. до н. э. объединившийся вокруг племени чжоусцев союз окружающих Шан народов в решающей битве при Муе раз-

громил шанцев, которые после поражения стали именоваться в чжоуских документах иньцами. 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-гун 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.

Если высшее трансцендентное начало в культе Шанди было перенесено в чжоуском Китае на култ 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 сразу же стал обожествляться каждый покойник. Простые люди жили и умирали в древнем Китае, как и во всем мире, без этого. В лучшем случае они оставляли о 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 погребали, да и вообще практика сооружения царских гробниц, видимо, ушла в прошлое; археология пока не обнаружила ничего похожего). Вторая душа отправлялась на небо, где занимала место, строго соответствовавшее статусу ее обладате-

ля. 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.

Низы китайского общества Чжоу составляли крестьянские общины с их привычными ритуалами и культами, 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. Он отражал культ занятой этим владением территории. Во время войны — а войны шли почти непрерывно — символизировавшая этот культ табличка в специальной повозке отправлялась вместе с военачальниками на поле боя и, как

считалось, помогала одерживать победы. На ритуальном поле рядом со столичным алтарем-шэ чжоуского вана или каждого из многочисленных феодальных по типу владений правитель лично проводил весной первую борозду, совершая торжественный обряд первовспашки. Считалось, что только после этого крестьяне 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 в деревнях 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 И РИТУАЛЫ

**Ж** 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, Шанди), 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 гадатели превратились в ремесленников, толковавших сны, определявших счастливые дни, благоприятные для строительства местá, 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 устойчи-

вость 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 к жертвоприношению), 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.

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 церемоний. 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 (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, а в качестве олицетворения покойника обычно выступал его старший внук, соответствующим образом одетый и ведущий себя). 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. В других аналогичных документах сообщалось о щедрых наградах правителей владельцу сосуда за его службу. В заключительной части подобного рода сообщений содержалась клятва от имени владельца сосуда и его потомков верно служить и дальше.

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

**Д**еление 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 шанской и раннечжоуской древности, как то иногда считают, 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, быть может, заимствованной у соседних с шанцами протоиранских народов, 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. Происхождение обеих идей приписывается китайскому мудрецу Цзоу Яню. При этом инь-ян воспринималось как деление едва ли не всего сущего на два противостоящих начала, мужское и женское. Мужское начало ян, о чем уже упоминалось, 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, который примерно с VII в. до н. э. пришел, как считается, на смену древнеиранскому маздеизму,

продолжала господствовать идея о дуалистическом противостоянии сил Света и Тьмы и что параллельно с этой генеральной идеей в том же зороастризме заняло видное место 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, о котором подробно будет идти речь в следующей главе. 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 начала 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 демифологизации и выдвижения на передний план ритуализованной этики, а также соответствующего перемещения акцентов в сфере всей духовной

---

культуры и 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 оттеснены на задний план ритуализованной этикой и проблемами социальной политики. Символом этого процесса и вершиной его в Китае было учение Конфуция — конфуцианство.







## Глава 15

# *Конфуций и конфуцианство*



*Конфуций, его социальный идеал и порядок • Культ предков, семьи и клана. Нормы сяо • Конфуций о человеке • Конфуцианство и легизм • Трансформация конфуцианства • Конфуцианское воспитание и образование • Система экзаменов и сословие шэньши • Конфуцианство в истории Китая • Культ формы в конфуцианстве • Конфуцианство — регулятор жизни Китая*

**В**се 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 личного в пользу общественного; не духовенство, направляющее эмоции верующих в русло, возвеличивающее богов 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 опосредствованная фигурой жреца, духовника, как это было характерно для иных религий, а связь принципиально иного типа: «Небо как символ высшего порядка — земное общество, основанное на добродетели», опосредствованная 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, ЕГО СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ И ПОРЯДОК

**К**онфуций (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 полугендарных 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.

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 Конфуций 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, словом, всегда, постоянно самоусовершенствоваться. Конфуций разработал и ряд других понятий, включая верность и преданность (чжэн), благопристойность и соблюдение церемоний и обрядов (ли).

Следование всем этим принципам было обязанностью благородного цзюнь-цзы, который в сборнике изречений Конфуция «Лунь-юй» 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 и всем людям, а также поиску истины. Познав истину (Дао) 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, напускных скромности и добродетели. Многочисленные последователи и почитатели Конфуция, слепая преданность которых 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.

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 — тех, кто думает и управляет, и низов — 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. сравнительно небольшую 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. Словом, все конфуцианцы стремились создать в Поднебесной царство Высшего Порядка и Абсолютной Гармонии. Но добиться этого было нелегко. Сторонники учения Конфуция хорошо понимали, что сам народ этого создать не в состоянии. А для того, чтобы ему помогли в этом умные и ученые сторонники Конфуция, нужно много сил и времени, нужно терпение и старание поколений. Кредо конфуцианцев, если его изложить в одной фразе, лучше всего изложено самим Конфуцием: «Народ следует заставлять идти должным путем, но не нужно объяснять, почему» (Луньюй, 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 не уставал давать понять своим ученикам и слушателям, 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 Китае вплоть до недавнего времени: основа семьи — беспрекословное повиновение младших старшим, детей родителям.

## КУЛЬТ ПРЕДКОВ, СЕМЬИ И КЛАНА. НОРМЫ СЯО

**С**нова обратимся к культу 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 почтительности.

Сяо, как считал Конфуций, — это основа гуманности. Быть почтительным сыном обязан каждый, а особенно человек грамотный, образованный, гуманный, стремящийся к идеалу цзюнь-цзы. Смысл сяо — 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», почтительный сын должен всю жизнь преданно 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, почтительный 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. Это 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».

Культ сыновней почтительности с течением времени достиг в Китае всеобщего признания, стал нормой жизни, а выдающиеся примеры сяо, собранные в сборнике «24 образца 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; почтительный 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 почтительном сыне готовность к самопожертвованию во имя культа предков.

Конфуцианский культ предков и нормы сяо способствовали расцвету культа семьи и клана. Семья считалась сердцевиной общества, 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. Подросшего 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 приходить 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 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. Возникла 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 злачных 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 об-

щество 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.

## КОНФУЦИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ

**Х**отя только что было замечено, что конфуцианство сделало ставку на культ предков, семьи и клана, на высшую святость норм сяо, которые требовали от каждого благоговения перед старшими и в первую очередь перед собственными родителями, это отнюдь не означало, что великий Конфуций пренебрежительно относился к человеку как личности. Уже было упомянуто, что и он сам, и наиболее известный продолжатель его дела Мэн-цзы заботились об интересах людей. Более того, это была не просто забота о материальном благосостоянии каждого, хотя в труде «Мэн-цзы» можно встретить множество упреков в адрес правителей, которые мало думали о своих подданных. Забота и внимание в данном случае сводились к более широкому кругу воспитательных мер, ставивших своей целью облегчить жизнь простых людей и помочь им обрести возможности для улучшения условий существования. В чем была суть этих мер?

Прежде всего, конфуцианцы требовали уважать интересы народа и, в частности, не облагать его непосильными поборами. Десятая, а то и девятая доля дохода (имеется в виду пропагандировавшаяся Мэн-цзы идеальная система цзин-тянь, заключавшаяся в обработке восемью земледельцами восьми полей в расчерченном на девять равных частей квадрате, центральную часть которого все восемь обрабатывали вместе для властей) считалась вполне достаточной нормой. Далеко не случайно Конфуций с гневом осуждал своего ученика Цю, который, став министром в его родном царстве Лу, попробовал добавить к норме дополнительные поборы. Но норма налогообложения — лишь малая часть того, что стремились отстоять конфуцианцы. Более важным с точки зрения воспитания в людях уважения к себе и к своим потенциальным возможностям было постоянное напоминание о том, что каждый в своем деле должен постоянно совершенствоваться. Что он обязан перед самим собой и всей своей родней, включая высокочтимых предков, живых

и умерших, неустанно трудиться, непрерывно совершенствуясь и обретая с годами опыт.

Конфуцианское требование постоянного самоусовершенствования в труде, как физическом, так и умственном (для тех, кому это было под силу), сродни пуританскому отношению к миру, к труду, к Богу и к людям. На это стоит обратить внимание хотя бы для того, чтобы понять глубинные причины непостижимого успеха, с каким современный Китай семимильными шагами идет вперед. Конфуций, требуя от людей полной отдачи, отнюдь не вел дело к тому, чтобы за счет труженика наживались тунеядцы или власть. Напротив, он с гневом осуждал стяжателей. Его цель – дисциплинировать народ, ради которого он и стремился создать общество Высшего Порядка и Абсолютной Гармонии. А для того, чтобы заложить основы такого общества, Конфуций всячески приветствовал всех, кто мог учиться и накапливать знания, причем делать это, что называется, не покладая рук. Конфуций говорил, что таких, как он, можно встретить чуть ли не в каждом поселении, но принципиальное его отличие от многих заключается в том, что он любит учиться. Учиться и время от времени реализовать познанное тобой – с этой известной едва ли не каждому в Китае на протяжении тысячелетий фразы начинается текст канона «Луньюй», содержащего изречения мудреца.

Конфуций хорошо понимал, что общество неоднородно, что люди разные, в том числе и по своим потенциям. Но его целью было вселить в каждого уверенность в собственных силах и готовность неустанно трудиться, чтобы реализовать все то, что в нем заложено. Только самые умные (высокомудрые, т. е. совершенные мудрецы с врожденным знанием, к числу которых он никогда не относил самого себя) и лишенные ума не включаются в число тех, кто обязан всю жизнь постигать все ценное, что достигнуто другими, и усваивать все полезное с тем, чтобы за этот счет самоусовершенствоваться. Все остальные – каждый в меру своих сил и способностей – могут и должны это делать, причем не просто делать, но делать лучше других, как бы вступая с ними в соревнование. И, разумеется, для этого следует с юности настраивать себя на упорный постоянный труд.

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

**П**роцесс 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 «Чуньцю», 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 чжоуского 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 оглущенного 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 полуварварском (как его привыкли считать в чжоуском Китае) царстве Цинь, которое после этих реформ, покончивших с пережитками патриархально-кланового прошлого, стало быстро уси-

ливаться. Усиление Цинь привело в конце III в. до н. э. к захвату правителем этого царства всей территории 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 (хотя обычно они писались в конфуцианском стиле и уверяли народ в заботе императора именно о нем) вызывали протесты, в стране возникали конфликты, зрело недовольство, подавлявшееся насилием и репрессиями. Неслыханные повинности и поборы, взимаемые 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, несколько реформированного видным конфуцианцем Сюнь-цзы, придавшим этому учению более жесткую форму и тем резко усилившим его жизнеспособность, 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 после крушения империи Цинь был необходим, ибо 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 уже отреформированного Сюнь-цзы первоначального конфуцианства и превратил его в официальную государственную идеологию.

## ТРАНСФОРМАЦИЯ КОНФУЦИАНСТВА

**П**реврашение 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 эпоху Хань конфуцианстве должны были выйти те положения учения и в таких формах, какие способствовали бы сохранению и неизменности принятых и признанных всеми порядков. Конфуцианцы искренне стремились создать государство Всеобщего Порядка и Совершенной Гармонии. Но полностью в этом они не преуспели, да и не могли преуспеть, ибо многое в Китае со времен Конфуция изменилось.

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 не так

уж сложно, ибо многое в этом плане было уже сделано сошедшими с исторической сцены легистами, да и конфуцианские сочинения за долгие века своего существования достаточно обросли толкованиями и комментариями, получившими силу традиции и авторитет давности. Став у руля правления страной, конфуцианство, учитывая потребности времени, все же решительно повернулось назад, лицом к прошлому. Не в будущем, неведомые дали которого едва ли могут предвещать что-либо достойное внимания, а именно в древности, в прошлом, был золотой век, который всегда должен служить образцом. Древние мудрецы всё знали и умели, всё 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, отдать должное созданному древними церемониалу и всегда во что бы то ни стало сохранять вид, уметь не потерять лицо — все это стало теперь играть особо важную роль, ибо рассматривалось как гарантия стабильности.

Превращение конфуцианства в достаточно 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 шанско-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

**Н**ачиная 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 значило 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 культу предков и нормам сяо, 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, как казенной, так и деревенской или городской 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 путем вверх, 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

**И**стоки системы конкурсного отбора восходят к чжоускому Китаю: правители царств были заинтересованы в выдвижении подходящих кандидатов на должности чиновников, о чем есть упоминания в источниках. Прародителем этой системы может считаться философ Шэнь Бу-хай, который еще в IV в. до н. э. поучал правителей серьезно относиться к подбору кадров чиновников и устраивать при этом нечто вроде конкурса. 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 — сюцай — 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 экзаменующийся 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 (низшим из таких постов был уездный начальник, т. е. чиновник, управлявший одним из 1500 уездов в стране). Как правило, он, да и другие чиновники обычно назначались на служебные посты в те уезды, области и провинции, где они никогда не бывали и не име-

ли родных и близких знакомых. Прослужив три года, они перемещались на новые места, дабы не обзавелись прочными связями и не погрязли в коррупции. Все эти предосторожности имели свой смысл, но они все же не мешали делающим карьеру чиновникам становиться богатыми и влиятельными. 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 хотя бы одной низшей степени (иногда к ним приравнивались и неудачники-соискатели, покупавшие эту степень за большие деньги) составляли в старом конфуцианском Китае особое сословие — шэньши. Это сословие играло в позднесредневековом Китае роль господствующего слоя управителей. Именно его представители управляли все разраставшейся численно страной.

Каждый, кто проникал в слой шэньши, приобретал социальные и весьма ощутимые материальные привилегии. Поэтому шэньши были, как правило, 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

**К**онфуцианцы 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 всегда 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 именуются 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 правительства, деяния и личности их обрастали легендами, а эти легенды поддерживали в народе культ мудрых и добродетельных, справедливых и заботливых конфуцианских ученых-чиновников.

Кульτ 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 очень часто 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 и чиновников опиралась в конечном счете на священные конфуцианские каноны, которые в своей сумме считались сокровищницей почти обожествленных истин. Каждый причастный к этим истинам даже внешне, по формальным признакам, резко отличался от простого народа.

## КУЛЬТ ФОРМЫ В КОНФУЦИАНСТВЕ

**П**онятие «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 лишний 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 жалованья 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.

Кульť формы породил в среде конфуцианских шэньши и чиновников — равно как и среди родственников императора при дворе, т.е. среди знати, количество которой всегда было ограниченным и не шло ни в какое сравнение с числом служащих\*\*, — 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 считали себя ничтожными. Напротив, у всех них, как правило, было обостренное чувство собственного достоинства, а самой страшной, непереносимой обидой, катастрофой для любого из них была, о чем уже говорилось, «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 чинов-

---

\* Это было официальной и всем хорошо известной нормой, но трудно сказать, когда и насколько тщательно она соблюдалась в реальности.

\*\* Здесь важно заметить, что традиционно с древности родство, особенно среди высшей знати, родни правителей, всегда учитывалось только до пятого колена, после чего последующие потомки считались простолюдинами.

\*\*\* Случаи такого рода бывали, видимо, крайне редкими, так как присылаемые из центра проводившие экзамен чиновники отбирались по тому же принципу, что и все остальные: никто из них не посылался туда, откуда он родом, где он хоть когда-либо служил или бывал, где у него есть родня либо знакомые.

ника 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

**К**онфуцианское 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 всё



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 всё 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 шанско-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, кидани, чжурчжени, монголы, маньчжуры и др., — спорадически завоевывавшие Срединную империю и даже основывавшие свои династии, со временем неизменно окитаивались, что укрепляло в китайцах сознание превосходства их культуры. Оказавшимся на императорс-

ком 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 и естественной именно в Китае, где рациональное начало еще в древности оттеснило эмоции и мистику, высшим божеством считалось строгое и ориентированное на добродетель Небо, а 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 бóльшим, 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 2 тыс. 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, далеко не вправе считать себя победившим все восходящие к конфуцианству и питающиеся его соками консервативные традиции. Более того, в свете современных — идущих уже в XXI в. — процессов трансформации и вестернизации Востока многое в этом смысле выглядит как раз наоборот.

В течение более 2 тыс. 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 свой тона всю национальную культуру Китая, характер его населения. Оно сумело стать незаменимым, причем эта его незаменимость отнюдь не осталась в прошлом. Дело в том, что многие воспитанные конфуцианством черты, не столько даже национального характера, сколько определяемые цивилизацией (имеются в виду страны — Корея, Япония, Вьетнам и др., — которые так или иначе были связаны с конфуцианским Китаем и многое переняли от него), сыграли свою положительную роль после деколонизации Востока. Успеху этих государств способствовали такие тесно связанные с конфуцианством нормы, как социальная дисциплина в сочетании с умением при необходимости, не теряя надежды, довольствоваться малым, трудолюбие и тяга к знаниям со стремлением постигать новое и использовать это новое во имя укрепления привычной нормы. Нельзя сбрасывать со счетов и настойчиво пропагандировавшиеся Конфуцием элементы самоусовершенствования и состязательности. Укреплению конфуцианской цивилизации содействовали крепкие социально-семейные связи, перерастающие в прочные деловые отношения в современном мире. Все это активно работает и сегодня, во многом обуславливая успехи многих стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии, где, к слову, проживает немало выходцев из Китая, так называемых хуацяо.





## Глава 16

# Философский и религиозный даосизм



*Философия даосских мудрецов • Религиозный даосизм  
• Восстание «Желтых повязок» и «государство» даосов  
• Как достичь долголетия • Псевдонауки даосов. Даосы  
в средневековом Китае • Пантеон религиозного даосизма*

**В**ерхи 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 которых 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?» (Луньей, 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 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 ДАОССКИХ МУДРЕЦОВ

**Д**аосизм возник в чжоуском Китае как развитая и очень глубокая по содержанию философская теория. В стране, где практически не была известна ни мистика, ни мифология, где никогда не ставились и не решались отвлеченные проблемы космогонии и не обсуждались никакие метафизические конструкции, где даже великий Конфуций категорически не желал рассуждать о том, что такое смерть, появление подобного рода доктрины, шедшей явно вразрез с генеральным направлением всей философской мысли, может считаться загадочным, если даже не необъяснимым. Конечно, слабые элементы мистики, связанные с гаданиями либо астрологией, можно при желании обнаружить и до IV в. до н. э., когда появились первые даосские трактаты. Однако каждому, кто знаком с системами древнекитайских гаданий, хорошо известно, что мистики в них практически нет. Что же касается астрологии, то там она присутствует в крайне незначительном количестве и к тому же не выходит за пределы примитивных построений типа «такая-то звезда или планета соответствует такому-то царству, способствует военному успеху или поражению». Можно согласиться с тем, что еще задолго до появления даосизма в Китае признавали существование духов, что среди простого народа были распространены суеверия, о которых нам очень мало известно по той простой причине, что в официальных текстах к ним относились без должного внимания и поэтому не фиксировали. Есть разве что упоминания о выставлении шаманок под па-

лящие лучи солнца и даже о сжигании их в суровую засуху, о чем уже говорилось. Но согласимся, что этого недостаточно, чтобы видеть здесь что-то большее, нежели некоторые элементы мистики.

Мистика, причем очень глубокая, равно как и весьма развитые метафизические конструкции, создание которых в Индии требовало многовековых напряженных усилий касты брахманов, появились в чжоуском Китае сразу и неизвестно как. Сначала появился упоминавшийся уже Цзоу Янь, который придал чертам триграмм глубокий философский смысл взаимодействия мужского и женского начал и стал рассуждать на тему о пяти первоэлементах, что позволяет связывать истоки его знаний с зороастризмом. Затем пришла очередь знаменитого Чжуан-цзы, в трактате которого появились очень сходные с древнеиндийскими утверждения, что жизнь — это комплекс частиц ци, а смерть — распад этого комплекса, что после смерти распавшиеся частицы собираются в новом комплексе, отличном от прежнего.

Вот притча из главы 6 трактата «Чжуан-цзы». К умирающему приходит друг и в эпатирующем стиле небрежно изрекает: «Как величествен процесс трансформации! Интересно, что из тебя теперь будет, кем ты станешь? Превратишься ли в печень крысы или в лапку насекомого?» Вот еще одна, очень похожая, из главы 18. У Чжуан-цзы умерла жена. Приходит друг с сочувствиями и видит, что Чжуан-цзы не горюет и не в трауре, как то полагается, а поет. В ответ на упрек Чжуан-цзы заметил, что все закономерно. Сначала не было жены, потом она родилась со своими ци, теперь ее ци рассеялись. И нет повода плакать, ибо это означало бы, что ты не понимаешь законов жизни. Еще притча из главы 2. Чжуан-цзы рассуждает о том, не раскаивается ли умерший, что когда-то стремился жить. И не есть ли смерть нечто вроде пробуждения от сна. Вот он сам как-то увидел во сне, что он — бабочка. Проснувшись, задумался: ему ли приснилось, что он бабочка, или бабочке снится, что она Чжуан-цзы? Аналогичные рассуждения можно встретить и в несколько более позднем даосском философском трактате «Ле-цзы». В главе 1 трактата идет речь о том, что будто бы в беседе с учеником Конфуция некий старец утверждал, что смерть — это возвращение туда, откуда ты вышел. И он не знает, не возродится ли снова после смерти, не будет ли смерть лучше жизни.

Если мы обратимся к проблемам космогонии и создания мира, которые древнекитайскую мысль до Чжуан-цзы вообще не интересовали, то с удивлением увидим, что даосы уделяли им очень много внимания. В знаменитом даосском трактате «Дао-дэ цзин», написанном

в III в. до н. э., но приписываемом легендарному Лао-цзы, который — если верить Чжуан-цзы (других данных нет) — был старшим современником Конфуция и назидательно его поучал, на что тот смиренно реагировал, как недоучившийся ученик\*, много сказано о Дао. Заимствовав у конфуцианцев этот термин и придав ему совершенно иной смысл, сделав его сходным с древнебрахманистским Брахманом, Великим Абсолютом, трактат утверждал, что Дао пусто, но неисчерпаемо, вечно и безымянно, что оно — праотец всего в мире, ибо растекается повсюду. Благодаря ему все сущее рождается. Затем все возвращается в Дао. В чжане 42 этого же небольшого по объему трактата сказано: «Дао рождает одно, одно рождает двоих, двое рождают троих, а трое — все существа и вещества. Все существа и вещества имеют инь и ян, наполнены ци и потому гармоничны». Итак, даосское Дао внефеноменально, это Высшая Реальность, которая — как это в древнеиндийском брахманизме делал Брахман — создает мир феноменов. Но делает оно это не само, а через свою эманацию дэ (термин тоже позаимствован у конфуцианцев, но имеет совсем иной смысл). Напомним, что у индийцев Брахман являл себя в мире феноменов тоже через свою эманацию — через Атмана. Вот еще метафизическая конструкция из главы 12 «Чжуан-цзы». Вначале было не-сущее, т. е. ничто, пустота без содержания и названия. Из него возникло Единое,

---

\* Имя Лао-цзы всемирно известно. Небольшой по объему, но весьма глубокомысленный текст прославил его на века. Но парадокс в том, что это, скорее всего, выдуманный Чжуан-цзы Старик (Лао-цзы буквально — старый философ). Такой Старик позарез нужен был Чжуан-цзы для того, чтобы высказанные в трактате мысли имели какой-то авторитет. Авторитет в Китае — древняя мудрость. Для этого и понадобился Некто, кто будто бы мог успешно поучать самого Конфуция. Важно принять во внимание, что легендарный Старик был воспринят всерьез уже вскоре после смерти Чжуан-цзы. Его имя как автора «Дао-дэ цзина» встречается в трактате «Хань Фэй-цзы» (III в. до н. э.) и в сочинениях Сыма Цяня. Правда, оба названных почтенных лица не смогли доказать существование Лао-цзы, ибо в более ранних текстах его имени нет. Поэтому Сыма Цянь придумал легенду о том, что Лао-цзы служил архивариусом в архиве сына Неба, а в конце жизни уехал на запад, причем именно чиновник на границе умолил его написать труд «Дао-дэ цзин» в назидание потомкам, что Старик будто бы и сделал. Изображение Лао-цзы, уезжающего из Китая на запад и вручающего чиновнику текст, можно часто встретить на свитках китайских художников.

не имевшее формы. Оно породило все вещи. Благодаря бесформенному началось беспрестанное членение, которое, замедляясь, родило всё. Оформившись, каждый из этого всего обрел свою отличную от других основу, свою натуру. Если совершенствовать ее, можно приблизиться к дэ, что приобщит к первоначалу, т. е. опять к не-сущему, к пустоте. Последнее из тех суждений, о котором стоит в этой связи напомнить (из главы 2 «Чжуан-цзы»): «Небо, Земля и Я существуем вместе. Все сущее вместе со мной составляет единое целое. Если всё — единое целое, то что же остается на долю Слова? А если назвать все это, то как обойтись без Слова? Единое и Слово — два, два и еще одно — три. От небытия к бытию мы достигаем трех».

Едва ли есть смысл в рамках данной работы подробно анализировать глубокий смысл изречений из всех трех названных и появившихся почти одновременно\* древнекитайских даосских трактатов. Одно несомненно: они очень сильно отличны от всех остальных текстов, создававшихся древнекитайскими авторами. Создателей даосских трактатов практически не заботит то, что было главным для всех остальных — проблема создания общества Порядка и Гармонии. Они мало увлечены нормами этики и церемониального ритуала. Их не привлекают рассуждения о совершенствовании общества — напротив, в «Дао-дэ цзине» прямо воспевается первобытная жизнь людей без зримых элементов цивилизации. В одном из даосских трактатов некий огородник отказывается от применения простейшего насоса на том основании, что он в принципе против всяких механизмов. Зато даосы и прежде всего Чжуан-цзы очень пекутся о продолжении жизни людей и не раз упоминают о долгожителях, которые якобы прожили по 800, а то и 1200 лет. И из их трактатов можно заключить, что ведение праведной жизни может создать близкого к Дао человека, который будет обладать чудесными свойствами и сможет стать бессмертным. Забегая вперед, сразу же необходимо заметить, что все глубокомысленные мистико-метафизические рассуждения, равно как и космогонические, и креативные темы не имели успеха у трезво мыслящих китайцев и остались в истории страны достоянием лишь

---

\* Дата появления трактата «Ле-цзы» не очень ясна. Некоторые специалисты, опираясь на отдельные элементы текста, датируют его позднеханьским и даже послеханьским временем. Но в любом случае основа «Ле-цзы» была создана ранее и по времени близка к двум другим трактатам философского даосизма.



высоколобых книжников, причем не только самих даосов. То же, что вышло в даосизме на передний план и легло затем в основу даосской религии, как раз и было связано с проблемой бессмертия. Это следует считать вполне естественным в стране, культурные традиции которой с глубокой древности не уделяли внимания мистике и метафизике, рассуждениям о смерти и посмертном существовании, но были озабочены прежде всего и главным образом тем, как лучше устроить жизнь здесь, на земле, пока ты жив.

Трудно отделаться от впечатления, что концепция даосов 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 тоже 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, то сходство покажется еще более очевидным и загадочным. Чем объяснить его? На этот вопрос ответить нелегко. О 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 и даже бессмертии, которых могут достичь праведные отшель-

ники, приблизившиеся к Дао, сыграли немаловажную роль в трансформации философского даосизма в даосизм религиозный.

## РЕЛИГИОЗНЫЙ ДАОСИЗМ В ЦИНЬ-ХАНЬ (III В. ДО Н. Э. — III В. Н. Э.)

**И**менно 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 (III в. до н. э.). Даосский маг Сюй Ши поведал ему о волшебных островах, где будто бы 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 новую экспедицию, 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 работу 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) и почти вся даосская мистика. Остались и заняли преобладающее место лишь поиски путей к бессмертию, что резко изменило характер всего учения, которое теперь чаще именовали сянь-даосизмом, т. е. даосизмом, имеющим дело с поисками бессмертия. Неудивительно, что в итоге учение даосов резко снизило свой необычайно высокий, особенно для древнего Китая, уровень философской абстракции. Зато на передний план вышли многочисленные и достаточно примитивные по выработавшимся уже в религиозном даосизме стандартам мышления даосские маги и проповедники, а также 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, при помощи 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. Заключительную часть приводившейся уже фразы о том, что Дао рождает одно, одно рождает двоих, двое рожают трех, а трое — все вещи, комментаторы и интерпретаторы часто сводят к этому мифу. Не вдаваясь в детали споров, стоит заметить, что первоначальная креативная триада, которая способна породить все сущее (трое порождает все вещи), на самом деле ближе всего к троице в виде Дао, дэ и ци. Дао и дэ близки к древнеиндийским Брахману и Атману, а энергетическая первосубстанция ци напоминает Пурушу.

Понятие Пуруши в древнеиндийских текстах неоднозначно и чаще всего сводится к духовному началу живого. В этом и сходство его с ци. Однако уже в Ригведе (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 распавшейся 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 глубоком философском трактате выражена краткой и емкой формулой «трое рожают 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 источникам. 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.

## ВОССТАНИЕ «ЖЕЛТЫХ ПОВЯЗОК» И «ГОСУДАРСТВО» ДАОСОВ

**К**онец 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 респектабельного 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 (тайпин). 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 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 — «Удоумидао» 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. Впоследствии с ним всегда считались официальные китайские власти.

«Государство» даосских пап-патриархов, передававших свою власть по наследству, просуществовало в Китае вплоть до недавнего времени (63-й даосский патриарх из рода Чжанов после 1949 г. переехал на Тайвань). Вначале оно было строго организовано и состояло из 24 религиозных общин, возглавляемых наследственно правившими высшими наставниками типа «епископов». Вся власть в общине 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 сперва предназначался для кающихся в грехах больных, а позже стал общим для всех, сектанты мазали лицо и тело грязью и углем, пели 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 Хуанлужай (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 Чжанов 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 по-

чти 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, в частности йоги (существует даже книга под названием «Даосская йога»), 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.

## КАК ДОСТИЧЬ БЕССМЕРТИЯ

**Т**ело человека являет собой микрокосм, который 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 — 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 всё 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 немногим. 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, и она издохла; это, однако, не смутило Вэя. Он принял пилюлю и тоже 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 вос-

кресли и превратились в бессмертных, а не поверившим в это 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 серьезных оснований и сомневаться: для образованных и рационалистически мысливших конфуцианцев 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. ДАОСЫ В СРЕДНЕВЕКОВОМ КИТАЕ

**У**влечение 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 всё 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 осмыслялись, 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 занимались 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. Без совета даосского гадала 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 (фэншуй). 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 и земных сил участок земли считался подходящим для строительства, устройства могилы, да и вообще для приобретения в собственность. Даосская геомантия всегда имела успех. Даже самые утонченные, рафинированные и презиравшие суеверия конфуцианцы не пренебрегали ею. Напротив, в необходимых случаях они обращались к даосам-гадалам за советом и содействием. Даосские гадалы 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 древних 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. Од-

нако 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 волшебную способность 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» при помощи даосского мага.

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 гадалы и врачеватели, получив первоначальное образование, растекались по Китаю и практически сливались с населением Поднебесной, не отличаясь от него ни одеждой, ни образом жизни — только своей профессией. Эта профессия со временем превращалась в наследственное ремесло, так что для овладения им уже не было особой 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 бóльшим 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.

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. Однако, не мудрствуя лукаво, они обычно не углублялись в дебри сущего или не-сущего, хаоса или космоса, жизни и ее трансформации и т. п., но предпочитали черпать что-либо полезное из древнего даосского культа простоты и естественности, слияния с природой и свободы самовыражения. Специалисты не раз отмечали, что каждый китайский интеллектual, будучи в социальном плане конфуцианцем, в душе, подсознательно, всегда был в этом смысле немного даосом. Особенно это касалось тех, чья индивидуальность оказывалась творчески выражена наиболее ярко и чьи духовные потребности явно 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 лозунга-

ми. Кроме того, с народными массами даосизм был связан множеством бытовых обрядов, 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 РЕЛИГИОЗНОГО ДАОСИЗМА

**В**ключивший в себя со временем практически все сравнительно немногие древние культы и суеверия, а также многочисленные верования и обряды, божеств и духов, героев и бессмертных средневековья, эклектичный и неразборчивый даосизм легко удовлетворял самые разнообразные потребности населения. В его пантеон наряду с главами религиозных доктрин (Лао-цзы, Конфуций, Будда) входили самые разнообразные и весьма многочисленные 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 о себе хорошую память, мог быть после смерти обожествлен и принят даосизмом в свой пантеон. Даосы никогда не были в состоянии учесть всех своих божеств, духов и героев, да 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) и некоторые другие в том же роде. Даосы и все китайцы почитали их особо. Но рядом с ними были многочисленные божества совсем другого плана. В честь этих 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 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 и всегда особо выделявшейся среди прочих 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 были необычайно популярны в народе и фигурки которых (из дерева, кости, лака), равно как и изображения на свитках, знакомы всем 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 ученую степень, но в чиновники не пошел. Он под влиянием Чжунли Цюаня увлекся даосизмом, узнал его тайны и стал бессмертным. Волшебный меч Люя 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, как то подобает каждому китайцу, немедленно ушел домой, а тело патрона (не оставлять же его без присмотра) сжег. Ли вернулся — его тела нет. Пришлось ему вселиться в тело только что умершего хромого нищего. Так и стал он хромым, ходил на протезе (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 юродивый. 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., дожив в форме весьма многочисленных полулегальных сект и до ~~~~~ времени.



## Глава 17

# Китайский буддизм



*Распространение и китаизация буддизма • Буддизм чань  
• Упадок буддизма в конце династии Тан • Буддизм  
и китайская культура*

**Б**уддизм 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, хра-

мов 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, и 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, пусть на недолгое время, официальной государственной идеологией.

Из Китая буддизм попал в Корею, Японию и северную часть Вьетнама, где получили распространение именно китайские школы этого индийского по происхождению учения. Для всех этих соседних с Китаем стран, долгие века находившихся так либо иначе под его культурным, а иногда (это касается Кореи и Вьетнама) и политическим влиянием, буддизм оказался очень важной частью их духовной культуры, подчас даже более существенной, чем конфуцианство. Однако, как и даосизм, буддизм никогда в открытую не соперничал с конфуцианством, занимая свою, достаточно четко обозначенную нишу. Эта ниша, если уж на то пошло, теснее соприкасалась с той, что занимал даосизм или — если речь о Японии — синтоизм, т. е. местные народные религии, более близкие к буддизму (который не является религией в полном смысле этого слова, хотя чаще всего и рассматривается именно как религия). Поэтому можно говорить о сближении или конфликте буддизма с даосизмом либо с синтоизмом, но нет оснований рассуждать на тему о взаимодействии его с конфуцианством. Практически такого взаимодействия никогда не было, если не считать неоконфуцианства чжусианского толка, когда Чжу Си и ряд других неоконфуцианцев, живших в основном в XII в., выступая против буддизма, одновременно немало заимствовали из его философии для обогащения весьма хилой натурфилософии их учения.

## РАСПРОСТРАНЕНИЕ И КИТАИЗАЦИЯ БУДДИЗМА

**Р**аспространяясь 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 напоминавшая первоначальную идеологию. Это свойство китайской цивилизации очень наглядно 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 (добродетель, доброта, терпение), 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 бодисатв, 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 одинаковый фамильный знак Ши — из китайской транскрипции рода Гаутамы (Шакья)\*. Од-

---

\* После этого нововведения все китайские буддийские монахи, включая самого Дао-аня, стали именовать себя двусоставным именем, опуская единую для всех них фамилию.

нако 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 Дунлиньсы 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 различных 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 в деревнях 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 Гуань-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 со 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. Многие творческие личности, в первую очередь поэты и художники, пытались найти в буддизме нечто новое и важное для выражения их мыслей и чувств, для создания запоминающихся и впечатляющих образов. Это способствовало синтезу мысли и чувства. На основе такого рода синтеза различных по происхождению и характеру идей и представлений, извлеченных из философских глубин буддизма и традиционной китайской мысли с ее 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 (*яп.* — дзэн).

## БУДДИЗМ ЧАНЬ

**В**озникло это течение вначале в форме своего рода 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 достичь 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 Даоанем. 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 Бодхидхарма. 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), Бодхидхарма будто бы ответил, что все эти деяния ничего не стоят, всё это суть прах и суета. После этого патриарх покинул разочаровавшегося в нем У-ди, удалился с группой последователей и положил начало новой секте — чань.

Согласно преданию, именно Бодхидхарма первым сформулировал очень важную для новой школы буддизма мысль, что переход к просветлению, т. е. к пробужденному сознанию, можно совершить без длительного изучения традиции и, главное, без старательного углубленного чтения и усвоения знаний, запечатленных в многочисленных буддийских сутрах. Считается также, что известный своим рвением в сфере длительных сеансов медитации Бодхидхарма был не столько основателем обновленного учения, сколько ниспровергателем привычных установок и автором принципиально нового толкования буддизма как «безбрежной пустоты», не имеющей «ничего святого».

Все эти легендарные предания 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 в сфере изучения основ и, в частности, чтения сутр, а также напряженных раздумий в процессе медитации, и Хуэй-нэн, противопоставивший этому каноническому тезису идею о внезапном озарении в результате интуитивного толчка. Хуэй-нэн был уверен, что стереотипные понятия препятствуют духовному росту и внезапному озарению, что принятые условные концепции иллюзорны, что реален лишь дарующий озарение свет жизни. 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. Чань-буддизм в трактовке южной школы низвергал все канонические буддийские ценности. Он выступал за столь свойственное китайской традиции сближение с жизнью. Не следует стремиться к туманной нирване, учил Хуэй-нэн, 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 культе чувственных наслаждений, 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

ся 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 везде 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. Во-первых, нужен был тесный, включающий абсолютное взаимопонимание контакт между учеником и учителем. Во-вторых, требовалось сосредоточение усилий только на методике непосредственного личного просветления, минуя все письменные источники знания. В-третьих, требовалось избавиться от стереотипного концептуального с его сравнительным анализом или дифференциацией объектов изучения и выйти на иной уровень сознания, готовя себя к внезапному озарению. Решительное отрицание знаний, особенно книжных, канонических, было особенно важным. Одна из основных доктрин чань гласила, что основанный на писаных 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 чем тут смысл? Почему одним это удастся, а другим нет? Потому, что ищущий просветления должен избавиться от эгоистического самосознания, формировавшегося под влиянием априорных установок и ложных внутренних побуждений. Нужно проникнуться иным типом мышления — врожденным, близким сознанию Будды. Выйдя на уровень этого сознания, ученик возвращается к своему естественному состоянию и его способ восприятия реальности может трансформироваться в интуитивное видение, ведущее к просветлению. Разумеется, этому нужно содействовать, в том числе и извне.

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 жаждущий просветления должен особенно остро среагировать на внешнее раздражение и что именно таким образом он может получить интуитивный толчок, на него сможет снизойти озарение.

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?» Пытаясь ответить на этот вопрос с позиций нормальной логики, человек неизбежно заходит в тупик. Но именно в этот момент перед ним может открыться путь освобождения от интеллектуальных оков и он, проникая в глубины собственного озаренного сознания, перестает видеть разницу между собой и Буддой. Как именно это происходит — вопрос особый, и простого ответа на него нет. Но вот другой коан, полегче: «Ты висишь над пропастью, держась за куст, который постепенно вытя-

гивается с корнями из земли под тяжестью твоего тела. Вокруг никого, кричать напрасно. Что ты будешь делать?» Один из возможных ответов — «Лучше всего мне проснуться». Вопросы, поставленные таким образом, бросают вызов традиционному нормальному мышлению, они рассчитаны на внезапное интуитивное прозрение. Поэтому абсурдность и нелепость подобного рода 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 уходили 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, как это явствует из сказанного, отнюдь не легкий путь к прозрению. Нужны колоссальное напряжение ума и невероятная интеллектуальная работа. Этот тяжелый умственный труд частично компенсировался физическим. Все чань-буддисты обычно много работали, дабы перемежать взрывы интуитивного импульса своеобразным «отдыхом» во время сельскохозяйственных работ, бытовых либо иных дел. Это считалось нормой жизни (девиз чань-буддистов почти евангельский: «День без работы — день без еды»). Но норма, отягощенная интеллектуальными импульсами, давалась далеко не всем. Многие ученики ее не выдерживали. Случались и своеобразные надрывы, близкие к умопомешательству. Они известны под названием чань-бин (чаньская болезнь). Тем не менее чань-буддизм был в Китае популярен, а достигшие просветления мастера пользовались всеобщим уважением и имели огромный престиж.



Вообще именно эта школа буддизма считается, как упоминалось, наиболее близкой к китайской традиции. Она оказала 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.

## УПАДОК БУДДИЗМА В КОНЦЕ ДИНАСТИИ ТАН

**В** начале эпохи Тан (VII–X вв.) 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 пожертвование верующих, чтение сутр над покойниками и изготовление их изображений в специальных скалистых пещерных залах, а также торговля свечами и благовониями, особенно бойкая в праздники, когда в храмы стекались толпы людей, да еще и 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 в средневековом Китае почти ничем не напоминали древнеиндийских нищих бхикшу. Правда, они тоже были — во всяком случае, считались — 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, например, наемного слуги. Кроме того, у монахов появились личное имущество, деньги, порой даже немалая 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 своих 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. 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 там индуизма, а затем 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 Наланда 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 переплетающийся с аналогичными эгалитарными верованиями и традициями религиозного даосизма. В народном буддизме продолжали пользоваться популярностью культы видных божеств, особенно бодисатвы Гуань-инь, будды грядущего Майтрейи, 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 ги-

гантскую 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

**Б**уддизм 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, т. е. 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, Юньгана и Дуньхуана органичной 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 (собаки Будды, как многие считали в Китае) — животного, которое в Поднебесной 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, т. е. многочисленным рассказам из жизни Великого Будды в различных его перерождениях), 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 классической китайской живописи, расцветшей в послетанское время, в период династии 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 птиц 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 буддийские философия и мифология. Многое здесь, 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 почтительной дочерью одного из малопочтенных чжоуских князей). Буддийская метафизика 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 упоминавшегося уже 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 получило распространение в буддийских монастырях, где чай использовался как бодрящее средство. Лишь после этого 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 18

# ***Религиозный синкретизм в Китае. Традиции и современность***



*Всекитайский пантеон • Культ сил природы и животных  
• Добрые и злые духи. Культ благопожеланий • Система  
ценностей в традиционном Китае • Трансформация народных  
традиций • Эксперименты Мао и возрождение конфуцианства*

**К**онфуцианство, 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 уров-

не тоже наблюдалось некоторое сближение и взаимовлияние доктрин, однако среди образованных шэньши, ученых даосских 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 этом 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 героем, патроном или бессмертным. В то же время бодисатва или божество нередко 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 классическому, восходящему к древней династии Шан 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 оно не откликалось на настоятельные просьбы, особенно если последние имели важное общественное значение, как, например, мольбы о дожде.

Соответственно складывались и взаимоотношения с божеством на индивидуальном уровне. Ни священного трепета, ни преданной любви-бхакти — но почти исключительно деловой расчет. И если божество не откликалось на просьбу, ничто не мешало просящему разбить глиняного идола, к которому он безрезультатно взывал (речь идет о домашнем храме; в общественном этого делать не дозволялось, но не по религиозным, а по административным соображениям), и затем обратиться за содействием к другому, который мог оказаться более покладистым.

## ВСЕКИТАЙСКИЙ ПАНТЕОН

**С**истема 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 Амитаба, Майтрейя, Гуань-инь и некоторые другие, а также обожествленные герои, как, например, бог войны Гуань-ди, некогда отважный полководец времен Троесарствия (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 и довольно быстро превратившаяся в народном сознании 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 китайцу. 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 хлопучек и вспышки 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 (нечто вроде ангела-хранителя), которые, впрочем, в Китае не играли 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 — Ню-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, пронезана 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 года — один из самых любимых в Китае. В этот день на празднично украшенных лодках плавали по рекам и приносили жертву драконам — повелителям вод.

Кроме дракона китайцы почитали и других священных животных: сказочную птицу феникс, единорога-цилиндя 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 — целебным снадобьем. Почитались в Китае также коты, петухи, обезьяны, змеи. Конечно, это было не то священное почитание, с каким индийцы относились, например, к корове. Просто эти животные пользовались 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. Попасться в лапы лисицы — все равно что, по христианским поверьям, попасть в руки ведьмы. Но лис-демонов в Китае не только боялись, описывая их проделки в многочисленных назидательных новеллах, но и чтили: в кумирнях им приносили жертвы, считая, что лучше таким образом откупиться, чем рисковать.

### ДОБРЫЕ И ЗЛЫЕ ДУХИ. КУЛЬТ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ

**Н**а 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, всё 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 чучело 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: ведь они, как известно всем в Китае, могут ходить только прямо... На дверях вешали 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 Куи 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 мысливший 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 себе 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 широко разработана и детализирована, имела великое множество оттенков и намеков, что нередко превращало благожелательную картинку в своего рода ребус, разгадать который непосвященному практически было 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 были прямые, иногда — косвенные, через омонимы. Например, знак «олень» («лу») звучит по-китайски так же, как жалованье чиновника, 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 царствие 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 утешила 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

**К**аковы, в итоге, 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 к минимуму: 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, т. е. конфуцианская мораль, 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, община, землячество, цех, секта, 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. Эта структура не была застывшей, она находилась в состоянии динамического равновесия. В периоды функционирования крепкой централизованной власти конфуцианский полюс (можно сопоставить его с мужской силой ян) действовал сильнее, он же определял характер общества; в периоды кризисов и восстаний на передний план выходил, как правило, даосско-буддийский полюс инь 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 НАРОДНЫХ ТРАДИЦИЙ

 толковение 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), в ходе которого на традиционные даосско-буддийские эгалитарные утопии наслоились некоторые христианские идеи, заимствованные лидерами восставших у миссионеров. Но тогда националистическая реакция на иностранное проникновение была еще слаба. 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 колониализма, 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 1920–1930-х гг. 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 способство-

вало 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. Рабочие составляли очень небольшую долю населения страны, даже в городах. Подавляющее большинство населения страны по-прежнему были крестьяне.

Китайское крестьянство — в отличие, скажем, от индийского с его кастами и кармой — всегда бывало мятежно настроенным в годы социальных кризисов. Оно (особенно беднейшая его часть) было готово к революционному взрыву и в начале 1920-х гг. 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.

Вначале это не мешало революционерам. Воинственный настрой китайских крестьян, переживших тяжелые десятилетия общенационального кризиса, вполне мог помочь и гоминьдановцам, последователям родоначальника китайской революции Сунь Ят-сена, и то шедшим с ними рядом, то резко порывавшим с Гоминьданом коммунистам. Этой настрой был использован и многочисленными оставшимися после падения как бы не у дел китайскими генералами-милитаристами. Наиболее могущественные из их числа, опираясь на собранные ими и подчиненные им крестьянские армии, добивались полного господства в той либо иной из 18 китайских провинций, а то и сразу в нескольких. В итоге сложилась типичная для Китая после падения очередной династии обстановка: за право занять опустевший трон всегда обычно боролись многие полукрестьянские-полубандитские объединения, сильнейшее из которых, одолев соперников (порой в многолетней борьбе) в конце концов сажало своего вождя на желанный трон.

Правда, на сей раз, в XX в., ситуация была намного сложнее обычной. Династия не просто пала. Революционеры объявили Китай

республикой, причем должность президента в столь смутной обстановке, о которой идет речь, оказалась нестабильной и то и дело переходила из рук в руки. Часто президент не имел никакой власти, а за его спиной продолжали бороться за власть другие претенденты на нее. В середине 1920-х гг. власть все-таки сумели на несколько десятилетий взять в свои руки гоминьдановцы во главе с преемником Сунь Ят-сена — Чан Кай-ши. Новый президент оказался более удачлив, чем его предшественники. Однако вскоре после начала предпринятых им серьезных реформ разразилась японо-китайская война (1937–1945). Все силы ушли на сопротивление захватчикам, так что к 1945 г. власть Чан Кай-ши была очень ослаблена. Но как раз в это время СССР переместил свои войска на Дальний Восток, а ядерная бомба в Хиросиме заставила Японию капитулировать. Все оружие, более не нужное для войны (как свое, советское, так и попавшее в руки СССР вооружение мощной японской Квантунской армии) оказалось в руках отрядов китайских коммунистов, которые все эти годы под руководством Мао Цзэдуна отсиживались в далеких от боях районах рядом с советской границей и направились на восток как раз теперь. Хорошо вооруженная крестьянская армия Мао получила явный перевес. Помощь США Чан Кай-ши была недостаточной, и он, потерпев поражение, вынужден был покинуть страну и перебраться со своей армией, административным аппаратом и поддерживавшей его частью населения на Тайвань, где и продолжал успешно проводить реформы уже после войны. Китай же достался Мао, провозгласившим в 1949 г. Китайскую Народную Республику.

Китайские коммунисты получили в свои руки огромную крестьянскую страну. Конечно, за годы войн и революций традиции в этой стране подверглись сильной трансформации. Но тем не менее китайские крестьяне, даже овладев внедрявшимися в них азами марксистско-маоистского социализма, продолжали оставаться именно китайскими крестьянами. Коммунисты не придавали этому большого значения. Они полагали, что это не мешает образованным активистам КПК овладевать по советскому эталону идеями научного коммунизма, марксизма-ленинизма и пролетарского интернационализма и пытаться вести за собой массы под соответствующими лозунгами. Однако все оказалось много сложнее. 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 при-

дать китайской коммунистической 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.

## ЭКСПЕРИМЕНТЫ МАО И ВОЗРОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИЙ

**К**итай — 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 в глубь 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 главе о христианстве), не удалось китайским коммунистам. Именно в этом пункте потерпел свое основное поражение Мао, одержавший победу над гоминьдановцами 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, направленных на то, чтобы сломать старые традиции и открыть дорогу коммунистическому «светлому будущему», 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 обвинять в предательстве и с которыми активно расправлялся в дни памятной «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. 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 просто обречены на успех, на победу.

Разумеется, не следует упрощать процесс. Революция коренным образом изменила Китай. Исчезли некоторые сословия, изменились — причем на первых порах очень резко, по-большевистски, — 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, непричастным 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 1960-х гг. 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 самоуничижению, наконец, пренебрежение к личности во имя укрепления корпорации по клас-

сическому 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 и есть обогащенная в свое время некоторыми легистскими элементами 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 абсолютно ясно: в своей политике современная КПК опирается на определенные традиции, само существование которых уходит в глубину 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 и при существовании тех многочисленных даосско-буддийских сект, которые реально возродились в Китае после Мао и играют в этой стране и в определении характера ее современных традиций немалую роль.





## Глава 19

# Религии Японии



*Синтоизм и буддизм • Дзэн-буддизм • Конфуцианство  
и возрождение синтоизма • Расцвет японского национализма  
• Религии и секты в современной Японии*

**И**ндийская 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 кам-

нями, 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 Аматаэрасу, который жил где-то на рубеже III–IV вв. и от которого ведут свое происхождение императоры Японии — тэнно (небесный государь), или микадо.

## СИНТОИЗМ И БУДДИЗМ

**С**ложный процесс культурного синтеза местных племен с пришлыми заложил основы собственно японской культуры, религиозно-культовый 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 предком удзигами, 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, связанный с пробуждением природы. К умиравшим своим соплеменникам они относились как к уходящим в какой-то иной мир, куда для сопровождения умерших должны были следовать окружающие их люди и предметы. Те и другие изготавливались по древнекитайскому (эпохи Хань) стандарту из глины и в обилии погребались вместе с покойником (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 Идзанаги и богиня Идзанами. Однако не их союз породил все живущее: Идзанами умерла, когда попыталась родить первенца, божество огня. Опечаленный Идзанаги хотел было спасти жену, выведя ее из подземного царства мертвых, но не сумел. Тогда ему пришлось обходиться одному: из левого его глаза родилась богиня солнца Аматаэрасу, 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»), должность которых была, как правило, наследственной. Для отправления обрядов, молитв и совершения жертвоприношений сооружались небольшие храмы, многие из которых регулярно перестраивались, возводились на новом месте чуть ли не каждые 20 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 молений (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 не много 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.

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 из Китая 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, 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 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 субцивилизации 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 инкё, 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. Буддийских храмов стало несколько тысяч. В Японии нашли свою вторую родину многие школы-секты буддизма, в том числе и не уцелевшие либо пришедшие в упадок на материке.

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 «рёбу 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 ками (примерно так же, как и даосские божества в Китае) удостоивались статуса бодисатвы. Буддийские монахи часто 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 Вселенной. Через причастность к космосу и 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 рёбу синто, секта Сингон объявила главных японских ками аватарами различных будд и бодисатв, в том

числе Амата́расу 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.

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 сангхах 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 всё новых привилегий.

Ослабление клана Фудзивара стало заметным уже с X в., а в 1192 г. военачальник из клана Минамото по имени Ёритомо взял власть в стране и объявил себя сёгуном (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 сёгуната, 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 сёгунов. В изменившейся ситуации изменился и буддизм. На смену старым сектам пришли новые, влияние которых сохранилось в стране и поныне.

Во-первых, это секта Дзёдо (*кит.* — Цзинту, «Чистая земля», т. е. амидизм) с культом Западного рая и его владыки будды Амитабы. 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 Дзёдо син, основанная Синраном (1174–1268) и пропагандировавшая культ Амитабы. Фраза «Наму Амида буцу» («О будда Амитаба!») 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 не менее 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 Амитаба, 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 каждом человеке. 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-буд-

дизм — 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 (1200–1253), внес существенные изменения в ее принципы. Так, Догэн, в отличие от китайской традиции южной ветви чань, уважал авторитет Будды, сутр и своего учителя. Кроме того, он полагал, что сидячая медитация (дзадзэн) играет важную роль в процессе прозрения. Природа Будды в человеке непостоянна, и это способствует переходу из одного состояния сознания, т. е. из мира сансары, в другое, в нирвану, и обратно. Именно таким образом достигший просветления обретал способность истинного понимания сути вещей.

Эти нововведения Догэна сыграли важную роль в дальнейшей судьбе 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 всё — это в дзэнской системе воспитания импонировало словословию самураев с его культом меча и готовности умереть за господина. Естественно поэтому, что дзэн-буддизму охотно покровительствовали сёгуны.

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 — как и во всех вариантах дальневосточно-китайско-конфуцианской цивилизации — 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.

## ДЗЭН-БУДДИЗМ

**Б**уддизм 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 заимствованной из Китая традицией и 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 воспитывавшегося умения восхищаться и наслаждаться радостями жизни и красотой бытия и внешнего, стимулированного официальными нормами буддизма стремления к строгости и самоограничению создал край-

не 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), — 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; короткие стихи-четверостишия 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 дворики. 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 дополнят 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 ёмкости 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 самокультивации, 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 И ВОЗРОЖДЕНИЕ СИНТОИЗМА

**Я**понская 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 основ цивилизации и государственности в этой стране. 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-киккё) 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 сёгуны из клана Токугава (1603–1867) сумели пресечь децентрализующие 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. Сёгуны рассчитывали на то, что реформированное Чжу Си неоконфуцианство даст им в руки дополнительную возможность укрепить свою власть. Конфуцианские идеалы преданности

власть имущему, почитания старших и неизменного сохранения статус-кво казались подходящими для этого. Усилиями ряда проповедников чжусианское неоконфуцианство стало быстро распространяться в Японии.

Методы некоторых 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.

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 Ама-тэрасу. 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 способствовал 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 оп-

ределенно 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 сёгунами буддизму многие князья-даймё проводили реформы, способствовавшие ограничению влияния буддийских храмов и упрочению норм синтоизма, проимператорские тенденции которого были теперь сильно укреплены идеями и концепциями неоконфуцианства. Власть сёгунов и влияние буддизма в стране ослабевали.

## РАСЦВЕТ ЯПОНСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

**Н**акануне новой эры буржуазного развития Япония все теснее спланивалась 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 и практически в радикально-революционном стиле перенять и использовать новейшие достижения капиталистического способа производства, выходит за пределы данной книги. 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 сёгуната и в борьбе с ней считал 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. Он стал официальной государственной идеологией, нормой морали и кодексом чести. На синтоистские принципы опирались императоры, возродившие и резко усилившие культ богини Аматэрасу: 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, о богине Аматэрасу, об 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 Аматэрасу).

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 сёгуната. 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.

## РЕЛИГИИ И СЕКТЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

**Р**азгром 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 Аматэрасу 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, для создания которой немалые усилия приложили в послевоенное время американцы во главе с генералом Макартуром, 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 компьютеров, 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 («самураи 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 само-тренировки 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 почти все их (за немногими исключениями типа Аум синрикё) объединяет и нечто общее, современное, прежде все-

го — подчеркнутая практичность, прагматичность, целесообразность. Мистика, и без того игравшая в жизни японцев незначительную роль, хотя порой и немаловажную (вспомним амидизм), ныне почти незаметна — 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.

Сект этих достаточно много. Но наибольшую значимость приобрела одна из них — 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 современной Японии. А поскольку именно эта секта за последние годы приобрела в стране наибольшее влияние, на ее примере можно проследить, как трансформируются и приспособляются древние восточные религии к условиям высокоразвитого индустриального общества с его изменившимся образом жизни, иными формами социальной структуры, духовного общения и т. п.

Религиозно-культовая 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 Нитирэну, 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-культового 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 большинстве других современных японских сект, нет. В остальных своих проявлениях это весьма светская и вполне земная, посюсторонняя 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 ней 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-культурная сила, которая чутко реагирует на быстро меняющиеся потребности и запросы общества. Одну программу она предлагает ищущей молодежи, другую — стре-

мящимся 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 своими депутатами. В настоящее время политическая и социальная активность секты направлена на борьбу за удовлетворение требований масс городского населения, за демократические преобразования и ориентирована на высшие идеалы мира, гуманизма, возрождение духа и т. п.

Кроме Сока-гаккай в современной Японии есть и иные секты, крупные и мелкие, располагающие миллионами членов. И хотя это членство не определяет поведения японца полностью, оно все же ориентирует его, и в этом — серьезное влияние сект на жизнь страны. Особо стоит сказать о секте Аум синрикё, глава которой повел своих последователей в сторону чего-то наподобие завоевания мирового господства. Будучи человеком психически явно ненормальным, но сумевшим при этом увлечь за собой немалое количество сторонников, он строил планы уничтожения и запугивания своих сограждан, о чем свидетельствует знаменитое отравление газами пассажиров в токийском метро. В настоящее время секта закрыта японскими властями, сторонникам ее предложено строго держаться закона, а сам глава секты давно уже изолирован от общества.





## Глава 20

# Ламаизм



*Истоки ламаизма. Тантризм. Буддизм • Далай-лама и теория воплощений • Основы теории ламаизма. Этика и магия*  
• *Пантеон ламаизма • Монастыри, ламы и обряды*  
• *Ламаизм и современность*

**Б**уддизм, 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 «малой колесницы», Хинаяны (Тхеравада), он 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 «большой колесницы», 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 хинаянистского, так и — в большей степени — махаянистского буддизма (в том числе и в его китаизированной модификации) на стыке между двумя великими цивилизациями, индийской и китайской, в районе Тибета возникла еще одна 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. БУДДИЗМ

**Д**октринальной основой ламаизма (от тибетского «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 культами, часть которых восходит к примитивным шаманским верованиям древних тибетцев и монголов. Что же касается доктрин буддизма, то необходимо заметить, что формировавшийся в 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, 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 неофит получает в процессе 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 бодисатвы, 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.

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 объек-

том всеобщего почитания (сам царь стал рассматриваться в качестве воплощения будды Амитабы). Ранняя смерть царя приостановила на время процесс буддизации Тибета, чему в немалой степени способствовали и жрецы религии бон. Однако 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.

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 часто 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 непременное 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

**Е**ще 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 приняла вид теории воплощений. Согласно этой теории, высшие ламы приобретали божественный статус за счет того, что 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 Авалокитешвары, а другой, Панчен-лама, — воплощением будды Амидабы. И хотя воплощение будды в сакральном плане выше воплощения бодисатвы, на практике сложилось так,



что именно Далай-лама в своей столице Лхасе сосредоточил у себя в 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 XVII–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. ЭТИКА И МАГИЯ

Основы теории ламаизма были заложены Цзонхавой, который в ряде 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 Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны, 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 ока-

залось 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 Адибудда, 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 размера 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 сансары: 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 рождению и избавиться от ужасов рождения 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 12 звеньев-нидан, которые обычно в своей графическо-символической форме хорошо известны каждому ламаисту.

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 — рождение в аду, за средние — рождение в виде бессмысленных животных, монстров (пре-тов), за незначительные — либо рождение болезненным и недолго живущим человеком, имеющим существенные пороки, 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 вероучению. Обладание этими десятью добродетелями — основа для вступления на путь святости. Следующий шаг в этом направлении — овладение парамитами праджни, 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 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.

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: многотысячечное 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.


Именно у ламаистов широкое распространение приобрели так называемые молитвенные барабаны — цилиндрические ёмкости, 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 зачитыванию 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 и 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 Адибудда, но один из пяти дхиана-будд, порожденных Адибуддой, — Амитаба. Он 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 Адибуддой, «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 хранители-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 Цзонхава. 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

**Х**рамы-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 Хиньяне. Иерархия эта венчалась немногочисленной группой настоятелей крупных монастырей и ближайших помощников Далай-ламы и Панчен-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 будд, бодисатв и святых ламаистского пантеона. Из числа остальных лам высшую ступень занимали «полные» ламы, гэлуны, 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 хура-

лы, 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-е и 30-е 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 просьбами о совершении молитв-хуралов, обращенными к ламам, ламаисты-миряне апеллируют в связи со значительными событиями в их жизни (рождение, свадьба, похороны, болезнь), а также при необходимости контакта с духами и в некоторых других случаях; при этом лама выступает чаще всего в качестве наследника прежнего шамана.

## ЛАМАИЗМ И СОВРЕМЕННОСТЬ

**Л**амаизм 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 Монгольской Народной Республики 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 100 тыс.) 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.

Еще более существенную роль играет Далай-лама, широко знакомый мир с идеями ламаизма. За свою деятельность этот незаурядный человек получил Нобелевскую премию мира. Будучи общепризнанным главой не только ламаистов, но едва ли не всех буддистов, он очень высоко почитается в мире и является одним из самых ненавистных тибетцев для лидеров КНР, которые только и ждут, когда он умрет и они сумеют всё осуществить так, чтобы его преемник, избранный в Тибете под их надзором и воспитанный под их влиянием, превратился в марионетку китайских коммунистов. Нечто в этом роде сравнительно недавно было сделано уже со вто-

рым по значению тибетским ламой — Пенчен-ламой, малолетний преемник которого тщательно оберегается китайцами от постороннего влияния и воспитывается так, как это желательно лидерам КНР. Неясно, чем закончится эта неравная борьба великой религии с лидерами великой страны. Но похоже, что у ламаизма на родине нет серьезных шансов на выживание. Они есть лишь у тех, кто обосновался и живет в северной гималайской Индии. Возможно, именно там и будет избран в свое время тибетский преемник живущего сейчас Далай-ламы.





## Глава 21

# *Религии и цивилизации. Сравнительный анализ и перспективы*

*Религия и вера. Восток и Запад • Западноевропейская  
традиция-цивилизация • Арабо-исламская  
• Индуистско-буддийская • Китайско-конфуцианская  
• Сравнительный анализ традиций-цивилизаций • Религии  
и цивилизации сегодня. Проблемы сосуществования*

а 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 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 многие 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.

Религия, т. е. поначалу весьма примитивное, но чрезвычайно, даже жизненно важное осмысление первобытными людьми окружающего мира, с глубокой древности была первоосновой развития общества. Рождаемые ею духовные и интеллектуальные потенции индивидов стимулировали появление и развитие в умах наиболее подготовленных из их числа креативного начала. Именно креативные, т. е. созидательные способности выдающихся интеллектуалов стали со временем теми локомотивами истории, которые постоянно двигали вперед исторический процесс. Причем у разных популяций этот процесс, особенно на ранних этапах, имел различные формы, что сыграло существенную роль в последующем определении как внешнего облика и основных параметров того или иного очага возникавшей цивилизации, так и преобладающих видов религиозного — а позже и не только — ее осмысления.

## РЕЛИГИЯ И ВЕРА

**С** самого начала очень важно обратить внимание на то, что эти близкие друг к другу понятия отнюдь не однозначны. Казалось бы, религия — это и есть прежде всего и едва ли не главным образом именно вера. Неважно, во что ты веришь. Важно, что веришь. Без веры во что-то, без веры как таковой просто не может быть религии. Однако, если вдуматься в суть проблемы, ситуация окажется более сложной. Между верой и религией как системой взглядов есть определенное несходство, причем с течением времени оно, как правило, возрастает. Суть же его сводится к тому, что вера представляет собой, как правило, нечто внутреннее, даже во многих случаях интимное, подчас своего рода невыразимое чувство, пронизывающее человека буквально насквозь. Кто верит (неважно, во что именно) — тот, как правило, веры своей не меняет и никаким аргументам, основанным на логических рассуждениях и здравом смысле, не поддается. Впрочем, несмотря на это следует оговориться, что в исключительных обстоятельствах или с течением времени жесткость этой непреложной нормы постепенно ослабевает. Однако здесь есть много особенностей, о которых стоит сказать особо.

Начнем с того, что на заре истории, когда формировался сапиентный человек, возникали первые формы общества и складывались ранние религиозные представления, эти представления имели определенную внутреннюю силу именно потому, что они твердо

опирались на уже существующую веру и более того, с помощью системы табу придавали ей ее огромную внутреннюю силу. Таким образом, вера в сверхъестественное, недоступное логическому осмыслению и тем более связанное с чем-то иррациональным, была первоосновой. На фундаменте именно этой веры, крепчайшей и нерушимой, охранявшейся суммой табу, возникали и стоявшие на страже ее, призванные систематизировать ее религии. Таким образом, в комплексе вера-религия вера была безусловно первичной. Впрочем, это не означает, что религия как система, сложившаяся на основе уже возникшей в данной популяции определенной веры, оказывалась чем-то не очень значимым. Как раз напротив, именно она только и была способна надежно сохранить уже сложившуюся сумму верований в рамках того пространства и той части населения мира, где она господствовала.

Собственно, религия как институт для того и возникала, и существует, чтобы стоять на страже данной суммы верований в рамках определенного пространства и для живущего в нем населения. Ведь совершенно ясно, что у появляющегося на свет нового поколения обычно практически не было иного выбора, кроме как принять те религиозные представления, которые в данном регионе существуют и считаются само собой разумеющейся нормой, верой отцов и дедов. Правда, сразу же необходимо оговориться, что это может быть как строго единое для всех направление мысли, так и несколько разных, хотя и близкородственных идей, что особенно характерно для индo-буддийской традиции-цивилизации.

Из сказанного следует вывод, что при всей тесной связи и даже явной однозначности веры и религии в той либо иной системе взглядов, *вера с глубокой древности возникла и существовала — и в принципе всегда может существовать — вне религии как системы. Она может позволить себе в определенных случаях и некоторые отклонения, что не мешает ей собирать вокруг себя единомышленников. В то же время религия как система без твердой веры какого-то минимума верующих в основные ее постулаты существовать не может. Она либо рассыпается на множество различных подсистем (их часто именуют ересями, имея в виду группы сторонников веры, отклонившиеся от нормы), либо порождает новые вполне жизнеспособные и популярные системы, что особенно характерно для протестантизма. К слову, это имеет отношение не только к религии. Вспомним о таких системах идей, как коммунизм либо национал-социализм, у ко-*

*торых до наших дней есть немало своих «истинно верующих», причем весьма разного толка. Это подтверждает уже сделанный вывод: вера может существовать без единой и общей для всех верующих единой религиозной или иной доктрины, представляющей собой систему взглядов, жестко соответствующих данной канонизированной вере, но доктрина не может существовать без хотя бы минимального количества искренне преданных ей людей, верующих в ее истинность.*

Второй весьма интересный момент, на который в связи с темой веры и религии следует обратить особое внимание, это характер и сила веры, равно как и облик соответствующей ей религии. Ведь далеко не случайно, о чем уже шла речь, конфуцианство религией в полном смысле слова считать нельзя, хотя и невозможно отрицать, что оно в Китае всегда играло и продолжает, пожалуй, даже сегодня играть роль главной государственной религии. Эта доктрина не является религией в полном смысле именно потому, что те верования, на которые она с самого своего возникновения опиралось, не проистекали из твердого внутреннего убеждения в существовании некоей иррациональной и непознаваемой силы. Напротив, эти верования исходили и исходят из того, что высшая сила (неважно, как ее называть) действует в полном соответствии с тем, что ее поведение оправдано с точки зрения элементарной логики, причинно-следственных связей и вообще здравого смысла. Китайцы со времен Конфуция — а в какой-то мере и раньше — устроили свое интеллектуальное бытие таким образом, что не исступленная безоговорочная вера в мистико-метафизическое непознаваемое, но именно здравый смысл, причинно-следственные связи и элементарная логика вещей вышли в их сознании на передний план. Но можно ли считать эти взгляды верой, имеющей отношение хотя бы к раннерелигиозным представлениям? В какой-то очень небольшой степени — да. Однако столь малая степень веры как таковой не была способна создать религию. Потому конфуцианство и не стало религией.

Правда, те же китайцы со временем обрели религии, даосизм и буддизм, которые вроде бы безо всяких скидок требовали веры в то, что было связано с нормами этих религий. Однако воспитанная конфуцианством привычка не слишком глубоко вдаваться в проблему веры сыграла свою роль и здесь. Вера не была слишком глубокой и твердой. Ее было сравнительно легко воспринять, но можно было и столь же несложно оставить. Можно было больше верить в одно и меньше в другое. И уж во всяком случае никакой исступленной веры в рамках китайского даосизма и буддизма не было. Да и сами эти

религии, китаизировавшись, не требовали от своих прихожан чересчур сильной веры. Им вполне хватало сложившейся в стране нормы взаимоотношений, которая сводилась к принятым обрядам, за исполнение которых следовало заплатить. Более того, если договор между китайцем и тем божком, который стоял у него дома и которому он отдавал должные почести, как-то нарушался (божок не выполнял обязанностей, за которые он, как было принято считать, отвечал), ничто не могло помешать его хозяину выбросить этого божка и поставить на алтарь или повесить на стену другого, более — как на то можно было надеяться — ответственного.

Китайский вариант в смысле соотношения веры и религии исключителен. Но он убедительно доказывает, что вера и религия, пусть взаимосвязанные и взаимообусловленные, не вполне идентичные понятия. Да и существование религии зависит от силы лежащей в ее основе веры, от характера этой веры. В большинстве религиозных систем вера была, как правило, иной, чем в Китае, иной была и религия. Иногда она была жестче, иногда терпимей. В исламе, например, вера и религия при всем том, что существовали разные направления и секты, в целом всегда была и остается сегодня крайне жесткой и всеохватывающей. В своих генеральных параметрах она в принципе одинакова для всех сект и направлений. И именно это важное обстоятельство постоянно укрепляло веру в Аллаха и рождала исступленную готовность всех верующих жертвовать собой во имя Всевышнего, столь свойственные исламу фатализм и фанатизм..

В системе индо-буддийских религий сложился совсем иной принцип взаимоотношений между верой и религиозной системой. В рамках одной и той же системы, будь то брахманизм, джайнизм или буддизм Хинаяны и Махаяны, даже ламаизм, вера может не изменяться в принципе для всех верующих, но сила ее и соответствие повседневного поведения верующего нормам веры могли быть очень разными и, главное, не скованными никакими обязательствами. Сильная вера и страстное желание добиться того, что эта вера обещает тем, кто поверил безоглядно, побуждала человека целиком отдаться именно ей (стать аскетом, монахом, йогий и т.п.) и всю жизнь добиваться цели. Остальные, чья вера не столь сильна, были вполне готовы разделять принципы религиозной системы, но при этом жить более или менее спокойно, следуя привычной норме и лишь в меру сил помогая тем, кто целиком отдал себя вере и конечной цели, обещаемой религиозной системой истинно и глубоко верующим.

Сложилось так, что индо-буддийский принцип взаимосвязи между верой и религиозной системой в том или ином варианте с течением времени и по мере эволюции человечества и, в частности, быстрого роста научного познания мира становился все более распространенным. Мало того, он способствовал некоторому постепенному отходу большинства населения, в прошлом принадлежавшего к той либо иной развитой религиозной системе, будь то христианство или иудаизм, индуизм либо буддизм, от слепой преданности вере отцов. Речь не идет о сознательных атеистах либо философски рассуждающих агностиках. Имеются в виду обычные люди, которые со временем начинали уделять и вере, и тесно связанной с ней и рожденной ею религиозной системе все меньше внимания. Они, как правило, все чаще оказывались склонны вспоминать о том и другом лишь в случае крайней нужды или экстраординарной ситуации.

В таких случаях тоже не все и не везде обстояло одинаково. Во всех развитых религиозных системах всегда в той либо иной форме были руководившие паствой пастыри и руководимая пастырями паства. К проблеме веры это, как правило, прямого отношения не имело, ибо и среди верхов, и в числе паствы могли быть и истово верующие, и сильной верой не обладающие. Но при этом в некоторых религиозных системах, как например в христианстве, пастыри следили за крепостью веры в гораздо большей степени, чем в других. Вспомним, в частности, костры «святой инквизиции». Но почему возникала потребность в запугивании и принуждении? Да потому, что нужно было заставлять всех верить. Известно, что чаще всего именно в христианстве — а в нем от античности — у верующих рождались не только отклонения и секты, но и прямые сомнения в истинности их веры и вообще религий. Даже ученые богословы порой откровенно признавались, что не свободны от сомнений. «Верую, (истинно), ибо абсурдно — *verum est quia absurdum est*», выразился один из ранних христианских теологов, Тертуллиан (II-III вв. н.э.), которого явно мучил хорошо понимавшийся еще античными мыслителями вопрос о том, насколько увязаны между собой вера и здравый смысл. Тертуллиан решил раз и навсегда выбрать веру. Пусть вера ведет к абсурду — она выше всего. Если в этом усомниться, вера вообще исчезнет. А без веры рухнет религия как система, которая теологу явно была очень дорога.

Обратим в заключение внимание на то, что сомнения в необходимости выбирать веру и следовать ей, жертвуя при этом здравым



смыслом, что предпочитать абсурд логической стройности понятий появлялись не на традиционном Востоке, а на Западе, где христианство, пришедшее на смену античности, было строгой, стройной и весьма жесткой религией, не терпевшей сомнений. И здесь нет парадоксов. Именно в христианстве чаще всего возникали и до поры до времени — пока это было возможно и в силах церкви — эти сомнения возникали, но они подавлялись. Подавлялись потому, что отцы церкви и вся ее высшая иерархия хорошо сознавали, что развитая религиозная система тем сильнее и внутренне прочнее, чем крепче в ее верующих чувство веры.


Что же касается Востока, то там, как правило, ситуация складывалась таким образом, что сомнений вообще никогда не возникало. Мусульманин безропотно отдавал за свою веру едва ли не все. Не было сомнений у тех, кто верил в кардинальные принципы индo-буддийских религий. Более того, не было сомнений и у китайцев, всегда удовлетворенных тем отношением к жизни, которое было освящено великим именем Конфуция и которое вынуждены были принять китайский даосизм и китайский буддизм. Сомнения оставались и более того, век от века становились все более распространенными в основном на Западе, среди христиан.

Христиане, будь то католики, протестанты либо православные, в вопросах веры расходились между собой. Но со временем, особенно после эпохи Петра I в России и Просвещения в Западной Европе, которая сыграла большую роль в ослаблении религиозной веры, они стали все чаще и во все большем масштабе оставлять проблемы веры для себя, не слишком считаясь с церковными нормами. Они могли посещать церкви или моленные дома, могли и не делать этого. С течением времени все более ширилось мнение, что проблема веры является личным делом каждого. После этого времени, — причем чем дальше, тем в большей степени, вера все больше стала превращаться в личное дело каждого, что не могло не влиять на ослабление роли религиозной системы в жизни общества. И далеко не случайно это привело к отделению сначала на Западе, а затем и в других странах мира религии от государства, а школы от церкви.

Это, конечно, не означает, что вера как нечто личное и индивидуальное и религия как могущественный социальный институт катастрофически ослабли. Даже те, кто утратил веру или просто не уделял ей должного внимания, сохранил по большей части свою приверженность к религии отцов. Более того, религия как давно сло-

жившаяся и весьма устойчивая система в конечном счете определила и продолжает определять характер традиции-цивилизации, формировавшейся на ее основе. И так было на протяжении веков, если не тысячелетий. Но ныне все обстоит уже не столь просто, как то было еще сравнительно недавно. И дело отнюдь не только в традиционных личных религиозных предпочтениях и в ослаблении памяти о вере отцов и дедов. Оно в том, что за последние два-три века в связи со многими обстоятельствами и в первую очередь из-за усиления массового перемещения населения, особенно в эпоху колониализма и в еще большей степени после нее, а также в связи с Первой и Второй мировыми войнами, великие мировые религии, равно как и территории их преимущественного распространения, стали не столь четкими, как то было прежде. И хотя это не приняло пока еще слишком больших размеров, смешение населения стало играть заметную роль в том, насколько крепки корни той либо иной религии в тех местах, где они укрепились много веков назад. Особенно сильно эффект смешения религий проявил себя в странах Запада, включая и Россию. Приняв во внимание это немаловажное обстоятельство, оставим в стороне проблему взаимосвязи веры и религии и обратимся к иной, столь важной для нас проблеме, к проблеме связи между религиями и цивилизациями.

## ВОСТОК И ЗАПАД

ринципиальная 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 в мифологии или трагедиях 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 всемогущее государство 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, порожденные их раннерелигиозными представлениями.

Механизм взаимодействия и взаимообусловленности множества факторов, определявших динамику эволюции, был при этом принципиально одинаковым и на Востоке, и в античном мире. Но разные религиозные воззрения в сочетании со сложившимися конкретными условиями бытия (с учетом упоминавшейся социальной или даже социально-политической мутации, породившей античность как феномен) способствовали формированию несходных подходов к реализации креативных потенций общества и, как следствие, к появлению разных норм, предопределявших параметры социальной, политической и экономической структуры. Поэтому-то столь не похожи на антично-иудео-христианскую западноевропейскую цивилизацию с ее ведущим к капитализму динамичным частнособственническим путем развития остальные цивилизации, восточные, будь то арабо-исламская, индуистско-буддийская или китайско-конфуцианская, не говоря уже о связанных с ними либо производных от них субцивилизациях, как современных, так и более ранних, включая древние. При всем их несхождении между собой все они вместе взятые разительно отличаются от европейской. Все дело в том, что столь явные различия в фундаменте древневосточных обществ, особенно в сфере социально-экономических хозяйственных отношений, обусловлены несхождением с античными идеями и институтами, которые, однако, рождались под длительным воздействием свойственных именно древневосточному миру религиозно-культурных традиций и социально-политических институтов. Эти 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 высшим и беспрекословным *ultima ratio*.

Конечно, охранительная социально-политическая функция была свойственна практически всем религиям, в том числе в античном мире, и в христианской Западной Европе. Но если в частнособственнической и свободомыслящей Западной 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 вместе с конфуцианцами 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 удачливое 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 цивилизации 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 основные цивилизации Востока отличались одна от другой, причем весьма заметно. Обратим внимание на характерные черты и признаки каждой

из них и попробуем их сопоставить как друг с другом, так и с цивилизацией Запада. Для удобства изложения начнем с Запада.

## ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ-ЦИВИЛИЗАЦИЯ

**З**ападноевропейская традиция-цивилизация, являющаяся в определенном смысле частью ближневосточно-средиземноморской метатрадиции, тесно связанной с так называемыми авраамическими монотеистическими религиями (сюда кроме христианства входят иудаизм и ислам), не просто уникальна, но и по многим параметрам, как упоминалось, противоположна всему Востоку. Принципиальное несходство не связано с принадлежностью к упомянутой метатрадиции (хотя иудаизму христианство многим обязано). В гораздо большей степени оно обусловлено тем, что своими корнями Запад уходит в античный мир с его неповторимыми особенностями, определившими основные параметры цивилизации Западной Европы.

Генеральная установка западноевропейской антично-христианской традиции-цивилизации — ставка на индивидуальный и прежде всего материальный успех. В ее самой успешной поздней форме протестантизма это детерминированные личной связью верующего индивида с Богом и пуританской этикой, защищенные правом и охраняемые администрацией *старательный труд, свободное предпринимательство и полный простор для любого рода созидательной деятельности*. Для европейца со времен античности была открыта ориентация на рыночно-предпринимательские связи с характерными для них политическими, правовыми и иными нормами. Хотя свобода этих связей в раннем средневековье ущемлялась, тенденция к уподоблению европейского общества восточному не привела к радикальным переменам. Напротив, античные корни взяли свое, так что уже во времена развитого средневековья западноевропейские города и населявшие их буржуа сумели постоять за себя. Добившись поддержки со стороны королевской администрации, недовольной деструктивным поведением феодалов, города стали той базовой основой западноевропейских правовых, политических, экономических и культурных норм, которые привели Западную Европу к концу средневековья и тем самым открыли перед ней возможность следовать античным принципам гражданских свобод.

Ко всему этому стоит добавить свойственные античности и позднему средневековью Западной Европы системы мышления и восприятия мира, соответствующие как эллинским, так и иудеохристианским нормам. Разумеется, этой форме мировоззрения не в любой момент истории Запада была присуща, о чем только что было упомянуто, абсолютная свобода. Но корни свободомыслия в антично-европейском мире никогда не отмирали, что и сыграло со временем свою решающую роль. Едва ли не первоосновой преобразования западноевропейского мышления следует считать как восходящее к античному мировоззрению Возрождение, так и безусловно религиозную Реформацию. То и другое стало своеобразной первоосновой трансформации Западной Европы. Именно благодаря им, т. е. идейным знаменам буржуа, одолевавших средневековых феодалов, был открыт путь к динамичному буржуазному развитию, позволившему Западу намного обойти склонный к консервативной стабильности Восток в лице всех его основных традиций-цивилизаций.

Так продолжалось достаточно долго, по меньшей мере до второй половины XX в., когда ситуация в современном мире стала постепенно, но кардинально меняться. Но прежде чем вести речь об этих переменах, обратим внимание на то, как выглядели и что представляли собой основные традиции-цивилизации Востока.

## АРАБО-ИСЛАМСКАЯ

**А**рабо-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 воскресающей природы, идею преисподней или потопа; воинствующие боги индоиранцев, наиболее полно воплощенные в дуалистической концепции зороастризма или манихейства; 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 (имеются в виду заимствования из античности или иудео-христианских принципов) — было переплавлено в арабо-мусульманском 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, государства Двуречья). 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 низестоящие 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-ростовщических 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 низестоящим 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, ибо именно его покорность воле Аллаха реализовывало 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 или современных шахидов. 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 уравнительного бесправия социума.

Покорность воле Аллаха, повиновение власть имущим, 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

**И**ндуистско-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 не-сущего, 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 правом порядком 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 справедливости для индуистско-буддийской традиции-цивилизации никогда не были актуальными — они решительно вытеснялись привычным представлением о высшей справедливости кармы, воздающей каждому по его заслугам. И все это в сумме 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 внефеноменальной 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 фор-

мах, от фанатичной страсти-ревности фидайнов 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

**К**итайско-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 простор 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 наверх 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 тех, кто не преуспел в жизни: 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 нормы (мистика и метафизика даосов и буддистов и даже конфуцианский культ Неба) Китай был близок 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 явственно обнаруживает определенное сходство с исламской структурой. Прежде всего это организованность и дисциплинированность социума, сила централизованной администрации, всеислие 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 ТРАДИЦИЙ-ЦИВИЛИЗАЦИЙ

 После краткой характеристики основных традиций-цивилизаций обратимся к более углубленному их сопоставлению. Речь пойдет не столько о сопоставлении их между собой, сколько о сравнении восточных традиций-цивилизаций с европейской. Сравнение целесообразно провести по нескольким основным параметрам — так будет нагляднее результат.

Что же дает нам сравнительный анализ традиций? В сфере 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, а за последние четверть века и Китай) с их традиционно высокой культурой труда и социальной дисциплиной демонстрируют ныне наибольшие успехи в решении общих для развивающихся стран проблем.

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 изощренно-экстремистскими террористическими 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 да-

лекой от Европы Японии, являющейся при всей ее уникальности представителем дальневосточной традиции.

## РЕЛИГИИ И ЦИВИЛИЗАЦИИ СЕГОДНЯ. ПРОБЛЕМЫ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ

**Е**вропейская 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 приспособливаться к новым условиям. Казалось бы, это начало конца: еще немного — и старый защитный панцирь будет окончательно сломлен, а цивилизации Востока, до того прочно опиравшиеся на традиционные нормы религии, 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, призвав на помощь родную религию или заменявшие ее учения вроде конфуцианства, 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», проявившая себя во многих странах, от кемалистской Турции до гоминьдановского 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.

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 (различные цивилизационные традиции в разной степени и по-разному), 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 и 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, чрезвычайно обогащенных нефтедолларами, и с их национальными интересами. Немаловажную роль в оживлении исламского фундаментализма и экстремизма, доходящего до террора, играет факт существования Израиля. Наконец, мусульманскому миру, почувствовавшему свою силу, просто не нравится много из того, что является нормой для Запада. 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.

Словом, возникает впечатление, что политический вакуум, возникший после крушения СССР, стремится освоить именно радикальный ислам, лидеры которого открыто говорят о некоем «Всемирном халифате». Как бы то ни было, но вполне очевидно, что в системе двух территорий идеологическо-политического напряжения, сформировавшейся после Второй мировой войны, именно мусульманские фундаменталисты, и прежде всего экстремистски настроенные радикальные круги, мечтают занять то тоталитарное террористическое поле, которое прежде принадлежало СССР, а ныне вроде бы свободно.

Конечно, едва ли стоит завершать книгу об истории религий на грустной ноте об экстремизме современных исламских фундаменталистов. Вполне возможно, что такой конец будет не очень приятен

для тех, для кого 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 вестернизованного стандарта жизни, который все быстрее и все очевиднее распространяется по земному шару. Террористические акты — увы, не прекращающиеся, даже, пожалуй, увеличивающиеся и принимающие всё новые и новые формы, — подтверждают весомость сказанного, ибо львиная доля их лежит на совести все тех же исламских фундаменталистов.





*Учебное издание*

Васильев Леонид Сергеевич

**ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ**

*Учебное пособие*

Том II

Оригинал–макет подготовлен в издательстве «КДУ».

Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Заказ № Т-1617

Печать цифровая. Заявленный тираж 1000 (печать по требованию).

Издательский дом «КДУ»: тел. +7 (495) 638-57-34, [www.kdu.ru](http://www.kdu.ru).