

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

САКРАЛЬНОЕ НА ТРАДИЦИОННОМ ВОСТОКЕ

Москва
ИВ РАН
2017

ББК 86.3
С15



К 200-летию
Института востоковедения РАН

Ответственный редактор:

А. Л. Рябинин

Редакторы-составители:

Д. Д. Васильев

О. А. Королева

Н. И. Фомина

Рецензенты:

А. А. Бокщанин

О. Е. Непомнин

С15 **Сакральное на традиционном Востоке** / Отв. ред. А.Л. Рябинин; ред.-сост. Д.Д. Васильев, О.А. Королева, Н.И. Фомина; Институт востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2017. – 576 с.; 8 ил.

ISBN 978-5-89282-736-2

Понятие сакрального – священного, исконно почитаемого – уходит корнями в глубинный пласт первобытных верований и традиций народов Ближнего, Среднего и Дальнего Востока, Центральной Азии.

В предлагаемом издании исследуются обычаи, представления об окружающем мире и космосе, культуры и ритуалы стран Востока. Ввиду многозначности темы книга разделена на три части: I. Мироздание; II. Знаки, символы, культуры; III. Власть.

Актуальность издания определяется тем, что идеологии и религии традиционных обществ живы и непосредственно сказываются на ситуации в современном мире.

ББК 86.3

ISBN 978-5-89282-736-2

*Посвящается памяти
Натальи Ивановны Фоминой*

Содержание

ВВЕДЕНИЕ (А. Л. Рябинин)	7
---------------------------------------	---

Часть I. МИРОЗДАНИЕ

<i>А. И. Кобзев.</i> Китайская астрология.....	22
<i>С. И. Блумхен.</i> Трансформация идей сакрального в идеологии эпохи Чжоу	33
<i>С. Ф. Хрибар.</i> О сакральности природы в Ветхом Завете.....	50
<i>А. Г. Юрченко.</i> Источник бури (сакральная география Арабского Востока)	64
<i>И. В. Зайцев.</i> Крымский азиз Гази Мансура Медини.....	72
<i>К. Л. Банников.</i> Спиритуальные представления чабанов плата Уюк (Алтай)	77
<i>С. Х. Д. Сыртытова.</i> Сакрализация природных объектов (на примере Трансбайкаля РФ и Монголии)	94
<i>Ю. И. Дробышев.</i> Климатический фактор в истории и культуре кочевников Центральной Азии	110
<i>Е. В. Новикова.</i> Сакральный мир китайского сада	141
<i>А. И. Кобзев.</i> Китайская алхимия.....	170

Часть II. ЗНАКИ, СИМВОЛЫ, КУЛЬТЫ И РИТУАЛЫ

<i>С. Е. Малых.</i> Сакральные предметы в древнеегипетском поминальном культе эпохи Древнего царства.....	181
<i>Ю. А. Аверьянов.</i> Культ Хызра-Ильяса среди турецких суфиев и образ святого Хызра в турецкой (османской) литературе	197
<i>А. В. Сарабьев.</i> Образ Ходра у алавитов.....	223
<i>Л. З. Танеева-Саломатшаева.</i> Фаваид ул-Фуад – речения шейха Низамуддина Аулийа	234
<i>Е. В. Тюлина.</i> Священные индийские тексты о сакральных образах и изображениях	252
<i>А. М. Самозванцев.</i> О числовой символике в Индии.....	279
<i>С. В. Дмитриев.</i> Вопросы семантики древнетюркской похоронно-поминальной обрядности	311

<i>П. О. Рыкин.</i> Монгольский средневековый ритуал в летописном рассказе об убийстве князя Романа Рязанского (1270). Опыт интерпретации.....	343
<i>М. Е. Кузнецова-Фетисова.</i> Китай XIV–XI вв. до н.э. Ритуальное искусство иньцев (на материалах Иньсюя).....	359
<i>Н. Ю. Агеев.</i> Сакральность китайских иероглифов.....	370
<i>В. Ц. Головачев.</i> Самоубийство как древний предписанный обычай и сакральный ритуал народов Евразии	376
<i>В. А. Погадаев.</i> Крис – сакральное оружие Нусантары.....	391
<i>М. В. Николаева.</i> Туареги Сахары: сакральные ритуалы при рождении ребенка	400
<i>А. И. Кобзев.</i> Категории «душа», «дух» и «дúхи» в китайской культуре	419

Часть III. ВЛАСТЬ

<i>А. Л. Рябинин.</i> Сакральная, религиозная и светская власть на Востоке. (К постановке проблемы)	426
<i>Д. М. Бондаренко, П. М. Рёзе.</i> Укрепление сакральной власти: условные значки и рисунки как средство хранения и передачи историко-культурной информации в доколониальном Бенине.....	458
<i>В. В. Орлов.</i> «Барака» в предколониальном Марокко (XVI – начало XIX в.)	480
<i>А. Д. Васильев.</i> Сакральный смысл даров и посланий османских султанов центральноазиатским правителям	498
<i>А. Ш. Кадырбаев.</i> Эмир Тимур – «последний из могикан» монгольской эпохи.....	506
<i>О. А. Королева.</i> Процесс трансформации понятия «сакральное» в истории древнего Китая.....	523
<i>Е. А. Фомичева.</i> Сакральное в жизни современного Таиланда.....	535
<i>Ю. В. Любимов.</i> Образ власти и ее сакрализация.....	554
SUMMARY	575

ВВЕДЕНИЕ

Мир традиционного человека (вне зависимости от того, жил ли он в древности, в средние века или в новое время) практически во всех сферах его жизнедеятельности был тесно связан с областью непонятого, неопределенного, таинственного и даже опасного. Мощные природные силы, враждебные стихии и катаклизмы, изменчивость погоды и естественной среды обитания, болезни, наконец, смерть – все это радикальным образом воздействовало не только на физическое существование человека, но и на его психику и ментальность.

Изначально мир в восприятии архаичного человека был непредсказуем и подобен хаосу. Для того чтобы его упорядочить, было необходимо превратить «хаос» в «космос», но любое соприкосновение с неведомым, а потому страшным внешним миром грозило опасными последствиями. Чтобы их избежать, было необходимо быть очень осторожным, постараться хотя бы в общих чертах определить сферу неизвестного и сделать ее запретной для обычных, «профанных» контактов. Проникать в эту сферу, «осваивать» ее можно было, только если обезопасить себя множеством ритуальных запретов, имеющих магическое воздействие на сферу неизвестного. Собственно, термин «сакральное», происходящий от латинского sacer (существует его полный семитский аналог – kds, отсюда – kados), и условно переводимый как «священный, святой», на самом деле связан с понятием ритуального запрета и означает «требующий ритуальных запретов, окруженный ритуальными запретами»¹.

Весь мир древнего человека был буквально пропитан ими. За тонкой пленкой мира профанного постоянно располагался и прямо с ним сообщался мир сакрального.

Мир сверхъестественного, трансцендентного обретал в глазах архаичного, «традиционного» человека такую значимость, что профанный мир стал казаться ему отражением мира сакрального. В связи с этим нельзя не согласиться с М. Элиаде, заметившего, что «при комплексном рассмотрении поведения человека архаической стадии развития общества поражает следующий факт: дела

¹ Элиаде М. Сакральная власть в истории цивилизаций. М.: ЦЦРИ РАН, 2005. С. 4.

людей, равно как и предметы окружающего мира *не имеют собственной реальной значимости* (выделено мною. – А.Р.). Предмет или действие приобретают *значимость*, и, следовательно, становятся *реальными*, потому что они тем или иным образом причастны к реальности трансцендентной»².

Поначалу сакрализации подлежали именно предметы, окружавшие архаичного человека. «Среди множества камней один становится *сакральным* (выделено мною. – А.Р.) – и, как следствие, мгновенно начинает обладать бытием во всей его полноте – потому что превращается в частицу священного мироустройства или приобретает *ману* (*mana*), или форма его наделяется определенным символическим значением, или же начинает напоминать о некоем мифологическом подвиге, и т.д. Предмет является своего рода сосудом, содержащим в себе *внешнюю силу*, которая отличает его от ему подобных и придает ему *смысл* и *значимость* (выделено мною. – А.Р.)»³.

Почему же одни предметы оставались в восприятии архаичного человека обычными, профанными, а другие приобретали сверхъестественное, сакральное значение? В чем заключалась сакральная сила окружавших архаичного человека предметов? Эта сила могла быть заключена в форме предмета: «Любая скала *представляется сакральной* (выделено мною. – А.Р.), потому что само ее существование уже иерофания (священное явление: от др.-греч. *иерос* «священный», *фано* «являть». – А.Р.): нерушимая, неуязвимая, она *есть* то, чем не является человек. Она противостоит времени, становится реальной вдвойне по причине своего бесконечно долгого существования. Любой камень может превратиться в «драгоценный», т.е. исполниться магической или религиозной силы единственно из-за символического характера своего облика или происхождения: «громовый» камень – камень, предположительно упавший с неба; жемчужина – драгоценный камень, пришедший со дна океана»⁴. Но не только экстраординарная форма придавала священный смысл окружавшим древнего человека предметам. С появлением культа предков и веры в богов «любые другие камни могут стать священными – так как в них пребывают души предков (в Индии, Индонезии), или же потому, что когда-то они были причастны к богоявлению (как, например, камень *бетель*, послуживший постелью Иакову), или стали сакральными из-за принесенной жертвы или клятвы...»⁵.

² Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С. 13.

³ Там же. С. 13–14.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Там же.

Как и предметы, «человеческие действия легитимизируются, когда у них имеется божественный прототип»⁶. Поэтому нельзя не согласиться с М. Элиаде в том, что «в общем и целом можно сказать, что человечество, находясь на архаичной стадии развития, не знало «мирской» деятельности: каждое действие, имевшее определенную цель, как то: охота, рыболовство, земледелие, игры, войны, половые сношения и т.д. – так или иначе было сакрализовано»⁷.

Ценность осмысленных человеческих действий зависела от того, как точно они воспроизводили свой сакральный прообраз. Так, еда была не просто едой, а символизировала повторяющееся причастие, как пиршество во время бракосочетания или во время коллективных собраний, возвращая участников к сакральному прототипу – тому времени, когда «вкушали» боги, когда пировали герои и предки. Такой же прообраз имели или должны были иметь основные культурные, природные, социальные и властные объекты, которым архаичное и традиционное сознание придавало исключительную ценность.

Данная коллективная монография состоит из трех разделов. Часть I посвящена сакральному мирозданию в культурах традиционного Востока.

В статье «Китайская астрология» А. И. Кобзев отмечает, что «в отличие от Запада, где в понятии “космоса” пространство господствовало над временем, в Китае последнее выступало первым среди равных». Небо, олицетворявшее идею времени, обладало пантеистической семантикой, обозначавшей одновременно и бога, и верховное божество, и высшую божественную силу, и естество, и натуральность. Далее А. И. Кобзев рассматривает Небо как носитель астрономических, метеорологических и погодных явлений и объектов, интегральной укорененности человека во вселенной и его связь с временными ритмами. Автор отмечает, что китайская астрология неразрывно связана с нумерологией, подробно исследуя данный вопрос.

С. И. Блюмхен в статье «Трансформация идей сакрального в идеологии эпохи Чжоу» отмечает, что Конфуций понимал ритуал как гибкий инструмент, живо реагирующий на текущие события и новации, и призванный гармонизировать меняющийся социум и неизменное по сути своей мироздание. С. И. Блюмхен утверждает: суть мироздания в принципе неизменна, но, обратившись к ритуалу, можно понять причины, повлиявшие на изменения в обществе и последовавшую на них реакцию. Однако положение осложняется тем, что данных о сакральной картине мира,

⁶ Элиаде М. Миф о... С. 46.

⁷ Там же. С. 47.

к которой современники Конфуция могли бы «прилагать» имеющиеся у них сведения об изменении ритуала, нет. Поэтому автор статьи ставит задачу реконструировать основополагающие представления о мироздании времен династий Инь и Чжоу и некоторые особенности таких представлений.

В связи с этим автор статьи последовательно реконструирует сакральную картину мира позднего периода Шан-Инь, состоящую из мира верхнего – места пребывания Шан-ди, среднего – мира людей и нижнего, где обитают духи божественных предков правителей – ванов Шан-Инь. По словам С. И. Блюмхена, изменения в сакральной картине произошли уже в эпоху позднего Шан-Инь, когда появились первые упоминания о почитании Неба. Так, иньский правитель У-и, оказав сопротивление этим новациям, был убит громом за совершенные грехи и поношение Неба. Через некоторое время «мандат Неба» получили чжоусцы, которые привлекли на свою сторону население, введя новую концепцию душ – «хунь и по». Дело в том, что ранее, в период Шан-Инь, считалось, что на небо возносились только души правителей, а души остальных упокоивались под землей, теперь же чжоусцы, удостоившись «мандата Неба», получали возможность приобщиться к сонму великих предков. Души остальных, кто не поддержал нововведения Чжоу, отлучались от неба и, как и прежде, отправлялись в подземный мир.

Статья «О сакральности природы в Ветхом Завете» С. Ф. Хрибаря расследует вопрос о том, как в книгах Ветхого Завета рассматривается природа и ее составляющие, насколько природное, «тварное», с точки зрения Ветхого Завета, сакрально или профанно. В результате проведенного исследования С. Ф. Хрибаря заключает: хотя понимание сакральности природы и ее составляющих в Ветхом Завете сильно отличается от такового в племенных политеистических верованиях, индуизме, буддизме, из этого не следует, что сакральность природы в Ветхом Завете отрицается. В авраамических религиях природа в принципе не может обожествляться, что не мешает иудеям, христианам или мусульманам верить в то, что она освящается Богом как собственное творение, предмет Его заботы и милости. Присутствие Господа чувствуется во всем, что окружает человека, однако Бог не растворяется в природе. Иными словами, религия Ветхого Завета далека от пантеизма.

В своей статье «Источник бури» А. Г. Юрченко излагает арабские легендарные истории, в которых рассказывается о пагубных последствиях осквернения воды – родников и источников. Многие историки, философы, теологи и политические деятели верили в эти легенды, давая им свои объяснения. Вместе с тем А. Г. Юрченко приводит размышления ал-Бируни, считавшего, что «взаимоотношения вещей могут происходить так, как

вытекает из их природы, как – мы не знаем» и единственно, что мы можем, так это проследить связь явлений. Бируни дает легендам рационалистическое объяснение. Не верит этим историям и Захир-уд-Дин Мухаммад Бабур, так и не сумевший разыскать «чудесный источник».

И. В. Зайцев в статье «Крымский азиз Гази Мансура Медини» на примере почитания азиза (гробницы святого) Гази Мансура, якобы убитого во время хаджа в возрасте 100 лет и через некоторое время появившегося с отрубленной головой в руках, демонстрирует традиционное отношение местного населения к могилам мусульманских праведников в Крыму.

«Спиритуальные представления чабанов плато Укок (Алтай)» – так называется статья К. Л. Банникова. Автор рассматривает процесс политизации культа предков на Алтае, поддерживаемый как местным населением, так и представителями местной элиты. Раскопанная в 1993 г. скифская мумия из кургана пазырыкского типа была провозглашена «принцессой Кадын» – праматерью всех алтайцев, – факт, всколыхнувший общественное мнение и послуживший поводом для различных спекуляций.

Статья «Сакральные территории и культовые объекты Трансбайкалья» Сурун-Ханда Д. Сыртыповой посвящена исследованию сакральных мест Трансбайкалья (территории к западу и востоку от оз. Байкал) в исторической ретроспективе, от культуры плиточных могил (VII–II вв. до н.э.) до заключения Нерчинского договора в 1689 г. Район насыщен буддийскими святынями, однако в то время как архитектурные и другие художественные буддийские объекты исследуются, письменные памятники, буддийские книги и другие тексты остаются мало изученными.

Статья «Климат и ханы: роль климатического фактора в политической культуре кочевников Центральной Азии» Ю. И. Дробышева анализирует роль долгосрочного климатического фактора в жизнедеятельности и политике народов Центральной Азии. Автор статьи доказывает, что изменения и колебания климата, а также различные природные аномалии, трактуемые как знамения Неба, играли немаловажную роль в борьбе за власть. Описание этих знамений способствуют лучшему пониманию мировоззрения и идеологии кочевников.

«Сакральный мир китайского сада» – тема статьи Е. В. Новиковой, в которой автор показывает, что классическая модель китайского сада неразрывно связана с понятием сакрального пространства. Представление о сакральности в китайской садово-парковой культуре растворено в обыденной жизни и не имеет четких границ. Выход за рамки профанического определяется не противопоставлением, а возможностью превращения,

метаморфозы, что в эстетике сада становится возможным через тонкую интеллектуальную игру, предложенную создателем сада и поддерживаемую зрителем. Суть же этой игры всегда – оживить в посетителе восприятие мира, мира природы как прообраза космической целостности. Неделимость обустройства китайских садов на профаническое и сакральное – одно из важнейших свойств именно китайского ландшафтного искусства. Весь сад, во всех своих чертах, символизирует китайскую картину мира, отраженную в искусстве в знаковой форме. Его устройство демонстрирует разнообразие возможностей человека в окультуривании природы. Китайское искусство вообще и садово-парковое в частности очень четко демонстрирует наличие и необходимость пласта профанического, лишь на фоне которого сакральность обретает свой смысл. Она всегда переплетена с пластом обычной жизни, рождаясь из него «как цветы лотоса из болотной тины, с особенной отчетливостью выделяясь на ее фоне».

В своей статье «Китайская алхимия» А. И. Кобзев исследует развивавшийся со второй половины I тыс. до н.э. главным образом сторонниками даосской теории сложный комплекс философских идей, религиозных верований, магических ритуалов, научных достижений и практических приемов, нацеленных на максимальное увеличение продолжительности жизни, омоложение и даже достижение бессмертия. Классическую форму алхимического учения обрело в III–IV вв. у ученого Хэ Гунна, а в VII–VIII вв. единая алхимическая традиция разделилась на две ветви: одну – ориентированную на физико-химические и другую – на психофизиологические процессы. Это нашло отражение в терминологическом различии «внешней» и «внутренней киноарной деятельности».

Часть II настоящего сборника посвящена сакральности знаков, символов, культов и ритуалов, представлениям традиционного восточного человека о сакральности природных и культурных объектов.

С. Е. Малых в статье «Сакральные предметы в древнеегипетском поминальном культе эпохи Древнего царства» рассматривает вотивные модели, которые являлись символами основных продуктов, использовавшихся в ритуале кормления *Ka*, «главным образом – хлеба и пива..., в меньшей степени – других продуктов». В результате своего исследования С. Е. Малых приходит к выводу: многообразие форм глиняных моделей могло означать различные жертвы, применявшиеся в поминальном культе, например, вотивные сосудики, возможно, символизировали приношение различных жидкостей (пива, воды, вина, иногда – редкие глиняные модели цилиндрической формы – мази и масла).

Но это не были символы в чистом виде: они должны были употребляться для содержания небольшого количества пищи.

Статья «Культ Хызр-Ильяс среди турецких суфиев. Образ святого Хызра в турецкой (османской) литературе» Ю. А. Аверьянова. Автор, во-первых, исследует коранические и некоранические истоки становления культа Хызр-Ильяс (не названный по имени в 18-й суре Корана «Пещера» спутник пророка Моисея и взятый живым на небо Ильяс-пророк), во-вторых, пытается показать обобщенный образ этого суфийского святого (некто в телесном облике, живущий на земле как обычный человек и духовная, нематериальная сущность). Анализируется социальный аспект образа Хызра («нищий бродяга в грязных лохмотьях может на самом деле оказаться бессмертным и всемогущим волшебником, что должно заставить задуматься богатеев, прогоняющих нищих от себя...»), его материальное существование («он вкушает пищу вместе с суфиями, приняв облик какого-то человека»), его мистическая сущность («жизнь Хызра протекает в духовном мире и встретиться с ним можно лишь “в духе”, во время медитации или во сне»). По мнению автора статьи, на сложение культа Хызра повлияли также и сказания об израильском пророке Илие (Элиаху), взятом живым на небо, где для него были уготованы ангельские крылья и одежды из света.

Исследуя творения суфийских шейхов, автор делает вывод, что основная функция Хызра в суфийской литературе – вести человека по правильному пути без посредства земного учителя – шейха. «Личность того или иного наставника, – пишет Ю. А. Аверьянов, – приобретает свойства Хызра только на время его пребывания среди верных ему адептов...». И автор статьи делает вывод: «...Образ (Хызра. – А.Р.), родившийся в результате синтеза различных традиций» обладает в мусульманской культуре удивительной цельностью и жизнеспособностью. «Культ Хызра Ильяс отвечал психологическим потребностям народа и впитал в себя разнообразные представления, легенды, обряды».

О культе того же святого Хызра, известного у алавитов под именем Ходра, идет речь и в исследовании А. В. Сарабьева.

В статье «Фаваид ал-фуад – образец речений шейха Низамутдина Аулийа» Л. З. Танеева-Саломатшаева рассматривает систему взглядов этого выдающегося суфийского шейха, учителя и подвижника, прозванного «султаном святых» и «султаном *шейхов*», оказавшего «исключительное влияние не только на троих своих ставших именитыми учеников (*мурид*) – поэта-мистика Амира Хасана Дехлеви (1253–1337), придворного поэта Амира Хосроу Дехлеви (1253–1325) и хрониста Зийаутдина Барани (1286–1356), но и на все развитие исламского мистицизма (суфизма *тасаввуф* чиштийского толка) в Индии». Анализируя стилистику «Фаваид

ул-фуад», автор статьи считает, что «этот труд был обращен к людям разного духовного развития». В «Фаваид ул-фуад» включены «...многочисленные выдержки из сочинений средневековых авторов, ... в которых [сочинениях] подробно анализируется доктринальная практика суфизма...».

Хасан Дехлеви, ученик Назамуддина Аулийа, отмечал, что его учитель «в повествовании о собственном Пути к Богу продолжает вслед за предшественниками разрабатывать основные положения суфизма», привлекая труды многочисленных мистиков и полемизируя с ними, но «всегда руководствуясь основополагающими положениями Корана об абсолютном единстве (*таухид*)». В его учении также «неизменным выступал главный постулат суфизма – единство бытия (*вахдат ал-вуджуд*), на основании которого строится организационный и практический свод правил и обязанностей адепта».

Изучая космогонические и антропологические концепции Низамуддина Аулийа, автор статьи считает, что «космология Низамуддина Аулийа не выходит за рамки мусульманских представлений о Вселенной, об иерархии творения, почерпнутых из хадисов и тафсиров», а «что касается антропологии и исследования душевных порывов, то здесь акцентируется противопоставление души (*нафс*) и сердца (*кальб*).

Л. З. Танеева-Саломатшаева считает, что «для шейха Низамуддина Аулийа ислам был не просто нормативным следованием ритуальным канонам и повторением обязательных молитв и формул *зикра*, а прежде всего высококрасочным кодексом». Поэтому «шейх Низамуддин Аулийа понимал и тех индусов, которые, признавая ценности ислама, не приняли его вероучение».

В статье «Священные индийские тексты о сакральных образах и изображениях (по архитектурным трактатам из пуран)» Е. В. Тюлина прежде всего задается вопросом: «существовало ли (в Индии, в средневековом индуизме. – А.Р.) какое-либо противопоставление этих (геометрических и антропоморфных, как это было в исламе и не было в христианстве. – А.Р.) форм, позволяющих считать какое-либо произведение изображением бога?». Изучив средневековые трактаты, посвященные архитектуре и скульптуре, включенные в состав «Агни-пураны», «Матсья-пураны» и «Гаруда-пураны» (IV–IX вв.), Е. В. Тюлина приходит к выводу: «...В текстах, посвященных геометрии, форма геометрическая и форма телесная оказываются взаимосвязанными и могут быть “переведены” одна в другую. В искусстве это проявляется в том, что в Индии сакральные изображения могли быть и абстрактными и антропоморфными. Между ними не было

противоречий, они могли быть и взаимозаменяемыми и дополнять друг друга».

Обнаруживая «похожие схемы и в описании человека, и в описании образа бога и его скульптурного изображения, и в описании алтарей и храмов», автор статьи заключает: «И в строительных трактатах, и в других частях пуран залогом единства вселенной становится образ бога, на который были перенесены архаические представления о человеке со всем набором возможных аналогий. В рамках такого восприятия мира любое знание и любое действие оказываются связанными с познанием сущности бога. При этом перечень его проявлений и свойств признается бесконечным. Поэтому бог одновременно представляется и изобразимым и неизобразимым...».

Статья недавно ушедшего от нас А. М. Самозванцева «О числовой символике в Индии» написана по текстам «Артхашастры Каутильи» и дхармашастарах. Изучая указанные древнеиндийские трактаты с точки зрения примененных в них классификационных систем, основанных на нумерации и типичных для индийской культуры, автор обращает внимание на важнейшую характеристику «Артхашастры Каутильи»: это текст-*нибандха* («связь, соединение, композиция, текст»). Специфика этого текста-классификатора состоит в том, что он «калькулирует в каждом отдельном случае и с использованием определенного набора примет все, что поддается калькуляции». «И в этом смысле, – пишет А. М. Самозванцев, – текст безразличен к предмету своего описания». Для историка очень важен вывод о том, что указанные в «Артхашастре Каутильи» «фиксированные величины оказываются приемом иерархизации объектов текстом, не подкрепленным реалиями жизни». Это делает необходимым пересмотр очень многих выводов, прежде всего относительно социально-экономического развития Древней Индии.

Анализируя принципы «административного» устройства территорий и поселений в тексте «Артхашастры Каутильи», А. М. Самозванцев отмечает преобладание цифры «четыре». Все «части» административного устройства «должным образом» вписываются в квадратную *мандалу* – сакрально упорядочивающую мир космограмму. Такая сакральная ориентация не имеет ничего общего с теорией или практикой градостроительства и территориального деления. Вывод А. М. Самозванцева: «Текст "Артхашастры Каутильи" важен, скорее, как демонстрация особого качества видения мира, чем как отображение его практического устройства». Этот же вывод относится и к другим «сферам», описываемым в «Артхашастре Каутильи» и в дхармашастрах.

Статья С. В. Дмитриева «Вопросы семантики древнетюркской похоронно-поминальной обрядности» посвящена исследованию

традиционной интерпретации похоронно-поминальной обрядности и ритуальных комплексов древних тюрков. Проанализировав обширный археологический материал, относящийся к установке рядом с могилой покойника могильных камней, имеющих изображение и не имеющих оно, содержащих надпись «балбал» и «бесписьменных», сопоставив эти факты с этнографическими и фольклорными данными, автор пришел к такому выводу: «Установка “камней, способных противостоять” у китайцев, и ряда камней у погребальных сооружений дотюркского времени, а также поминальных оградок древних тюрков – находятся в прямой связи (...) Умершие и после своей смерти оказывают определенное воздействие на оставшихся в живых и окружающий мир. Вероятно, поминальный обряд древних тюрков представлял собой не просто синкретическую конструкцию, а создавался с использованием традиционно сложившегося инструментария, широко распространенного и ясного для широкого круга населения как степи, так и Китая».

П. О. Рыкин публикует в настоящем сборнике статью «Монгольский средневековый ритуал в летописном рассказе об убийстве князя Романа Рязанского (1270 г.). Опыт интерпретации». Подходя к вопросу с точки зрения традиционной монгольской культуры и традиционных правовых и религиозных представлений, рассматривая Краткую и Пространную редакции рассказа об убийстве в Орде князя Романа Рязанского, автор приходит к выводу, что князь Роман был убит не за отказ перейти в «поганую татарскую веру»: моголы были в то время язычники, а в Ясе Чингис-хана узаконивалась веротерпимость. Причиной послужило оскорбление самого хана Монкэ-Тэмур, что приравнивалось к святотатству, поскольку хан почитался Сыном Неба, родственником бога, взявшего себе в удел Небо и отдавшего землю кагану. Но оскорбление «поганой татарской веры» приравнивалось к оскорблению Ясы.

Князь Роман Рязанский должен был подвергнуться позорной и самой жестокой у монголов казни – четвертованию, лишившись, таким образом, харизмы (*сульдэ*) и жизненной энергии, которая могла бы привести к его возрождению. В итоге П. О. Рыкин делает вывод о взаимном непонимании двух сторон, когда: «взаимодействие...участников этих отношений... представляло собой столкновение разных миров [и оно] не могло не порождать конфликты, разрешение которых нередко приводило к кровавым и трагическим событиям...».

В статье «Ритуальное искусство иньцев (Китай XIV–XI вв. до н.э.)» М. Е. Кузнецова-Фетисова анализирует ритуальную жизнь столицы династии Шан-Инь. Исследовав погребальный инвентарь, автор пришла к выводу, что у всех ритуальных

предметов независимо от их художественной ценности, была единая система образов и общность орнаментального оформления, человек занимал мало места в изобразительном искусстве, у изображений людей и животных не было половых признаков, что свидетельствует об отсутствии ярковыраженного культа плодородия, среди животных наиболее впечатляюще выглядели хищники, а среди фантастических животных – «дракон». Доминантой ритуального искусства иньцев выступали образы животных, происхождение которых было связано с тотемическими представлениями.

Статья «Сакральность китайских иероглифов» Н. Ю. Агеева. Автор перечисляет четыре традиционных представления о происхождении китайских иероглифов (от восьми триграмм, узелкового письма и т.д.) и разделяет точку зрения современных китайских историков о восхождении иероглифического письма к росписям на неолитической керамике, где обнаруживаются кинеграммы (круг, спираль, волнообразная линия), имеющие явно семантическое назначение.

Н. Ю. Агеев усматривает сакральность иероглифов в обрядах: «При восходе солнца совершали жертвоприношение иероглифу *бинь*, при заходе солнца – иероглифу *цзянь*. В надписях на панцирях черепах иероглиф *бинь* рисовался в виде сидящего на коленях человека, как бы приглашающего божество войти в помещение и принять жертву. С поклонением солнцу становились священными иероглифы, связанные с обрядом поклонения, т.е. с жертвоприношением». В результате Н. Ю. Агеев приходит к заключению: «Сакральный смысл, присущий иероглифам, ... – часть оберегаемой традиционной китайской культуры...».

В. Ц. Головачев исследует «Самоубийство как родовой обычай и сакральный ритуал (на примере средневековых государств Северного Китая)». Он рассматривает предписанное «самоубийство вдов», интронизацию правителя и некоторые обычаи суицида у кочевых народов. Такие самоубийства носили регулятивный характер, обусловленный социальными нравами и нормами поведения: они могли служить защитой или повышению статуса человека в противовес семье (обществу).

Двойственная роль регулятивного суицида выразилась в специфичной форме вынужденного самоубийства, когда человек либо убивал себя под давлением извне, либо умерщвлялся после изъятия своей воли к суициду. Эта форма выглядит неким двусторонним компромиссом. Объектами суицида как социального регулятора в традиционном Китае были и мужчины и женщины. Мужчины чаще становились жертвами ситуативных обстоятельств, внешних для своего рода или семьи. Женщины чаще оказывались жертвами санкционированного обычаями суицида по внутрисемейным

причинам. Большая часть вдовьих суицидов была связана с системной предписанных браков, полигамией и конкубинатом.

Как сакральное действие ритуальные псевдосуициды («повторное рождение») служили легитимным средством обновления харизмы правителя, упорядочения мира и защиты подвластного социума. Практика регулятивных суицидов необязательно устанавливалась формально, в виде официальных законов, но при этом поддерживалась довольно долго и последовательно в интересах всего рода или союза родов (народа). Регулятивные суициды были тесно связаны с социальным строем и обычаями средневековых кочевых народов, живших к северу от Китая. По мере многовековых контактов и правления «завоевательных династий» эти «варварские» обычаи оказали немалое влияние на обычаи, право и представления в самом Китае. Очевидно, именно такие специфичные обычаи, как убийство матери наследника престола, самоубийство и членовредительство вдов у северных кочевых народностей оказали влияние на понятия китайцев об идеале добродетельных вдов и предопределили появление «китайского» обычая самоубийства вдов, бытовавшего в стране вплоть до XX в.

Статья «Крис – сакральное оружие Нусантары». Автор В. А. Погадаев начинает с представления формы *криса* (ножа), украшенного орнаментом, в основных чертах воспроизводящего набор символов, характерных для мирового дерева. В сочетании с ножнами крис ассоциируется с мужским и женским началами: огнем и водой (*лин-гой-йони*). Как одно из воплощений космического единства крис выступает носителем сакральной энергии (*секти*). Индонезийцы рассматривают его с точки зрения магических свойств. Энергия криса нуждается в постоянных заботах и подпитке: в его честь регулярно жгут благовония, рассыпают цветы, читают мантры – заклинания. Существует специальная наука – крисология, которая изучает в частности верования, касающиеся магических свойств криса.

В своей статье «Между двух миров. Ритуал рождения у туарегов Сахары» М. В. Николаева анализирует ритуалы кочевых племен туарегов Сахары, для которых характерно двоичное понимание мира «внутреннего», привычного, и «внешнего», неизведанного, что находит свое отражение на уровне различных реалий, понимаемых как противоположные. Автор говорит об основополагающей для существования мира туарегов роли посредников между этими мирами (например, общепризнанная сакральная роль кузнеца во всех сообществах туарегов) и о необходимости находить точки взаимодействия между ними.

А.И. Кобзев в статье «Категории «душа», «дух» и «дүхи» в китайской культуре» рассказывает о том, что единое, сопоставимое с западным (греч. *psyche*, лат. *anima*) понятие «душа» в китайской культуре изначально отсутствовало. В результате

автор приходит к выводу, что натурализм и нумерологизм – два основных принципа традиционного китайского мировоззрения – объясняют изобилие «духо- и душевидных сущностей, соотносенных с численно оформленными комплексами органов и систем человеческого тела».

Часть III сборника посвящена сакральности власти. В статье «Сакральная, религиозная и светская власть на Востоке» (к постановке проблемы) А.Л. Рябинин изучает вопрос о соотношении трех типов власти, вычлняя их принципиальные различия.

Д. М. Бондаренко и П. М. Рёзе – авторы исследования «Укрепление сакральной власти: условные значки и рисунки как средство хранения и передачи историко-культурной информации в доколониальном Бенине». Речь идет об эволюции власти второй династии правителей народа бини, правивших под титулом *оба* в «королевстве» Бенин (часть территории современной Нигерии). Начало сакрализации власти *оба* датируется уже первым представителем Второй Династии, *оба* Эвека (ок. 1200–1235 гг.). Нарастание степени сакрализации института *оба* авторы статьи связывают с наложением на правителя все новых и новых запретов – табу. В дальнейшем по мере нарастания сакрализации института *оба* он превращается в орудие борьбы вождей с верховным правителем за профанную власть. Считалось, что именно строгое соблюдение всех предписанных табу делало верховного правителя способным вызывать и останавливать дождь, общаться с духами предков и т.д. В действительности же многочисленные и разнообразие табу, вплоть до запретов свободно общаться с подданными, касаться ногами земли, есть в присутствии кого бы то ни было и другие, лишали *оба* возможности реально руководить страной. Сакрализация *оба*, постепенно нараставшая с момента утверждения Второй династии и достигшая «пика целесообразности» (с точки зрения интересов верховных правителей) при Эвуаре, в дальнейшем проявила себя главным механизмом отстранения верховного правителя от рычагов профанной власти титулованными вождями.

Статья «Барака в предколониальном Марокко (XIX – начало XX вв.)» В. В. Орлова касается толкования концепции *бараки* (благословения Аллаха, осеяющего пророков, а также плодородные земли, дарованные им пророкам), которая существовала в Марокко в предколониальный период. Проведенное им исследование дало возможность заключить, что «ранние Алауиты (кто с большим, кто с меньшим успехом) ограничили сферу влияния мурабитической идеологии, однако... ни в коем случае не уничтожили ее, а напротив, интегрировали в новую концепцию власти.

Несмотря на преобладание наследственного принципа передачи бараки личный чудодейственный источник духовной благодати при этом не был устранен. Он был ...подчинен наследственному методу передачи власти и институционализирован им. Идеологическое сходство общественных позиций шерифов и марабутов искусно использовалось в официальной алауитской идеологии вплоть до XX в. Благодать Божия, принявшая в исламском мире концептуальную форму бараки, на протяжении веков обретала социальную значимость именно благодаря «гибкости, неустойчивости и изменчивости термина». Общество было настроено обращаться с наделенными ею деятелями так, как если бы они были обладателями объективно существующей характеристики, а не просто высоких морально-нравственных оценок со стороны своих сотоварищей. Эта историко-культурная особенность исламской цивилизации обеспечила не только философскую сложность феномена бараки, но и ее многофункциональность в политической схеме шерифского султаната в Марокко.

«Сакральный характер даров и фирманов османских султанов центральноазиатским правителям» – тема исследования А. Д. Васильева. Рассмотрев политическое и сакральное значение даров и фирманов османского султана религиозным и политическим деятелям среднеазиатских государств в XIX в., автор пришел к заключению об огромной силе воздействия их на местное население, что было признано и русским правительством.

«Эмир Тимур – “последний из могикиан” монгольской эпохи». Статья А. Ш. Кадырбаева. Автор, проследив свершения этого беспощадного воителя-полководца и указав на всю жестокость и причиненные народам страдания, отмечает, что «его деяниям придается некоторая сакральность, не говоря уже о мистическом страхе перед пророчествами, связанными с его именем...».

Статья О. А. Королевой «Процесс трансформации понятия “сакральное” в истории Древнего Китая» рассматривает формирование культа императора – Сына Неба, его положение в триаде «Небо – Земля – Человек». Само понимание термина «Небесный мандат» претерпело эволюцию, что отражало постепенную утрату сакральности одной династией и приобретение его другой, идущей на смену.

Освещая тему «Сакральное в религиозной, культурной и политической жизни современного Таиланда», Е. А. Фомичева рассматривает влияние на сакральность традиционной тайской культуры со стороны «западного общества». Автор приходит к выводу, что под воздействием экономического и политического развития страны, по мере ее модернизации наблюдается уменьшение значения сакрального, его деформация. Тем не менее сакральность продолжает играть в жизни тайского общества

и тайца как индивидуума весьма существенную роль, во многом определяя национальный характер, стиль жизни, обеспечивая культурную основу общества и культурное единство нации.

В статье «Образ власти и его сакрализация» Ю. В. Любимов рассматривает обширный фактический материал, характеризующий природу власти. Автор приходит к заключению:

«...Власть это не только *повеление* или *управление*, но ... она обеспечивает *защиту*, в том числе и каких-либо интересов. Частый эпитет властителя – *покровитель* – подчеркивает важность... и основание всякой *власти*. Защищенность проявляется не столько в безопасности от чьих-либо посягательств, но и в создании ясной и понятной «*среды*» жизни общества и каждого человека, в которой неопределенность (энтропия) получает систему координат. Общество принимает власть (лицо, орган власти), когда та знает или делает вид, что знает, как вести себя в той или иной ситуации. Власть в широком смысле – это *признаваемые* (по тем или иным основаниям) отношения субординации. ...Отношения общества и власти значительно более сложные, поскольку обусловлены синергизмом человека, а таким образом и человеческого сообщества.

Все это позволяет рассматривать власть как особое *коммуникативное пространство*, в котором определяется центр власти, обладающий особым качеством – надсубъектностью или, в широком смысле, – сакральностью».

А. Л. Рябинин

Часть I. МИРОЗДАНИЕ

А. И. Кобзев

Китайская астрология

Специфику оригинальной и автохтонной китайской астрологии составляет мировоззренческая универсальность, тотальное проникновение во все сферы традиционной культуры. В широком смысле астрологической является исконная методология китайского мышления, сформировавшая философские, научные, общекультурные стандарты.

С формирования основ китайской цивилизации в эпоху Чжоу в начале I тыс. до н.э. и далее на протяжении почти трех тысяч лет универсум в ней осмыслялся как единый пространственно-временной континуум, соответствующая двоичная структура которого выражалась бинарными обозначениями космоса, вселенной, мироздания (*тянь-ди* 天地, *юй-чжоу* 宇宙, *ши-цзе* 世界).

В отличие от Запада, где в понятии «космос» пространство господствовало над временем, в Китае последнее выступало первым среди равных. Идею времени (дня, сезона, времени года) нес иероглиф *тянь* (буквально «небо»), который обладал также пантеистической семантикой, обозначая одновременно бога, верховное божество, высшую божественную силу и природу, естество, естественность, натуральность. В физическом смысле *тянь* (天) – это небосвод, носитель астрономических, метеорологических, погодных явлений и объектов (поэтому астрология и астрономия – учение о «небесных знаках» – *тянь вэнь* 天文), в метафизическом – структурный элемент пары «небо – земля (*ди* 地)» и триады (*сань цай* 三才) «небо – человек (*жэнь* 人) – земля», выражающих единство времени, пространства и человеческого бытия.

Интегральная укорененность человека во вселенной, его неразрывная связь с ее временными ритмами еще ярче видна в этимологии иероглифа *тянь*, происходящего от знака *жэнь* («человек»). Конкретным примером такого умонстроения может служить реакция потомка Конфуция в двадцатом поколении придворного астролога-историографа (*ши-юй-ши* 侍御史) и сподвижника Цао Цао (155–220) Кун Жуна 孔融 (153–208) на введение его патроном запрета на вино: «На небе есть созвездие Цзюци («Винное знамя»), на земле есть округ Цзюцюань («Винный источник»), а у людей есть врожденная склонность смаковать вино. Если бы

Яо (мифический идеал правителя. – А. К.) не выпил тысячи мер вина, разве он стал бы совершенномудрым?»¹.

В результате, принято считать, что понятие «судьба» (индивида) – «небесное предопределение» (*тянь мин* 天命), «небесная рассчитанность» (*тянь шу* 天数), «небесная вычисленность» (*тянь суань* 天算) нашло отражение в «восьми иероглифах» (*ба цзы* 八字), представляя собой четыре пары циклических знаков, указывающих на год, месяц, день и час (двенадцатую часть суток) рождения.

Это самое общее понятие гороскопа сформировано посредством двух парных наборов циклических знаков – 10 «небесных ствол» (*тянь гань* 天干) и 12 «земных ветвей» (*ди чжи* 地支), которые в свою очередь коррелируют с силами *ян* 阳 и *инь* 阴, мужской и женской, Солнцем и Луной и прочими бинарными оппозициями. Последовательно сочетаясь друг с другом в пары «ствол – ветвь», они образуют систему неповторяющихся двоичных символов 60-ричного цикла. Поскольку таких сочетаний может быть всего 120, логично предположить, что половинное использование комбинаторного потенциала связано либо с более общей методологической моделью, например, 60-ричным счислением, либо с прерогативной физической реальностью, например, 60-летием как наименьшим общим кратным 30-летнего – «векового» (*ши* 世), минимального «изменения неба» и 12-летнего цикла Юпитера – «Звезды года» (Суй син 岁星), воплощения божества времени Тай-суй².

Происхождение этой системы загадочно вызывает нумерологические ассоциации, которые наводят на мысль о сходстве с культурой Месопотамии (в 1929 г. это отметил Го Можо), уходя своими корнями в глубины дочжоуской истории Китая. Ее символы присутствуют уже в древнейших памятниках китайской письменности – гадательных надписях на костях эпохи Шан-Инь (вторая половина II тыс. до н.э.), где они обозначают, во-первых, дни, основу счисления которых составляла декада (*сюнь* 旬), во-вторых, усопших предков. Взаимосвязь обоих видов наименований трактуется специалистами по-разному (как день рождения или смерти, либо позиция в родственно-брачной системе), но в любом случае ясна астрологическая функция этой древнейшей циклической системы – привязка человеческой сущности, фиксируемой личным именем, к определенному моменту времени.

¹ Цит. по: Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979. С. 134.

² См., например: Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 4. Пер. Р. В. Вяткина. М., 1986, гл. 27. С. 148; Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Пер. Э. М. Яншиной. М., 1997, цз. XVIII. С. 129.

Согласно словарю «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение знаков и разбор иероглифов», нач. II в.), «небесные стволы» соотносились также с частями человеческого тела от головы до ног³, что аналогично «халдейской» трактовке знаков зодиака, синхронно засвидетельствованной Секстом Эмпириком («Против астрологов»)⁴ и породившей астрологический образ зодиакального человека⁵.

Набор «земных ветвей» в качестве соотнесенных с астральными духами двенадцати «[небесных] ориентиров» (*чэнь* 辰) применялся для обозначения «времени» суток, т.е. двухчасий (*ши* 时); 30-ти и 29-дневных месяцев года (*юэ цзе* 月节) и годов 12-летия, 19-летия *чжан* 章 (цикл Метона) и 76-летия *бу/поу* 部 (цикл Калиппа), а также 12 «участков» (*цы* 次) пояса эклиптики (*хуан дао* 黄道 – «желтый путь») и небесного экватора (*чи дао* 赤道 – «красный путь»), связанных с циклом Юпитера (Син-ци *星纪*, Сюань-сяо 玄小百货小栲, Цзюй-цзы 媿髻, Сян-лоу 降娄, Да-лян 大梁, Ши-чэнь 实沈, Чунь-шоу 鶉首, Чунь-хо 鶉火, Чунь-вэй 鶉尾, Шоу-син 寿星, Да-хо 大火, Си-му 析木)⁶ и впоследствии, в конце эпохи Мин (1368–1644), приравненных к западному зодиаку. По крайней мере с начала нашей эры (*Ван Чун*. «Лунь хэн», гл. 14) он идентифицировался с китайским зодиакальным циклом 12 животных (мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, баран, обезьяна, курица, собака, свинья), который, как и египетский вариант позднеримской эпохи (кот, шакал, змея, скарабей, осел, лев, козел, бык, сокол, бабуин, ибис, крокодил)⁷, точно соответствует исходному смыслу греческого термина «зодиак» («звериный круг»), в отличие от западного зодиака, включающего в себя не только символы животных.

Примером фольклорного истолкования состава и последовательности членов этого цикла может служить китайская народная сказка «О том, как по животным счет годам вести стали», переводчик которой Б.Л. Рифтин считает «очень возможным, что весь животный цикл китайцы заимствовали у древних тюркомонгольских племен»⁸. Вопрос о происхождении распространенного по всей Евразии двенадцатиричного животного цикла пока остается до конца не решенным. Одни исследователи считают его тюркским (Э. Шаванн, Б. Лауфер), другие связывают с Западной

³ См.: *Крюков М. В.* К проблеме циклических знаков в древнем Китае. – Древние системы письма. Этническая семиотика. М., 1986. С. 112.

⁴ *Секст Эмпирик*. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1976. С. 177.

⁵ См., напр.: *Саплин А. Ю.* Астрологический энциклопедический словарь. М., 1994. С. 210.; *Carus P.* Chinese Thought. Chicago; L., 1907. С. 87–90.

⁶ См., напр.: *Сыма Цянь*. Т. 4. С. 259.

⁷ *Carus P.* Указ. соч. С. 101.

⁸ Сказки Китая. Пер. Б. Рифтина. М., 1993. С. 6, 23–28.

Азией (Л. Иделер), Египтом (Ж. Халеви) или всем Ближним Востоком (Фр. Болл, А. Н. Самойлович), третьи – с греко-бактрийским ареалом (Фр. Хирт)⁹. Известный немецко-американский синолог В. Эберхард (1909–1990) в 1952 г. высказал предположение, синтезирующее указанные точки зрения, что животный цикл был «по-видимому, унаследован от Вавилона и греков, причем он дошел до Китая через Центральную Азию»¹⁰. Факт содержательного соответствия этого цикла этимологическому смыслу термина «зодиак» может служить одним из аргументов в пользу подобной связи с греческим источником.

Во второй половине I тыс. до н.э. (например, имеется в виду «Хуайнань-цзы», гл. 3)¹¹ последовательно разбитые на пары десять «небесных ствол» были соединены с фундаментальной системой «пяти элементов» (*у син* 五行), выступавшей в виде универсальной классификационной схемы, охватывающей, в частности, главные планеты (*у син* 五星 – «пять звезд»): Юпитер (дерево), Марс (огонь), Сатурн (почва), Венеру (металл), Меркурий (вода) и зоны небосвода – «небесные дворцы» (*тянь гун* 天宮): центральный, восточный, южный, западный, северный, благодаря чему некоторые астрологи образовали «школу пяти элементов» (*у син цзя* 五行家 – «Ши цзи», гл. 127 «Жи-чжэ ле чжуань» – «Жизнеописания астрологов-прорицателей»). С начала нашей эры весь комплекс 60 сочетаний «небесных ствол» и «земных ветвей» стал использоваться для стандартного на всем Дальнем Востоке летосчисления 60-ричными циклами.

В целом же все эти символы вместе или порознь применялись не только в хронологии, но и в различных астрологизированных хронотопограммах, звездных картах, магических диаграммах, амулетах и оберегах. На подобных предметах они обычно сочетаются с ориентированными по странам света четырьмя символами «небесных дворцов» (Зеленый дракон, Красная птица, Белый тигр, Черная черепаха), числами 9-ричного магического квадрата *Ло шу* («письмена [из реки] Ло» – 洛书) и 10-ричного «магического креста» *Хэ ту* («план из Реки» – 河图), 8 триграммами (*ба гуа* 八卦) и 64 гексаграммами «Чжоу и» («Чжоуские перемены», или «И цзин» – «Канон перемен»)¹², соотносенными с эклиптической и небесным экватором 24 годовыми сезонами (*цзе ци* 节气) и 28 небесными («солнечными и лунными») «станциями», «домиками», или созвездиями (*сю* 宿, *шэ* 舍, *син* 星,

⁹ См.: Самойлович А. Н. Тюркское языкознание. Филология. М., 2005. С. 238–253.

¹⁰ Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977. С. 55.

¹¹ Философы из Хуайнани / Хуайнаньцзы. Пер. Л. Е. Померанцевой. М., 2004. С. 53.

¹² Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». Сост. А. И. Кобзев. М., 2003.

заимствованными из культуры Индии или, наоборот). В центре этих конструкций, традиционно делившихся по окружности на 365 с четвертью градусов (*ду* 度), в «срединном дворце» (*чжун гун* 中宮), в одном из «трех городищ» (*сань юань* 三垣) небосвода – *Цзы вэй* («Пурпурная Глубина» – 紫微), располагается *Бэй цзи* (Полярная звезда, или Северный предел – 北极), осмысляемая как центр круговращения мироздания, космическое выражение Великого предела (*Тай цзи* 太极), местопребывание божественного Великого единого (*Тай и* 太乙) и символ императора.

Подобно изоморфному «делению звезд» (*фэнь син* 分星) на небе, «делились просторы» (*фэнь е* 分野) и на земле. Между проведенным в начале династии Чжоу (см. «Го юй», гл. 3)¹³ членением неба на 12 «участков» (*цы*), включающих в себя по 2 или 3 из 28 созвездий, проводилась астрологическая и мантическая связь с соответствующими «областями» (*чжоу* 州) и «государствами» (*го* 國) Поднебесной¹⁴, якобы даже позволявшая в обратном направлении, с земли, влиять на ход планет. Знаменитый древнекитайский историограф Сыма Цянь («Ши цзи», гл. 38) описал следующий исторический эпизод:

На тридцать седьмом году (480 г.) чуский Хуэй-ван покончил с княжеством Чэнь. Планета Инхо (Марс) задержалась в созвездии Синь. Созвездие Синь – это участок Неба, [покровительствующий] княжеству Сун. Цзин-гун был опечален этим. Звездочет Цзы-вэй сказал: «Можно переложить [вину] на советников», на что Цзин-гун ответил: «Советники – это мои руки и ноги». Тогда [Цзы-вэй] предложил: «Можно переложить [вину] на народ». Цзин-гун ответил: «Но правитель общается с народом». Цзы-вэй сказал: «Можно переложить вину на урожай», на что Цзин-гун ответил: «Когда год голодный, народ страдает, для кого я тогда буду правителем!» Тогда Цзы-вэй сказал: «Небо высоко, но оно слышит то, что [происходит] внизу. Вы, правитель, трижды произнесли слова мудрого мужа, планета Инхо (Марс) обязательно должна сдвинуться». После этого стали наблюдать за планетой, и она действительно отошла на три деления¹⁵.

Теоретической основой такого общемировоззренческого представления о взаимовлиянии макрокосма и микрокосма стала пронизывающая всю китайскую философию и прямо сформулированная старшим современником Сыма Цяня – создателем официального конфуцианства Дун Чжуншу (II в. до н.э.), а затем канонизированная неоконфуцианством идея «совпадающего единства неба и человека». Подобное представление, порождавшее своего рода обратную астрологию, господствовало до конца Срединной империи. К примеру, при последней династии Цин (1644–1911)

¹³ Го юй (Речи царств). Пер. В. С. Таскина. М., 1987. С. 75.

¹⁴ См., напр.: Философы из Хуайнани, гл. 3. С. 70–71; *Сыма Цянь*. Т. 4, гл. 27. С. 148–149.

¹⁵ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. 5. М., 1987. С. 137.

император Цяньлун в 1770 г. издал указ, предписывавший начиная с 1771 г., когда ему должно было исполниться 60 лет, в связи с обусловленным благодатным правлением общим увеличением количества людей старше 60 лет перейти с 60-летнего календарного цикла на 120-летний¹⁶.

Издревле, со времен династий Шан-Инь и Чжоу, астрономо-астрологическими штудиями, относимыми к сфере «небесных знаков» (*тянь вэнь* 天文), «небесных управ» (*тянь гуань* 天官) и календаря (*ли* 历), занимались специальные чиновники (*ши* 史). Позднее они приобрели функцию историографов, которая дала название первой систематической истории Китая – «Историческим запискам» («Ши цзи») Сыма Цяня (II–I вв. до н.э.), где были впервые названы 14 знаменитых мастеров «небесных расчетов» (*тянь шу*) древности (гл. 27)¹⁷. Согласно классической классификации древнекитайских философских школ в древнейшем библиографическом каталоге «И вэнь чжи» («Трактат об искусствах и текстах»), входящем в историографическое продолжение «Ши цзи» – «Хань шу» («Книга [о династии] Хань», I в., гл. 30), в среде чиновников-астрологов сформировалась школа знатоков сил *инь* и *ян* (*инь ян цзя*)¹⁸.

В Китае изначально, как и на Западе, развивались календарная астрология и астрология предзнаменований, входившие в компетенцию официальных лиц. Важнейшим государственным делом, которое скрывали и даже держали в секрете от простого люда, считалось не только вычисление регулярных небесных процессов, но и столкновение космических и метеорологических аномалий как знамений, ниспосылаемых Небом императору, носившему титул «Сын Неба» (*тянь цзы* 天子) и осененному «небесным предопределением» (*тянь мин* 天命). В диахронии официальные астрологические интерпретации небесных знамений, т.е. «вычисления предопределения» (*суань мин* 算命), постепенно переросли в династийную историографию, развивавшуюся до конца истории императорского Китая и включавшую в себя также специализированные астрономо-астрологические трактаты. Индивидуальная гороскопная астрология возникла в Китае лишь во второй половине I тыс.н.э., в эпоху Тан, видимо, благодаря западному влиянию.

С III в.н.э. Китай начал знакомиться с индийской и эллинистической астрологией. Первым на китайский язык под заглавием «Мо-дэн-цзя цзин» («Матанга-сутра» – 摩登伽经) был переведен индийский астрологический трактат «Śārdūlakarṇā-vādāna».

¹⁶ См.: Пан Т. А. История создания маньчжурской рукописи «Рассказы ста двадцати старцев». – Altaica III. Москва, 1999. С. 75.

¹⁷ Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 4. С. 148.

¹⁸ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. Сост. Ян Хиншун. М., 1990. С. 322.

В «Сутре ста притч» («Бай юй цзин» 百语经) – памятнике китайского буддизма V в. – уже изобличается факт мошенничества индийского брахмана-астролога, убившего собственного сына для подтверждения своего предсказания (притча 11), что свидетельствует о достаточном знакомстве читателей того времени с подобной тематикой¹⁹.

Особую роль в трансляции этих знаний сыграл китайский тантрический буддизм – «тайная школа» (*ми цзун* 密宗), один из патриархов которого Амогхаваджра (Букун 不空, 705–774) способствовал появлению вошедшего в китайскую, корейскую и японскую «Трипитаку» «Канона [небесных] станций и светил» («Сю яо цзин» 宿曜经), из которого китайцы впервые узнали о двенадцати знаках западного зодиака в расположении, соответствующем примерно 300 г.н.э. В переводе подобных текстов участвовал выдающийся астроном, математик и астролог монах Исин (一行, или Чжан Суй 张遂, 683–727), общавшийся с тремя первыми патриархами тантризма в Китае. В VIII–IX вв. через Персию в Китай проникла сирийская версия «Четверокнижия» Клавдия Птолемея, адаптированная для императорского двора династии Тан несторианским священником Адамом (Цзинцзин 景净)²⁰. Зафиксированное Секстом Эмпириком (II в.) «халдейское» разделение неба на 12 «домов» («Против астрологов») впервые было опубликовано в Китае в имеющем индийские корни и сохранившемся в японской «Трипитаке» (№ 1308) сочинении Цзиньцзюйча (金俱吒) «Ци яо жан цзай цзюэ» (七曜禳災决 – «Раскрытие предотвращений бедствий по семи светилам», VIII–IX вв.)²¹.

В содержащейся там двенадцатеричной концентрической схеме, координирующей пять планет с Солнцем и Луной, 28 созвездий, 12 «земных ветвей» и 12 жизненных ситуаций («поле и жилище» – *тянь чжай* 天宅, «старшие и младшие братья» – *сюн ди* 兄弟, «деньги и вещи» – *цай у* 财物, «предопределение и положение» – *мин вэй* 命位, «нищета и невзгоды» – *кунь цюн* 困穷, «счастье и благодать» – *фу дэ* 福德, «чин и жалованье» – *гуань у* 官禄, «перемещение и переселение» – *цянью* 迁移, «болезни и хвори» – *ци бин* 疾病, «муж и жена» – *фу ци* 夫妻, «слуги и рабы» – *тун пу* 僮仆, «мужчина и женщина» – *нань нью* 男女), отражен также западный зодиак с позднее закрепившейся индийско-китайской спецификой²². Вместо Девы – Пара (Шуан 双), позднее – Парадевилы сестер (Шуан нью 双女), вместо Рака – Краб

¹⁹ Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. И. С. Гуревич. М., 1986. С. 59–60.

²⁰ См. о нем: Ломанов А. В. Христианство и китайская культура. М., 2002. Указатель.

²¹ Ho Peng Yoke. Chinese Mathematical Astrology. – L.; N.Y., 2003. С. 74.

²² Carus P. Указ. соч. С. 108–109.

(Се 蟹, позднее – Пан-се 螃蟹), вместо Близнецов – Чета (И 仪), позднее – Мужчина и женщина (Нань ньюй 男女), вместо Козерога – морское чудовище – кит, черепаха, дельфин или дракон (Моцзе 摩竭, санск. Makara), вместо Водолея – Драгоценная ваза (Бао пин 宝瓶), вместо Стрельца – Лук (Гун 弓) с перечислением знаков в обратной последовательности (по часовой стрелке) начиная не с Овна, а с Драгоценной вазы (Водолея), как и в римском Египте («Прямоугольный» зодиак в Дендере)²³. Позднее начальным знаком признавалась Пара дев (Дева)²⁴, для сравнения отметим, что в средневековой Европе А. Кирхер (Oedipus Aegyptiacus, 1653) также воспроизводил отличную от стандарта египетскую модель с отсчетом от Козерога²⁵. Однако за указанной китайской спецификой, скорее всего, стоит западная архаика. Пара, возможно, отражает вавилонско-египетскую парность Девы и находящегося у нее в руке, высотой почти в ее рост, пшеничного колоса, символизирующего звезду Спика (букв. «Пшеничный колос» – вавилонские изображения и зодиаки в Дендере) или двоичность колосьев в ее обеих руках (А. Кирхер)²⁶; разнополость Четы (мужчины и женщины), по-видимому, восходит к египетской традиции («Круглый» зодиак в Дендере)²⁷, известной и в средневековой Европе (французская гравюра 1504 г.)²⁸; в этой же традиции фигурировал и Краб («Круглый» зодиак в Дендере)²⁹; Морское чудовище (Моцзе соответствует вавилонско-египетскому образу рогатой и хвостатой Козлорыбы)³⁰; а Драгоценная ваза воспроизводит латинский аналог – Амфору³¹.

Первым собственно китайским описанием индивидуальной астрологии западного типа можно считать сочинение «Чжан Го син цзун» («Астрологическая школа Чжан Го» – 张果星宗), приписываемое причисленному к «восьми бессмертным» (ба сянь 八仙) даосскому магу VIII в. Сходное содержание имеют трактаты

²³ Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии.– М., 1991. С. 37–38; Carus P. Указ. соч. С. 99.

²⁴ Carus P. Указ. соч. С. 103.

²⁵ Саплин А. Ю. Указ. соч. С. 209.

²⁶ Ван-дер-Варден Б. Указ. соч. С. 38. Р. 3, илл. 11, 13; Древний Восток. Атлас по древней истории Египта, Передней Азии, Индии и Китая.– Л., 1937. С. 36, табл. 34; Carus P. Указ. соч. С. 98–99; Саплин А. Ю. Указ. соч. С. 209.

²⁷ Carus P. Указ. соч. С. 98; Древний Восток. Атлас по древней истории Египта, Передней Азии, Индии и Китая. С. 36, табл. 34.

²⁸ Саплин А. Ю. Указ. соч. С. 206.

²⁹ Ван-дер-Варден Б. Указ. соч., илл. 13; Древний Восток. Атлас по древней истории Египта, Передней Азии, Индии и Китая. С. 36, табл. 34; Carus P. Указ. соч. С. 98.

³⁰ Ван-дер-Варден Б. Указ. соч., илл. 14.

³¹ Carus P. Указ. соч. С. 94.

«Син мин су юань» («Обращение к истокам звездного предопределения» – 星命溯源), который был, по-видимому, составлен чжурчженем Елюй Чунем (X в.), и «Цзы вэй Доу шу» («Числа [созвездий] Пурпурной Глубины и Ковша [Большой Медведицы и шести звезд Стрельца]» – 紫微斗数), включенный в каноническое собрание даосской литературы «Дао цзан» («Сокровищница Пути-дао», № 1474/1485 – 道藏), где наиболее полно представлена китайская астрология. На основе последнего трактата и анонимного текста эпохи Мин «Тай и жэнь дао мин фа» («Законы предопределения человеческого пути [по методу] Великого единого» – 太乙人道命法) сложился один из двух наиболее популярных до сих пор способов астрологического предсказания судьбы «Цзы вэй Доу шу». Второй – «Цзыпин» (子平) теоретическими корнями восходит к раннеханьскому (конец I тыс. до н.э.) учению о «трех [видах] предопределения» (*сань мин* 三命): счастливым «правильном» (*чжэн* 正), несчастливом «инцидентном» (*цао* 遭) и зависимом от поведения «соответствующем» (*суй* 随) (Ван Чун. «Лунь хэн», гл. 6). Первым астрологическим приложением этого учения стала приписываемая Ли Сюйчжуну (李虛中, VIII в.) «Ли Сюйчжун мин шу» («Книга предопределения» – 李虛中命書). Сам способ, принадлежавший Сюй Цзюйи (徐居易, X в.), был назван в память о его прозвище «Цзыпин» («Учитель Равновесия»). Наиболее аутентичное его изложение содержится в книге Вань Миньина (万民英, 1523–?) «Сань мин тун хуй» («Проникающее соединение трех [видов] предопределения» – 三命通会).

Исходные формы китайской астрологии зафиксированы в древнейших канонических памятниках I тыс. до н.э. – «Шу цзине» («Канон писаний»), «Чжоу и», «Чунь цю» («Весны и осени»), «Цзо чжуань» («Предание Цзо»), «Ли цзи» («Записки о благопристойности») и др. Представляемый ею хронотопографический принцип реализован даже в архитектонике «Чжоу ли» («Чжоуская благопристойность») и «Люй-ши чунь цю» («Весны и осени господина Люя»)³², а структура 384 черт (*яо*), образующих 64 гексаграммы «Чжоу и», главного методологического канона китайской литературы, очевидно, символизирует 384 дня високосного года (со вставным тринадцатым месяцем). В IV–III вв. до н.э. были созданы и первые собственно астрологические тексты: «Тянь вэнь» – «Небесные знаки» – Ши Шэня (石申), «Тянь вэнь син чжань» – «Небесные знаки и гадание по звездам» – Гань Дэ (甘德), позднее образовавшие «Звездный [астрологический] канон» («Син цзин»). Древнейший оригинал подобного текста II в. до н.э., получивший название «У син

³² Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя). Пер. Г. А. Ткаченко. М., 2001.

чжань» («Гадание по пяти звездам»五星占), был найден в 1973 г. в могильнике Мавандуй (КНР, близ г. Чанша).

Исконная линия развития китайской астрологии в кардинальную для нее эпоху Тан (618–907) ознаменовалась возникновением теоретически наиболее значимой системы «трех моделей» (*сань ши* 三式), которая приобрела завершенную форму при династии Сун (960–1279) в составленных по повелению императора Жэнь-цзуна (1023–1063) в эру Цзин-ю 景祐 (1034–1037) официальными учеными из астрономического приказа специальных «канонах» (*цзин*). О значимости данного явления свидетельствует его отражение в фольклорно-художественной традиции. В частности, в зачине основанного на устных преданиях романа Ши Юйкуня «Сань ся у и» («Трое храбрых, пятеро справедливых», XIX в.) само рождение Жэнь-цзуна связывается с гороскопом, составленным придворным астрологом³³.

Описание этих математизированных методов – *Тай и* («[астрального духа] Великого единого»), *ци мэнь дунь цзя* («укрывающей защиты чудесных врат», или «укрытия [первого из 10 циклических знаков] *цзя* [в счастливом сочетании трех последующих знаков *и*, *бин*, *дин* с тремя из восьми космических] врат [*кай* (开) – «открытие», *сю* (休) – «отдых», *шэн* (生) – «жизнь»] и *лю жэнь* («шести [бинарных сочетаний шестидесятиричного цикла со знаком] *жэнь*» – 七门遁甲), большей частью запретных для частных лиц и основанных на применении концентрических счетных приборов *тянь пань* («небесное блюдо» – 天盘) и *ди пань* («земное блюдо» – 地盘), было осуществлено под руководством Ян Вэйдэ (杨惟德), ученика знаменитого астронома Хань Сяньфу (韩颉符, 938?–1013?). Метод *лю жэнь* лег в основу астрологической системы, описанной выдающимся неоконфуцианцем, ученым и нумерологом Шао Юном (邵雍, 1011–1077) в книге «Мэй хуа И шу» («Числа “Перемен”, [усмотренные в] цветах сливы» – 梅花易数).

Стоит отметить, что важнейшими астрологическими произведениями эпохи Тан также являются «И сы чжань» («Гадание [по циклическим знакам] *и сы*») Ли Чуньфэна (李淳风, 602–670) и «Кай-юань чжань цзин» («Канон гаданий [эры] Кай-юань [713–741]» – 开元占经) Цюйтань Сиды (瞿昙悉达, VII–VIII в.), эпохи Сун – «Лин тай ми юань» («Секретное хранилище духовной башни [императорской обсерватории]» – 灵台秘苑) Ван Аньли (王安礼, 1035–1096), эпохи Мин – «Син сюэ да чэн» («Компендиум учения о звездах» – 星学大成) Вань Миньина и «Гуань сянь вань чжань» («Рассмотрение [небесных] явлений и разбор гаданий» – 观象玩占). Во времена династии

³³ Трое храбрых, пятеро справедливых. Пер. В. Панасюка. М., 1974. М. 23–24

Цин (1644–1911), с одной стороны, доминировало сохранение национальной традиции, с другой – освоение западных теорий, – симбиоз, частично практикующийся до наших дней.

Литература

Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. Отв. ред. и сост. А. И. Кобзев. М., 1987.

Вонг Е. Даосизм. М., 2001. С. 186–190.

У Цзинь, Ван Юншэн. Сто ответов на вопросы о «Чжоу и». Киев, 2001. С. 214–239.

Костенко А., Петушков И. Китайский календарь на сто лет для фэн-шуй, астрологии и «Книги Перемен». СПб., 2001.

Воскресенский Д. Н. Башня Небесных Драгоценностей // Восточная коллекция. 2002, № 4. С. 118–132.

Даосская алхимия бессмертия: Антология древнекитайской эзотерики. Сост. и пер. Б. Б. Виноградский. М., 2003.

Голыгина К. И. Звездное небо и «Книга перемен». М., 2003.

Китайский гороскоп по 12-летнему «звериному» циклу // Мудрость китайского быта: Успех. Здоровье. Радость. Сост. и пер. В. В. Малявин. М., 2003. С. 120–164.

Хун Пимо, Цзян Юйчжэнь. Чжунго гудай суаньмин шу (Древнекитайское искусство предсказания судьбы). Шанхай, 1990.

Фэн Цзинчжи. Шиюн И цзин юйцэ фанфа (Практические методы предсказаний по «Канону перемен»). Чанчунь, 1991.

Liu Da. I Ching Numerology Based on Shao Yung's Classic "Plum Blossom Numerology". N.Y., San Francisco, L., 1979.

Kalinowski M. Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode liuren // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. 72. 1983. С. 309–419.

Id. La divination par les nombres dans les manuscrits de Dunhuanu // Nombres, Astres, Plantes et Viscères: Sept essais sur l'histoire des sciences et des techniques en Asie orientale. Éd. I. Ang, P.-É. Will. P., 1994/ С. 37–88.

Ho Peng Yoke. Chinese Mathematical Astrology. L.; N.Y., 2003.

Трансформация идей сакрального в идеологии эпохи Чжоу

В 23-й главе «Лунь-юя» рассказывается о том, что некогда ученик Конфуция по имени Цзы-чан задал Учителю вопрос о возможности постичь происходившее десять веков назад. Учитель ответил:

«Инь следовала ритуалу Ся, что-то добавляла, что-то убавляла, поэтому постичь [происходившее] можно. Чжоу следовала ритуалу Инь, что-то добавляла, что-то убавляла, поэтому постичь [происходившее] можно. Те, кто возможно придут на смену Чжоу, пусть даже пройдут века, [также] смогут постичь происходившее».

Иными словами, Учитель соотносил все важные события с ритуалом и изменениями в нем, рассматривая его как гибкий инструмент, живо реагирующий на текущие события и новации и призванный гармонизировать меняющийся социум и неизменное по сути своей мироздание. Отсюда и ответ: если суть мироздания в принципе неизменна (а любые его изменения – лишь реакция на то или иное изменение в поведении народа и правителя), то, обратившись к переменам в ритуале, можно понять, какие изменения в обществе вызвали реакцию мироздания, что, в свою очередь, потребовало соответственного изменения ритуала. Здесь, однако, имеется некое обстоятельство, затрудняющее для нас использование предложенного Конфуцием способа постижения истории. Дело в том, что мы практически не располагаем сколько-нибудь цельными сведениями о той священной, сакральной¹ картине мира, к которой современники Конфуция могли «прилагать» имеющиеся у них сведения об изменении ритуала. До нас не дошло внятных и систематических описаний мироздания в его чжоуском понимании, и само отсутствие таких описаний – весьма интересная черта чжоуской идеологии. Целью настоящей работы является реконструкция основополагающих представлений о мироздании времен Шан и Чжоу и некоторых особенностей эволюции таких представлений.

¹ Мы используем термин «сакральное» в его исходном значении – «священное». «Толковый словарь иностранных слов» Л. П. Крысина трактует этот термин как «Священный, относящийся к религиозному культу и ритуалу; обрядовый».

Космологическая парадигма позднего периода Шан-Инь

К моменту падения Шанской династии (XI в. до н.э.) на подвластных ей землях существовал сложный комплекс космологических представлений, восходивших к нескольким хронологически и территориально обособленным истокам. Анализ изображений на ритуальной утвари позволяет отнести к таким основополагающим концепциям по меньшей мере следующие семь²:

1. Мировая река
2. Мировая гора
3. Находящиеся в соитии Небесный змей и Земная черепаха (т.е. космический брак Неба и Земли, иерогамия)
4. Пустота в порождении водного хаоса (миф о Хуньдуне)
5. Богиня-мать (миф о Нюй-ва)
6. Космическое яйцо (миф о Пань-гу)
7. Полая шелковица

Все они были семантически связаны и отражали одну базовую идею: представление о том, что всё порождается пустотой (*кун* 空) и в неё же со временем всё уходит, что пустота содержит зародыши всего сущего и постоянно «высвобождает» их, порождая из своей непроявленной сути проявленный мир.

Мир во времена династии Шан-Инь мыслился трехуровневым и включал:

Верхний мир, являющийся и непостижимым божеством 上帝 Шан-ди и местом его пребывания³; Шан-ди функционально сходен с позднейшим чжоуским 天 *тянь*, Небом⁴, и изображался в виде огромного, свернувшегося спиралью змея. Верхний мир находится за пределами видимого небосвода, небосвод же представлял собой лишь крону мирового древа – Полой шелковицы (空桑 *кун сан*). Впрочем, в неолитической и иньской иконографии Небесного змея есть некоторые особенности, позволяющие предположить существование представлений о «верхнем» и «нижнем» слоях неба, где «нижний» слой Неба (изображался в виде

² Отметим, что все они сосуществовали, взаимно дополняя и никак не исключая друг друга (вещь, немислимая для научного миропонимания и вполне обыденная для миропонимания мифо-поэтического).

³ Синонимичность этнонима и топонима для ранних китайских географических описаний общеизвестна, потому более подробно на этом вопросе останавливаться не будем.

⁴ Поначалу чжоусцы не собирались ничего менять – они просто «сменили ужертвенных сосудов» шанцев в силу полученного ими 天命 *тянь мин* «Мандата Неба» (который поначалу и назывался-то просто 命 *мин* «повеление»), принесли жертвы и обращались в гаданиях к Шан-ди, но вскоре развитие политической ситуации заставило их отказаться от идеи сохранить старый культ и потребовало введения нового, о чем будет подробнее рассказано ниже.

птицы) был функциональным аналогом кроны Полой шелковицы. В пользу этого предположения свидетельствуют изображения Небесного змея, тело которого разделено на два слоя в продольном направлении, причем орнаменты верхней и нижней половины, а также изображения змея и птицы – как отделенных друг от друга, так и слитых в единое целое, различаются.

Средний мир, мир людей, представлял собой крону Полой шелковицы и ее ствол до самых корней. Идея Полой шелковицы есть космологическая проекция довольно распространенных в древнем мире представлений, согласно которым, если человек находился между однотипными предметами, то он мог рассматриваться как находящийся внутри образующего такую пару единства (принцип «между – значит внутри»; см. подробнее: [2]). Способов магической реализации этого принципа существовало множество – от прохождения между кострами (сквозь огонь, уничтожавший дурные помыслы) до прохождения между духами-охранителями врат (например – китайскими *мэншиэнями*, которые пропускают человека, но не позволяют пройти бесам).

Мироздание, по мнению древних китайцев, находилось между космическими деревьями – шелковицами Фусан и Жому, которые соотносились соответственно с Востоком и Западом. Мироздание оказывалось как бы «внутри» образуемой ими незримой шелковицы, которую чаще всего называли Полой (что было равнозначно в те времена слову «воздушный»). У подножия Фусана солнце начинало свой небесный путь и завершало его у подножия Жому. Кроме того, известен и более «развернутый» вариант этой космологической схемы, согласно которому у Фусана и Жому были «аналоги» на Севере и Юге. Эти деревья вместе образовывали единое мировое древо Цзяньму, росшее в центре земли и служившее местом обитания божеств-*ди*, которые по нему могли спускаться и подниматься. Таким образом, ствол Полой шелковицы – это воздушный столб, который возвышался над всем, что пребывало «между четырех морей». Крона же Полой шелковицы представляла собой сплетенные полые (воздушные) ветви четырех мировых древ стран света, в первую очередь восточного, Фусана и западного, Жому (отметим, что зеленый лес на расстоянии кажется синим, потому и небо синее). Незримый ствол и ветви Полой шелковицы суть те потоки воздуха, которые поддерживают в полете птиц и наряду с облаками служат опорой взмывающим в небо драконам⁵; опираясь на них,

⁵ В самом начале гл. 63 «Исторических записок» рассказывается о впечатлении, которое на Конфуция произвел при встрече Лао-цзы. Конфуций сравнил Лао-цзы с драконом, «который, оседлав ветер и облака, поднимается в небо (乘風雲而上天)» [7, т. 7. С. 38]. Использованный здесь знак *чэн* имеет значение не только «ездить» (верхом или на колеснице), но и более соответствующее,

поднималась (на востоке) и опускалась (на западе) огненная птица – Солнце⁶.

Соответственно, когда в китайских мифах говорится, что во время потопа воды достигли кроны Полой шелковицы (а это – сплетшиеся воздушные ветви над головами, т.е. небо), имеется в виду мировое древо, которое вполне годится как мерило масштабов ужасающего, космического наводнения – ведь поднявшиеся воды достигли самого Неба. Изображения древа можно встретить на погребальных рельефах времен династии Хань. Тогда же получили распространение «деревья духов» – керамические и бронзовые изделия в виде дерева с сидящими на его ветвях людьми (души царственных предков, ставшие божествами-*ди*) и птицами (символами воздушных потоков, ветра). Упоминания же о том, что имярек «был найден в полой шелковице» или «полая шелковица породила того-то» следует понимать так, что имярек был найден не в дупле (как предполагают сторонники буквального понимания таких указаний), а «где-то отыскался», ибо позднейший синоним для Полой шелковицы – Поднебесная.

Магический «принцип подобия» привел к тому, что растение шелковица стала соотноситься с мировым деревом – Полой шелковицей. Образ растущей в уединенном месте шелковицы стал ассоциироваться с божествами и духами, которых там можно было иногда встретить – например, постоянно играющих в шашки божеств Южного и Северного Ковша, определявших срок жизни людей [6. С. 88–90]. Находиться «под большой шелковицей» или, шире, «под большим деревом» означало быть на грани сакрального и профанного миров, где могли происходить самые неожиданные истории (аналог образа из кельтской мифологии «быть под омелой»).

При оформлении ритуальной утвари во времена эпохи Инь (в Чжоу – до Му-вана) чаще всего использовались символы посредников – божественных предков *ди*, которые представлялись либо в виде стилизованного изображения иероглифа 帝 в его древнем написании. На наш взгляд, впоследствии это

на наш взгляд, контексту «взбираться»; если так, то опорой при подъеме на небо (и спуске с него) ему служили ветер и облака.

⁶ В Древнем Китае времен неолита восходящее Солнце мыслилось как трехлапая огненная птица, схожая по облику с вороном, – это одна из причин широкой распространенности изображений ворона в ритуальной бронзе эпохи Шан-Инь. Впоследствии, в поздней древности, когда на смену зоо-, орнито-, терато- и антропоморфным символам мироздания стали приходиться символы по сути натурфилософские, выраженные в категориях Инь и Ян, Солнце перестало мыслиться как птица, ворон из Солнца превратился просто в символ Солнца (недаром на мавандуйском похоронном стяге времен династии Хань Солнце изображено в виде красного круга, в центре которого находится ворон) или даже своего рода «ездовое животное» Светила.

стилизованное изображение утратило исходный смысл и стало называться *tao-te* (см. подробнее [1]). Поскольку Полая шелковица состоит из сплетения воздушных потоков, Средний мир иногда изображался символически в виде птицы, а иногда (особенно со времен Восточного Чжоу) – в виде дракона (который символизировал одновременно Средний мир, т.е. Поднебесную, а значит и Полуую шелковицу, и чжоуского вана как правителя Среднего мира).

В нижнем мире, в противовес кроне Полой шелковицы, служившей пристанищем для духов божественных предков правителей-ванов династии Шан-Инь (帝 *ди*) и опорой Шан-ди, полые корни (пустоты в земле, пещеры и колодцы) могли достигать Желтых истоков (黃泉), куда уходили после смерти души простых людей. Чрезвычайно распространенные на гадательных костях упоминания «вверху и внизу согласны» относятся, на наш взгляд, как раз к двум общинам предков – царских и обычных. Нижний мир, сокровенная порождающая сила мироздания, символически изображался в виде черепахи⁷.

Кроме профанного (наглядно-пространственного) плана мироздания существовал и мистический, в котором вмещалось все – вещи, пространство, время. Мироздание напоминало ткань, у которой есть лицевая сторона (план материальный, проявленный, доступный органам чувств) и изнанка (план мистический). Два эти «плана» мироздания существовали бок о бок: спонтанный переход из одной сферы бытия в другую, из мира живых в мир духов и божеств, считался возможным, а один шаг в сакральном плане мироздания мог вывести в обычный мир за сотни *ли* от первоначального местонахождения (описаниями подобных событий уже полны древние сборники «заметок об удивительном», начинающая с «Соушэньцзи» Гань Бао).

Таким, согласно нашей реконструкции, мыслилась структура мира аристократической верхушке шан-иньского общества. Низы же (а также женщины-аристократки) имели несколько отличное представление о мироздании – все три мира понимались ими как части целого, части богини-матери. Наглядным воплощением таких представлений является, например, нефритовое украшение (рис. 1) из единственного найденного на нынешний день незаграбленного захоронения иньских правителей – могилы Фу-хао, супруги иньского правителя У-дина. Украшение

⁷ Следы такого видения картины мира можно обнаружить в позднейшем образе божества севера Сюань-у 玄武, имевшего облик обвитой змеей черепахи, где змея символизирует Небо, а черепаха – Землю. При этом следует помнить, что этот образ, передающий основную идею, – не иньский, он есть порождение чжоуской идеологии и потому может рассматриваться лишь как позднейшее наглядное отражение некоторых иньских космологических идей.

исполнено в форме древнего написания иероглифа *ной* 女 «женщина» или *му* 母 «мать», где трехчастное деление знака по вертикали явно соотносится с тремя мирами мироздания, два из которых (Небесный змей и символ воздушной среды – Птица) представлены очень наглядно, третий же, нижний (соответствующий Земной черепахе), выделен как отдельный слой, хотя явными зооморфными чертами не наделен.



Рис. 1

Кульг богини-матери существовал также и во времена династии Чжоу – преимущественно он был распространен в социальных низах и среди даосов. Завершая на этом краткую реконструкцию важнейших шанских космологических представлений, обратимся к культу Неба и идеологии чжоусцев.

Зарождение культа Неба

Хотя расцвет культа Неба связан с династией Чжоу, первые упоминания о почитании Неба как высшего божества мироздания соотносятся в источниках с поздним периодом существования эпохи Шан-Инь. Тогда, во времена правления вана У-и, иньцам пришлось принять специальные меры против сторонников этого культа. По описанию Сыма Цяня:

Иньский У-и «был совершенно лишен добродетелей. Он [приказал] сделать фигурку человека и назвал ее «духом Неба». [Затем он] стал играть с этой фигуркой в азартные игры, заставляя приближенных играть за нее. [Когда же] «дух Неба» проигрывал, император поносил и оскорблял его. [У-и приказал] сделать кожаные торбы, наполнил их кровью и, подвесив, стрелял по ним, называя это «стрельбой по Небу». Как-то У-и охотился между реками Хуанхэ и Вэйхэ, разразилась гроза, и У-и был убит громом» [7, т. 1. С. 174].

Как отмечает переводчик Сыма Цяня Р.В. Вяткин, «смерть У-и от грома в представлении древних китайцев являлась наказанием Неба за совершенные им грехи и поношение Неба» [Там же. С. 295].

Из описания следует, что У-и испытывал неприязненное отношение к духу Неба, однако ни Небо (в его позднейшем, чжоуском понимании), ни «дух Неба» и не должны были вызывать у иньского вана У-и какого-то особого почтения. В иньской космологии никакого Неба просто не было – миром правил Шан-ди, а не «дух Неба», сама же бескрайняя синь над головами была всего лишь его владениями, одновременно будучи ветвями Полой шелковицы, местом пребывания душ усопших иньских ванов.

То есть, понося Небо и не затрагивая Шан-ди, У-и, с точки зрения иньской идеологической парадигмы, особого греха не совершал. Но тогда возникает вопрос, почему у иньского вана возникла потребность объявить настоящую войну этому официально не существовавшему Небу, участвуя в мероприятиях по дискредитации «духа Неба»? Причины были чисто земные: идея всемогущего «духа Неба» возникла вне рамок иньской идеологии и содержала в себе вполне определенную угрозу для иньцев. Поклонявшиеся «духу Неба» обходились при обращении к высшему божеству мироздания без посредничества иньских ванов и духов их усопших предков, что могло привести к полной ритуальной автономии – и политическому сепаратизму. Сепаратизм того, кто оставался в рамках иньской идеологической парадигмы, можно было преодолеть, можно было как-то договориться, ибо сакральную санкцию на власть он мог получить только от иньских ванов⁸. Сепаратист же, вышедший за пределы иньской идеологической парадигмы, мог стать врагом, примирение и компромисс с которым были бы невозможны, ибо противостояние военно-политическое становилось отягчено еще и идеологическими расхождениями. У-и попытался противопоставить этой угрозе критику (скорее даже, осмеяние) «духа Неба», носившую явно демонстрационный характер. Это было публичное действие (за «духа Неба» играли придворные), призванное наглядно продемонстрировать его немощь, его неспособность постоять за себя даже в игре. Но если У-и стремился произвести соответствующее впечатление на придворных и тех, кто мог в то время находиться при дворе иньского вана, то, следовательно, он полагал, что идея Неба получила все же распространение среди как его собственных придворных, так и пребывающих при дворе вана наследственных аристократов из вассальных владений. Двор иньского вана был как раз тем местом, где могли встречаться, обмениваться информацией, собирать сведения вассалы династии Инь, где сторонники культа Неба могли искать единомышленников, и тогда вполне логично, что У-и постарался и положить конец распространению этой опаснейшей (для иньцев) ереси. Заставляя придворных играть за «духа Неба» в азартные игры и стрелять затем из луков в символизирующие Небо бурдюки с кровью (т.е. символически проливать кровь Неба), он не только проверял их на верность государственному культу Шан-ди, но заодно и связывал круговой порукой – общностью преступлений против «духа Неба». Это предположение косвенно подтверждается и сведениями о том, что «У-и приказал сделать модели этого

⁸ Эту же схему позднее использовали чжоусцы, утверждая, что лишь чжоуский ван как преемник получившего «небесное повеление» Вэнь-вана, может быть посредником между людьми и Небом.

идола и во множестве разослать их по областям» [7. С. 41] – проверка на лояльность проводилась «широкомасштабно», и, следовательно, У-и должен был предполагать массовое поклонение культуре Неба.

Отметим, что ни о каких иных конкретных прегрешениях У-и Сыма Цянь не сообщает. Трагическая смерть У-и на охоте стала мощным аргументом в пользу культа Неба. У-и можно считать первой жертвой начинавшейся пропагандистской войны между династиями Инь и Чжоу. Раскаты грома, убившего У-и, вскоре загрохочут над всей Инь.

Именно в те позднейшие беспокойные времена, предшествующие чжоускому завоеванию, состоялся весьма примечательный диалог, воспроизведенный в третьей главе «Инь бэнь цзи» («Основные записи [о деяниях дома] Инь») Сыма Цяня. Вот этот текст (в переводе Р. В. Вяткина):

«Си-бо пошел походом на царство Цзи и уничтожил его. Чиновник Чжоу[-синя] Цзу-и, возненавидел [правителя владения] Чжоу и, испугавшись, поспешил доложить Чжоу-синю, сказав: “Небо уже установило предел жизни нашего Инь, мудрые люди и большие черепахи не осмеливаются давать счастливые предсказания [и не потому, что] наши предки, ваны, не помогают нам, их потомкам, а потому, что вы, ван, распутничая и тиранствуя, губите себя. Вот почему Небо покинуло нас и [народ] не имеет возможности спокойно существовать. [Вы] не заботитесь о том, чтобы узнать волю Неба, не руководствуетесь постоянными правилами. Ныне среди народа нет никого, кто не желал бы [вашей] гибели. [Люди] говорят: “Почему Небо не проявляет величия, почему не осуществляется его великая воля? Ныне, государь, как же быть?” Чжоу[-синь] воскликнул: “Разве моя жизнь не определяется повелением Неба?” Цзу-и, вернувшись [от вана], сказал: “Чжоу[-синя] невозможно предостеречь!”» [8. Т. 1. С. 176–177].

На первый взгляд, это ничем не примечательный диалог, прекрасно вписывающийся в конфуцианскую модель добродетельного чиновника, дающего советы и наставления правителю. Вот только диалог этот никак не соответствует стандартным для чжоуской идеологии представлениям о последнем иньском ване Чжоу-сине. Тот был известен как тиран и деспот, с чудовищной жестокостью казнивший тех, кто противоречил ему, не боявшийся ни кары Неба, ни гнева духов предков. Если принять описание Сыма Цяня на веру, то сомнительно, что простой чиновник вышел бы от Чжоу-синя после таких речей живым – разве что, под конвоем, и направляясь в темницу или же прямо к месту казни. Цзу И же не только ушел от Чжоу-синя невредимым, но и в последующих чжоуских описаниях эпохи Завоеваний он нигде и никак не упоминается – если

только не считать последующих ссылок на этот диалог, например, у того же Сыма Цяня, где Цзу И олицетворяет советника, желающего своему правителю добра. Что же помогло Цзу И избежать репрессий и как это связано с иньской концепцией сакрального?

Для ответа на этот вопрос обратимся к источнику, которым, скорее всего, пользовался и Сыма Цянь при написании приведенного выше фрагмента. Речь идет о главе *Си-бо кань ли* 西伯戡黎 («Си-бо покоряет Ли») в «Книге истории» («Шуцзинь»). Приведем исходный текст и наш перевод:

西伯既戡黎.

Си-бо покорил Ли.

祖伊恐. 奔告于王.

Цзу И испугался. Без промедления [отправился] с *гао* (докладом? увещанием? – С. Б.) к вану.

曰. 天子, 天既訖我殷命.

Сказал: «Сын Неба, Небо уже завершило мандат [на правление] нашего Инь.

格人元龜罔敢知吉非先王不相我後人.

Духи царских предков⁹ и изначальная черепаха не смеют посылать благовещих знаков, [но] не потому, что [духи] усопших ванов не [хотят] помогать нашим потомкам.

惟王淫戲用自絕故天棄.

Просто разнузданная легкомысленность вана [Чжоу-синя] в делах управления делает [вмешательство] бесполезным, потому-то Небо покинуло [Шан-Инь].

我不有康食. 不虞天性. 不迪率典.

Мы не получаем достаточно еды, не получаем жертв, [соответствующих нашей] небесной природе, не выполняются [для нас] и должны церемонии.

今我民罔弗欲喪.

Наш народ уже перестал страшиться гибели.

曰. 天曷不降威大命不摯今王. 其如台.

[Люди] говорят: „Почему Небо не обрушит [свою] мощь [на Шан-Инь], не отнимет Великое повеление [т.е. Мандат неба. – С. Б.] у нынешнего вана?“ Как же быть?»

⁹ Так мы перевели сочетание гэжэнь 格人, исходя из следующего: кто бы ни были эти люди, они наряду с гадательными черепахами включены в перечисление субъектов, дающих благовещие знаки при гадании. Источником удач и несчастий, тем, к кому обращались гадания, были для иньцев духи умерших правителей — ди 帝. Знак гэ 格 имел значение «тянуться, достигать» и использовался для описания нисхождения духов во время жертвоприношения (см., например, «Книгу песен», «Малые оды», окончание 3-й строфы оды «Жертвоприношение предкам» (№ 209 или II, VI, 5)), потому мы сочли правильным передать гэ жэнь 格人 как «духи царских предков».

王曰：嗚呼。我生不有命在天。

祖伊反曰。嗚呼。乃罪多參在上。

乃能責命于天。

殷之即喪。指乃功不無戮于爾邦。

Ван сказал: «Увы, [но] жизнь моя не определяется повелением Неба».

Цзу И возвратился и сказал: «Увы, наверху видят множество его преступлений».

Дела его [заставляют] Небо отдать Повеление о наказании.

Инь вскоре погибнет. Могут ли дела его не навлечь гибель на это царство?»

Сказанное позволяет предположить, что Цзу И (祖伊 букв. «Предок И») был не «чиновником Чжоу-синя» (по трактовке Сыма Цяня), а духом одного из основателей иньского государства – И Иня (伊尹), мудрого советника основателя шанской династии Чэн Тана. Роль этого советника в возвышении и укреплении новой династии была столь велика, что иньский правящий дом многие века приносил ему жертвы. Р. В. Вяткин пишет:

«Самая ранняя надпись о нем [на гадательных костях. – С. Б.] относится к периоду правления У-дина. В ней его имя стоит вместе с Да-и (Чэн-таном); в других надписях И-инь упоминается в списке почитаемых сановников, которым приносятся жертвы. В гадательных надписях это имя встречается в следующих вариациях: И-инь, И-мо, И-ши» [8. Т. 1. С. 284, прим. 19].

Во всех случаях повторяется только именной знак 伊 «И». Поскольку жертвы ему приносились одновременно с жертвами предкам царствующего дома, использование знака Цзу 祖 («Предок») для составителей этого чжоуского текста было вполне возможным и логичным. Не противоречит ли упоминание духа царских предков Инь (имплицитно подразумевающее ветви Полой шелковицы как место его нахождения) нормам чжоуской идеологии, и, в частности, культу Неба? Нет, ибо во времена Западного Чжоу считалось, что души усопших чжоуских ванов также отправляются на Небо. О посмертном пребывании душ правителей на Небе говорится, например, в «Книге песен», где «Ода У-вану» начинается со следующих строк:

下武維周、
世有哲王。
三后在天、
王配于京。

(№ 243, 下武)

Ныне У-ван утверждает правление Чжоу
Мудрыми слыли цари у былых поколений.
Чжоуских три государя отныне на Небе,
Их продолжатель – в столице обширных владений.

(Пер. А. А. Штукина [10. С. 349])

Иными словами, еще при жизни победителя династии Шан-Инь У-вана, души усопших чжоуских вождей – причем в тексте «Шицзина» использован термин князь, *хоу*, а не правитель, *ван* – отправлялись для посмертного пребывания на Небо, т.е. в крону Полой шелковицы.

Кроме того, в пользу предлагаемой идентификации Цзу И с И Инем можно привести еще несколько аргументов:

(1) Использование знака *гао* 告 («доклад», «наставление», «увещевание») для описания обращения Цзу-и к Чжоу-синю. Знак этот встречается уже в иньских надписях на гадательных костях и в чжоуских текстах на бронзовых сосудах. В историографической традиции его толкуют преимущественно как официальное обращение (например, с докладом) подданного к правителю, но параллельно существовало и иное понимание *гао* – как обращение вышестоящего к нижестоящим, правителя – к подданным¹⁰, духа предка – к потомку¹¹.

(2) Речи Цзу И совсем не похожи на речи подданного – он нелицеприятно говорит о грядущей гибели царства и личной в том вине Чжоу-синя. Известный же своей вспыльчивостью и беспощадностью правитель казнил за меньшие проступки самых высокопоставленных сановников лютой смертью, а в беседе с каким-то Цзу И – явившимся, кстати, по собственной инициативе, а не по приказу правителя – этот тиран лишь разводит руками: «Увы...». Создается впечатление, что повредить Цзу И он просто не в силах. Это становится понятным, если Предок И уже дух, причем дух одного из основателей династии, тогда он имеет полное право говорить с Чжоу-синем в этой тональности и на эти темы.

(3) Цзу И четко формулирует претензии духов усопших царских предков («Мы не получаем достаточно еды, не получаем жертв, [соответствующих нашей] небесной природе, не выполняются [для нас] и должны церемонии»), причем «лицо для контактов» с иньскими царскими предками – это как раз Чжоу-синь. Говорить о царских предках «мы» и знать об их нуждах могут лишь сами предки. И опять же, если бы простой смертный попробовал

¹⁰ Позднее этот знак с ключом *янь* 言 «говорить» и тем же чтением (*гао* 誥) стал означать не только наставление, увещевание, но и императорский рескрипт (например, в том же «Шуцзине» есть глава *Цзю гао* 酒誥, что переводится обычно как «Наставление о вине»).

¹¹ В состав *гао* 告 входят два компонента: *ню* 牛 «бык» и *коу* – «рот», «говорить». Известно, что во времена Чжоу-синя бычьи лопатки использовались для ритуальной коммуникации с духами предков, т.е. для гаданий. Толкователем гаданий был обычно сам иньский правитель, *ван*. То, что возвещалось духами в ходе гаданий, обозначалось как раз интересующим нас термином *гао* 告 (см., например, «Ицзин», афоризм к гексаграмме № 4 «Мэн»: «По первому гаданию – возвещу, повторное и третье – смутит. Раз смутит – не возвещу» [11. С. 248]).

сказать Чжоу-синю, что предки по его вине голодают, то судьба такого человека была бы, скорее всего, крайне незавидна.

(4) Примечательно, что в рассказе дважды опущено название того места, откуда отправился и куда вернулся Цзу И. Если это дух предка – ответ очевиден, если же – чудом уцелевший чиновник, то такое умолчание объяснить трудно. Неясно и то, с кем он говорил по возвращении. Если Цзу И – дух, то тогда он рассказывает о неудачной миссии другим духам – прямым предкам Чжоу-синя. Если же Цзу И всего лишь подданный, то за такие слова он вполне мог пострадать – Вэнь-вана, согласно официальной версии, принятой в поздней чжоуской историографии, бросили в темницу Юли всего лишь за вздох сочувствия казненным.

Вышесказанное позволяет нам утверждать, что в главе *Си-бо кань ли* «Шуцзина» приведен пример сакральной коммуникации – общения с духом, пусть не прямого предка, но такого, жертвы которому приносились наряду с жертвами предкам. Это рассказ о том, как иньские предки в последний раз пытались наставить своего неразумного потомка и спасти династию.

А каким богам молились перед завоеванием Шан-Инь чжоусцы?

От тотема к культу Неба

В «Шуцзине» имеются сведения, которые можно рассматривать как указание на существование у чжоусцев тотемических предстаний. В приведенной речи У-вана (глава *Му ши* 牧誓, «Воззвание в Му») упоминаются следующие виды животных: тигр, леопард, черный и бурый медведь (如虎如貔如熊如羆 «как [подобает] тиграм, как [подобает] ягуарам, как [подобает] черным медведям, как [подобает] бурым медведям»). В мифе о воцарении Хуан-ди, воспроизводящем основные реалии царствования Вэнь-вана и У-вана, также перечисляются воины – тигры, леопарды, черные и бурые медведи, а также барсы и ягуары. Во времена династии Чжоу шкуры тигров и леопардов считались оберегами, которые помогают побеждать непокорных. Среди инсигний Сына Неба времен Чжоу были символы тигра и леопарда. Археологам хорошо известен факт «внезапного» возникновения (в самом начале периода Западного Чжоу) и широчайшего распространения изображений хищников породы кошачьих (тигр, леопард) на чжоуском оружии –клевцах и секирах. Изображения тигра или барса просуществовали на чжоуском оружии недолго: «В целом это украшение не характерно для древнекитайских клевцов; оно внезапно появляется в начале Западного Чжоу и быстро исчезает» [9. С. 49]. Число примеров можно было бы легко умножить, однако даже из приведенных

ясно, что тигр, леопард, медведь могли символически указывать на причастность к правящему чжоускому этносу¹².

Получив «мандат Неба»¹³, чжоусцы оказались перед необходимостью идеологически оформить свой статус правителей Поднебесной. «Чжоуским вождям пришлось иметь дело, в отличие от иньских ванов, с огромным этнически гетерогенным конгломератом покоренных иньцев и союзных племен, намного превосходившим чжоусцев не только числом, но и, по меньшей мере, отчасти (иньцы) уровнем развития. Для успешного налаживания администрации завоевателям-чжоусцам необходимо было, во-первых, обеспечить устойчивость своего политического лидерства...» [5. С. 152].

На начальном этапе высшей силой, вручившей чжоусцам «мандат» на правление в китайской ойкумене, считался Шан-ди. До победы над Шан-Инь обращаться к авторитету Шан-ди было для чжоусцев в высшей степени целесообразно: чжоусцев и их союзников уже не сковывал страх перед могущественным покровителем Шан-Инь; шанские ваны лишались своего сакрального статуса и превращались в отступников, от которых отвернулся их небесный покровитель (см. приведенный выше фрагмент из «Шуцзина»); устанавливалась опека Шан-ди над царством Чжоу, что сулило помощь в борьбе против Шан-Инь. После падения династии Шан-Инь культ Шан-ди стал тормозом при решении вставших перед чжоусцами задач государственного строительства. Дело в том, что в этнически гетерогенном государстве этот культ не был этнически нейтральным; все помнили, что способ коммуникации с Шан-ди – это посредничество шанских предков *ди*. Потому-то в «Шицзине» и появилась ссылка на то, что «чжоуских три государя отныне на Небе», однако переломить инерцию мышления было непросто. Эта инерция (привычка думать, что мольба к Шан-ди должна направляться через посредников-*ди*) затрудняла или делала невозможным «перехватить» у шанцев культ Шан-ди как общегосударственный, оставляя им идеологическую базу для возможного реванша (сепаратисты впоследствии апеллировали зачастую не к Небу, а как раз к Шан-ди;

¹² Об этом помнили и много позднее – так, например, в «Сун ши» 宋史 «Истории [династии] Сун», в главе 100, наряду с другой экипировкой церемониальной стражи упоминаются «знамена с медведем и тигром – 2 штуки, знамена с алым леопардом – 2 штуки» (熊虎旗二, 赤豹旗二), «знамена с желтым медведем – 4 штуки» (黄熊旗四) и другие, общее число таких знамен, восходящих к чжоуским тотемам, значительно превосходит число собственно императорских знамен с драконом.

¹³ Как было убедительно доказано Д. Панкениером в серии блестящих статей, таковым «мандатом» явилось сходжение планет над западным горизонтом (см.: [12. С. 121–176]); в настоящее время эта точка зрения принята и китайской наукой.

бывало достаточно случиться любому стихийному бедствию, неурожайному году или даже «вещему сну», чтобы поставить под вопрос легитимность власти династии Чжоу, пусть даже получившей некогда «мандат Неба»). С разгромом царства Шан-Инь позитивная роль Шан-ди в чжоуской идеологии была в основном исчерпана, на его место следовало поставить иное, этнически нейтральное божество, которое могло бы для начала не противоречить культам входящих в состав Западного Чжоу этносов, а затем стать общим высшим божеством. Со времен Му-вана концепция *ди* понемногу выводится из идеологического оборота – этот знак исчезает из стандартного оформления ритуальных бронзовых сосудов (в его художественно стилизованной форме, когда смысл изображения был уже забыт, он стал считаться изображением жадного чудовища Гао-те).

Сакральная коммуникация и загадка душ «хунь» и «по»

Одной из весьма важных особенностей нового, принесенного чжоусцами культа, стала возможность сделать Небо (крону Полой шелковицы) не только местом обитания душ усопших чжоуских правителей и их иньских предков, но и душ всех, кто соотносил себя с Чжоу и чжоуским «мандатом Неба». Об этом говорит, например, афоризм к 5-й строке 2-го слоя гексаграммы № 12 否 *Фоу*: 其亡系于苞桑: «После смерти пребывать будут на Всеобъемлющей (Мировой или Полой. – С. Б.) шелковице». Отправиться после смерти на Небо, а не к Желтым истокам – ради этого стоило рискнуть. Идеологическая выгода такой концепции была для династии Чжоу также очевидна: поклонение Небу как резиденции душ предков и как высшему божеству становилось вполне приемлемым фактически для всех этносов, принявших власть Чжоу.

После победы Чжоу радикально изменился характер общения с духами – сакральная коммуникация. В Инь она устанавливалась двумя основными способами: (1) путем гадания; (2) путем ритуала, связанного с обильными возлияниями, – единственный способ, доступный аристократам (гадание было прерогативой правителя). Возможно, существовало также общение (3) во время сна и видений, а также (4) при имперсонации духа предка в тело посредника во время ритуала.

Во времена эпохи Чжоу возлияния стали очень ограниченны, зато была разработана и нашла широкое применение новая техника гадания – на тысячелистнике, много более технологичная, чем на панцирях черепах или бычьих лопатках. Такое гадание стало доступно не только правителю, но и любому желающему, и результаты толковал сам гадатель. Это и понятно – ведь с вопросом обращались к находящимся на Небе духам собственных

предков, получивших вместе со всем народом Чжоу «мандат Неба». Посредником здесь мог быть только профессионал-гадатель, но никак не правитель, так как у него были собственные предки.

Однако, источники молчат о небесной «колонии» душ чжоусцев и их союзников, принявших «мандат Неба», не говорится о месте посмертного пребывания душ. Что послужило причиной такого умолчания?

Мы полагаем, что обещание посмертного пребывания на Полой шелковице, данное перед сокрушением Шан-Инь, стало причиной больших раздоров после такого завоевания. Попадут ли туда те, кто принял «мандат Неба» в последний момент, когда судьба Инь уже решилась? Будут ли равны там те, кто встал под знамена Чжоу раньше, с теми, кто колебался и пришел позже? Если человек не смог или не захотел перейти на сторону чжоусцев, но потом, после их победы, оказался очень полезен новой власти – каков статус его души? А по сравнению с теми, кто был соратником Вэнь-вана с самого начала, но никак особо не проявил себя, или даже, тем паче, как-то скомпрометировал себя в глазах новой власти? Есть ли ранги среди «небесных» душ? Могут ли предки тех, кто пришел первым, именоваться *ди* – раз уж они пребывают на Полой шелковице? И так далее. Достаточно представить себе ситуацию при дворе победителей, чтобы понять, какой головной болью стало это опрометчивое обещание «жизни небесной». И потому сама тема Полой шелковицы попала под фактический запрет – мы полагаем, что вопрос о том, кто попадет туда, а кто – к Желтым истокам, был жестко выведен за рамки допустимых тем и объявлен прерогативой самого Неба. Отсюда и почтительное молчание, и редкая скудость упоминаний Полой шелковицы – при всей важности этого феномена – в чжоуских и позднейших источниках. Отсюда и нежелание даже Конфуция говорить о духах.

Однако приблизительно в то же время, т.е. во времена правления Му-вана, возникла и концепция *хунь-по*, объяснявшая некоторые вопросы посмертного существования душ. Согласно общепринятой ныне версии этой концепции, у каждого человека имеется не одна, а несколько душ, относящихся к двум видам, соответственно светлым и темным, отлетающим после смерти на Небо (*хунь*) и уходящим под землю (*по*). Представления о двух видах душ, возникнув во времена Восточной Чжоу, не успели стать вполне определенными и устоявшимися вплоть до эпохи Хань и окончательно сформировались много позднее, заняв свое (причем, отметим, довольно скромное) место в сознании просвещенных групп населения не ранее эпохи Сун. В этом нет ничего удивительного, поскольку подобные представления вторгались в весьма деликатную область, где речь шла о посмертном

существовании, а такая идея лежала в основе культа предков. Любые новации в этой необычайно косной области миропонимания и ритуала отбрасываются, а если изменения по какой-либо причине укореняются, то процесс этот идет чрезвычайно медленно и занимает века. Так и получилось.

Но зачем же чжоусцам потребовалась эта надуманная конструкция, от которой другие до них фактически отказались, – она ведь так и осталась теоретически не разработанной? Мы полагаем, что она потребовалась чжоусцам для объяснения новых взглядов на мир усопших предков. Если исходить из сути представлений о *хунь* и *по* – о разделении душ на два вида, у каждого из которых своя, особая природа и свой, особый посмертный путь – взгляды эти должны были обосновать существование разных классов душ и, соответственно, различие их посмертных путей. Какие-то души должны были отправляться на Небо, а какие-то – под землю, к Желтым истокам. Оговоримся сразу: позднейшие ханьские трактовки в пользу множественности душ у одного человека мы отвергаем из-за их явного несоответствия самому духу культа предков. Грань разделения душ на классы *хунь* и *по* проходила не в индивидууме, а в обществе. Что же делало души первой части общества особыми – «небесными» – душами *хунь*? Ответ прост: их причастность к «мандату Неба».

В эпоху Шан-Инь ситуация была довольно простой – души правителей-ванов отправлялись на небо, чтобы быть «справа или слева от Шан-ди», а души всех прочих упокоивались в земле. И вот, чжоуские правители получают «мандат Неба» и начинают «вербовать» сторонников. Они делают упор на то, что «мандат Неба» получен не индивидуально Вэнь-ваном, а всем Чжоу в целом. Соответственно, каждый удостоившийся этого «повеления» и принявший его, в силу этого получает возможность обрести то, на что во времена Шан-Инь имели право только правители-ваны – быть приобщенным к сонму великих предков, ибо его душа становилась *хунь*. Поэтому в Чжоу появляются надписи на бронзе, совершенно немислимые в Шан-Инь – о том, что предок «нисходит» (т.е. его дух относится к классу душ *хунь* и пребывает на Небе, потому что участвовал в получении «мандата Неба» – т.е. активно поддерживал в свое время чжоуских правителей в их борьбе с иньцами). Души не поддерживавших Чжоу владетельных князей «отлучались» от Неба и должны были направляться к Желтым истокам.

Литература

1. *Блюмхен С. И.* Зонально-векторный анализ изображений тао-те // XXXIV научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2004.
2. *Блюмхен С. И.* Парные изображения в свете представлений древних китайцев о сакральном пространстве // XXXVI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2006.
3. *Блюмхен С. И.* Три сюжета о Нюй-ва: новая гипотеза // Китай и окрестности: мифология, фольклор, литература: К 75-летию академика Б. Л. Рифтина. М.: РГГУ, 2010. С. 101–120.
4. *Блюмхен С. И.* Философско-религиозные представления эпохи Чжоу: от тотема к культу Неба // XIX научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. II. М., 1988. С. 30–37.
5. *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
6. *Гань Бао.* Записки о поисках духов (Соушэньцзи). М.–СПб., 1994.
7. *Георгиевский С. М.* Первый период китайской истории. СПб., 1885.
8. *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. 1. М., 1972; т. 7. М., 1996.
9. *Комиссаров С. А.* Новые археологические материалы о раннечжоуском Китае // XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Ч. 1. М., 1981.
10. *Шицзин.* М., 1957.
11. *Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993.
12. *Pankenier D. W.* The cosmo-political background of Heaven's mandate // Early China. Vol. 20. Chicago, 1995. С. 121–176.

О сакральности природы в Ветхом Завете

В природоохранных кругах довольно широко распространено то мнение, что основанная на Ветхом Завете иудео-христианская традиция десакрализовала природу, отказавшись от благоговейного, трепетного отношения к ней, свойственного большинству других традиционных культур Востока¹. В ответ на это некоторые зарубежные богословы пытаются трансформировать «западную» религию (христианство, в меньшей степени иудаизм) в сторону большей сакрализации природы. В некоторых работах прослеживается так называемый сакраменталистский взгляд, видящий в природе нечто святое². В этнографии и религиоведении развивается «сакральная экология», рассматривающая экологические функции религий и сакральные природные объекты³, а в богословии – экологическая теология, изучающая и разрабатывающая природоохранные идеи в религиозных учениях⁴.

Поскольку иудео-христианство уходит корнями в Ветхий Завет, в той или иной степени авторитетный для христиан, иудеев и мусульман, – важно выяснить, как рассматривается природа и ее составляющие в ветхозаветных книгах, насколько в них природное, «тварное», представлено сакральным или профанным. В силу существенного влияния, которое оказал Ветхий Завет на формирование культуры и этики как на Востоке, так и на Западе, обсуждаемый в этой статье вопрос имеет прикладное значение. Важно понять, какую роль Ветхий Завет и возникшие на его основе авраамические религии могут играть в распространении природоохранных нравственных ценностей в век экологических проблем.

Прежде чем говорить о понимании сакральности природы в Ветхом Завете, необходимо уточнить, что подразумевается

¹ Уайт Л.-мл. Исторические корни нашего экологического кризиса. М., 1990. С. 188–202.

² Хот Дж. Ф. Христианство и проблемы экологии. Киев, 2001. С. 78–89.

³ Огудин В. Л. Сакральная экология. Формы религиозно-экологического мировоззрения. Киев, 2003.

⁴ Хрибар С. Ф. Экологическое в Библии. Библия об отношениях «человек – природа». Киев, 2003.

под понятием «сакральное» (святое). Вообще, сакральным принято считать то, что относится к вере, религиозному культу⁵, и в таком случае, сакральность природы – обширнейшая тема, проходящая «зеленой нитью» через весь Ветхий Завет, поскольку о взаимоотношениях «человек – природа» (в различных аспектах) там говорится много. К понятию «сакральность» в русском языке близко понятие «святыня» – по толковому словарю С.И. Ожегова: «1. То, что является особенно дорогим, любовно хранимым, чтимым... 2. Предмет или место религиозного поклонения». Ветхий Завет многократно и недвусмысленно призывает поклоняться лишь одному Богу, а значит, согласно Писанию, природа не может быть предметом поклонения. Но это вовсе не означает, что вопрос о понимании сакральности природы в монотеистических религиях не правомерен. Степень сакральности (или святости, священности) может различаться, ведь тот или иной предмет имеет разное отношение к религии, и поклоняются не всему, что почитается.

Священные рощи и вторая заповедь

Поклонение природным объектам в Библии осуждается. Вторая заповедь Десятисловного закона гласит: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им» (Исх. 20:4–5). Правда, речь здесь идет о поклонении не столько природе, сколько изделиям человека, ведь в Пятикнижии присутствует идея (хотя и гораздо менее известная), что в определенных случаях изменение человеком природного равносильно осквернению. Примеры тому – неугодное Богу строительство Вавилонской башни (Быт. 11:1–9), а также Божье указание о сооружении жертвенника: «Если же будешь делать Мне жертвенник из камней, то не сооружай его из тесаных, ибо, как скоро наложишь на них тесло твое, то осквернишь их» (Исх. 20:25).

Однако и поклонение нерукотворному, но тварному рассматривалось как возмутительный грех: «Да не будет у тебя других богов...» (Исх. 20:3). Прежде чем вышедшие из Египта древние евреи подошли к Ханаану, через Моисея им было дано повеление: «Истребите все места, где народы, которыми вы овладеете, служили богам своим, на высоких горах и на холмах, и под всяким ветвистым деревом; и разрушите жертвенники их, и сокрушите столбы их, и сожгите огнем рощи их, и разбейте истуканы богов их, и истребите имя их от места того» (Вт. 12:2–3). В более

⁵ Захаренко Е. Н., Комарова Л. Н., Нечаева И. В. Новый словарь иностранных слов. М., 2003.

поздние периоды пребывания евреев на Ближнем Востоке пророки также активно обличали культ природных объектов, который в определенные периоды, вопреки Торе, имел немало сторонников среди израильтян. «Те, которые освящают и очищают себя в рощах, один за другим, едят свиное мясо и мерзость и мышей, – все погибнут, говорит Господь» (Исаи. 66:17). «Горе тому, кто говорит дереву: “встань!” и бессловесному камню: “пробудись!”» (Авв. 2:19). «Я привел их в землю, которую клятвенно обещал дать им ..., – а они, высмотрев себе всякий высокий холм и всякое ветвистое дерево, стали закалать там жертвы свои, и ставили там оскорбительные для Меня приношения свои и благовонные курения свои, и возливали там возлияния свои» (Иез. 20:28). Итак, любое поклонение кому-либо или чему-либо, кроме Иеговы, с точки зрения Священного Писания, недопустимо. Поэтому агрессия Израиля (или, по крайней мере, его пророков) против священных рощ вполне объяснима, и вызвана отнюдь не неприятием тварного мира как такового, не противопоставлением материального духовному (как нередко преподносится⁶), а недопустимостью того, что в Новом Завете будет названо «поклонением твари вместо Творца» (Рим. 1:25). Такое отношение к культу материального (в той или иной мере, отличающее все авраамические религии) основывалось на Декалоге.

Это можно заключить из любого перевода Библии. Более детально выяснить весь спектр значений слов, используемых в тексте оригинала, позволяет компьютерная программа «Синодальный текст с номерами Стронга»⁷. Выясняется, что борьба чтящих Иегову израильтян с идолопоклонством редко приводила к уничтожению лесных массивов (если таковое и было вообще). Довольно частое в Синодальном переводе слово «дубрава» (место идолопоклонства, за которое вероотступники были прокляты – см. 3 Цар. 16:33, 4 Цар. 13:6, 17:16, Ис. 1:29 и др.) – как правило, неудачный перевод одного из двух еврейских слов, означающих отнюдь не дубовый лес. Первое слово означает «дуб, могучее дерево» (Быт. 12:6, 13:18, 18:1 и др.) и используется для обозначения места по заметному ориентиру в контексте, обычно, не касающемся идолопоклонства. Так, например, «дубрава» часто упоминается, когда речь идет о жизни и странствиях Авраама (Быт. 12:6, 13:18, 14:13 и др.). Второе же слово переводится как «1. Астарта (богиня); 2. культовый столб, культовое дерево»⁸.

⁶ Уайт Л.-мл. Исторические корни нашего экологического кризиса... М., 1990. С. 188–202.

⁷ Русский Синодальный текст (с номерами Стронга).– Цитата из Библии-5. Специальная версия для CD «Библиология». 2001.

⁸ Там же.

Именно такие «дубравы» и «рощи» подлежали уничтожению, но далеко не всегда они при этом оказывались природными объектами. Более вероятно их рукотворное происхождение (столб, изваяние и т.п.). Да и природные объекты поклонения были, скорее, точечными, чем площадными (например, дерево, а не лес). При этом борьба древних евреев с культом священных рощ не исключала посадку и сохранение деревьев самими евреями, но с иными, зачастую противоположными целями. И в Ветхом Завете иногда упоминается о таких прецедентах.

В Книге Бытия, например, рассказывается, как родоначальник еврейского народа Авраам, заключив союз с царем Авимелехом, «насадил ... рощу» (по мнению некоторых комментаторов, тамариск – долгоживущий кустарник⁹), «призывая имя Господа, Бога вечного» (Быт. 21:33). Ясно, что этот поступок патриарха и основоположника единобожия нельзя смешивать с поклонением «священным рощам» ханаанских язычников. Сами по себе охраняемые рощи, деревья и кустарники не противоречили Божьему закону; но речь не столько о том, что делается людьми, сколько о том, с какой целью это делается. Согласно библейской логике, культ деревьев отделял человека от Бога, подобно тому как сегодня массовое поклонение технике и индустрии отделяет человека от природы. Посаженный же Авраамом из любви к Создателю кустарник (или «роща») был своего рода исповеданием веры патриарха в единого и всемогущего Творца.

Позже Иисус Навин (преемник Моисея, завоевавший Ханаан) заключил с народом завет о поклонении Иегове и недопустимости идолопоклонства (Иис.Н. 24 гл.). В память об этом Иисус положил большой камень (назвав его «свидетелем») под Сихемским дубом (Иис.Н. 24:25–27). Считается, что под тем же дубом патриарх Иаков (внук Авраама) навсегда зарыл идолов (Быт. 35:1–4)¹⁰. Интересно, что природные, подчеркнута рукотворные объекты (камень, дуб) служили памятниками завета о едином Боге и отказе от идолопоклонства.

Итак, сакральные природные объекты в раннем иудаизме допускались, но их святость, несоизмеримая со святостью самого Бога Авраама, Исаака и Иакова, была лишь тусклым отблеском Его славы. Да и сакральность «рощи», дуба и камня была принципиально иной. Эти природные объекты предназначались не для поклонения, а для напоминания завета о единственном объекте поклонения – Создателе. Последующие поколения должны были их сохранить, подобно тому как хранили «священные рощи»

⁹ The Seventh-day Adventist Bible Commentary In Seven Volumes. Vol. 1. Washington, Review and Herald, 1978.

¹⁰ Ibid.

язычники. Но с той лишь разницей, что поклоняться евреи призваны не дереву, не духу дерева, не богу плодородия, а единственному Творцу Вселенной.

Сакральность природы как средства богопознания

Указания на Творца, явленного в природе, свойственны авторам разных книг Ветхого Завета. Например, в книге пророка Исаии, Господь указывает на природные явления как на иллюстрацию силы Своего слова: «Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напоет землю, и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест: так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис. 55:10–11)¹¹. Псалмопевцы рассматривают природу и ее отдельные составляющие как участников прославления Творца. «Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые» (Пс. 148:7–10).

С другой стороны, природа представлена в псалмах не только как отражение славы Создателя, но и как предмет Его заботы. Псалом 103 показывает Божье благоволение не только к человеку, но к львам, сернам, диким ослам, «зверям полевым», «кедрам ливанским», птицам и даже к «пресмыкающимся, которым нет числа» (Пс. 103, ср. Пс. 35:7). Псалмопевец восхищается тварным миром и подмечает сложные и чудесно налаженные взаимоотношения живого и неживого. «Насыщаются древа Господа, кедры Ливанские, которые Он насадил. На них гнездятся птицы: ели — жилище аисту, высокие горы — сернам; каменные утесы — убежище зайцам (вероятно, имеются в виду суслики. — С.Х.)» (Пс. 103:16–18). По праву этот псалом можно назвать «экологическим», так как в нем действия Бога освящают не только животных, растения и другие создания, но и взаимоотношения между ними¹². Интересно, что псалмопевец при этом предполагает, что и животные обращаются к Богу в молитве, хотя и на своем, зверином, языке. «Львы рыкают о добыче и просят у Бога пищу себе» (Пс. 103:21). Как писал К. Льюис, «хотя ворон был для евреев нечистой¹³ птицей, Бог дает пищу и “птенцам ворона, взывающим

¹¹ *Bratton S. P. Christian Ecotheology and Old Testament... N.Y., 1993. С. 479–489.*

¹² *Василенко Л. И. Отношение к природе и Библия... С. 37–42; Хрибар С. Ф. Указ. соч.*

¹³ «Чистые» и «нечистые», т.е. пригодные и непригодные для употребления в пищу животные разграничиваются специальными заповедями Торы (см. Лев. 11 и Вт. 13), анализ которых не входит в задачу данной статьи.

к Нему” (Пс. 146:9). Поэтому они и нравятся псалмопевцу: все мы – и львы, и аист, и ворон, и кит – на Божьем довольствии и упоминание о каждом из нас умножает Ему хвалу»¹⁴.

В Притчах царя Соломона воздается должное совершенству муравьев, горных мышей, саранчи и паука (Прит. 30:24–28) – созданий, напервый взгляд незначительных. Осамом же Соломоне сказано: «И говорил он о деревьях, от кедра, что в Ливане, до иссопа, вырастающего из стены; говорил он и о животных, и о птицах, и о пресмыкающихся, и о рыбах» (3 Цар. 4:33). Трудно сказать, что именно он говорил, но природа, безусловно, входила в круг интересов этого знаменитого древнееврейского мудреца и правителя.

В книге Иова мы видим, какую важную роль играет природа. Страдая, главный герой рассуждает о величии Божьем. «И подлинно: спроси у скота, и научит тебя, у птицы небесной и возвестит тебе; или побеседуй с землею и наставит тебя, и скажут тебе рыбы морские. Кто во всем этом не усмотрит, что рука Господа сотворила сие?» – рассуждает главный герой (Иов. 12:7–9). Указав на совершенство коня, бегемота, «левиафана» и других творений, Господь вразумил и утешил страдающего и жаждущего справедливости патриарха (Иов. 37–41)¹⁵.

В ряде ветхозаветных текстов учение о Боге-Создателе, сотворившем мир, дополняется учением о Боге-Спасителе, который освободил Израиль от египетского рабства (Пс. 135:5–11) и поддерживает надеющихся на Него (Ис. 40:22–31). Так, через образы природы указывается не только на Бога-Творца, создавшего мир, но и на Искупителя, спасающего Свой народ¹⁶.

Мысль о том, что природа свидетельствует о величии и милости Создателя, отнюдь не специфична для иудаизма. Эта идея получает дальнейшее развитие в более поздних авраамических религиях – христианстве и исламе. «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы», – говорится в послании апостола Павла к Римлянам (1:20). А сам Иисус Христос, призывая в Нагорной проповеди доверять Богу, ссылаясь на пример птиц и цветов, которых Бог и кормит и одевает (Мтф. 6:25–30).

Еще рельефней понимание природы как знамения силы Божьей показано в Коране¹⁷ (особенно в суре 16), где умение извлекать уроки из природы отличает людей *размышляющих, разумных, вспоминающих, верующих, слушающих*. «Он – тот, который

¹⁴ Льюис К. С. Размышления о псалмах... // Мир Библии. М., 1994... С. 26.

¹⁵ Хрибар С. Ф. Указ. соч.

¹⁶ Bratton S. P. С. 479–489.

¹⁷ Коран. (Перевод И. Ю. Крачковского). М., 1990.

низводит с небес воду: для вас от нее питье, и от нее деревья, где вы пасете. Он выращивает ею для вас посевы, маслины, пальмы, лозу и все плоды ... И внушил Господь твой пчеле: «Устраивай в горах дома, и на деревьях и в том, что они строят; потом питайся всякими плодами и ходи по путям Господа твоего со смирением». Выходит из внутренностей их питье разного цвета, в котором лечение для людей. Поистине, в этом – знамение для людей, которые размышляют!» (Коран 16:10–11, 68–69). Подчеркивается, что как люди, так и скот, пчелы, растения и все прочие живые существа – творения Аллаха – окружены Его милостью (16:3–16, 68–71, 80:24–32 и др.). Хотя человек назван «открыто враждующим» (16:4), весь мир Своих творений Аллах предназначил для блага людей. Но, при этом исламское отношение к живой природе нельзя считать сугубо утилитарным: в Коране (как и в Библии) подчеркивается не только польза творений, но их красота (16:6, 8).

Вообще, тенденцию усматривать в совершенстве тварного мира указание на Творца можно считать самой распространенной идеей в натурфилософии и экотеологии всех трех авраамических религий, и корнями эта идея уходит в Пятикнижие, Псалмы, книги пророков и другие древние произведения, вошедшие в Ветхий Завет.

Но вернемся к основному вопросу. Постоянство и верность творения ветхозаветные пророки неоднократно противопоставляют неверности и духовному невежеству отступившего Божьего народа. Например, книга Исаии начинается с обличения: «Вол знает владетеля своего, и осел – ясли господина своего; а Израиль не знает Меня, народ Мой не разумеет» (Ис. 1:3). Пророк Иеремия продолжает эту мысль, приводя пример перелетных птиц: «И аист под небом знает свои определенные времена, и горлица, и ласточка, и журавль наблюдают время, когда им прилететь; а народ Мой не знает определения Господня» (Иер. 8:7).

В повествовательных текстах Библии также имеются примеры того, как природа и ее отдельные составляющие в духовном отношении превосходят людей и преподносят им те или иные уроки. Как отмечает А. С. Десницкий¹⁸, древние воспринимали мир в виде концентрических кругов: считали наиболее святым свой народ (в данном случае – евреев, и особенно, пророков), затем – чужих людей, а остальной тварный мир (скот, дикие животные и т.п.) отодвигался на периферию. Но, по мнению А. С. Десницкого, «в книге Ионы шкала ценностей перевернута», а именно: природа послушна Творцу, моряки-иноплеменники убоялись Бога, злодеи-ниневитяне покаялись. «И лишь Иона...»¹⁹.

¹⁸ Десницкий А. С. Книга пророка Ионы – старая сказка? ... М., 1997, № 4.

¹⁹ Там же. С. 61.

Подчеркнем – именно природа в книге Ионы повинуется своему Создателю от начала до конца. По воле Бога, море бушует и успокаивается; кит проглатывает Иону и извергает невредимым на сушу, растение вырастает, червь подтачивает растение. Ближе всего к Творцу оказывается именно дикая природа.

Эта мысль и раньше прослеживалась в Торе. В известной истории из Пятикнижия о месопотамском пророке Валааме и его ослице (Числ. 22:21–34), послушание и верность животного противопоставляется богоборчеству человека. Ослица, заговорив человеческим голосом, вразумила своего ослепленного алчностью хозяина. Бессловесное животное показало себя более прозорливым, чем его хозяин – пророк и ясновидец.

Впрочем, в сознании древних иудеев, мысль о том, что животное может оказаться лучше человека, была вполне допустима, если принять во внимание то, что пророк Валаам был обличен не столько самой ослицей, сколько Богом, орудием Которого стала ослица. И животное, почитаемое «нечистым», может служить Богу, если освящающий все Бог того захочет. Согласно всем авраамическим религиям, вера в присутствие Творца в окружающем мире – основа праведной жизни. Поэтому персонажи Ветхого Завета переживают встречу с Богом необязательно в храме (или ином месте регулярного богопоклонения), но в любом месте земли. Так, Иакову Господь явился у потока Иавок (Быт. 32:22–30), а с Моисеем Иегова говорил из горящего куста на горе Хориве (Исх. 3:1–5). Там же, на Хориве (Синае), евреи получили скрижали. Практически во всех книгах Ветхого Завета многократно и настойчиво повторяется, что Бог вездесущ, а значит Он может присутствовать во всем тварном мире.

Эта мысль ярко выражена в 138 Псалме, где Давид обращается к Богу: «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо – Ты там; сойду ли в преисподнюю – и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, – и там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя. ... и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день: как тьма, так и свет. Ибо Ты устроил внутренности мои и соткал меня во чреве матери моей. Славлю Тебя, потому что я дивно устроен. ... Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне, образуем был во глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои ...» (Пс. 138:7–16). Псалмопевец верит, что присутствие Божье освящает все естество: и небо, и море, и подземный мир, и, конечно, все организмы, причем Бог видит и хранит даже не родившийся эмбрион. Такое воззрение на вездесущность Бога нельзя смешивать с пантеизмом. Бог – на небе, но он Творец и повелитель неба, а не само небо (Пс. 113:23, 120:2 и др.). Возможно, поэтому в Ветхом Завете святость скинии, а затем и храма подчеркивалась, а жертвоприношения «на высотах» (т.е.

вне установленного места) осуждались. Заметим, что в более поздние периоды истории Израиля, Господь являлся чаще в храме, чем в иных местах.

Природа в истории спасения

Конечно, ветхозаветные авторы признают и дисгармонию в природе – ее проклятие, но при этом ответственность за осквернение земли несет человек. «Земля осквернена под живущими на ней, ибо они преступили законы, изменили устав, нарушили вечный завет» (Ис. 24:5). «И Я ввел вас в землю плодоносную, чтобы вы питались плодами ее и добром ее; а вы вошли и осквернили землю Мою, и достояние Мое сделали мерзостью» (Иер. 2:7). Таким образом, природа («земля») есть достояние Бога, изначально священная, но впоследствии оскверненная грехопадением человека. В рассказе о сотворении мира о природе говорится: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Хронологически первая заповедь (Быт. 2:16–17) запрещала есть плоды от «древа познания добра и зла», т.е. определенная часть природы (древо) была для человека неприкосновенна. Но эта заповедь была нарушена, и Бог сказал: «За то, что ты ... ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе» (Быт. 3:17–18). Многие современные богословы (например, Л. Василенко²⁰, С. Браттон²¹ и др.) усматривают в этих словах указание на экологический кризис, проявляющийся в конфликте человека с природой.

Итак, признание того, что земля может быть осквернена грехами человека само по себе предполагает ее изначальную святость, но пророки Ветхого Завета не только признавали факт осквернения природы, но и верили в то, что святость будет возвращена и природе и человеку. Ветхозаветная эсхатология охватывает не только еврейский народ, но и весь тварный мир. Ожидание Мессии также подразумевало преобразования природы. «И произойдет отрасль от корня Иессеева, ... и почиет на нем Дух Господень, ... Тогда волк будет жить вместе с ягнцем, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля

²⁰ Василенко Л. И. Указ. соч.

²¹ Bratton S. P. Указ. соч.

будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11:1–2, 6–9). В конце книги Исаии эта тема затрагивается снова (Ис. 65:25). Таков эсхатологический идеал ветхозаветного пророка. Подобно тому как грех первых людей осквернил всю окружающую природу, воцарение Мессии должно принести освобождение и примирение всему тварному миру.

В современном иудаизме мессианским ожиданиям уделяется гораздо меньше внимания, чем в эпоху ветхозаветных пророков, но вера в осквернение тварного мира в прошлом и освобождение от проклятия в будущем переходит в христианство, где получает дальнейшее развитие. «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорила суете не добровольно, но по воле покоровившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего», – говорится в Новом Завете (Рим. 19:23). Иными словами, поработанный грехом человека тварный мир должен вместе с человеком получить спасение от греха и смерти.

Итак, согласно Библии (начиная с первых ее страниц), и природа и человек переживают последствия грехопадения, но в эсхатологической перспективе существует возможность очищения. Это позволяет утверждать, что даже оскверненная природа Богу дорога и в этом смысле свята.

Природа в законах Моисея

Разумеется, все, что представляет ценность, должно быть сохранено. Одним из важнейших путей сохранения дарованных Богом благ в иудейской традиции (как в древности, так и сегодня) признан закон, данный Богом через Моисея. Практически каждая заповедь (не считая заповедей церемониальных, регламентирующих храмовое служение, обрезание и т.п.) была направлена на сохранение того или иного дара. Если, к примеру, взять важнейшую часть закона – Декалог, то окажется, что каждая из десяти заповедей, несет охранительную функцию. Все заповеди даны для того чтобы уберечь, сохранить и, правильно используя, развить то, что дал Бог. Так, 1-я и 2-я заповеди защищают свободу и достоинство человека, 3-я – истину, 4-я – время и силы для духовного роста, 5-я и 7-я – семью и брак, 6-я – жизнь, 8-я – имущество, 9-я – репутацию, 10-я – удовлетворенность имеющимся²². Это позволяет рассматривать основанную на Божьем законе этику как учение, с одной стороны, о правильном использовании

²² Хрибар С. Ф. Указ. соч.

ресурсов, а с другой – о дозволенном и недозволенном в отношении сакрального. Причем, обе эти составляющие закона зачастую пересекаются, и рассматривая их в контексте темы «сакральность природы», мы можем найти тому ряд примеров.

Хотя экологические проблемы во времена Моисея не стояли так остро, как сегодня, законы Торы касались и некоторых вопросов природопользования. В Пятикнижии встречаются заповеди, защищающие плодовые деревья, птиц и даже экосистему в целом. «Если долгое время будешь держать в осаде город, ...то не порти дерев его, от которых можно питаться и не опустошай окрестностей; ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление» (Втор. 20:19). «Если попадетсЯ тебе ... птичье гнездо, ... и мать сидит на птенцах или на яйцах, то не бери матери вместе с детьми: мать пусти, а детей возьми себе, чтобы тебе было хорошо, и чтобы продлились дни твои» (Втор. 22:6–7). «Шесть лет засевай землю твою и собирай произведения ее, а в седьмый оставляй ее в покое, чтобы питались убогие из твоего народа, а остатками после них питались звери полевые» (Исх. 23:10–11). Три эти заповеди объединены общей идеей: «Пользуйся, но не разоряй!»²³.

На первый взгляд, такое отношение к природе вполне укладывается в рамки сугубо ресурсного подхода к ее сохранению и необязательно связано с сакрализацией природы как таковой. Но если разобрать мотивы соблюдения «природоохранных» заповедей, то обнаружится довольно пестрая картина. Заповедь, регламентирующая сбор яиц и ловлю птенцов, объясняется просто и рационально: «чтобы тебе было хорошо и чтобы продлились дни твои» (Втор. 19:7). Действительно, безжалостное разорение птичьих гнезд и истребление размножающихся самок привели бы к вспышкам численности сельскохозяйственных вредителей. Однако этим библейское понимание необходимости рационального природопользования не исчерпывается. Соблюдение каждые семь лет правила о необходимости покоя земле, а также шаббата имело сакральные и экологические задачи: «чтобы питались убогие из твоего народа, а остатками после них питались звери полевые» (Исх. 23:11); «чтобы отдохнул и осел твой, как и ты» (Втор. 5:14; ср. Исх. 23:12). Упоминание животных наряду с людьми в данном контексте указывает на возможность расширить применение принципа любви к ближнему. Это также видно и в истории о потопе, где Ной строит ковчег «чтобы сохранить племя для всей земли» (Быт. 7:3). И наконец, на первый взгляд, предельно рациональная заповедь об охране плодовых деревьев обоснована неожиданно трогательным обоснованием: «ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя

²³ Хрибар С. Ф. Указ. соч.

в укрепление» (Втор. 20:19). Получается, что это наставление побуждало израильтянина сопереживать деревьям!

Из написанного выше может сложиться неверное представление, что отношения к другим живым существам у древних евреев было идиллическим (подобно отношению индуистов к священным коровам). Это не так. В Моисеевом законе предписывались жертвоприношения животных, и вся религиозная жизнь евреев до разрушения Храма в 70 г.н.э. была «пропитана» кровью. Более того, на Пасху (праздник освобождения от рабства и смерти) полагалось за четыре дня до жертвоприношения отделить ягненка от стада и содержать в семье, чтобы потом заколоть и съесть того, с кем играли дети (Исх. 12:3–10). Вероятно, возникал вопрос, за что должен страдать невинный агнец? И, возможно, любой израильтянин, приносящий в жертву ягненка, за которым ухаживал и которого успевал полюбить, задавался подобным вопросом хотя бы раз в жизни. Часто жертвоприношение символизировало прощение и совершалось во искупление совершенного греха (Лев. 4–5, 6:6–7 и др.). Если иудей действительно любил Бога, то жалость к погибающему питомцу соединялась в его сердце со скорбью, рожденной сознанием собственных грехов, во искупление которых закалывалось животное. Таким образом, любовь к живому существу и нежелание его убивать не только не мешало богопоклонению, но и формировало правильный настрой, без которого жертвоприношение было бы лишь пустой формальностью. Кроме того, согласно христианским и ранним раввинистическим трактовкам²⁴, жалость к животным способствовала тому, что многочисленные приношения жертв готовили Израиль к встрече со Спасителем человечества – Мессией, одним из символов которого, как указывается в Новом Завете, был Агнец (Ин. 1:29, Отк. 5:5–6,9, ср. Ис. 53:7). Впрочем, в современном иудаизме такие трактовки не поддерживаются, но и жертвы после разрушения Храма не приносятся. Получается, что закон Моисеев предписывал бережное отношение к природе не только ради экономической выгоды, но и ради самой природы, которая сотворена Богом и уже потому свята. Кроме же того, отдельные компоненты природы (в данном случае жертвенные животные) символически указывали на Святое.

Необходимо также учесть, что сохранять природное окружение в первозданном виде предписывалось также потому, что Господь проявляется во всем. Тому пример – заповедь об отхожих местах (законы Моисея оговаривали и такие вопросы). «Место должно быть у тебя вне стана, куда бы тебе выходить. Кроме

²⁴ Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995.

оружия твоего должна быть у тебя лопатка; и когда будешь садиться вне стана, выкопай ею яму, и опять зарой ею испражнение твое. Ибо Господь, Бог твой, ходит среди стана твоего, чтоб избавлять тебя и предавать врагов твоих в руки твои; а потому стан твой должен быть свят, чтобы Он не увидел у тебя чего срамного и не отступил от тебя» (Втор. 23:12–14). Т.е. соблюдение этой заповеди основывалось на вере в присутствие Бога на всяком месте, где могли бы оказаться кочующие по пустыне израильтяне. Об этой вере уже говорилось выше, и преклонение перед Творцом предполагало бережное отношение к творению, освященному всеведением Создателя.

* * *

Итак, мы рассмотрели лишь некоторые (на наш взгляд, самые важные) аспекты довольно обширной и неоднозначной темы. Конечно, понимание сакральности природы и ее отдельных составляющих в Ветхом Завете сильно отличается от такового в племенных политеистических верованиях, индуизме, буддизме. Однако из этого не следует, что сакральность природы отрицается. В авраамических религиях природа не может обожествляться в принципе, что, впрочем, не мешает иудеям, христианам и мусульманам верить в то, что мир освящается Богом как Его творение, предмет заботы и милости Создателя. Более того, Господь присутствует повсюду, но отнюдь не растворяется в природе. Религия Ветхого Завета от пантеизма далека.

Природный мир, кроме того, нередко рассматривается в Ветхом Завете и многих основанных на нем произведениях как своего рода «книга» о Творце. А поскольку, книги о священном тоже, в определенной степени, священны, – ветхозаветная этика предписывает бережно относиться к указывающему на Творца природному окружению. Хотя понимание сакральности природы в Ветхом Завете далеко от современных попыток так называемого «зеленого» неоязычества вновь её обожествить, Ветхий Завет и руководствующиеся им авраамические религии могут внести определенный вклад в распространение природоохранных нравственных ценностей.

Литература

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (Синодальный перевод на русский язык). М., 1989.

Василенко Л. И. Отношение к природе и Библия // Мир Библии. М., 1997, № 4. С. 37–42.

Десницкий А. С. Книга пророка Ионы – старая сказка? // Мир Библии. М., 1997, № 4. С. 58–61.

Захаренко Е. Н., Комарова Л. Н., Нечаева И. В. Новый словарь иностранных слов. М., 2003.

Коран. (Перевод И. Ю. Крачковского). М., 1990.

Льюис К. С. Размышления о псалмах // Мир Библии. М., 1994, № 1 (2). С. 7–38.

Огудин В. Л. Сакральная экология. Формы религиозно-экологического мировоззрения. Киев, 2003.

Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995.

Уайт Л.-мл. Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990. С. 188–202.

Хот Дж. Ф. Христианство и проблемы экологии // Гуманитарный экологический журнал. Т. 3. Вып. 2. Киев, 2001. С. 78–89.

Хрибар С. Ф. Экологическое в Библии. Библия об отношениях «человек – природа». Киев, 2003.

Bratton S. P. Christian Ecotheology and Old Testament // Environmental Ethics: Divergence and Convergence. N.Y., 1993. С. 479–489.

The Seventh-day Adventist Bible Commentary In Seven Volumes. Vol. 1. Washington, Review and Herald, 1978.

Электронные источники информации

Русский Синодальный текст (с номерами Стронга).– Цитата из Библии-5. Специальная версия для CD «Библиология». 2001.

Источник бури (сакральная география Арабского Востока)

В средние века на арабском Востоке ходило множество рассказов о том, что могло произойти в случае осквернения водных источников. Необычные явления, наступавшие вследствие загрязнения источников, можно рассматривать с позиций двух миров – сакрального и обыденного. С точки зрения понятий сакрального, всякое смешение есть опасная операция способная привести путаницу и беспорядок – она рискует спутать начала, которые должны быть разделены, чтобы каждое из них сохраняло свойственную ему чудесную силу¹. На примере множества частных случаев мы увидим, что явным признаком нарушения порядка был внезапный ветер или мгновенный дождь, очищавший источник от скверны. Авторы средневековых космографий давно обратили внимание на легенды о таких явлениях. Но как они разъясняли причину этих явлений? Что таило в себе чудесную силу – горные родники или нечто иное?

Обратимся к свидетельствам очевидцев. Абу-л-Му'аййад Балхи – известный ученый, поэт и прозаик саманидского времени, автор географического труда «Диковинки суши и моря» (X в.)². Вот что, по его словам, происходило с источником около г. Нахраван, который находился в четырех фарсах³ от Багдада на большой дороге в Ханикин. «На дороге в Нахраван есть горная тропа. Под тропой – родник, [вода в нем] светлая. Если бросить в воду грязную тряпку, вода сразу вскипит, пойдет пар и появится туча. Будь даже лето, польет сильный дождь. Абу-л-Му'аййад говорит: “Я несколько раз видел это место таким”»⁴. Еще одна

¹ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. Пер. с франц. М., 2003. С. 157.

² Смирнова Л. П. Персидская география XIII в. «Аджа'иб ад-дунья» (Некоторые вопросы текста) // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1975. М., 1982. С. 103.

³ Фарсах – мера длины, равная 12000 локтей (ок. 6 км).

⁴ Аджа'иб ад-дунья (Чудеса мира). Критический текст, пер. с перс., введение, комментарий и указ. Л. П. Смирновой. (Памятники письменности Востока. LXXXIII). М., 1993, § 25.

история из той же космографии: явление наблюдали в горной части Табаристана: «В одном из селений Дамгана (называют его Кухан) есть источник. Его название – Мархани. Того, кто напьется из него воды, прослабит. Если отнести воду из этого источника более чем на десять шагов, она превратится в камень. Когда им нужен ветер очистить необмолоченное зерно, в источник бросают простыню менструирующей женщины. Тотчас поднимается сильный ветер. Парсы, однако, не позволяют, чтобы в источник бросали грязные тряпки. Если кто-нибудь это сделает и они узнают, будут много его ругать»⁵. В сочинении Закарийи ал-Казвини рассказ об источнике в селении Кухан в пределах Дамгана приведен со ссылкой на «Тухфат ал-гара'иб» и назван '*айн базхани* – «источник вызывания ветра».

В январе 1406 г. испанское посольство во главе с Руи Гонсалесом де Клавихо, возвращаясь из Самарканда, столицы Тимура, достигло Хорасана и оказалось около Дамгана. Посольство двигалось по старинной дороге вдоль красных бесснежных гор. Вот что приключилось с испанскими посланниками. «Когда они были на расстоянии версты от города, подул сильный холодный ветер при ясной погоде; холод, на удивление, был так силен, что люди и животные переносили его с трудом. А когда они пришли в город, спросили об этом ветре, и им ответили, что на горе, возвышающейся над городом, есть источник и когда в него попадало какое-нибудь животное или грязь, то поднимался удивительно резкий ветер. И он не прекращался до тех пор, пока не очищали источник. На другой день люди с палками и баграми отправились туда и вычистили источник, и ветер прекратился»⁶.

В 1860 г. экспедиция Русского географического общества изучала рельеф Хорасана. Руководитель экспедиции востоковед Н. В. Ханьков, пишет о губительном ветре в тех же выражениях, что и средневековые авторы. По словам арабского путешественника Абу Дулафа, «чего бы ни коснулся этот ветер, он превращает его как бы в прах»⁷. По мнению Н. В. Ханькова, метеорологическую аномалию следует объяснять влиянием безводной пустыни Лут⁸.

Автор объемного собрания рассказов, самаркандский писатель Саид ад-дин Мухаммад ал-'Ауфи, бежавший в 1220 г.

⁵ Там же. § 75.

⁶ *Руи Гонсалес де Клавихо. Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406)* / Пер. со староиспанск., пред. и коммент. И. С. Мироковой. М., 1990. С. 147.

⁷ Вторая записка Абу Дулафа. Изд. текста, пер., введ. и коммент. П. Г. Булгакова и А. Б. Халидова. М., 1960. С. 57 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. V).

⁸ *Ханьков Н. В. Экспедиция в Хорасан. Пер. с франц. М., 1973. С. 181–182.*

от монголов в Индию, включил в свой литературный труд эпизод с чудесным родником.

«В [книге] “Та’рих-и давлат-и йамини”, которую написал Абу Наср⁹, сообщается, что это случилось в начале карьеры эмира Насир ад-дина Сабук-тегина, в то время, когда шах Кабула решил напасть на земли ислама. Извещенный об этом, он созвал со всех концов войско и сосредоточился для ведения священной войны в Газнине. Султану Махмуду было тогда четырнадцать лет. Однажды эмир Насир ад-дин, захотев узнать мнение военачальников, собрал их на совет и спросил: “Что нам нужно делать?” Султан Махмуд сказал: “Правильным будет, если мы, выйдя раньше, опередим врага и займем удобные позиции в горах, так, чтобы за спиной у нас были горы, мы были бы защищены от ночной атаки, и враги не смогли бы пройти мимо нас. Тогда мы их одолеем”. Все одобрили этот совет. Отправились люди искать удобное место, а после вернулись к эмиру Насир ад-дину и доложили: “В том месте среди гор есть родник. Свойство его таково, что, если бросить в него нечистоты, тогда наступит ненастье и поднимется буря”. Тогда [Сабук-тегин] приказал людям пойти к источнику и загрязнить его. Вдруг похолодало, и поднялась буря. Находившиеся на вершинах гор [вражеские воины] ослабели. Войско ислама напало и опрокинуло их. Потерпев поражение, [враги] вынуждены были заключить мир. Так, благодаря чудесному свойству родника, войско ислама одержало полную победу»¹⁰.

Эта история не была забыта даже спустя четыреста лет. Нас же интересует единственное обстоятельство: кто сообщил разведчикам Сабук-тегина о свойствах родника и почему «войско ислама» прибегло к магическим средствам?

Таинственные родники встречались не только в горах, но и вблизи городов. Считалось, что загрязнение горных источников помимо дождя или ветра, способно также вызвать снег.

«Газни – из городов Забулистана и во времена Газневидов некоторое время был столицей. <...> Там есть родник, в который, если бросят нечистоты, то начинает идти дождь и снег»¹¹.

Этот источник, по причине его удивительного свойства, пытался разыскать султан Бабур. События разворачивались в 1505 г.: то, чем все завершилось, мы узнаем чуть позже. Вершины большинства гор также считались заповедными, потому восхождение на них было нежелательным.

«Саганиан – обширная область из областей Мавераннахра, четвертого – пятого климатов. Находится на севере Термеза, на юге Кеша и Самарканда. <...> Из чудес

⁹ Абу Наср Мухаммад ал-’Утби (XI в.) написал на арабском языке исторический труд «Китаб ал-йамини» по истории Сабук-тегина и Султана Махмуда из династии Газневидов.

¹⁰ *Садид ад-дин Муххамад ал-’Ауфи*. Джавами’ ал-хикайат ва лавами’ ар-ривайат («Собрание рассказов и блестящие истории»). Сокровищница восточной мудрости / Пер. с перс., коммент. Тимура К. Бейсембиева. Алма-Ата, 2002, 2005.

¹¹ *Махмуд ибн Вали*. Море тайн относительно доблестей благородных. Введ., пер., примеч., указ. Б. А. Ахмедова. Ташкент, 1977. С. 62.

области Саганиан: около [крепости] Хисар-и Шадмена есть гора; как только на ее вершину заберется человек, в тот же час портится погода и идет дождь»¹².

Мусульманские авторы относят эти происшествия к чудесным явлениям и кажется, что они не знают или игнорируют истинную причину стихийных бедствий. Этнологи, изучавшие представления изолированных племен Гиндукуша, выяснили, что горные области и водоемы считались местом обитания мифических существ – *пери*. Согласно сведениям К. Йеттмара:

«...Самовольные вторжения в высокогорную местность какой-либо пери караются дождем, бурей, обвалами и селями. Озера, лежащие высоко в горах, считаются местом купания фей, плоские камни на берегу – местами, где они стирают свою одежду. Тот, кто осмелится бросить в такое озеро камень, вызывает гнев пери; это может стать причиной стихийного бедствия. Для человека опасно даже сорвать растущий в этих местах цветок»¹³.

Стихийные бедствия или чудесные явления (в трактовке авторов космографий) были восприняты средневековым мусульманским сознанием с неизбежной утратой исходной мотивировки. С позиции мусульманского благочестия, о мифических «хозяйках» вод уже не могло быть и речи. Охраняемые ими объекты превратились в источник чудесной силы и, попав на страницы космографий, избежали забвения. Такова была плата за обретение места в новой картине мира. Пока лишь ясно, что родники и вершины гор не утратили свой сакральный статус. Запреты, регулирующие поведение человека в священных, с традиционной точки зрения, местах, сохранили силу, заняв особую культурную нишу. А реальные или мнимые последствия нарушения запретов стали предметом изысканий средневековых географов и естествоиспытателей. Где-то в этой туманной перспективе есть место и для современных исследователей загадочных феноменов. Следует помнить, что мы имеем дело с деформированными структурами архаичных мифов и большая часть средневековых письменных свидетельств несет печать искажений. Иными словами, рассмотренные выше случаи из средневековых космографий, скорее всего, не подлежат истолкованию в современной научной картине мира.

Если мы продолжим приводить многочисленные примеры о последствиях загрязнения источников, то перед нами развернется впечатляющая картина природных явлений, возникновение которых мифологическое мышление связывало с нарушением запретов. Далее следовало бы перейти к беспроегрешной

¹² *Махмуд ибн Вали*. Море тайн относительно доблестей благородных. (География). Ташкент, 1977. С. 58–59.

¹³ *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 452.

теме символической значимости водных источников¹⁴, однако мы обратимся к примерам, позволяющим усомниться в том, что в средневековье представления были всеобщими и повсеместными. Универсальность этих представлений не исключала сложности и богатства средневековой мысли. Кем были авторы сообщений о необычайных свойствах источников и кто был адресатом этих сообщений?

Анализируя причины непредвиденных катаклизмов, хорезмийский ученый Абу Райхан ал-Бируни (973–1048) дает широкий географический обзор гор и источников, где во избежание бедствий было необходимо соблюдать особые правила. Ал-Бируни относит все эти случаи к непознаваемым явлениям. По его представлению, взаимоотношения вещей всецело связаны с природой их происхождения, но как именно – мы не знаем. По мнению ал-Бируни, единственное, что мы можем, так это проследить связь явлений. И вот что выясняется.

«Чем ближе какая-либо местность к Табаристану, тем воздух в ней влажнее и дождь обильней. Сырость в горах Табаристана дошла до того, что если на вершине их толкут чеснок, то [обязательно] идет дождь. Ан-Наиб ал-Амули, автор книги “Заря”, говорит в объяснение причины этого, что воздух в Табаристане влажный, сгущенный неподвижными парами. Когда среди них распространяется запах чеснока, он растворяет пары своей остротой и сжимает плотный воздух. Потому за этим следует дождь. Допустим, что это есть причина [явлений], наступающих от толчения чеснока. Но в чем же дело с источником в горах Ферганы, о котором известно, что если в него бросают что-либо нечистое, то идет дождь, или с так называемой “скамьей” Сулеймана ибн Дауда в пещере Испехбедан на горе Так в Табаристане? Если ее запачкают какими-либо нечистотами или молоком, небо покрывается тучами и идет дождь, пока скамью не очистят. Или, скажем, гора, находящаяся в земле тюрков. Когда по ней проходят овцы, им окутывают ноги шерстью, чтобы они не стучали по камням, ибо от этого идет сильный дождь. Тюрки уносят [камни] с этой горы и пользуются ими, чтобы отражать зло врагов, когда враги их окружают. Те, кто не знает, [в чем тут дело], приписывают это колдовству тюрков. С этим сходны [особенности] водоема, называемого “чистым”, у подножья одной горы в Египте, возле мечети. В него течет из ручья, находящегося на самой горе, пресная вода с приятным запахом, но если ее коснется мужчина, оскверненный истечением семени, или женщина, имеющая месячные, вода становится зловонной, пока [водоем] не опорожнят и не вычистят. После этого вода снова приобретает

¹⁴ См., например: *Богомолова К. А.* Следы древнего культа воды у таджиков. Вып. 2. Сталинобад, 1952. С. 117; *Викторова Л. Л.* Вода (дождь, река, источник и другие) в культурной традиции монголов // *Кунсткамера: Этнографические тетради*. Вып. 13. СПб., 2003; *Дробышев Ю. И.* Вода в материальной и духовной культуре монголов. Владимирцовские чтения – V. М., 2006; *Муродов О.* Отражение культа природы в фольклоре таджиков // *Тезисы докладов на сессии этнографических и антропологических исследований*. Душанбе., 1976. С. 232; *Рахимов М. Р.* Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза. Вып. 10–11. Сталинобад, 1956. С. 78–79.

приятный запах. Или еще, гора между Гератом и Сиджистаном, среди песков, несколько в стороне от дороги. Когда на ней извергают кал или мочу, то ясно слышится гул и сильный шум. Все это – особенности, заложенные в существе вещей, и причины их восходят к простым элементам и к началу их сочетания и создания. Того, что является таковым, нельзя постичь знанием. В местах, отличных от гор Табаристана, каков, например, Фустат в Египте и смежные с ним земли, [обычно] не бывает дождя¹⁵, а когда идет дождь, воздух там портится и становится заразным, и это приносит вред животным и растениям. В таких случаях дело связано с природой данного места и нахождением его в горах или у моря, а также с положением на высоте или в низине и с величиной его широты, северной или южной»¹⁶.

Ал-Бируни известен рассказ о том, что даже пролитие молока в священных местах вызывает очищающий дождь. Напротив, арабский врач и путешественник Х в. Абу Дулаф сообщает, что в окрестностях горы Демавенд происходит нечто противоположное:

«Когда у них льют проливные дожди и жители терпят от них ущерб, они, желая прекращения ливней, льют козье молоко на огонь, и те прекращаются. Я неоднократно проверял достоверность этого утверждения и убедился, что они в этом правы»¹⁷.

Арабский географ Ибн ал-Факих возвращает нас к любопытному явлению на горе ат-Так в Табаристане:

«Когда там появится человек, который загрязнит отбросами [землю], то поднимается удивительное облако, и дождь идет до тех пор, пока не смоет [грязь] и не сделает место чистым. Это известно в той стране, и ее жители об этом знают. И там ничего не остается из грязи ни зимой, ни летом».

Эта история также была известна ал-Бируни: он беспристрастно исследовал природу описанного Ибн ал-Факихом явления.

«Что же касается рассказанного о Табаристане, то это требует рассмотрения; ведь часто распространяется в этом роде много такого, с чем не могут согласиться люди разумные; например, что, когда в водоемы и болота попадает нечистота в виде семени мужчины и от менструирующей женщины, то в воздухе поднимаются вихри, туманы и снега. Но все эти атмосферные явления бывают в горах и в таких местах, которые редко лишены осадков и особенно в положное время. И даже когда они выпадают, люди не стыдятся приписывать это тому, что упоминалось. К этому относится рассказ о болоте

¹⁵ При дворе багдадского халифа в ученых спорах о пороках и достоинствах Египта обычно звучала следующая тема: «Из пороков Египта – то, что там не идут дожди, а если пойдет дождь, то [египтянам] это не нравится, и они обращаются к Аллаху с мольбой» (*Ал-Масуди*. Золотые копи и россыпи самоцветов. (История Аббасидской династии: 749–947 гг.) / Сост., пер. с араб., прим., коммент и указ. Д. В. Микульского. М., 2002. С. 125).

¹⁶ *Абу Рейхан Бируни*. Избранные произведения. Т. 1. Ташкент, 1957. С. 268–269.

¹⁷ Вторая записка Абу Дулафа. М., 1960. С. 56.

на перевале, называемом Гурак, между Багланом и Барваном, и на нем основывают суждение относительно того, что мы изложили. Но этот перевал отличается обилием дождей летом и снегов зимою, а также частой переменчивостью погоды. Сколько раз мы проходили через него вместе с многочисленным войском и останавливались лагерем там у этих вод, а в обозе и среди тех, кто сопутствует войску, был многочисленный сброд людей, не слышавших даже слова "очищение", не говоря уже о его соблюдении. Среди них были и толпы нечистых блудниц, находившихся в таком же состоянии, и, без сомнения, между ними имелось несколько таких, которые совмещали осквернение регулами и осквернение мужским семенем, все они пили оттуда и прикасались к воде, и не случилось ничего из того, о чем говорят, ни сразу, ни до, ни после этого»¹⁸.

Эти размышления порождают некоторые вопросы. С кем спорит ал-Бируни? Спорит он с ученым-географом Ибн ал-Факихом. И хотя ал-Бируни ссылается на опыт, который с очевидностью показывает несостоятельность утверждений географов, его аргументы не принимаются оппонентами. Поскольку речь идет о причинах природных явлений, то диспут переходит в область метафизики. Истинный предмет спора касается опасности смешения сакрального и обыденного. Мир сакрального – это область опасного и запретного; индивид не может приблизиться к ней, не приведя в движение неподвластные ему силы. Такова позиция географов, с которой ал-Бируни отчасти согласен. Однако, если тот или иной случай поддается проверке, ал-Бируни настаивает на десакрализации явления. Он полагает, что, если имеется естественное объяснение природного происшествия, то нет необходимости настаивать на сверхъестественных причинах. Такая позиция резко сужает сферу сакрального.

На чьей стороне в этом споре толпы нечистых блудниц, сопровождающих войско? Все эти люди, или «молчаливое большинство», конечно же, на стороне ал-Бируни. Будь в них хоть частица веры в магическую защиту источников, никто бы из них не решился даже подойти к воде на перевале. Создается впечатление, что простой люд, равно как и те, кто вел войско через перевал, и не слышал о такой странной причине рождения вихрей, туманов и дождей, как загрязнение источников. Рассказ ал-Ауфи о чудесном роднике подтверждает эту мысль. Эмир Сабуктегин, изучая военную обстановку в горах, узнал о магических свойствах источника не от географов. И второе: как быть с многочисленными свидетельствами восточных космографий? Ответ прост: водные источники, имевшие жизненно важное значение для земледельцев, находились под охраной мусульманских шейхов; они-то и были носителями мифологии, зафиксированной в космографиях.

¹⁸ *Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). [Л.], 1963. С. 269.*

Не исключено также, что здесь мы соприкасаемся с областью средневековой научной мифологии, неподвластной никаким разумным доводам. Она легко находит сочувствие в современной научной мифологии, строящей воздушные замки без учета всего имеющегося материала. Все чудеса, засвидетельствованные космографиями, – это сокровища книжной традиции. Захир ад-дин Мухаммад Бабур, наследный правитель Ферганы, захватив город Газни, проверил на деле сведения об источнике в этом городе.

«В книгах пишут, – сообщает Бабур, – что в Газни есть один источник и что если в этот источник бросят грязь и нечистоты, сейчас же будет буря, потоп, дождь и метель. В другой летописи я нашел, что, когда *рай* Хинда осаждал Сабук-тегина в Газни, Сабук-тегин приказал бросать в этот источник грязь и нечистоты, и началась буря, потоп, дождь и метель; этой хитростью он отразил врага. Сколько я ни допытывался в Газни, никто не мог указать мне этот источник»¹⁹.

Удивительный водоем не удалось разыскать по той простой причине, что в природе он не существует. Описанные выше особенности водных источников относятся к области легендарной географии, равно как и события, связанные с ними, были заимствованы из области легендарной истории. И то и другое создавалось представителями элитарной культуры, легко превращаясь в миражи при малейшей попытке исследовать суть явления.

¹⁹ Бабур, Захириддин Мухаммед. Бабур-наме. Ташкент, 1948. С. 163.

Крымский азиз Гази Мансура Медини

«Одним из любопытнейших остатков старины [в Крыму. – *И. З.*] являются так называемые “азизы” – гробницы святых, развалины древних монастырей или даже просто известные местности, свято чтимые, как это ни кажется странным, одинаково и мусульманским и христианским населением полуострова. Есть азизы и исключительно мусульманские», – так в 1912 г. писал известный крымско-татарский просветитель Исмаил Гаспринский¹.

Некоторые исследователи склонялись к греческому происхождению слова *азиз/с*, от *агиос* (греч. *ἅγιος* – «святой»)². Однако совершенно очевидно, что это натяжка, возникшая в грекоязычной крымской среде. Более логичными представляются арабо-персо-турецкие истоки термина – происхождение его от слова *азиз* (عزيز) с широчайшим диапазоном значений ('драгоценный', 'славный', 'всемогущий' и т.д.), которое часто прилагалось как эпитет Бога.

«Гробницы азисов служат местами посещения правоверных во дни житейских невзгод, болезней и прочих бед. Страждущие неизлечимыми болезнями и другие больные с благоговением обходят вокруг гробниц азисов, молятся, кладут лоскутки от своих одежд, преимущественно зеленого или красного цвета, как бы оставляя здесь вместе с ними свои болезни и, в полной уверенности на милость азиса, спокойно расходятся, – писал в конце позапрошлого века крымский краевед Х.А. Монастырлы. – Происхождение азисов многие объясняют так. Правоверный, отличающийся своею правоверной жизнью, являет по смерти чудеса исцеления недугов – становится азисом. Такими правоверными оказываются обыкновенно шейхи»³.

Один из таких азисов – надгробие почитаемого в Крыму святого и шейха Гази Мансура Медини. Могила его сохранилась

¹ Г[аспринск]ий И. Крымские азизы // Восточный сборник. Издание общества русских ориенталистов. Книга I. СПб., 1913. С. 216.

² Монастырлы Х.А. Азисы у татар // Третья учебная экскурсия симферопольской гимназии. Симферополь. Отчет, составленный по поручению Педагогического совета Ф. Пашковым. Симферополь, 1890. С. 67.

³ Там же. С. 66.

по сей день и находится между Успенским скитом и плато Чуфур-кале в юго-восточном конце ущелья Марийам-дере близ Бахчисарая.

Согласно османскому путешественнику XVII в. Эвлие Челеби, могила располагалась на полпути между Чуфут-кале и Старым Салачиком. Эвлия Челеби о ней писал так: «Из этой Чуфут-кале вниз идет дорога в сад Ашлама, принадлежащий достославным ханам, эта дорога идет мимо родников в Эски Саладжик. Спуск тянется вниз на 4 тысячи шагов. Этот недостойный [т. е. Эвлия. – И. З.] спустился там пешком и подсчитал шаги. Через 2 тысячи шагов возле родников находится великая святая могила шейха Мансура Медини. Он был одним из благородных *сахабов* Святого Столпа пророчества⁴. Когда рана от стрелы проклятого Салсала в битве при Аккермане сделала шехидом святого Малика Аштера, этот святой шейх Мансур омыл его тело и похоронил Малика Аштера за крымским городом Бахчисараем, в месте под названием Эски Юрт. После этого шейх Мансур стал *шехидом* в битве у этой крепости, его похоронили в месте у этих родников. Теперь его святая могила – это величественное здание, известное место поклонения людей»⁵.

Иногда хазрет Гази Мансура отождествляют со знаменосцем пророка Мухаммада по имени ‘Абд ар-Рахман. Сподвижник пророка будто бы знал заранее, что Крым будет заселен мусульманами, и перед смертью прибыл на «Зеленый полуостров». Он знал, что после его смерти в Крым придут мусульмане и чудесным образом откроют местоположение его могилы. Действительно, согласно этому преданию, могила Мансура была опознана и открыта шейхами Халилем и Рамазаном, приехавшими для этого в Крым из Бухары. Рамазан будто бы до этого в Мавераннахре несколько раз во сне видел лощину около Чуфур-кале и по внушению святого прибыл в Крым и отыскал могилу Мансура. Шейх построил здесь *текие* (*текке* – суфийскую обитель; 838/1434 г.), где и умер. Оба бухарских шейха были похоронены своими мюридами (учениками-последователями) там же⁶.

В действительности личность Гази Мансура остается неизвестной и его отождествление с *сахабом* самого Пророка выглядит легендарным. По логичному предположению Н. Абдульвапова,

⁴ Т. е. сподвижником Мухаммада, жившим, судя по его *нисбе* (т. е. имени, в данном случае обозначающем принадлежность человека по месту его рождения или проживания), в Медине.

⁵ Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666–1667 гг.) // Перевод и комментарии Е. Бахревского. Симферополь, 1999. С. 38.

⁶ *Гаспринский И.* Бухара и Бахчисарай // Терджиман. 1893, 31 января (араб, шрифт); *Керимов И. А.* «Живая» история Гаспринского. По материалам газеты «Терджиман», 1883–1914 гг. Симферополь, 1999. С. 65–66.

бахчисарайские «могилы» Малик Аштера и Гази Мансура – лишь так называемые *макамы*, т.е. места духовного явления этих двух святых⁷.

Н. Маркс в 1918 г. опубликовал запись легенды о Гази Мансуре, которую он услышал в 1914 г. от учителя Хабибулаева⁸. В этом варианте присутствует мотив кефалофора⁹. Гази Мансур был будто бы родом из Крыма, и в 100 лет решил совершить хадж. На караван паломников напали арабы, один из которых в то время как Гази Мансур молился отрубил ему голову. Однако через некоторое время Гази Мансур явился в Крыму, неся в руках собственную голову. Мотив несения головы встречается в описаниях мучений христианских святых (например, Дионисия Ареопагита), хотя этот мотив известен и очень популярен в литературе и фольклоре казанских и крымских татар¹⁰. Вряд ли стоит видеть во всех крымских *азизах* христианские в прошлом святыни. Часть *азизов* действительно могла возникнуть на местах давнего христианского (а, может, даже и еще более древнего, языческого) почитания. Таковы, возможно, *азизы* Салгир-Баба и Кырк-азиз¹¹.

На могиле Гази Мансура Медини была сооружена небольшая мечеть, куда бахчисарайские татары ходили по пятницам

⁷ Абдульвапов Н. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 2006, № 79. С. 141.

⁸ Маркс Н. Азис (бахчисарайская легенда) // Известия Таврической ученой архивной комиссии (ИТУАК), № 54. Симферополь, 1918. С. 264.

⁹ Кефалофор (греч.) – главносец. См. Гудзий Н. Мотив усеченной головы в татарской легенде об Азисе // ИТУАК, № 56, Симферополь, 1919.

¹⁰ Ср., например, известный дестан (стихотворное повествование лирического или эпико-исторического содержания) «Книга об отрубленной голове». Ахметгалева Я. С. Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбашкитабы». М., 1979.

¹¹ Х. А. Монастырлы в 1890 г. писал об этом памятнике: «Что же касается азиса “Салгир-баба”, то о начале культа этого святого старик, оберегающий эту святыню, говорит, что почитание этого святого началось после трехкратного видения азиса, явившегося в этом месте трем добродетельным правоверным. Эти чудесные явления, происходившие в весьма далекое от нас время и подтвержденные свидетельством трех лиц, послужили причиной возникновения этой святыни... Гробница этого азиса устроена “боголюбивым шейхом Ассаном в 1257” (1841). Этот святой, как уверяет находящийся здесь старик, высший из всех азисов. Так или иначе, но гробница его посещается массой богомольцев, которые, навешивая здесь разные лоскуты материй, верую, что с этими лоскутами их покидают тут же болезни, после чего спешат к фонтану, находящемуся в городском саду, на берег р. Салгир, умыться “целительной водой”. Фонтан в 1857 г. устроил грек Апостол Савопуло. Кырк-азис (красный гроб в пещере) по преданию некоторых стариков христианская некогда святыня». См. Монастырлы Х. А. Азисы у татар // Третья учебная экскурсия симферопольской гимназии. Симферополь. Отчет, составленный по поручению Педагогического совета Ф. Лашковым. Симферополь, 1890. С. 66–67.

молиться¹². Обитель впоследствии пользовалась покровительством крымских ханов (есть даже запись крымской легенды, по которой построена мечеть была Менгли-Гиреем¹³, вероятно, первым ханом, носившим это имя). В Алушке, по сведениям Н. Маркса, будто бы была могила брата Гази Мансура.

В 20-е годы XX века, по данным О. Акчокраклы, у мавзолея хорошо сохранилось около десятка старых надгробий XV в. (опубликованы надписи с датами 1428 и 1438 гг.). В 1927 г. был произведен ремонт фонтана (вероятно, пострадал от сильнейшего землетрясения, оставившего страшную память на полуострове и известного широкой публике по описанию в романе «Двенадцать стульев»). В мавзолее были похоронены сами Гази Мансур Медини и открывшие его могилу шейхи Халиль и Рамзан. В летнее время могилы посещались ежедневно татарами, а раз в год у могил собирались *качающиеся дервиши*¹⁴. По некоторым данным, обитель при *азизе* Гази Мансура принадлежала братству *хальвети*.

И. Гаспринский в 1912 г. писал, что могилы святого и первых двух шейхов содержатся в хорошем порядке. Однако есть сведения, что эта могила к началу XX в. находилась в небрежении: бахчисарайский знакомец выдающегося отечественного тюрколога А. Н. Самойловича поэт Хабибулла Керем даже написал об этом специальное стихотворение, вошедшее в сборник его стихов «Гунча-и афкар» («Бутон мыслей»)¹⁵.

Обитель просуществовала до 1930-х годов. В. А. Гордлевский еще в 1927 г. застал в Крыму почти угасшую традицию почитания *азизов*. «В Крыму популярны были ордена Бахаэддина Накшбенди и Саади (умерших в XIV в.); оба эти ордена, особенно Накшбенди, популярны были и в Турции, но приток дервишей из Средней Азии (особенно из Самарканда), легенды говорят

¹² Н. Маркс замечал, что над могилой «сооружена мечетка, куда бахчисарайские татары ходят по пятницам... читать молитву» (Маркс Н. Азис (бахчисарайская легенда) // ИТУАК, № 54. Симферополь, 1918. С. 264).

¹³ Журьяри И. Поездка в ближайшие окрестности Бахчисарая ИТУАК, № 9, 1890. С. 111.

¹⁴ Акчокраклы О. Новое из истории Чуфут-Кале // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии (ИТОИАЭ). Т. II (59). Симферополь, 1928, с. 170–172; Акчокраклы О. Эпиграфические находки // ИТОИАЭ. Т. III (60). Симферополь, 1929. С. 186; Боданинский У. А., Засыпкин Б. Н. Чуфут-Кале (По материалам раскопок 1928–29 гг.) // ИТОИАЭ. Т. III (60). Симферополь, 1929. С. 173, 182 (рис. 16).

¹⁵ Самойлович А. Н. Бахчисарайский певец, поэт, летописец и метеоролог Хабибулла-Керем // ИТУАК. № 50. Симферополь, 1913. С. 207. Автограф сборника сейчас хранится в ИВР РАН в Санкт-Петербурге (Дмитриева Л. В. Каталог турецких рукописей Института востоковедения Российской академии наук. М., 2002. С. 357–358, № 1456).

не столько о малоазиатском, сколько о старом, быть может еще золотоордынском, влиянии; в тексте¹⁶ Азиза (т.е. Малек Эждера, одного из четырех знаменосцев пророка Мухаммеда, как говорил старый сторож мечети) угасают (после пятой молитвы) орденовые радения»¹⁷. В 1969–1975 гг. кладбище вновь обнаружил и обследовал В. Н. Гуркович¹⁸. В настоящее время могила активно посещается верующими и туристами.

Любопытно, что почитание *азиза* Гази Мансура отразилось и в крымско-татарском фольклоре. Недавно мне удалось обнаружить рукописное стихотворение (*тюркю*), сохранившееся в анонимном сборнике – *джонке* из собрания библиотеки Сермет Чифтер в Стамбуле (№ 878 из коллекции Фуада Кёпрелю). *Джонк* был описан в каталоге собрания¹⁹, а затем рукопись удостоилась подробного описания, которое выполнил недавно Сабри Коз, планомерно изучающий *джонки* из собрания библиотеки Сермет Чифтер²⁰. Заключительное четверостишие стихотворения отразило глубокое почитание крымскими татарами *азиза* Гази Мансура (привожу здесь транскрипцию и перевод):

*Aldımda kaldı bir yarım asır
Her kendimendir taksirâti kusur
Üst yanında Hazret-i Gazî Mansur
Cihâna gelmemiş misâl-i Bağçesaray*

*Осталось мне полвека,
Все, что останется от меня самого, [пусть будет]²¹
Рядом [с могилой] святого Гази Мансура
Нет на свете [города] подобного Бахчисараю!*

¹⁶ Так у В. А. Гордлевского. Скорее всего, это опечатка. Нужно *текке*.

¹⁷ *Гордлевский В. А.* Рукописи восточного музея г. Ялты // *Гордлевский В. А.* Избранные сочинения. Т. 4. Этнография, история востоковедения, рецензии. М., 1968. С. 260.

¹⁸ *Червоная С.* Мусульманская эпиграфика (резные надгробные камни) в Крыму // *Татарская археология*. Казань, 1997, № 1. С. 109.

¹⁹ Yapi Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu. Haz. Y. Dağlı, E. Nedretişli, C. Serbest. D. Fatma Türe. İstanbul, 2001. С. 350.

²⁰ *Koz S. M.* A Cönk from the "Past" Century (Cönks in the Sermet Çifter Library VIII) // 4th Floor. The Bulletin of the Yapi Kredi Sermet Çifter Research Library. April-May-June 2003. İstanbul, 2003. С. 36. Подробнее см. *Зайцев И. В.* Ода Бахчисараю (крымско-татарский *тюрки* из анонимного османского *джонка*) // *Basileus*. Сборник статей в честь 60-летия Д. Д. Васильева. М., 2007. С. 157–163.

²¹ Перевод предположительный ввиду неясности оригинала.

Спиритуальные представления чабанов плато Укок (Алтай)

Плато Укок расположено в районе пересечения государственных границ России, Казахстана, Китая и Монголии на высоте около 2500 м над уровнем моря. Его изрезанный моренами ландшафт высокогорной тундры сформировался под воздействием Великого Оледенения¹. Эту природную специфику использовали практически все кочевые народы Центральной Азии с древности до наших дней, о чем свидетельствуют фундаментальные археологические открытия, сделанные экспедициями Института археологии и этнографии СО РАН под руководством В.И. Молодина и Н.В. Полосьмак с 1990 по 1995 г.² Тогда же этнограф И.В. Октябрьская проводила исследования на Укоке и в селе Джазатор, расположенном в семидесяти километрах севернее, к угольям которого относятся пастбища Укок³. Дополнив полевой материал данными архивных изысканий, она воссоздала полную картину этнической истории алтайских казахов, начиная от жизни первых мигрантов середины XIX в. до их потомков в нынешнее время.

Задача нашей экспедиции на Укок заключалась лишь в том, чтобы конкретизировать детали специфически укокского образа жизни казахов, оставшиеся до сих пор упущенными в науке именно из-за специфики этих деталей. Дело в том, что жителей Укока можно застать здесь только зимой. К началу прежних посещений этнографов местные пастухи со стадами успевали откочевывать на весенне-летние пастбища, а как живут люди на зимних пастбищах, известно было лишь по словесным описаниям.

Первая зимняя этнографическая экспедиция 2004/05 г. на плато Укок застала здесь чабанов из поселка Джазатор,

¹ Рудой А. Н., Лысенкова З. В., Рудский В. В., Шишин М. Ю. Укок (прошлое, настоящее, будущее). Барнаул, 2000. С. 4–5.

² Древние культуры Бертекской долины. Новосибирск, 1994; Полосьмак Н. В. Стерегищие золото грифы. Новосибирск, 1994; Полосьмак Н. В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001.

³ Октябрьская И. В. Этнографические исследования на плоскогорье Укок // Древние культуры Бертекской долины. Новосибирск, 1994.

Кош-Агачского района Республики Алтай, преимущественно этнических казахов и две семьи алтайцев, всего 24 человека (включая новорожденного младенца Бикельды). Они заняты отгонно-кочевым скотоводством, т.е. меняют места прокорма скота посезонно, и плато Укок у них – осенне-зимнее пастбище.

Судя по данным археологических исследований, масштабно проводившихся на Укоке с 1990 по 1995 г., этот край аналогичным образом использовался начиная с бронзового века в системе жизнеобеспечения различных племен – скифов, гуннов, сарматов, тюрков. Природно-климатические особенности высокогорья Центральной Азии не оставляли большого выбора по части способа организации хозяйства. Соответственно, когда на Укоке появлялась очередная этносоциальная группа, она вписывалась в уже готовую инфраструктуру высокогорного сезонного скотоводства, естественным образом сложившуюся в специфических условиях моренного ландшафта плато вокруг Бертекской котловины, которая формирует локальный микроклимат⁴.

Когда сюда пришли казахи, прямые предки нынешних жителей села Джазатор, они так же, как и все их предшественники, отдавали предпочтение участкам со следами хозяйственной деятельности. «Адаптируясь к естественно-географическим условиям района, новопоселенцы осваивали пространство в совокупности его биосферных и антропогенных факторов, органично включая артефакты иных эпох и традиций в систему собственной культуры. Тропы и долины, отмеченные древними петроглифами, они использовали для собственных кочевий. <...> Осваивая новые земли, казахи, без сомнения, отдавали предпочтение участкам, проверенным опытом предшествующих поколений»⁵.

Укок влиял на формирование культур современных, и, видимо, не только в плане культуры природопользования, но и в отношении мировоззрения, где «орнамент» картины мира, сплетенный из нитей исторической памяти и мифологизированных преданий, не скрывает архетипической основы фундаментальных структур сознания в целом, в их социальном функционировании. В этом у всех народов проявляются общие представления о сакральном.

Структура этнического ландшафта. Сакральное в пространственном коде

Казахи в повседневной практике руководствуются представлениями о «чистых» и «нечистых» местах, но то мнение, что они

⁴ Банников К. Л. Кочевники плато Укок // National Geographic – Россия. 2006. № 11. С. 50–59.

⁵ Октябрьская И. В. Этнографические исследования на плоскогорье Укок // Древние культуры Бертекской долины. Новосибирск, 1994. С. 203.

«для жилья выбирали урочища в стороне от кладбищ и перекрестков дорог»⁶ в действительности выглядит не столь однозначно. Практически все стоянки на Укоке располагаются, как правило, у перекрестков:

– Мы на зиму муки покупаем на мешок больше, чем нужно, – смеется Арина Чинчинова (стойбище Бертек). – Наш дом стоит на перекрестке, поэтому всегда полон гостей.

Таким образом от стойбища к стойбищу и образовывались дороги для всадников. А стратегические перекрестки миграционных направлений – у слияния рек и схода долин, – обозначались родовыми кладбищами, как, например, у слияния Ак-Алахи и Калгуты или Ак-Алахи и Кара-Алахи. Разумеется, никто не селился в непосредственной близости от глинобитных мавзолеев, никто к ним и не подходит. В процессе развития скотоводства в колхозный период старые кладбища оказались окружены стойбищами, традиционное отношение к ним как к месту в сакральном смысле опасному сохраняется до сих пор. Это распространяется и на древние курганы, захоронения, судя по тому, что на границах многих современных стойбищ можно увидеть цепочки скифских курганов; совпадают и границы пастбищ – древних и современных.

Древние принципы оформления человеком своего пространства – стойбищ, троп, перевалов и собственного дома – не имеют временных границ. Каждый раз при перекочевке с одной стоянки на другую, первым делом дом полагается «очистить». Перед тем, как распаковать вещи люди, заселяющиеся в очередной, стоящий на маршруте их кочевий дом, должны зажечь ветку шаманского растения *арчи*, и пройти три раза по кругу, окуривая чистым можжевеловым дымом все углы помещения. Затем следует разложить по определенным местам обереги – пучок арчи, лапу совы, коготь медведя.

На всех плоских крышах укокских зимовий лежат головы и ноги коней. Их можно встретить и на перевалах, висящими на *джалау*, – культовых сооружениях, представляющих собой сухое дерево, вмонтированное в груды камней. Конь, преодолевающий расстояния и соединяющий пространства – медиум по определению. Значит, он может соединять и сферу универсума – землю, по которой кочуют люди, и небо, на котором обитают боги. Так что образ коня – важный конструктивный элемент мироздания в целом. Призванные символически обеспечить единство всех сфер универсума, части тел животных в их сакральном осмыслении, воспроизводят свое изначальное значение жертвоприношения.

⁶ Там же. С. 202.

По тем же, заложенным в традиционном восприятии пространства принципам семантического тождества в гармонии сакральных и профанных сфер, продолжают ориентировать жилища даже по мере их модернизации: срубы домов ставят так, чтобы вход был на восток, так, как ставили когда-то юрты. Это вполне естественно – вход должен быть с той стороны, откуда приходят свет и тепло; такие же образующие пространство факторы – стены и крыша. Печь – центр жилища, подобно тому, как солнце – центр вселенной. Огонь земной и огонь небесный состоят в символическом единстве, и ничто не должно мешать свету и теплу солнца проникать в помещение. Для этого окна прорубаются всегда напротив входа – в западной стене, иногда еще и в южной. В северной же – никогда. В правильно ориентированном доме важно ложиться спать головой на запад, чтоб лицо было обращено на восток. Лицом на запад тела людей на Укоке лежат только в курганах.

Иными словами, человек не просто живет в своем пространстве, он его выстраивает в соответствии с законами космоса. Разумеется, человек воспринимает себя и объектом воздействия сил Земли, и субъектом, способным повлиять на циркуляцию глобальных энергий своим образом жизни. Вот почему так важно знать, как правильно вести себя в доме и в мире – как проходить броды и перевалы, как приносить подношения их духам-хозяевам, о чем следует думать, вешая на *джалау* белую ленточку или конский волос, либо кладя в его основание монетку или простой камень.

Инфраструктура бронзового века

Инфраструктура этнического ландшафта – это способ адаптации местности не только к нуждам жизнеобеспечения, но и ее приспособление к канонам мировоззрения, в котором средством его семиотического расширения является мысль о прошлом, настоящем и будущем. Современные чабаны, уже знакомые с интернетом, в своей повседневной жизни используют инфраструктуру древних культур. Один из них Анатолий Сикватов решил показать мне то, что его, жителя плато, не перестает удивлять: под его стойбищем Чубай-Журт расположен огромный скифский *керексур* – ритуальный комплекс, похожий на погребальный курган, но не являющийся таковым. Это сооружение предназначалось в основном для проведения церемоний и жертвоприношений, чем напоминает скорее протохрам. От стойбища вверх, в глубь плато уходит тропа.

Мы с Анатолием поднимаемся по ней на конях и ведем разговор:

– Вот, смотри, – показывает он на выложенную из камней гигантскую лестницу в седловине между двумя высокими вершинами. – Сколько раз я здесь ходил – заметил впервые. Ее хорошо

видно только на закате и только зимой. Летом не видно из-за травы.

На вершине виднеется двойная, сложенная из камней пирамидка *каракши*, – древний пространственный маркер, обозначающий границы пастбищ и направления движений. Это сооружение не без сакрального смысла – оно предназначается не только людям, но и духам троп и перевалов.

– Что ты об этом думаешь?

– Думаю, Толя, что на территории твоего стойбища древние люди устраивали какие-то церемонии восхождения на культовые вершины, как это делали все живущие в горах народы, от японцев до норвежцев.

– Вон оно что!.. А верхний *каракши* рассыпанный был, я его заново сложил. А то, бывает, едешь из Джазатора через плато, без этого «маяка» запросто можно мимо дома промахнуться, особенно в темноте.

Как видим, инфраструктура бронзового века на Укоке по-прежнему актуальна.

Умирание в горах. Реактуализация архетипа

Одни курганы стоят отдельно, другие выстроены в цепочки родовых захоронений. Возможно, здесь похоронены люди, умершие зимой. Возможно, люди специально предназначали зимние пастбища под кладбища. А может быть, дело не только в зимнем времени, но и в горном пространстве? Архаическая концепция «умирания в горах», известная миру по японской «Легенде о Нараяме», сохраняется в тех или иных фольклорных формах у народов любой горной местности. У современных жителей Укока есть своя легенда «о Нараяме», которая относится к мифологической, хотя и не столь древней, эпохе.

Во времена Гражданской войны эти горы были местом очень оживленным: кланы кочевников, паломники, солдаты, бандиты, торговцы, контрабандисты и просто бездомные направлялись в Китай через перевалы. Среди тех, кому выпало жить в эпоху перемен, был некий состоятельный человек по имени Жеткен-бай, который отправился через перевал Канас вместе со своей престарелой матерью в Китай. В дороге женщина заболела и не могла ехать дальше, и тогда сын «нашел выход» из сложившейся ситуации: он засыпал еще живую мать камнями и скрылся. С тех пор круглая гора, возвышающаяся над Кальджинскими озерами Укока, где и произошла эта трагедия, носит имя Жеткен-бай.

По мере миграции в горные районы изменился не только вектор кочевания номадов – с горизонтального на вертикальный, но актуализировались и спиритуальные представления, связанные с кульгом гор как архетипически сакральным пространством.

Оберегающая магия

Физическое пространство превращается в этническое посредством системы культурных маркеров, которые не только вводят ландшафт в систему жизнеобеспечения, структурируют и оформляют его в контексте социальных отношений, но и выводят в проекции религиозных представлений. Впрочем, следует помнить, что все аспекты природопользования здесь, на Укоке, – хозяйственно-экономические, социальные и религиозные – слиты воедино и взаимообусловлены.

Восприятие структуры социума как проекции структуры космоса, достижение социально-психологической гармонии личности с внешним миром – основа магико-ритуальной практики в самом широком смысле слова, которая сопровождает человека с самого раннего детства. Пространство вокруг колыбели построено следующим образом: справа от изголовья подвешивается лапа совы, над лицом ребенка – пух из ее крыла, под подушку кладут ножик, ножницы и зеркальце. Магико-охранительный статус этих предметов аналогичен классическим атрибутам шамана – копьё, кинжалу и бронзовому зеркалу. Лапа совы как лучший инструмент влияния на хтонических субъектов призвана защитить голову спящего младенца снизу, а крыло этой ночной птицы – сверху.

Не просто значимые и знаковые предметы начинают формировать пространство личности с самого раннего детства, но артефакты, кодифицирующие мир. Меры оберегающей магии на Укоке, как и везде, актуализируются в ситуации переходов – как пространственных, так и временных. Ситуация перехода, возрастного или пространственного – это ситуация погружения в лиминальное (от лат. *limen* – граница), состояние, наступающее с выходом за пределы культурного пространства – социального, в случае возрастного перехода, или физического, в случае пространственного. Иногда обычаи, связанные с тем и другим, совпадают и взаимовлияют.

Человек сам по себе является носителем своего культурного наследия в пространстве, ему ведомы *правила* – принципы жизнеспособного поведения. Его существование подкреплено знанием технологии жизнеобеспечения, в психическом поле своей культуры он существует благодаря знанию системы символических действий, дающей психологический комфорт. Следовательно, объем культурно значимой информации необходим для минимальной культурной самодостаточности взрослой социализированной личности, и это допускает возможность девиаций по части соблюдения или несоблюдения тех или иных обычаев. Однако когда дело касается детей, то обрядовые предписания соблюдаются гораздо строже.

Однажды семья Чинчиновых и их друзья собрались в гости на отдаленное стойбище, хозяйке которого исполнялось тридцать лет. Было принято решение ехать в полночь. Мужчины пошли сделать коней, а женщины – готовить к путешествию детей. Помимо того что их следовало тепло одеть, чтобы не замерзли на сорокоградусном морозе, привязать к себе шалью, чтобы не упали, когда конь пойдет галопом, надо было позаботиться и о том, чтобы оградить их от сглаза. Для этого у кочевников Центральной Азии согласно древнему обычаю принято мазать лоб и щеки сажей. Обряды в разных социальных стратах неодинаковы, но по отношению к детям и старикам ритуалы оберегающей магии выполняются неукоснительно.

Оберегающая магия социально детерминирована. Помимо общезначимых представлений о сакральном, у каждой социальной страты есть в спиритуальных представлениях свои особенности. Например, в ситуации пространственного перехода используются те же обереги, что и в ситуации перехода временного: одни и те же магические аксессуары, которые оберегают колыбели младенцев, могут висеть и на зеркалах автомобилей водителей Джазатора. Кроме совиных лап и крыльев в качестве амулета у современных водителей может висеть на зеркале или просто храниться в машине коготь медведя. Раньше этот многофункциональный оберег всегда использовался при путешествиях – его вплетали в гривы коней.

В представлениях о сакральных функциях социального и социальных функциях сакрального, не только поддерживаются древние традиционные формы обрядовых репрезентаций, но и отражаются колебания окружающей сообщество исторической среды, в которой возникают новые магико-спиритуальные традиции и даже институты.

В среде взрослых мужчин Джазатора в постсоветское время появился новый вид магических практик – кодирование от алкоголизма, с попытками излечившихся обучать этому методу. Над некоторыми новоиспеченными трезвенниками соседи порой по-доброму посмеиваются, но к тем, кто сумел избавиться от болезни, мобилизовав волю, относятся с уважением. Про нового имама, обратившегося к религии в процессе излечения от алкоголизма, люди говорят, акцентируя на этом внимание, как о знаке посвящения, избранности, своего рода харизматичности, суть которой – инициация, такой же, как у шаманов, принцип: «умер человеком – переродился в сверхчеловека». Целителям из Казахстана доверяют. Особенным уважением пользуется некая Агана, которая вылечивает многие болезни, в том числе и алкоголизм. И не только лечит, но и обучает этому искусству. Иными словами, в случае «чудесного исцеления» джазаторских

алкоголиков, в качестве фактора сакрального выступает память алтайских казахов о своей исторической родине.

Естественный отбор как символ репрезентации жизненных сил

У кочевых народов существует определенное отношение к ослабевшим животным, которые не могут идти со стадом. Их не забивают, не используют мясо или шкуру, а просто оставляют умирать своей смертью, подчеркивая, что не к лицу людям, ведущим здоровое и успешное хозяйство, зариться на мясо слабых животных. Выглядит это как плата за то, чтобы во всем им сопутствовала удача, т.е. закон естественного отбора здесь сознательно принят в качестве культурной идеологии. Такое отношение распространяется и на умирающих от слабости или болезни животных во время проживания на стойбище. Если умирающая овца принадлежит чабану, он даст ей умереть своей смертью, и при этом не возьмет даже шкуру. Он отрубит умершей овце голову и забросит на крышу кошары, как велит обычай, а тушу разрубит на части и отдаст собакам. Если умершее животное принадлежит не самому чабану, а соседу или родственнику, то он забросит целиком на крышу всю тушу, продемонстрировав, таким образом, ее хозяину, что овца не была съедена или продана. При этом он даже не снимет с нее шкуру, чтобы хотя бы частично возместить владельцу утрату. И хозяин такую расточительность оценит. В подобном подходе к решению проблемы видится отголосок табуизации как ритуальной практики избегания скверны.

Главный праздник

Хранителем и «распорядителем» исторической памяти народа являются его элиты⁷. В этом – их главная сущность, или, если угодно, культурная миссия: найти возможность обратить внимание народа к своим корням, суметь пережить смутные времена. В начале 90-х годов прошлого века реакцией на коллапс советской идеологии явилось движение национально-культурного возрождения, прокатившееся по всем национальным регионам бывшего СССР. Формы, в которых выражался всплеск стремления к этнокультурной идентичности, были своего рода индикатором состояния этнической культуры и роли национальных элит. Проблемные анклавы с кризисом культуры и недееспособными элитами прибегали к негативной мобилизации, выражавшейся в поиске врагов и нагнетании всевозможных социальных и мистических страхов. Короткий период это наблюдалось в некоторых поселках Тувы, Хакасии, Шории и Горного Алтая, за исключением лишь казахских поселков.

⁷ Лурье С. Метаморфозы традиционного сознания. СПб., 1994.

Носителями культур, которые уже сформировались до начала советских экспериментов, направленных на оптимизацию аборигенных традиций, были национальные элиты, осознающие свою социально-историческую роль. Они демонстрировали высокий уровень конструктивной мобилизации, выражавшейся в сознательной реконструкции древних религиозных праздников. Примеров тому достаточно. В Ульчском районе Хабаровского края по инициативе заместителя главы районной администрации Данкана был восстановлен по воспоминаниям стариков и проведен медвежий праздник. В Бурятии шаманы с огромным воодушевлением заявили о миссии шаманизма в национальной истории бурят.

В переходные исторические периоды фактор сакрального актуализируется с особенной остротой, потому что общественному сознанию, лишенному официальной идеологической доктрины, остается апеллировать либо к исторической памяти, либо к архетипическим структурам коллективного бессознательного. В тех слоях постсоветского общества, в которых историческая память не простиралась дальше советской канонизированной истории, в период коллапса советской идеологии строительным материалом для новой картины мира стали архетипы коллективного бессознательного. В отечественной этнографии возникло понятие «архаический синдром», описывающий спектр метаморфоз духовной жизни общества, в котором картина мира строится преимущественно в области иррационального, а спиритические, не поддающиеся верификации категории, оказываются критерием истины по умолчанию⁸. Во многом это происходило в силу естественной реакции на «интоксикацию» общественного сознания вульгарно-материалистическими догмами, с которыми на волне движения за духовное возрождение стали смешивать любые формы простого рационального знания.

Древний праздник Навруз в современном этническом сообществе алтайских казахов – традиция, возрожденная сверху, по инициативе районной администрации на волне этнокультурной реставрации. Изначально этот праздник, восходящий к культу огня в древнеиранской традиции, был адаптирован исламом, однако доисламские корни, связанные с культом солнца, сохранились. Вот почему праздник отмечают весной. Судя по расположению мавзолеев на кладбище первых поколений мигрантов, осевших в Джазатаре, изначально значение Навруза служило руководством к ритуальной практике и в XIX в.

⁸ Концепция программы «Архаический синдром» в бывшем Советском Союзе // Пространство и время в архаических культурах: Материалы коллоквиума. М., 1992; См. также – *Банников К. Л.* Принципы культурогенеза в режимных сообществах (Автореферат докт. дисс.). М., 2009. С. 43.

Инициатива его возрождения, принадлежащая руководству районной администрации, вызвала одобрение у населения. Здесь можно провести параллель с другими народами, у которых инициатива возрождения национальных традиций исходила от местной интеллигенции. Например, идея и организация проведенного в Ульчском районе медвежьего праздника принадлежала руководству администрации района, затронув как «верхи», так и «низы». Стоит добавить, что в Джазаторе возрождаются и фрагменты представлений, уходящих корнями в тотемизм.

— Два или три года назад накануне Навруза в Джазатор забрел волк. Ходил по улицам. Девочка, которая его встретила, думала, что это собака, хотела погладить, а он ее за руку схватил. Она закричала, выбежали мужики и забили волка насмерть. Старики сказали, нехорошее то было знамение. Тем более нехорошо, что с волка шкуру содрали. Его надо было похоронить, выказав при этом уважение.

В некоторых рассказах истории с участием волков переосмыслены в структуре легенды.

— Старики рассказывают, что был у нас в 20-х гг. такой случай. Шел зимой в Джазатор красноармеец, а навстречу – стая волков. Он их порубил шашкой и дальше отправился. Снова волчья стая ему навстречу. Схватил он снова шашку, а она из ножен не идет. Волчья кровь на клинке замерзла. Так и съели волки красноармейца, одни валенки остались.

Согласно местному фольклору, волки нападали только на красноармейцев, а с местным населением у них складывались более конструктивные отношения:

— При советской власти как было? Если волк овцу задерет – значит пастух недоглядел. Пастуха накажут. А если медведь задерет, – тогда пастух не виноват: понятно же, что пастуху с медведем не справиться, тот в отличие от волка человека не боится. Поэтому всех овец на Уюке при советской власти драли только медведи.

— Но медведи же зимой спят?

— Мы об этом никому не рассказывали.

Образ волка отображается в рассказах с разной степенью сакрализации, в зависимости от контекста. В описании хозяйственно-бытовых проблем он может быть полностью десакрализован: если волк задирает коня, чабаны не скрывали своего негодования. Максимум сакральности прослеживается там, где образ волка выступает зооморфным кодом человеческой судьбы⁹.

⁹ Кореньяко В. А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. М., 2002. С. 76.

Сакрально-детерминированный образ прародины

В начале 90-х гг., на волне подъема исторического самосознания и актуализации идеи этнической идентичности, наступившей в постсоветском идеологическом вакууме, началась эмиграция казахов алтайской диаспоры в Казахстан, объявивший о своей независимости. Этот процесс был вызван идеологической мотивацией – идеей возвращения на прародину, получившую собственную государственность. Реальность в Казахстане начала 90-х оказалась не столь радужной, как мечталось новоприбывшим, что привело к процессу реэмиграции. Однако идеалистические представления о Казахстане это не подорвало. Родина предков по-прежнему воспринимается казахами российского Алтая как идеальная страна, однако, смысл значения «идеальное» сместился в те области ментальности, где его трудно опровергнуть прагматикой здравого рассуждения – в сферу религии и этикета.

Алтайские казахи сохраняют связь с Казахстаном – часто приезжают к родственникам или в отпуск, в своих воспоминаниях подчеркивая идеальные стороны человеческих отношений: «Там они другие. Более внимательные друг к другу, человечные, к старшим более уважительные. У них даже язык отличается от нашего, более мягкий, вежливый».

«Правильные» отношения людей друг к другу – свидетельство того, что и с богами там полное взаимопонимание. Соответственно, лица, облеченные актуальной для современного общества сакральной компетенцией, живут в Казахстане, и компетенция эта – истинная, а не ложная, которая встречается в родном районе сплошь и рядом.

На этом фоне хозяйственные отношения казахов Алтая и казахов Казахстана четко размежеваны и проходят по линии государственной границы. Общая прародина, по представлению некоторых джазаторцев, – не основание для того чтобы на их территории охотились казахи из Казахстана. Некоторые жители приграничья рассказывают об инцидентах с браконьерами, которые мотивировали право природопользования на территории диаспоры общей этнической принадлежностью. Представители диаспоры придерживаются другой точки зрения, согласно которой понятие общей этничности относится к области идилических представлений, а не хозяйственно-промысловой деятельности. Что характерно, о таких эпизодах местные люди не ставят в известность пограничные власти. Погранзаставы для них – маркеры территорий, а не субъекты правовых отношений.

Алтайцы и казахи. От конфликта к взаимообогащению

В целом отношения казахов к алтайцам и алтайцев к казахам вряд ли можно назвать добрососедскими. В некоторых

смешанных алтайско-казахских семьях бытовой конфликт порой приобретает характер этнического, но, с другой стороны, психологические механизмы преодоления бытовых конфликтов способствуют снятию напряжения и в сфере этнических стереотипов. И в том и в другом направлении задействованы аспекты религиозного сознания. Точнее, проторелигиозного, поскольку речь идет не о религиозных институтах, но об общих представлениях, если не сказать, ощущении сакрального, которое являет собой семиотическое расширение социального, выраженного понятием этнической идентичности.

Обычно алтайцы привержены шаманской традиции, тогда как казахи проявляют себя как люди мусульманской цивилизации. И те и другие по части религиозных представлений друг друга обычно ведут себя крайне корректно. Однако в конфликтных ситуациях тема другого вероисповедания заостряется: «Казашке замуж за алтайца выходить лучше, чем казаху жениться на алтайке, так как она никогда до конца не будет его. Взять, к примеру, поминки. Когда молитву читают, руки надо держать, складывая ладони перед лицом. Алтайка никогда так руки не держит, а это нехорошо».

В праздничных же ситуациях, напротив, тема сакрального служит культурному взаимообогащению двух народов, поскольку алтайцы и казахи, особенно когда живут вместе в таком изолированном месте, как Укок, охотно делятся друг с другом обычаями своих предков. Участвуя в праздновании дня рождения Гюджамал Меимхановой, я был свидетелем эпизода живого и непосредственного взаимодействия культур:

— Ты что! Нельзя через руку живым наливать! – воскликнули хором алтайки Арина и Чейнеш, увидев, как Гюльджамал Меимханова в застойной тесноте собственного дня рождения налила водку соседям справа, повернув руку.

— А что? Так нельзя, да? Почему?

— Так только покойникам наливают!

— Что же теперь делать?

— Долей чуть-чуть в эти чашки нормальной рукой, тогда сгодится.

— Хорошо. Спасибо, что предупредили.

Вероятно, алтайцы переняли это правило наливать водку у русских, поскольку оно сохраняется как один из символических реперов традиционной культуры даже среди наиболее глобализированных обитателей мегаполисов. Ретрансляция этого обычая через алтайцев казахам говорит о том, что «алкогольная культура» в этом социуме, идентифицирующем себя с исламской цивилизацией, на уровне бытовых представлений и практик остается маргинальной. Что же касается области сакральных

представлений, то кросс-культурные заимствования производятся осознанно. Это утверждение основано на следующем эпизоде из полевых наблюдений.

Однажды возле развилки дороги на перевале Калгуты и Жумалы я повстречал группу казахских мужчин, отправлявшихся к горным озерам порыбачить. Они остановились в этом месте на ночлег, развели костер и пригласили меня поужинать вместе с ними. Налили в пиалы водки и перед тем как ее выпить побрызгали духам, как это принято у сибирских народов, придерживающихся шаманской традиции, а мне объяснили, что они, конечно, казахи, но все же не стоит игнорировать богов, которых почитают алтайцы.

Археология сакрального. «Стратиграфия» этнического самосознания

Широкую известность Укоку принесли археологические раскопки 1993 г., когда отряд Н. Полосьмак в одном из курганов обнаружил хорошо сохранившееся погребение скифской женщины. Об этой находке сообщалось в средствах массовой информации – начиная от «National Geographic», напечатавшего статью Н. В. Полосьмак с фоторепортажем Ч. О’Риа, который снял также об этом документальный фильм, до целого легиона желтых изданий. Такая информация имеет гораздо больший общественный резонанс, чем научная, по следующим причинам.

Во-первых, любое общество тяготеет к бессистемной религиозной информации, потому что чувство сакрального, определяющее семантический объем когнитивных структур, интегрально человеческому сознанию как таковому;

во-вторых, состояние ментальных структур постсоветского общества, переживающего трансформацию картины мира и системы ценностей, характеризуется реактуализацией когнитивных принципов, присущих первобытным сообществам, – феномену, получившему в антропологической литературе определение «архаический синдром»;

в-третьих, алтайская интеллигенция в поисках национальной идеи пытается институализировать в неорелигиозных тенденциях ранние духовные представления – анимизм, шаманизм и др.

Интересно, что казахи, позитивно относящиеся к археологии и к науке в целом, не видят исторической связи с курганами, воспринимая их как своего рода проход в мир мертвых, перекрытый камнями. При этом нечистыми считаются курганы, равно как и каменные выкладки искусственного происхождения. Рассказывает Абилхаир Бурбаев (урочище Кызыл-Тас): «Я с детства от старых людей слышал – нельзя двигать древние камни, из-за этого можно заболеть. Недалеко от моего дома есть какие-то

каменные выкладки. Я из любопытства поднял несколько камней. Ничего не нашел и на место положил. А в деревне старые женщины сказали, что я от этого, наверное, уже чем-то болен. С тех пор я такие камни не трогаю».

Интересно прокомментировала тему табуизации курганов Фарида Сикуатова (урочище Чубай Журт). Ее зимник расположен в непосредственной близости от раннескифского керексура, раскопанного археологами в 1992 г. Стадо во время выпаса часто проходит по раскопу и отвалам. Когда я спросил, не опасно ли это и как можно жить по соседству с раскопанной могилой, она спокойно ответила: «Да нет, какая опасность может быть от раскопанного кургана? Он же раскопанный. Там же никого уже нет». Иными словами, разграбленные захоронения перестают восприниматься как сакральное пространство.

Древние курганы до наших дней сохранили свое значение маркеров границ пастбищ, что семантически воплощает собой как бы пустоту, промежутки, между. На индивидуальном уровне сакральное значение раскопанных и не раскопанных курганов толкуется в духе традиционного восприятия погребения. По словам местных жителей, лучшее, что можно сделать – объехать курган стороной. А то бывает, что конь возле него встанет – и ни с места, как вкопанный. В таких случаях говорят, шайтан коню ноги вяжет, поэтому надо спешиться, обойти его по кругу и камчой по земле между ног хлестнуть, как бы перерубая пути нечистого. Можно также легонько черенком плетки по копытам постучать или зажечь кусочек арчи. Арчи нет – можно горячей спичкой в воздухе провести, поскольку считается, что шайтан не любит камчу, арчи и огонь.

Сакральное и археология. Раскопки этнического самосознания

С точки зрения археологов, Укок – сплошное кладбище. Любая могила, древняя или современная, будучи точкой пересечения нашего и потустороннего миров, воспринимается как нечистое место. А древние курганы казахи считают еще более нечистыми.

Принадлежность к исламской цивилизации поддерживает у казахов память о предках в формате исторической памяти. Знание обряда очищения позволяет избавиться от скверны, а понимание сакральной этики – избежать осквернения в повседневной практике, т.е. «психологического» дискомфорта.

В отличие от этого, мифологические установки алтайцев ориентированы на почитание в ранге божественных предков большей части найденных археологами захоронений. Считается, что нельзя раскапывать землю, поскольку можно потревожить души

умерших. В почитании сил природы у казахов и алтайцев наблюдаются схожие черты, но в отношении к курганам Укока, к теме предков они придерживаются противоположных мнений:

– Да с чего бы наши предки стали хоронить покойных в курганах? – озвучивает «укокское общественное мнение» Серикжан Джаркинов. – Посмотри на старое кладбище Ак-Бейты – так всегда хоронили. А в курганах хоронили друг друга чурки всякие, ну эти... – Серикджан замялся, подбирая подходящее слово – ... ну, в смысле, первобытные народы, в общем, те, кто здесь до нас кочевал.

По словам Кажмухана Нурсалканова, историю на тему раскопанных археологами «могил предков» раздули журналисты. В курганах могут быть похоронены предки кого угодно, только не его! Он точно знает, как были погребены его родные. Прапрадед К. Нурсалканова был одним из тех лидеров своего народа, которые привели на Укок казахов в середине XIX в. Глинобитный мавзолей Нурсал-хана стоит на стрелке Ак-Алахи и Кара-Алахи, строго ориентированный в направлении запада, где заходит солнце в день весеннего равноденствия, когда мусульмане этих мест отмечают праздник Навруз.

Шаманский «флэш-моб»

Впрочем, идеология нуждается в научных фактах менее всего. Особенно, если идеология основана на мифологии и направлена на формирование этнической идентичности. Мумию скифской женщины из кургана Ак-Алаха-3, раскопанного на Укоке в 1993 г., представители алтайской интеллигенции, никогда не бывавшие на Укоке, признали «принцессой Кадын», – пра-матерью всех алтайцев. И вот уже более десяти лет на Горном Алтае вокруг пазырыкской мумии продолжаются споры при участии СМИ всех уровней¹⁰.

Стоит отметить, что мумии на Алтае находят давно, и в Пазырыкских коллекциях Эрмитажа их несколько. Но именно находка 1993 г. получила такой резонанс потому, что совпала по времени с активной фазой национального самосознания алтайской общественности, когда представители национальной элиты осваивали поприще религиозных лидеров.

Летом 2002 г. археологический отряд Н.В. Полосьяк проводил на Укоке рекультивацию ранее раскопанных курганов. В связи с этим произошел скандал: возле палаток остановился автомобиль, из которого вышел человек, представившийся «шаманом республиканского значения», и стал требовать

¹⁰ Лучанский А. В. Мракобесие в эфире первого канала // Наука в Сибири. 2006, № 28–39.

прекращения работ, называя присутствующих расхитителями гробниц. Далее он сообщил, что на Укок его привели потусторонние голоса, в том числе голос духа «принцессы Кадын», и на этом основании потребовал показать ему курган, где была найдена мумия скифской девушки. Ему показали Курган Ак-Алаха-3.

Увиденное разочаровало делегацию медиумов. Размеры кургана (всего 18 м в диаметре) показались слишком скромными для того чтобы «шаман республиканского значения» мог провести обряд перед телекамерой, поэтому «могилой принцессы Кадын» они «назначили» другой курган, который мог служить более масштабным фоном для этого сакрально-политического действа. Выбор пал на самый большой раскоп в долине Бертек – раннескифский керексур Ак-Алаха-2, в котором вообще не было захоронения.

Этот забавный эпизод отражает общие закономерности этно- и политогенеза, в которых мифотворчество играет ключевую роль. Аналогичные факты, свидетельствующие о политическом переоформлении шаманизма и культа предков, зафиксированы практически во всех обществах, имеющих письменность. Важнейшая функция политического мифа – легитимизация институтов власти и лиц, ее претворяющих в жизнь с тех абсолютных, всеобъемлющих позиций, которые обеспечивает трансцендентная санкция со стороны сакрального по отношению к профанному. «Национальное самосознание формируется на основе мифов и неотделимо от них. <...> Исторические события становятся значимыми для потомков, когда вписаны в структуру национального мифа. В этом смысле история нации – это миф, созданный ею о самой себе. Исторические события служат лишь строительным материалом для мифа нации»¹¹.

В целом, политизация культа предков в тех формах, которые пользуются популярностью, говорит о том, что процессам этно- и политогенеза алтайцев еще далеко до завершения. Именно поэтому скифская мумия для определенной части современной алтайской общественности имеет социально-консолидирующее значение, аналогичное мумии Ленина для части российской общественности. Почитание мумий политических вождей – чистый, почти «лабораторный» пример социальной продуктивности архетипов коллективного бессознательного в условиях разрушенной или недосформировавшейся традиции социальной мобилизации; оно происходит в русле сакральной традиции, с которой часто совпадает традиция политическая.

Архаические представления о природе сакрального основаны на определенных закономерностях, выведенных проекцией

¹¹ Цуладзе А. М. Политическая мифология. М., 2003. С. 61.

художественного мышления в семиотических структурах мифологии, в которых находят свое выражение универсальные когнитивные структуры, архетипы. Базовые психические структуры, обуславливающие способность когнитивной деятельности, реализуются в областях символического мышления. В нестереотипных ситуациях, когда обыденное сознание сталкивается с необходимостью объяснения законов мироздания, современники испытывают такую же потребность в космогонических и этологических мифах, как и их предки. Архетипические представления о сакральном реактуализируются в моменты общественных кризисов и служат основой для построения новой идеологии и формирования новых идентичностей, в конечном счете выступая фактором конституирования этносоциальных организмов.

Сакрализация природных объектов (на примере Трансбайкалья РФ и Монголии)

Современный мир, видимо, переживает процесс тотальной десакрализации, низвержения кумиров, авторитетов и идеалов – информационные технологии XXI века раскрывают широкой публике самые сокровенные темы и доселе недоступные объекты. Но на этом фоне всеобщего скепсиса сохраняется общественный интерес к природным святым местам – сакральным, культовым объектам, история почитания которых уходит корнями в глубокую древность. Обращение современного общества к тому, что издревле почиталось как святое, можно воспринимать как стремление (часто неосознанное) к определенному консенсусу или спонтанному единению в условиях острого ощущения кризиса и поисков духовной опоры в стремительно меняющемся материальном мире.

С некоторых пор понятие о «святых местах» (в англоязычной терминологии – *sacred sites and sacral territories*) вошло в категориальный аппарат международных законодательных и нормативных актов. Слово «сакральный» происходит от латинского *sacer, sacri* – священный, относящийся к религиозному культу и ритуалу; обрядовый. «Культ» – от латинского *cultus*, почитание: 1) один из обязательных элементов любой религии, выражающийся в особых магических обрядах, действиях священнослужителей и верующих с целью оказать желаемое воздействие на сверхъестественные силы; 2) поклонение перед кем-, чем-либо, почитание кого-, чего-либо. Культовость является признаком высшей степени ценности объекта или явления для традиционного общества.

В.И. Даль определяет «святое» как «духовно и нравственно непорочное, чистое, совершенное» или все, «что относится к Божеству, к истинам веры, предмет высшего почитания, поклонения нашего, духовный, божественный, небесный». «Святыня» в определении автора знаменитого словаря – это «святость, что

кому свято, чему поклоняемся что нерушимо»¹. В современном словаре С. И. Ожегова находим: «Святой: 1. Проникнутый высокими чувствами, возвышенный, идеальный. 2. Заветный, истинный, величественный и исключительный по важности. 3. В религиозно-мистических представлениях: обладающий божественной благодатью». Значение «святыни» определяется у Ожегова как «то, что является особенно дорогим, любовно хранимым и чтимым», а также «предмет или место религиозного поклонения»².

Тема святых мест в современном мире представляет собой клубок научных и практических проблем гуманитарно-общественного, естественно-научного, правового и экологического характера.

Наряду с необходимостью фундаментального и комплексного научного исследования объектов, это также необходимость определения списка культурного и природного наследия в частности кочевой монгольской цивилизации в мировой системе ценностей. В суровых климатических условиях Центральной Азии древние традиции почитания святых мест и неписанные поведенческие нормы кочевника вырабатывались и сохранялись тысячелетиями, это было витально важно для человеческого сообщества. Благодаря долголетию древних народных традиций механизм их действия сохранил своеобразие и уникальный колорит культурного ландшафта в Байкальском регионе или Трансбайкалье³. Свообразие региона состоит в его трансграничности. Это, во-первых, естественные географические условия Байкальской рифтовой зоны, расположенной на стыке геотектонической плит – место разрыва земной коры с тектонической активностью планетарного значения и эндемичными видами флоры и фауны. Целенаправленное исследование особенностей геоморфологии, выявление структурообразующих элементов этнокультурного ландшафта региона может пролить свет на вопрос о корреляции био-, геоаномальных точек планеты и традиционных культовых объектов.

Во-вторых, это трансграничный этнокультурный регион, где происходит взаимопроникновение культур народов не только Запада и Востока, но Юга и Севера. В то время как эвенки и сойоты Бурятии – это олениводы, живущие в условиях тундры и горной тайги, население южных регионов Забайкалья, представляющих

¹ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. СПб., 1882. С. 61–162.

² Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1988. С. 486.

³ Определение Трансбайкалья как культурно-географической ландшафтной единицы было дано ранее автором в статье «Памятники кочевого мира Трансбайкалья» // Восток (Oriens), 2005, № 5. С. 17–27.

собой полупустыню, т.е. хамниганы и южные буряты, ведет верблюдоводческое хозяйство.

Регион чрезвычайно интересен с точки зрения консервации многих исторических артефактов и явлений. Трансбайкалье до начала XVIII в. было периферией центральноазиатских кочевых государств. В XIX–XX вв. регион был глухой провинцией Российской империи. Не беря во внимание экономическую сторону этого обстоятельства, можно сказать, что оно благоприятствовало сохранению многих архаичных элементов, особенно в культовой сфере. Большинство исследователей на основании археологических материалов связывают возникновение кочевничества в Забайкалье с культурой плиточных могил местного населения, восходящей к неолиту и энеолиту: VII–II вв. до н.э.⁴ Сменялись государства и правители, но традиции кочевников сохранялись в регионе до 80–90-х годов XX столетия, пока сохранялся кочевой и полукочевой хозяйственный тип пастбищного скотоводства.

В конце III в. до н.э. в степях Монголии и Трансбайкалья плиточные могилы исчезают и появляются памятники союза племен, возглавляемого хунну. Захоронения хуннуской знати известны как курганы с глубокими внутренними камерами, известны также хуннуские городища (Иволгинское, Ильмова падь и др.). Военно-демократическая форма управления обществом у хунну стала прообразом более поздних кочевых государств. По Л. Н. Гумилеву, в начале 1 тыс. н.э. резкая аридизация климата вызвала усыхание северных степей и последующее их обезлюдение в III в. н.э.⁵ В 93 г. хунну были разбиты племенным объединением сяньби. В конце II в. сяньбийский союз распался, но в III в. возникло новое объединение сяньбийских племен во главе с родом Муюн, а затем Тоба. В конце IV в. возникает иной племенной союз, получивший название жужань. В тот период (IV – сер. VI вв.) Баргузинская котловина заселяется баргутами, следы земледельческой культуры которых сохранились до наших дней⁶.

В начале VI в. Жужанский каганат вступает в полосу кризиса, одновременно усиливаются тюркоязычные племена теле и тюкю. В 535–551 гг. тюкю создают свое государство Тюркский каганат. К тюркскому периоду относятся курыканские памятники, что сохранились на восточном и северном побережье

⁴ Марков Г. Е. Кочевники Азии: структура хозяйства и общественная организация. М., 1976. С. 8–48; Диков Н. Н. Бронзовый век в Забайкалье. Улан-Удэ, 1958. С. 7–15.

⁵ Гумилев Л. Н. Хунны в Китае. Три века войны Китая со степными народами. III–IV вв. М., 1974. С. 12–13.

⁶ Хамзина Е. А. Археологические памятники Баргузинской котловины // Социально-экономическое развитие Забайкалья. Новосибирск, 1980. С. 122–129.

Байкала, по нижнему течению Селенги, в Чивыркуйском заливе, на о. Ольхон, в долине Баргузина⁷. В это время в Баргузинской долине и низовье р. Селенги существовала культура племен байырку. В 744 г. в результате длительных междоусобиц государство древних тюрок приходит в упадок. Его сменяет Уйгурский каганат. В объединение уйгуров входят байырку, а также самые северные из них – курыкане. С уйгурской культурой созвучны монументальные надгробные сооружения, высокие каменные курганы – херексуры⁸.

В VII в. государство кыргызов простиралось от северных границ Хакаско-Минусинской котловины до Саянских гор на юге, позднее же они в течение многих десятилетий господствовали над территорией, примыкающей к р. Селенге. В 840 г. восставшие кыргызы разбили уйгуров и разгромили Орхонскую столицу Харабалгас. Однако в дальнейшем уйгуры с помощью киданей вытеснили кыргызов обратно за Енисей⁹. В X–XI вв. южные районы Забайкалья оказались в составе государства киданей. Кидани – монгольские племена, населявшие территорию Маньчжурии, известны в истории не позднее IV в.н.э. В 906 г. они основали государство под властью верховного вождя Елюй Амбаганя (872–926), создавшего империю Ляо («Железная»). В период его правления кидани завоевали степи Монголии до Алтая, разгромили древнетунгусское государство Бохай, вели активную политику по отношению к Китаю¹⁰. Кидани оставили богатое материальное наследие, в котором наблюдается глубокий синтез кочевнических традиций и китайских технологий и материалов.

В XII в. усиливаются восточные соседи киданей – тунгусо-язычные племена чжурчжэней. Ожесточенная борьба приводит к падению империи Ляо. В 1125 г. земли киданей перешли к чжурчжэням и возникла новая империя Цзинь («Золотая»). Начиная с 1211 г. завоевание этого государства становится целью монголов. В результате успешных военных кампаний возникла огромная монгольская империя, простиравшаяся от Тихого океана до Черного моря. Впоследствии она распалась на ряд самостоятельных государств, правителями которых стали потомки Чингисхана. Но именно Забайкалье сохранило за собой статус коренного

⁷ Дашибалов Б. Б. Археологические памятники хори и курыкан. Улан-Удэ, 1995. С. 23–75.

⁸ Окладников А. П. Неолитические памятники Средней Азии: от устья Белой до Усть-Уды. Новосибирск, 1975. С. 17.

⁹ История Сибири с древнейших времен до наших дней. В 5 томах. Т. 1. Л., 1968. С. 189–225.

¹⁰ Энциклопедия Забайкалья. Читинская область. Т. 1. Новосибирск, 2002. С. 147.

удела чингисидов, где проходили курултаи, на которых решались самые важные вопросы. По монгольским обычаям, родовое наследие доставалось младшему из сыновей – *отхону* как хранителю родового очага. После смерти Чингис-хана большая часть Забайкалья была выделена Тулюю – его младшему сыну.

В формировании бурятского народа участвовали племенные группы монгольской ветви, эвенкийские и тюркские элементы. Этот длительный процесс проходил на базе материальной культуры монголоязычных баргутов, баяутов, эхиритов, булагатов, хори-туматов, был тесно связан с предшествующей «курумчинской» культурой и охватывал обширную территорию от берегов Енисея до Аргуни. Вплоть до завоевания Россией эти территории входили в единое этнокультурное пространство монгольского мира (*Pax Mongolica*). Но и монголы появились не на пустом месте, – ведь они тоже потомки и преемники тех народов и этносов, что населяли Центральную Азию в более ранние исторические эпохи. Их имена живут в легендах и преданиях, а их останки безмолвно хранит под своим покровом Великая Степь. Но в народе считается, что кое-где, в «местах силы» пространство пронизано духом древних предков.

Сохранение в Трансбайкалье культового значения определенных антропогеографических объектов, «святых мест» – одна из особенностей региона. Говоря языком современной науки, эта древняя кочевническая традиция имеет синергетическую основу, а механизм ее действия – универсальную культурную ценность. Каждая из предшествовавших культур оставила свои памятники в разных культурных слоях. Общеизвестные святыне места непременно коррелируют с археологическими памятниками, которые датируются глубокой древностью, вплоть до эпохи неолита. При полевых исследованиях обнаруживается диахронная историческая взаимосвязь общественных ритуалов разновременных религий с одними и теми же географическими объектами.

Ярким примером природного объекта, поныне сохраняющего культовое значение, служит мыс Бурхан на острове Ольхон озера Байкал. Археологи свидетельствуют о том, что здесь совершались ритуалы, по меньшей мере, в течение пяти тысячелетий. Место носило характер особо охраняемой территории в нижнеберезовский этап неолита (средний неолит) с 3 тыс. до н.э.¹¹. Некоторые ученые считают Ольхонские святыни сакральным центром этнической территории бурят¹². В долине Баргузина

¹¹ Тиваненко А. В. Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. Новосибирск, 1989. С. 72.

¹² Жамбалова С. Г. Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX–XX вв.). Новосибирск, 2000. С. 176; История Сибири с древнейших времен до наших дней. В 5 томах. Т. 1. Л., 1968. С. 174.

есть культовое место Шэнэгольджин, где и сейчас совершаются регулярные общественные ритуалы «*обоо тахилга*»¹³. Это место известно археологам как скопление памятников плиточных могил эпохи бронзы¹⁴. Подобных примеров святых мест в Центральной Азии и в Трансбайкалье, стратиграфия которых имеет большую глубину, множество. Без сомнения можно утверждать, что такие культовые объекты Бурятии как Мунко-Саридак в Восточных Саянах, Бархан-уула в Баргузинской долине, Алханай в Агинском Бурятском автономном округе, Хугтэй-хан в Чикойской долине, Хаан-уула в Ононской долине и многие другие имеют тысячелетние традиции почитания.

Для ранних форм религий храмом, где творилась молитва, служила природа, и чаще всего примечательны места, отличавшиеся какими-то особенностями, многие из которых были ключевыми биоценотическими центрами¹⁵ и обеспечивали сохранение экологического баланса в регионе. Таковыми являются горные вершины с вечными ледниками, старые деревья, семена которых основали лесные и сопутствующие им сообщества флоры и фауны, истоки рек, некоторые озера, оазисы в пустынях и т.д. Эти природные объекты до сих пор почитаются как святыни. Благодаря тому, что с ними связана многовековая история человеческого общества, они были персонифицированными, одухотворенными участниками исторических и культурных процессов. Претерпев длительное антропологическое воздействие, они стали памятниками истории и культуры населения, обитавшего в данной местности¹⁶.

Часто хранителями исторической информации святых мест являются топонимы. Например, в Восточном Забайкалье топонимика почитаемых природных объектов тесно связана с историей хоринских родов. Очень популярна легенда о Бальжан-хатан и трагической судьбе отважных представителей древнего племени *хори*. В основе многих версий и вариантов легенды лежат реальные исторические события 1590–1640-х годов о вынужденном исходе хори-бурят на северо-запад, на землю предков в Байкальский

¹³ *Обоо тахилга* – общественный ритуал подношений духам в местах присутствия хтонических божеств, хозяев местности, где обычно устанавливаются культовые сооружения *обоо* – груды или пирамиды камней, ступы, а также иные маркеры.

¹⁴ *Хамзина Е. А.* Археологические памятники Западного Забайкалья (поздние кочевники). Улан-Удэ, 1970. С. 52.

¹⁵ Биоценоз (нем. Biozönose) – совокупность организмов в сложно организованной системе, вне которой они не могут устойчиво существовать. Основная функция сообщества заключается в обеспечении равновесия в экосистеме на основе замкнутого круговорота веществ.

¹⁶ *Сыртыпова С.-Х.Д.* Святыни кочевников Трансбайкалья. Улан-Удэ, 2007. С. 5–88.

регион, о неравной битве с маньчжурской империей, расширявшей свои владения. Считается, что Бальжан-хатан была дочерью Тэмур-хана, по материнской же линии происходила из племени хори. Княжна, которая славилась своей красотой и мудростью, была выдана замуж за Дай-хун-тайджи, сына солонгутского хана Буубэй-бэйлэ, и получила в приданое подданных родичей матери – хори-бурят. Согласно легенде, поводом для бегства Бальжан-хатан и ее мужа Дай-хун-тайджи вместе со своими людьми из юго-восточных регионов Монголии был конфликт со свекровью, мачехой мужа. Однако, учитывая общую историческую ситуацию событий того периода, можно предположить, что это была не просто семейная разборка. Предания говорят о событиях на рубеже XVI–XVII вв. как о крайне неспокойных: «Буряты страдали от набегов Манжи-хана...»¹⁷. Летопись Т. Тобоева датирует побег хоринцев во главе с Бальжан-хатан 1594 г. Это была первая волна беженцев от маньчжурского завоевателя Нурхаци¹⁸.

Топонимы святых мест юго-восточной и центральной части Забайкальского края хранят память потомков о героях этого сложного для хоринцев периода. У Шоносотуйского хребта стоит село Курунзулай. Так записали название русские топографы. Буряты произносят название по-своему: *Хурин Залан* – Бурая Молния, это имя любимого скакуна княгини Бальжан-хатан, на котором она уходила от погони, и место, где конь погиб. Среди вершин Адон-Челонского¹⁹ массива есть седловина с березовой рощей, называется она Алтан-Эмэл, т.е. Золотое седло. Здесь, по преданию, княгиня вынуждена была бросить золотое седло своего скакуна, подарок отца. «Храбрая и сильная Бальжан-хатан кроме тугого

¹⁷ Небесная дева лебедь. Бурятские сказки, легенды и предания. Иркутск, 1992. С. 209.

¹⁸ Идентификация Буубэй-бэйлэ с Нурхаци весьма убедительно проведена Д. В. Цыбикдоржиевым на материалах летописей и преданий и сравнительного анализа других исторических источников. Бэйлэ – это маньчжурский титул. Буубэй – дословно означает «ребенок», т.е. то же, что и династийное, родовое имя князей *гиоро*, из которого происходил Нурхаци, в китайском переводе звучавшее как *тун* – ребенок. Этим именем подписывался Нурхаци до его провозглашения ханом. «Под врагами, вынудившими хоринцев предпринять несколько миграций в сотни и тысячи километров, надо понимать, прежде всего, гиоро-маньчжуров, а под Манчжу-ханом или бэйлэ Бубэем самого Нурхаци и его преемников, носивших титул богдо-хан, с печатью, изображавшей дракона (дракон – геральдический символ *гиоро*)» [Цыбикдоржиев Д. В. События 1594–1646 гг. в Маньчжурии в письменных источниках и родословных преданиях бурят-хоринцев (на примере биографии прославленного вождя Бабжа Бараса) // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 7. Улан-Удэ. С. 109–110].

¹⁹ Адон-Челон или вернее Адуун-шулуун (бур. Конь-камень), местность с живописным рельефом в Борзинском районе Читинской области. Скальные выступы в степи издали выглядят как табун лошадей.

лука и остроконечных стрел имела и золотую саблю. Она, умелая и неутомимая в работе, в будни и в походе заботливая хозяйка, имела при себе золотой ковш. Но пришлось ей, уставшей и обессиленной, расстаться с золотой саблей и золотым ковшом»²⁰.

В окрестностях Адуун-шулууна есть места, которые носят название Хэлмэтэ (от бур. *хэлмэтэ* – сабельное) и Шанагын Хонхор (бур. *шанага* – ковш, *хонхор* – впадина; ковшовая впадина). На реке Тура есть местечко под названием Эбэр Сабшлуур и Ара Сабшлуур (от бур. *сабшах* – рубить; южная рубка, северная рубка). Это место, где погоня настигла беглецов и произошла отчаянная битва – рубка не на жизнь, а на смерть. «Повелела мудрая хатан своим людям оставить ее и идти дальше до берегов священного Байкала-моря и остановиться там. И еще повелела она дойти самым сильным до хана русского и просить у него покровительства. Не посмели ослушаться верные слуги своей мудрой и сильной Бальжан-хатан. А ханские воины схватили ее, пыткам и мукам подвергли они красавицу-хатан. В бессильной ярости, что слуг она спасла от смерти и тем продолжила жизнь свою, воины хана отрезали груди молодой и прекрасной Бальжан-хатан и бросили далеко»²¹. В окрестностях Алханая есть два озера Бальжан-нуур (Бальзинские озера), вода которых имеет беловатый цвет. Говорят, это ее отрезанные груди придают воде цвет молока, и этот факт воспринимается хоринцами как знак благопожелания княгини, «чтобы народ питался ее молоком, множился и благоденствовал на земле предков»²².

Часть хоринцев дошла до берегов Байкала, однако «вследствие разорения от тунгусов и от войск Бубэй-Бэйлэ хоринцы не имели ни скота, ни денег». Согласно преданию, они выдали одну из своих красавиц за аларца²³, а взамен взяли то, что было необходимо для жертвоприношения, и совершили поклонение богам на Ольхоне – «*хатхуур төөлэй*» и «*хомто шагайта*» [первая и почетная жертва] для *Тринадцати ноенов*. С тех пор хоринцы разбогатели и размножились. Жертвоприношение Тринадцати ноенам связывается с именем Чингис-хана. «Чингисхан оставил на Ольхоне или на Барагхане тринадцать рисунков двенадцати товарищей и один свой, чтобы показать, что спустились тринадцать тэнгриев. Хоридоевцы впервые стали почитать тринадцать ноенов»²⁴. Д. Беронски полагает, что миф о происхождении хоринских бурят от лебедя связан также и с легендой

²⁰ *Голорбуева М. А.* По обе стороны хребтов. Чита, 2001. С. 100–103.

²¹ Там же. С. 103.

²² Небесная дева лебедь... С. 212–213.

²³ Уроженец и житель местности Аларь Иркутской области.

²⁴ *Жамцарано Ц.* Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ, 2001. С. 137.

о тринадцати птицах на мысе острова Ольхон. Ольхонская гора упоминается в ритуальном тексте на тибетском языке как обитель главы группы Тринадцати Северных Хозяев²⁵.

В дальнейшей борьбе с маньчжурами прославились лидеры военной организации *хори* Баршуу-хан и Бабжа-барас. На высоком берегу Онона между селами Будулан и Кункур есть Баатар-обоо, которое считается местом молений *хуасайского* рода. По преданию, это место гибели знаменитого героя, удалого предводителя боевой дружины, отчаянно отстаивавшей свое право на свободное владение родовыми землями. До 40-х гг. XVII в. хоринские боевые дружины успешно отражали наступления маньчжуров. В середине XVII в. в Забайкалье появились русские «служилые», отношения с которыми также были весьма неоднзначны. В 1689 г. в Нерчинске был подписан договор, по которому земли между Байкалом и Амуром отошли России.

Кочевники Центральной Азии ввиду малочисленности населения не склонны были создавать монументальные сооружения в качестве культовых памятников, как это делали египетские фараоны, хотя, например, Чингис-хан или его потомки могли бы при желании себе это позволить. Монголы пошли иным путем, который, впрочем, был известен ранее их культурным и этническим предшественникам киданям в IV–XII вв. Одним из важнейших сакральных мест Монголии является гора Бурхан-Халдун, известная по «Сокровенному сказанию монголов»²⁶ как гора, спасшая создателя будущей огромной империи от преследований врагов, она же – усыпальница представителей правящего рода. Известные письменные источники и предания, касающиеся раннего периода становления всемонгольского хагана, рассказывают о молитве молодого Тэмуджина – будущего Чингисхана на горе Бурхан-Халдун, когда ему чудом удалось остаться в живых. Сказание воспроизводит эмоциональное состояние и клятву, данную им перед силами природы:

*«...Поднялся я на Бурхан Халдун,
Единственную свою жизнь пожалею,
Идя по следу сохатого, что ходит по темной тропе,
Иде ивовые ветви были мне домом, взошел я на Халдун,*

²⁵ Berounský D. The Thirteen Northern Lord of Hori Buryats in the Tibetan Ritual Texts of the Aga Monastery // Mongolica Pragensia'05. Prague, 2005. С. 131.

²⁶ Монг.: Monggul nighucha tobchiyan, в переводе С. А. Козина «Сокровенное сказание монголов» – письменный памятник 1240 г., излагающий историю становления монгольской империи; текст, обнаруженный Палладием Кафаровым в 1872 г. в Пекине был записан на монгольском и китайском языках китайскими иероглифами.

На Бурхан Халдуне жизнь моя, что не больше, чем вошь, была спасена!

На Бурхан Халдуне, жизнь моя, что не больше, чем ласточка, была спасена!

Отныне каждое утро буду я приносить жертву Бурхан Халдуну;

Каждый вечер буду призывать его;

Да помнят об этом потомки потомков моих!» – говоря так, повернулся он к солнцу, повесив свой пояс себе на шею, положив свою шапку на руку, ударяя в грудь рукой, преклонив девять раз колени, совершил он поклонение в сторону Бурхан Халдуна»²⁷.

Клятва молодого воина подносить ежедневную жертву святой горе была дана перед силами природы. Само солнце как бы призывалось в свидетели соглашения о взаимном уважении между человеком и природой. Клятва эта выполнялась не только самим Чингис-ханом, но и его потомками и подданными – это обычай каждое утро ублажать божества любимым напитком – молоко, чай, айрак и т.п. Возможно, это был один из главных заветов вождя, свод которых стал известен как Великий Закон – Яса Чингис-хана. Сохранились письменные акты 1819 г., регламентирующие поведение человека и проведение специальных ритуалов для охраны территории Хэнтэйских гор, где находится вершина Бурхан-Халдун. На сей день опубликовано 40 актов 1819 г., содержащих подробные предписания охранных и ритуальных мер²⁸. В частности, документ, хранящийся в национальном архиве Монголии под шифром М-31, говорит о запрете на охоту и рубку деревьев в заповедной зоне, о назначении штата вооруженной охраны из восьми человек, о формах наказаний для нарушителей – конфискация коня и оружия, наложение штрафа и т.д.²⁹.

После демократических реформ в Монголии горы Бурхан-Халдун (Хэнтэй-уул), а также Богд-хан-уул, Отхон-тэнгри с 1995 г. Указом президента П. Очирбата стали вновь почитаться как национальные святыни страны. В дальнейшем список пополнился другими горными вершинами с длительной культовой историей: в 2005 г. Алтан-овоо, в 2007 г. Алтан-хохий-уул, Хан-хохий-уул, Суварга-хайрхан, Сутай-хайрхан и т.д.³⁰. Территории, прилегающие

²⁷ Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения Н. П. Шастиной. М., 1973. С. 85.

²⁸ Ундэсний бахархалт Бурхан Халдун хайрхан. /Баримт, огуулийн эмхэтгэл/ Эмхэтгэсэн: Хашмаргад Б., Цогтбаатар Б. Улаанбаатар, 2015. С. 9–63.– Гора Бурхан-Халдун – национальное достояние. Сб. статей на монгольском языке.

²⁹ Там же. С. 9.

³⁰ Чоймаа Л. Монгол улсын төрийн тахилгат уулсын тухай. Улан-Батор, 2009. С. 145–168.– О горах Монголии государственного значения. На монгольском языке.

к этим объектам, стали первыми заповедниками, где ограничивалась хозяйственная деятельность человека.

Устная традиция свидетельствует, что сакрализация горы Бурхан-Халдун имела место уже во времена хиад-борджигина Бодончара, предка Чингис-хана. После кончины Чингис-хана в 1227 г. заповедная зона стала называться «Их отог» / «Их хориг», что можно перевести как «великая прародина» и «великая заповедь». Место почиталось как усыпальница правителей, но оно является также истоком важнейших рек Монголии – Онон, Керулен и Тола, так что вопрос охраны этой зоны имел и историческое и экологическое значение. Кроме того, Хэнтэйское нагорье является естественным водоразделом двух бассейнов – Тихого и Северного Ледовитого океанов, соответственно, его охрана позволяла контролировать ситуацию по обеим сторонам хребта.

Впрочем, в вопросе локализации великого заповедника древних монголов у разных авторов нет единства мнения, так как место захоронения Чингис-хана всегда было тайной и до сих пор неизвестно. Некоторые утверждают, что «Их хориг» находится в непосредственной близости от Байкала, в отрогах хребта Хамардабан. По описанию 1952 г. Галдана Ленхобоева (1907–1991), известного консультанта и соавтора крупных советских ученых³¹, примерно в 100 км от вершины хребта Хамардабан, на северо-западном склоне, на высоте 1550 м. над уровнем моря, есть огромное культовое сооружение – *обоо* около пятнадцати метров высотой и пятидесяти метров в окружности, сформированное из камней разной формы и разных размеров.

Ленхобоев изложил версию истории создания *обоо*: его приказал сложить Чингис-хан в год своего 50-летия (1212) в честь своих предков по материнской линии. «Вокруг на сотни метров – многочисленные кругообразные камни, которые как бы переплетаются с обгоревшими еландиками. Прежде *обоо* окружал густой лес, но, по рассказам стриков-бурят, он сгорел во время пожара в 30-х годах XX в. С вершины *обоо* можно видеть и глубокий Байкал, и высокие Саянские горы», пишет Ленхобоев³². Сооружение *обоо* (монг. букв. 'груда, куча') в виде пирамиды из камней встречается в самых разных культурах мира и служит маркером культового, памятного места, пограничной межи, сторожевого поста, путевым указателем. *Обоо* в труднодоступных местах, вдали от путевых магистралей, как правило, бывает культовым сооружением на стратегически важной точке ландшафта. Одним из главных

³¹ В частности, археолога академика А. П. Окладникова, тибетолога-искусствоведа К. М. Герасимовой, исследователя тибетской медицины Н. Ц. Жамбалдагбаева и др.

³² Ленхобоев Г. Л. Археологическая разведка на *обоо* Чингис-хана. 1952 г. С. 307. // В кн.: Галдан Ленхобоев: благословенная судьба. Улан-Удэ, 2014. С. 207–311.

признаков культовости *обоо* в кочевнической культуре являются его размеры и максимальный обзор окружающей территории, и главное – видимость главного сакрального объекта соседней ландшафтной единицы. Поэтому *обоо* на вершине Хамар-дабана следует признать древним культовым местом, где совершались ритуалы почитания Байкала и высочайшей вершины Юго-Восточной Сибири Мунко-Саридак, покрытой вечными льдами – оба эти объекта являются крупнейшими хранилищами пресной воды.

Сакрализация природного объекта предполагала настолько бережное отношение к источникам жизненно важных ресурсов, что практиковалось их ритуальное избегание, когда посещение и непосредственные контакты людей с ними строго регламентировались и ограничивались как по времени, так и по частоте и количеству. Общественные нормы и ритуалы воспитывали подобное поведение у всех членов сообщества. Вышеизложенные примеры культивации природных объектов обнаруживают более рациональный и разумный подход к кормящей среде, нежели человечество проявляет в наш век стремительного технического прогресса. Вполне возможно, что такие малоизученные сакральные объекты на Байкале, как Ольхон и Барагхан, таят секреты здоровья и чистоты вод знаменитого озера, переживающего в последние несколько лет не лучшие времена – обмеление, невиданное размножение инвазийных организмов, высыхание прибрежных лесов и т.п.

Мы упомянули лишь несколько из сотен святых мест региона. Однако из этих примеров очевидно, что места традиционных культовых отправлений Трансбайкалья насыщены важным историческим и экологическим содержанием. Сакральные объекты («святые места») и типы культовых сооружений, соответствующие этнокультурной традиции, – это не просто ритуальные объекты, они также являются визуальными средствами памятования кочевой культуры.

Более того, согласно традиционному мировоззрению народов Центральной Азии, «святые места» обладают так называемой «управляющей силой» (тиб.: *mpga'*). Ландшафт не есть некая отдельная от людей единица, но эти «места силы» (с их различными божествами) и человек (а также группы людей с их жилищами) взаимно проникают друг друга³³. Ольхон, Алханай, Барагхан и другие аналогичные места на протяжении многих веков используются адептами разных религий для проведения духовных практик. Считается, что такие места обладают особой энергией, способствующей психосоматической регуляции,

³³ *Huber T. Putting the Gnas back to Gnas-skor // Sacred Places and Powerful Places in Tibetan Culture. Dharamsala, 1999. С. 79–82; Berounský D., Slobodník M. The Noble Mountaineer: An Account of la btsas Festival in Gengya Villages of Amdo // Archiv Orientalni. V. 71. Praha, 2003. С. 263–284.*

восстановлению баланса и физическому исцелению организма. Поэтому в вопросе о «святых местах» сложно отделить природный феномен от человеческого фактора и влияния, поскольку антропогенное вмешательство в природную структуру ландшафта в большинстве случаев длилось на протяжении тысячелетий.

В сознании кочевников весьма благодатную почву нашла буддийская концепция шуньяты, или пустотности³⁴. Удивительно, но и в наш век господства материализма и суетности в таежной и степной глубинке еще встречаются люди – носители древнего кочевнического мировосприятия: все на свете преходяще, покидая этот мир, человек не должен оставлять после себя ничего лишнего. В отдаленных регионах Монголии до недавнего времени сохранялся древний обычай скармливать тело умерших людей диким хищникам; и была поговорка – «мне служили пищей многие, пусть и мое тело послужит пищей для других». Если от трупа не оставалось ничего, это было добрым знаком, ибо останки грешников гниют, оскверняя окружающую среду, а душа их не может найти приюта, и в таких случаях требуются дополнительные усилия родных и близких для исправления ситуации силой молитвы и ритуала.

Тема сакрализованных природных объектов актуальна и в связи с глобальными экологическими проблемами, когда необходимо принятие принципиально иной парадигмы природопользования, переход от наращивания потребления ресурсов биосферы к устойчивому взаимодействию с ней³⁵. В последние годы обострился вопрос сохранения экосистемы озера Байкал, включенного в список объектов Всемирного наследия ЮНЕСКО с 1996 г. В целом, экологическая ситуация на Земле сегодня такова, что «скорость разрушения биосферы превышает скорость ее познания. Науке известно только 10–15% видов живых организмов, и большинство видов, исчезающих с лица Земли из-за действий человека и климатических изменений, остается неизвестным науке»³⁶. Но в истории взаимодействия человека и природы были механизмы, которые позволяли сохранять окружающую среду полезной, а не губительной для человека, как это стало сегодня во многих уголках планеты. Одним из таких способов была сакрализация ключевых природных объектов. В традициях тунгусо-монгольских кочевников

³⁴ Буддийское понятие о пустотности подразумевает непостоянство всего сущего, изменчивость форм, находящихся в потоке трансформации; соответствует теории квантовой физики.

³⁵ Знаменательно, что 2017 год объявлен в России Годом экологии и Годом особо охраняемых природных территорий, согласно соответствующим Указам Президента РФ В. В. Путина от 5 января 2015 г. и 1 августа 2015 г. [19, 20].

³⁶ Павлов Д. С., Стриганова Б. Р., Букварева Е. Н., Дзгебуадзе Ю. Ю. Сохранение биологического разнообразия как условие устойчивого развития. М., 2009. С. 35.

озеро Байкал и его окрестности считались особой сакральной зоной за много веков до его признания мировой сокровищницей ЮНЕСКО. Поведение человека и его отношение к природе, когда способы ведения хозяйства сохраняли баланс потребления человеком и самовосстановления кормящей среды в течение не одного тысячелетия, поддерживались ритуальной системой и мировоззренческой философией, и сохранение природной среды являлось частью культуры сообщества.

Современное международное право разделяет эти понятия на уровне юридических актов как объекты культурного и природного наследия; для сохранения природной среды и ее ключевых объектов применяются по преимуществу биологические методы, но упускается при этом важнейшее звено в экосистеме – человек и его поведение, которое зависит от культивированного мировоззрения. Когда речь идет о сохранении культурного наследия, вопрос сохранности естественной природной среды обычно не подразумевается. В этом есть важнейшее противоречие международной правовой и социально-экономической сфер современного мира.

В России данное противоречие несколько сглаживается Законом «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры народов РФ)», принятым в 2003 г. В нем нашел отражение вопрос «культурных и природных ландшафтов, связанных с историей формирования народов и иных этнических общностей» – традиционные культовые объекты или места совершения религиозных обрядов были определены как вид «достопримечательных мест». Легитимное признание этнокультурных ландшафтов и традиционных объектов религиозных культов позволяет значительно обогатить культурную карту памятников Российской Федерации, включив в нее огромный пласт малоизвестных культурных объектов, находящихся в естественной природной среде. Но для этого необходим механизм реализации закона.

Вопрос, по каким причинам географический объект или некое место становится в понимании людей святым, необходимо рассматривать отдельно, в каждом конкретном случае. Причин по большому счету может быть две: природная и антропогенная. Первая: объект обладает особыми природными характеристиками, обусловленными сочетанием в данной точке каких-то биогенных, геоморфологических проявлений, влияющих на живые организмы и окружающую среду (например, геологические зоны или центры биоценоза). Вторая возможная причина кроется в самом обществе, населяющем территорию, и, стало быть, носит исторический характер, связанный с важнейшими событиями в жизни социума. Как было видно на примере Транбайкалья – здесь святые места сочетают в себе и историко-культурное, и геологическое, и экологическое значение.

Литература

- Голорбуева М. А.* По обе стороны хребтов. Чита, 2001.
- Гумилев Л. Н.* Хунны в Китае. Три века войны Китая со степными народами. III–IV вв. М., 1974.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. СПб., 1882.
- Дашибалов Б. Б.* Археологические памятники хори и курыкан. Улан-Удэ, 1995.
- Диков Н. Н.* Бронзовый век в Забайкалье. Улан-Удэ, 1958.
- Жамбалова С. Г.* Профанный и сакральный миры ольхонских бурят (XIX–XX вв.). Новосибирск, 2000.
- Жамцарано Ц.* Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ, 2001.
- История Сибири с древнейших времен до наших дней. В 5 томах. Т. 1. Л., 1968.
- Конопатский А. К.* Древние культуры Байкала (о. Ольхон). Новосибирск, 1982.
- Ленхобоев Г. Л.* Археологическая разведка на обоо Чингис-хана. 1952 г.– В кн.: Галдан Ленхобоев: благословенная судьба. Улан-Удэ, 2014. С. 207–311.
- Лубсан Данзан.* Алтан Тобчи. Перевод с монгольского, введение, комментарий и приложения Н. П. Шастиной. М., 1973.
- Марков Г.>Е.* Кочевники Азии: структура хозяйства и общественная организация. М., 1976.
- Небесная дева лебедь. Бурятские сказки, легенды и предания. Иркутск, 1992.
- Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М., 1988.
- Окладников А. П.* Неолитические памятники Средней Азии: от устья Белой до Усть-Уды. Новосибирск, 1975.
- Павлов Д. С., Стриганова Б. Р., Букварева Е. Н., Дгебуадзе Ю. Ю.* Сохранение биологического разнообразия как условие устойчивого развития. М., 2009.
- Сыртыпова С.-Х.Д.* Святыни кочевников Трансбайкалья. Улан-Удэ, 2007.
- Тиваненко А. В.* Древние святилища Восточной Сибири в эпоху камня и бронзы. Новосибирск, 1989.
- Указ Президента РФ от 01.08.2015 г. № 392 «О проведении в Российской Федерации Года особо охраняемых природных территорий». На сайте <http://www.garant.ru/>
- Указ Президента РФ от 05.01.2016 г. № 7 «О проведении в Российской Федерации Года экологии». На сайте: <http://ecoyear.ru/documentation/ukaz7/>

Ундэсний бахархалт Бурхан Халдун хайрхан. /Баримт, огуулийн эмхэтгэл/ Эмхэтгэсэн: Хашмаргад Б., Цогтбаатар Б. Улаанбаатар, 2015. (Гора Бурхан-Халдун – национальное достояние. Сб. статей на монгольском языке).

Хамзина Е. А. Археологические памятники Баргузинской котловины // Социально-экономическое развитие Забайкалья. Новосибирск, 1980.

Хамзина Е. А. Археологические памятники Западного Забайкалья (поздние кочевники). Улан-Удэ, 1970.

Чоймаа Л. Монгол улсын төрийн тахилгат уулсын тухай. Улан-Батор, 2009. (О горах Монголии государственного значения. На монгольском языке).

Цыбикдоржиев Д. В. События 1594–1646 гг. в Маньчжурии в письменных источниках и родословных преданиях бурят-хоринцев (на примере биографии прославленного вождя Бабжа Бараса) // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 7. Улан-Удэ.

Энциклопедия Забайкалья. Читинская область. Т. 1. Новосибирск, 2002.

Berounský D. The Thirteen Northern Lord of Hori Buryats in the Tibetan Ritual Texts of the Aga Monastery // *Mongolica Pragensia* '05. Prague, 2005.

Berounský D., Slobodnik M. The Noble Mountaineer: An Account of the *la btsas* Festival in Gengya Villages of Amdo // *Archiv Orientalni*. V. 71. Praha, 2003.

Huber T. Putting the Gnas back to Gnas-skor // *Sacred Places and Powerful Places in Tibetan Culture*. Dharamsala, 1999.

Климатический фактор в истории и культуре кочевников Центральной Азии

В жизни народов Востока природно-климатические явления играли двоякую роль. С одной стороны, климат вкупе с ландшафтом, как и везде на земном шаре, определял зарождение и развитие хозяйственно-культурных типов, влиял на благосостояние и силу государств и таким образом оказывал воздействие на исторические процессы. С другой – краткосрочные изменения климата, необычные погодные феномены находили метафизическое объяснение в рамках картины мира различных этносов и таким образом влияли на их политическую культуру. Какими бы отвлеченными и фантастичными ни казались порой рассуждения мыслителей древности и средневековья о причине засух, ураганов или катастрофических ливней, они имели вполне земное, практическое применение в сфере политики, в борьбе за власть.

Связующим звеном между погодными феноменами и верховной властью в политических концепциях кочевников Центральной Азии является понятие о правителе как о сакральной фигуре, поэтому анализировать влияние климата на историю можно, по меньшей мере, в двух аспектах: естественнонаучном и культурологическом. Мы фокусируем внимание на роли климатического фактора в политике и жизнедеятельности народов Центральной Азии, где он проявляется довольно весомо.

В силу тесных разносторонних связей, издавна существовавших между Великой Степью и Китаем, возникает необходимость привлечения материалов по китайским традициям «политической климатологии». В Монголии и Китае, при всем несходстве культуры этих стран, найдется немало точек соприкосновения во взглядах на причины и следствия природных катастроф. Но сначала кратко рассмотрим климат монгольских степей исходя из сегодняшней научной парадигмы¹.

¹ Одно из наиболее полных современных отечественных исследований климата Центральной Азии – монография И.А. Бересневой, опубликованная в «Трудах совместной Российско-Монгольской комплексной биологической

Природные условия Центральной Азии отличаются суровостью: резко континентальный, с большими перепадами годовых и суточных температур климат, морозная продолжительная малоснежная зима, засушливая весна с сильными ветрами и короткое жаркое лето, когда выпадает годовой максимум осадков, нередко в виде грозových ливней. К тому же вся территория Монголии располагается выше 530 м над уровнем моря. В этих природных условиях стал господствующим единственно рентабельный хозяйственно-культурный тип – кочевое скотоводство. Однако и оно никогда не было застраховано от потерь. Резкие перепады температуры, особенно зимой, ведут к нестабильности кочевого хозяйства, внезапные снегопады или образование ледяной корки обрекают скот на гибель (*дзут*), а массовый падеж животных часто приводил кочевников к разорению и угрозе голодной смерти. Конечно, это сказывалось на расстановке сил в Центральной Азии, о чем регулярно сообщают китайские источники, начиная с эпохи господства в степях хунну (III в. до н.э.). Более медленные и не столь катастрофичные изменения климата подчас влекли за собой далекоидущие последствия, поэтому не удивительно, что этнографическая карта Центральной Азии динамична. Эта обширная историко-культурная область «пульсирует», время от времени «выплескивая» кочевые племена за свои исторически оформившиеся пределы.

Попытки связать развитие кочевой культуры Центральной Азии с климатическими изменениями предпринимаются уже давно². На первый взгляд, кажется логичным, что ухудшение климатических условий, например, аридизация (иссушение) или значительное похолодание – т.е. явления, вызывающие сокращение кормовой базы скота, для которого трава – почти единственный здесь источник корма, угрожало голодом и заставляло людей переселяться в более благоприятные районы на границе с оседлым миром, подвергая себя опасности вооруженных столкновений с местным населением. Если в такой исторический момент в степи оказывался сильный и удачливый лидер, способный сплотить кочевников и возглавить их, предпринималась глубокая военная экспансия – как правило, в направлении земель Северного Китая. На месте пашни возникает степь, кочевой уклад жизни вытесняет оседлое земледелие. Менее сплоченные племена вынуждены были под давлением соседей мигрировать

экспедиции» (*Береснева И. А.* Климаты аридной зоны Азии. М., 2006. 287 с.). Не утратил своего значения и известный труд географа Э. М. Мурзаева «Монгольская Народная Республика. Физико-географическое описание». М., 1948 (2-е изд.: М., 1952). Перечисленными работами результаты изучения климатических особенностей Монголии, разумеется, не исчерпываются.

² *Грум-Гржимайло Г. Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 2. Л., 1926. С. 519–523.

на запад, порой за тысячи километров от родных кочевий, причем со временем те или иные из них сами становились там грозной силой. Однако рассматривать широкомасштабные военные кампании степняков как результат постигшего их кочевья голода неправомерно, и это мнение опровергается самим ходом истории³.

Г. Дженкинс объясняет причину монгольских завоеваний XIII в. неуклонным и крутым падением среднегодовой температуры в Монголии в 1175–1260 гг., причем, по его данным, около 1200 г. она была беспрецедентно низкой, что, несомненно, оказало глубокое воздействие на кочевую скотоводческую экономику⁴. Эта точка зрения приобрела широкую известность. В ее пользу говорят результаты исследования В. В. Клименко⁵, согласно которым, на рубеже XII–XIII вв. среднегодовая температура в Евразии резко понизилась, на протяжении XIII в. она оставалась относительно ровной, а в начале XIV в. произошло еще одно похолодание, самое мощное за все предшествующие 4,5 тысячи лет. Оно затронуло и Китай. В. В. Клименко полагает, что возникновение государства Чингис-хана совпало с «очень резким, почти катастрофическим глобальным похолоданием» начала XIII в. На востоке Монголии в это время могла быть интенсивная засуха. Согласно концепции этого автора, глобальные похолодания сопровождались в истории человечества массовыми переселениями народов, возникновением и укреплением государств⁶; это правило подтверждается и в случае с монголами: консолидация, грандиозные завоевательные походы и создание в Китае монгольской династии по времени совпадают с холодной климатической фазой.

По мнению В. В. Клименко, не случайно в период некоторого потепления волна кочевников отхлынула назад, в родные степи: «правление Юань оказалось недолгим и в полном соответствии с климатическим циклом завершилось в эпоху кратковременного потепления конца XIV в.». Успеху монгольских войск в Китае могли способствовать эпохальные климатические изменения, благодаря которым привыкшие к холодному климату номады легче адаптировались к непривычным условиям Юга⁷.

³ *Бартольд В. В.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963. С. 702; *Гумилев Л. Н.* Истоки ритма кочевой культуры Срединной Азии (опыт историко-географического синтеза) // Народы Азии и Африки, 1966, № 4. С. 85.

⁴ *Jenkins G.* A note on climatic cycles and the rise of Chinggis Khan // *Central Asiatic Journal*, 1974. Vol. XVIII. № 4. P. 220, 225.

⁵ *Клименко В. В.* Климат и история в средние века // *Восток*, 2003, № 1. С. 5–41.

⁶ См.: *Клименко В. В.* Высокие культуры: климат и история // *Восток*, 1998. № 4. С. 5–24.

⁷ *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987. С. 94.

Далеко не все исследователи разделяют эти взгляды. «Уж так ли суров и неблагоприятен был климат страны, если племя монголов в XII в. как никогда усиленно множилось и социально развивалось?» – задает резонный вопрос Е. И. Кычанов⁸. О роли климатических изменений в последующих исторических событиях на территории Евразии скептически отозвался и Л. Квэнтин: «Хотя это и не исключено, но весьма сомнительно, чтобы народ, ослабленный враждебными климатическими условиями, был бы способен создать крупнейшую мировую империю»⁹. При этом сам факт падения температур в указанный период может быть поставлен под вопрос. Например, международная группа специалистов, реконструировавшая динамику климата Монголии по данным дендрохронологии, пришла к прямо противоположным выводам: завоевательные кампании монголов могли быть облегчены потеплением, имевшим место в первой половине XIII в.¹⁰

Таким образом, проблема еще далека от разрешения. Кроме того, климатическая цикличность в центральноазиатских степях имеет более сложный характер, чем было показано выше. Установлено, что влажные и сухие периоды на территории современной Монголии чередуются каждые 250–550 лет, а внутривековая периодичность изменения климата составляет 70–80 лет и меньше¹¹. Несмотря на то что погодные колебания оказывали и продолжают оказывать сильное воздействие на кочевую экономику и быт центрально-азиатских скотоводов, исследователи уже не раз отмечали, что краткосрочных изменений (колебаний) климата недостаточно, чтобы вызвать кардинальные сдвиги в кочевом обществе, например, стимулировать создание государства из протогосударственных образований.

Возможно, погодные аномалии больше влияли на ход исторических событий у кочевников Центральной Азии, чем у оседлых народов. Например, считается доказанным, что страшный *дзут* 581–583 гг. и вызванный им голод в кочевьях древних тюрков внесли весомый вклад в кризис Первого каганата¹², что сильные снегопады и *дзут* в 839 г. подорвали экономику Уйгурского каганата,

⁸ Кычанов Е. И. Монголы в VI – первой половине XII в. // Дальний Восток и соседние территории в средние века. Новосибирск, 1980. С. 148.

⁹ Kwanten L. Imperial nomads: A history of Central Asia, 500–1500. Philadelphia, 1979. P. 106.

¹⁰ D'Arrigo R. D., Jacoby G. C., Frank D., Pederson N., Cook E., Buckley B., Nachin B., Mijiddorj R., Dugarjav Ch. 1738 years of Mongolian temperature variability // Scientific Journal. Biology. № 11 (164). Ulaanbaatar, 2000. P. 14.

¹¹ Динесман Л. Г., Киселева Н. К., Князев А. В. История степных экосистем Монгольской Народной республики. М., 1989. С. 199.

¹² Кляшторный С. Г. История Центральной Азии и памятники рунического письма. СПб., 2003. С. 94.

погибшего на следующий год от рук кыргызов¹³, и что чрезмерно суровая зима 1263 г. ускорила падение Ариг-Буки, соперника Хубилая¹⁴. Подобных примеров можно привести много. Вместе с тем, возвышение и гибель великих степных империй едва ли можно приписать только действию климатического фактора. Когда в XIII в. монголы впервые в истории Центральной Азии выступили с претензией на мировое господство, это никак нельзя объяснить простой реакцией на изменившиеся природно-климатические условия Великой Степи. Так или иначе, роль климатического фактора в истории Центральной Азии представляется нам хотя и очень важной, но все же не главной. Климат может быть катализатором социальных процессов, но, как правило, не их причиной. Другое дело – традиция истолкования климатических факторов в политической культуре кочевников: погодные явления могли послужить весомым аргументом в руках политических противников правящего хагана или претендента на хаганский престол. Но об этом чуть далее.

Заметки о климате Монголии и его аномалиях разбросаны по текстам средневековых историков и запискам путешественников XIII–XIV вв., причем в них чаще говорится о необычных холодах, чем о потеплении. Например, приводя рассказы о необыкновенной щедрости хагана Угэдэя (1229–1241), известный средневековый персидский историк Рашид ад-Дин отмечает, что климат окрестностей столицы Монгольской империи Каракорума – очень холодный, не только не дававший заниматься там земледелием вплоть до правления Угэдэя, но даже непереносимый для деревьев и кустарников, таких как ива и миндаль¹⁵. Хаган якобы жаловал земледельцам золотые *балыши* по числу выращенных там деревьев и овощей¹⁶. Впрочем, подобные утверждения едва ли близки к истине: если климат и препятствовал развитию растительности, то, скорее всего, по причине присущей ему засушливости. Но в указанное персидским историком время климат мог стать более влажным, на что, как нам представляется, в источниках есть определенные указания, о которых речь пойдет дальше. Кроме того, в районе Каракорума стали селиться люди, обладавшие опытом орошения засушливых площадей. В результате, земля стала приносить урожаи. Надо сказать, что

¹³ Mackerras C. The Uighur Empire (744–840) according to the T'ang dynastic histories. Canberra, 1968. P. 124.

¹⁴ Rossabi M. Khubilai khan. His life and times. Berkeley etc., 1988. P. 60.

¹⁵ В Монголии растет в диком виде весьма морозостойкий миндаль черешковый (*Amygdalus pedunculata* Pall.), иногда образующий разреженные заросли по южным склонам гор. Он отличается также высокой засухоустойчивостью.

¹⁶ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 2. Пер. Ю. П. Верховского. М.– Л., 1960. С. 53–54. Один *балыш* в те времена равнялся 300 динарам.

эти места уже культивировались в эпоху древнетюркских каганатов, и тогда здесь существовала ирригационная сеть, которая впоследствии была заброшена.

Говоря же о климате всей Монголии, Рашид ад-Дин подчеркивает две его черты: «чрезмерный холод», особенно в местности Баргуджин-Токум (ее нередко отождествляют с забайкальским Баргузином), и частые грозы, которых монголы очень опасались¹⁷.

Папский легат Иоанн де Плано Карпини, посетивший Монголию в 1245–1246 гг., в своей «Истории монгалов» один из разделов посвятил описанию местного климата. Автор обращает внимание на совпадение по времени случившегося тогда сильнейшего града и интронизации Гуюка (1246–1248):

«Воздух в этой земле распределен удивительно. Именно среди лета, когда в других странах обычно бывает наивысшая теплота, там бывают сильные громы и молнии, которые убивают очень многих людей. В то же время там падают в изобилии снега. Бывают там также столь сильные бури с весьма холодными ветрами, что иногда люди едва с затруднением могут ездить верхом. Отсюда когда мы были в Орде (так называются у них становища императора и вельмож), то от силы ветра лежали распростертые на земле и вследствие обилия пыли отнюдь не могли смотреть. В этой земле также зимою никогда не бывает дождя, а летом идет он часто и так мало, что едва может иногда смочить пыль и корни трав. Падает там также часто очень крупный град. Отсюда в то время, когда был избран император (Гуюк. – Ю. Д.) и должен был воссесть на царском престоле, в бытность нашу при дворе, выпал столь сильный град, что, когда он внезапно растаял, как мы узнали вполне достоверно, более 160 человек утонуло там же, при дворе, а имущества и жилищ было снесено еще больше. Там бывает также летом внезапно сильный зной и неожиданно страшнейший холод. Зимою же в одной части выпадают сильнейшие снега, а в другой – неглубокие»¹⁸.

Даосский учитель Чан Чунь в 1221–1224 гг. совершал путешествие в Среднюю Азию, где в то время находилась ставка Чингис-хана, и по пути отметил летний холод и выпадение сильного града в Монголии¹⁹. Другой китаец, Чжан Дэ Хой, побывавший в Монголии несколько позже, обратил внимание на то, что в августе просо и пшеница стояли увядшие. Земледельцы сказали ему, что уже трижды был иней²⁰. Конечно, нет ничего

¹⁷ Рашид ад-Дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. Пер. Л. А. Хетагурова. М. – Л., 1952. С. 157.

¹⁸ Плано Карпини. История монгалов // Путешествия в восточные страны. М., 1997. С. 32.

¹⁹ Си Ю Цзи, или Описание путешествия на Запад даосского монаха Чан Чуня. Пер. с кит. П. Кафарова // Арабески истории. Альманах. Вып. 2. М., 1995. С. 301.

²⁰ Палладий. Путевые записки китайца Чжан Дэ Хой во время путешествия его в Монголию в первой половине XIII столетия // Записки Сибирского отдела ИРГО. Кн. 9–10. Иркутск, 1867. С. 584.

удивительного в том, что жителям Срединного государства монгольский климат казался непривычно холодным. Почти все путешественники, дипломаты, пленники, которых судьба забрасывала из Китая в монгольские (или тюркские, сяньбийские, хуннские) кочевья, солидарны в такой оценке. Однако еще одно упоминание града²¹ еще раз заставляет думать, что в XIII в. погода в Монголии (во всяком случае, летняя) отличалась большей переменчивостью, чем сегодня. Грозы, ливни, град, неожиданные снегопады случаются там и в наши дни, но тем не менее вряд ли можно считать град типичным для летней погоды в этой стране.

Пэн Да-я, посол Южной Сун, побывавший в Монголии в 1233 г., охарактеризовал ее климат так:

«У них климат холодный. [Здесь] не различаются четыре времени и восемь сезонов года (например, в «Пробуждении насекомых» не было гроз). В четвертую луну и в восьмую луну часто идет снег. Погода меняется мало [в зависимости от времени года]. *За последнее время* (выделено мной. – Ю. Д.) к северу от заставы Цзюйюань, например, в Гуаньшань, Цзиньяньчуань и других местах падает снег даже и в шестую луну»²².

В этом описании особенно интересна последняя фраза, возможно, свидетельствующая об изменении климата, которое происходило буквально на глазах.

Спустя чуть больше века, в 1337 г., по указу последнего юаньского императора Тогон Тэмур (1333–1368) в Монголии было прекращено казенное земледелие на том основании, что «в Северной пустыне очень холодно»²³. В тот период, возможно, действительно происходило ухудшение климата²⁴. Но, по-видимому, следует также принять во внимание точку зрения Ч. Далая, связавшего этот указ с началом антимонгольского повстанческого движения в Китае: земледелием на территории Монголии занимались преимущественно китайские военнопоселенцы, и они представляли потенциальную угрозу²⁵.

Итак, если отвлечься от естественнонаучных данных, позволяющих реконструировать климат Монголии, и опираться только

²¹ По-видимому, этот тип осадков составлял предмет беспокойства и для самих монголов. Обожевленного эпического Гэсэр-хана они просили о защите от града (*Heissig W. The religions of Mongolia. Berkeley, Los Angeles, 1980. P. 94*).

²² «Краткие сведения о черных татарах» Пэн Да-я и Сюй Тина. Пер. Линь Кюн-и и Н. Ц. Мункуева // Проблемы востоковедения. М., 1960. № 5. С. 137. Н. Ц. Мункуев предположил, что названные сунским послом земли располагаются в нынешнем автономном районе Внутренняя Монголия КНР. Сезон «Пробуждение насекомых» начинается около 5 марта (Там же. С. 151).

²³ Чулууны Далай. Монголия в XIII–XIV веках. М., 1983. С. 95.

²⁴ Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Указ. соч. С. 91–93.

²⁵ Чулууны Далай. Указ. соч. С. 95.

на исторические источники, то можно предположить также факт похолодания в первой половине XIII в. Оно, возможно, началось и раньше, но было описано лишь тогда, когда события, происшедшие в монгольских степях, оказались в центре внимания многих народов, оставивших о них достаточно письменных подтверждений. Нельзя исключать и другую причину климатических перемен – наступившую приблизительно в то время неравномерность климатических процессов, когда стали возможны прорывы переохлажденного воздуха летом, вызывавшие шквальные ветры и сильные ливни с грозами и градом, а в некоторых местностях даже снегопады.

Естественно, сами монголы в те годы описаний климата своей страны не вели, но о том, что он изменился, писали иностранцы. Например, в своей «Истории Татар» Ц. де Бридиа пишет о Монголии со слов Бенедикта Поляка – спутника и переводчика Плато Карпини:

«Климат [ее] крайне переменчив, и это, вероятно, из-за чередования гор и равнин. [Эта земля] изобилует сильнейшими ветрами. Бывают там также молнии, громы и грозы, и [к тому же] вне сезона, ибо говорили они братьям, что *несколько лет тому назад климат у них начал удивительным образом меняться* (выделено мной. – Ю. Д.). Поэтому часто кажется, что вблизи земли тучи словно сражаются с тучами, и рассказывали они дальше, что незадолго до приезда [наших] братьев к ним сошел огонь с небес и уничтожил лошадей многие тысячи и скота со всеми рабами, пасущими [его], за исключением немногих. А когда братья присутствовали на [церемонии] избрания кана, то есть императора, выпал такой сильный град, что после его внезапного таяния утонуло более ста шестидесяти человек, и [поток] далеко унес вещи вместе с жилищами»²⁶.

Эта цитата более емкая, чем приведенная нами из Плато Карпини – в ней содержатся, по крайней мере, три пласта информации. Во-первых, сказанное о переменчивости погоды и сильнейших ветрах характеризует резко континентальный климат Монголии и не имеет отношения к его изменениям как таковым. Во-вторых, указывается на изменение климата на протяжении нескольких лет, и под этим сообщением могли подразумеваться реальные сдвиги климатических процессов. Упоминание туч наводит на мысль о более мощном влиянии тихоокеанского муссона, несущего в Центральную Азию насыщенные влагой воздушные массы. В наши дни именно он орошает территорию Монголии летом. Наконец, в-третьих, наряду с естественнонаучными сведениями здесь, видимо, имеется и политический

²⁶ Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года. СПб., 2002. С. 114–115.

подтекст, подмеченный А. Г. Юрченко: «Итак, некто поведал францисканцам о небесном огне (молнии), испепелившем табуны лошадей незадолго до интронизации Гуюка. ... Самое же занимательное в этих сведениях – их связь с несчастьем, случившимся в день восшествия Гуюка на престол. ... Информатор францисканцев, скорее всего, был человек из окружения Бату-хана, и целью его было бросить тень на фигуру вновь избранного хана. Соперничество между Бату-ханом и Гуюком – известный факт. Сведения о небесном огне намекают на неприятие нового хана со стороны священного Неба»²⁷.

Действительно, в Монголии, как и в Китае, существовало представление о том, что Небо (*Тэнгри*) не было пассивным свидетелем событий, разворачивающихся на Земле. Именно оно приводило к власти избранных людей, обладавших соответствующим качеством – харизмой²⁸. О Чингис-хане говорилось, что он рожден по изволению Неба, подтверждением чему должна была служить генеалогическая история его рода с известным мотивом зачатия от луча света²⁹. Согласно преданиям народов Центральной Азии, подобным образом – через посредство особых атмосферных явлений или небесных существ, т.е. благодаря связи с Небом, были зачаты основатели некоторых правивших династий (например, Таньшихуай у сяньби, Ливэй у Тоба). Рождение будущего властелина, как впрочем и крупного политического или религиозного деятеля, тоже сопровождалось каким-нибудь чудесным знамением: разноцветными облаками, вспышками света, громовыми раскатами, появлением белого тумана (как при рождении прославленного монгольского полководца Мухали) и т.п.

Монгольская историография, начиная с XVII в., иногда «украшает» легендарные события древности удивительными природными явлениями, призванными подчеркнуть необычность героя повествования. Например, в анонимной летописи «Алтан тобчи» появление Бодончара – предка Чингис-хана – возвещает дождь, выпавший в полдень с безоблачного неба³⁰.

²⁷ Юрченко А. Г. Яса Чингис-хана: нерасшифрованные запреты // *Altaiica* VI. М., 2002. С. 178. Однако ни Джувейни, ни Рашид ад-Дин не говорят о каких-либо необычных происшествиях, случившихся во время церемонии избрания Гуюка хаганом или при его правлении.

²⁸ Подробно об этом см.: *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.

²⁹ *Козин С. А.* Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. М.– Л., 1941, § 21.

³⁰ Золотое сказание. Пер. Г. С. Гороховой, А. Д. Цендиной // *История в трудах ученых лам.* М., 2005. С. 23.

Политические и философские учения Китая говорят о передаче лидеру, обладающему особой благой силой *дэ*, которую подчас сопоставляют с харизмой, так называемого «Небесного мандата» (*тяньмин*) на управление страной. Легитимный правитель, царствующий по воле Неба и одновременно являющийся посредником между Небом и обществом, т.е. фактически первосвященником, распространял небесную силу над подданными, что вело к упорядочению и гармонизации отношений между ними, а также между людьми и природой. Кроме того, Небо реагировало на нарушение миропорядка, в частности, на узурпацию трона или провозглашение императором человека, не наделенного благой силой *дэ*. Реакция могла выражаться в волнениях народа, нашествиях врагов, сбое природно-климатических циклов и т.п.³¹. Все это предвещалось неблагоприятными знамениями. В какой-то степени, приведенная цитата из сочинения Ц. де Бридиа указывает и на это: воцарению Гуюка предшествовали пять лет междуцарствия (1242–1246), когда между Вечным Небом и Землей не было законного посредника в лице великого хана монголов, а Монгольской империей правила вдова Угэдэя – Туракина-хатун, о которой современники отзывались весьма недоброжелательно. Вряд ли случайно то, что замеченные ими перемены в климате приходятся как раз на этот промежуток времени.

В подтверждение нелегитимности Гуюка и, следовательно, его неприятия Небом, оппозиция нашла и другие «факты», известные нам из более поздних источников. Монгольский историк XVIII в. Ломи, чьи симпатии были на стороне потомков младшего сына Чингис-хана Тулуя (умер в 1232 г.), описал короткое царствование Гуюка в следующих красноречивых выражениях:

«Когда [Гуюк]-хан сел на престол, и прошло немного времени, случилась сильная засуха, и вода в реках высохла, а трава в степи сама выгорела. Из лошадей и коров из десяти погибло восемь-девять, и невозможно стало продолжение рода человеческого»³².

Это – пересказ свидетельства «Юань ши» – сочинения, кстати сказать, которое тоже опиралось на исходившие от сторонников Тулуя источники, хотя и было написано китайскими

³¹ Эти представления аналогичны древнеиндийской традиции. Временное отсутствие царя либо его греховность считались причиной засух, голода, болезней, войн. Обладая особой творческой силой *ugra*- и воплощая дхарму, легитимный индийский монарх был, наряду с брахманами, регулятором метеорологических и прочих природных процессов, а также посредником между силами природы и общества. Считалось, что под властью такого царя народ благоденствовал, а громовержец Индра одновременно давал дождь (*Gonda J. Ancient Indian kingship from the religious point of view. Leiden, 1966. P. 6–13.*)

³² *Базарова Б. З. Юаньская эпоха в летописи «Монгол борджигид обогун тэукэ» // История и культура народов Центральной Азии. Улан-Удэ, 1993. С. 25.*

историографами уже в эпоху Мин, а именно в 1369 г. Политические события трактуются авторами в традиционном духе китайской картины мира, и обрушившиеся на Монголию бедствия описаны более подробно:

«В это время в государстве была великая засуха. Вода в реках совершенно высохла; в степях выгорали травы. Из лошадей и рогатого скота пало более 4/10 частей. Люди не имели средств к пропитанию. Князья и другие владельцы посылали людей в провинции для разных поборов, или в Западный край к хойхорцам (уйгурам. – Ю. Д.) требовать жемчуг и дорогие камни, или к Восточному морю за соколами и кречетами. Гонцы один за другим скакали, на станциях ни днем ни ночью не было покою. Силы народа совсем истощились»³³.

По-видимому, составители «Юань ши» не сомневались в том, что Гуюк не получил Мандат Неба³⁴. И действительно, со смертью Гуюка оборвалась правящая линия Угэдэя, а власть перешла к потомкам Тулуя. При этом, живописание природных катастроф заняло в хронике соответствующее место.

С подачи Тулуидов в современном монголоведении укоренился негативный образ Гуюка. Этого правителя обычно изображают мрачным, пьющим человеком с расшатанным здоровьем, развратником, пришедшим к власти благодаря интригам своей матери Туракины. Создается впечатление, что средневековые мусульманские историки не могли ему простить симпатий к христианству, что приводило к оправданию его противников. Однако по доводам некоторых исследователей, Гуюк был сильным и вполне легитимным правителем, который хотел продолжать дело своих отца и деда. Его выступление в поход на запад было мотивировано желанием подчинить Европу и мусульманский мир, а не привести к покорности Бату³⁵.

³³ Иакинф (Бичурин Н. Я.). История первых четырех ханов дома Чингисова. СПб., 1829. С. 301.

³⁴ Казалось бы, китайцу и в голову не могло прийти, что Небо вообще могло дать свой Мандат на управление Средним государством «варварам», в данном случае монголам: «варвары», имевшие «лицо человека и сердце дикого зверя», были неспособны обладать силой *дэ*, а без нее рассчитывать на получение Мандата нельзя. Однако эту концепцию пришлось скорректировать. Юань сумела доказать свою легитимность и вошла в китайскую историографию на правах законной династии (с чем, впрочем, согласны не все историки). Основатель династии Мин Чжу Юаньчжан (1328–1398) в своих указах как до, так и после изгнания монголов из Китая неоднократно отмечал, что Мандат Неба перешел к кочевникам от Южной Сун (1127–1234). Затем, соответственно, Небо даровало Мандат ему, Чжу Юаньчжану. Подробнее см.: *Дробышев Ю. И.* Мандат Неба в руках монголов // *BASILEUS. Сборник статей по тюркологии, посвященный 60-летию профессора Д. Д. Васильева.* М., 2007. С. 137–156.

³⁵ *Hodong K.* A reappraisal of Güyüg Khan // *Mongols, Turks, and others: Eurasian nomads and the sedentary world.* Leiden, Boston, 2005. P. 333.

Надо полагать, что совсем иные, а не те, что были описаны выше, природные феномены должны были проявляться во время царствования угодного Небу властителя. Показателен рассказ Рашид ад-Дина об интронизации великого хана Мункэ (1251–1259):

«Одним из доказательств его [Менгу-каана] увеличивающегося ежедневно счастья было следующее: в течение тех нескольких дней небо в тех местах было закрыто покровом туч, шли непрерывные дожди, и никто не видел лика солнца³⁶. Случайно в тот самый час, который звездочеты избрали и [в который] хотели сделать астрономические наблюдения, – солнце, мир освещающее, появилось вдруг из-за туч, и небо открылось на пространстве, равном телу солнца, так что звездочеты с легкостью определили высоту [планеты] над горизонтом. Все присутствующие – упомянутые царевичи, старшие почтенные эмиры, главы родов и бесчисленные войска, которые находились в тех пределах, – все сняли шапки и повесили пояса [себе] на плечи»³⁷.

Из этого повествования видно, что Мункэ был воспринят как законный наследник великоханского престола, чье воцарение приветствовало само Небо. Если бы у правившего в Иране Газан-хана (1295–1304) – заказчика исторического труда Рашид ад-Дина были какие-то сомнения в легитимности Мункэ (а для таковых имелись веские основания, ведь власть должен был наследовать внук Угэдэя Ширэмун, а Мункэ возглавил империю благодаря мощной поддержке Бату), приведенная выше сцена едва ли появилась бы в «Сборнике летописей».

Известно, что воцарение Мункэ фактически произошло в результате государственного переворота. Власть перешла к родственникам Тулуя, а сторонники линии Угэдэя были сосланы или казнены. Разумеется, утверждать законность своей власти только методом репрессий новый властелин Монгольской империи не стал. Наделив покойного Тулуя титулами, он ретроспективно сделал его хаганом. Когда 13 сентября 1252 г. по китайскому образцу был открыт храм предков, табличка с именем Тулуя была помещена рядом с табличкой с именем Чингис-хана. Тем самым, считает Т. Олсен, Тулуиды предприняли попытку «присвоить» харизму Чингис-хана для собственного пользования. Возможно, они внесли некоторую правку в текст «Сокровенного сказания» (в § 255 и частично 254), что было им выгодно. Два эпизода из жизни Мункэ они приводили в доказательство его счастливой судьбы: обросшее легендами событие – захват

³⁶ Если факт затяжных дождей – не вымысел сторонников Мункэ, то, возможно, мы располагаем еще одним доказательством активизации в XIII в. тихоокеанского муссона над территорией Монголии.

³⁷ *Рашид ад-Дин. Сборник летописей.* Т. 2. С. 132.

кипчакского предводителя Бачмана в 1236 г. и раскрытие заговора против Мункэ в 1251 г.³⁸

Однако, повествуя об избрании Угэдэя великим ханом, Рашид ад-Дин не сообщает о том, были ли знаки благоволения Неба к новому владыке, хотя в легитимности воцарения Угэдэя никаких сомнений быть не могло – сам Чингис-хан назначил его своим преемником. Может быть, именно поэтому и не понадобилось приукрашивать рассказ всякого рода чудесами. Впрочем, кое-какую информацию, как будто указывающую на возможность воздействия харизмы Угэдэя на природные явления, персидский историк сохранил. Например, однажды в годы правления Угэдэя град побил посевы и в Каракоруме опасались голода. Видимо, в то время столица Монгольской империи еще не снабжалась зерном из разоренного войной Северного Китая и хлеб поступал из каких-то местных источников (как известно, земледелием занимались в ту пору даже вблизи Каракорума). Угэдэй приказал еще раз оросить посевы и пообещал возместить хлеборобам все убытки, если урожай все же не будет. Так и поступили, а зерна уродилось столько, что «не было предела»³⁹. Хаган словно предвидел небывалый урожай, хотя защитить посевы от града было не в его власти.

Насыщенное анимистическими элементами мировоззрение средневековых монголов открывало широкий простор для поиска причинно-следственных связей между материальным и спиритуальным мирами. Не случайно перед каждым более или менее важным делом монголы гадали на бараньей лопатке. Хаганы внимательно прислушивались к пророчествам наделенных этим даром людей и сами систематически этим занимались: известно, что Чингис-хан и Угэдэй были склонны к мистицизму. Определенное истолкование получали не только трещины на бараньей лопатке, но и любые необычные явления, в том числе погодные.

Когда летом 1219 г. монгольская армия готовилась к походу на Запад, то в момент ритуального окропления знамени выпал мокрый снег и покрыл землю толстым слоем. Чингис-хану это не понравилось, но присутствовавший на церемонии его знаменитый советник Елюй Чу-цай (1189–1243) истолковал снегопад как дыхание божества зимы Сюань-мина и знак грядущей победы над врагом⁴⁰. Как знать, не изменил ли бы Чингис-хан сроки выступления против хорезмшаха Мухаммада (1200–1220), не окажись рядом мудрого киданя?

³⁸ *Allsen T. T. Mongol imperialism. The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic lands, 1251–1259. Berkeley etc., 1987. P. 34–44.*

³⁹ *Рашид ад-Дин. Т. 2. С. 60.*

⁴⁰ *Мункуев Н. Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная надпись на могиле Елюй Чу-цай. М., 1965. С. 70, 186.*

Вполне вероятно, что резкое похолодание и в этом случае и в других могло быть воспринято монголами как предостережение Неба, либо толковаться как результат вредоносной магии. Для этого были основания: если верить традиции, с раннего средневековья народы Центральной Азии умели проделывать с погодой манипуляции при помощи так называемого «камня дождя» (*яда́, джада́*). Считалось, что в умелых руках этот камень мог вызвать внезапное похолодание, дождь или снег. Его довольно часто использовали в военных операциях, а также в мирной жизни, когда надо было вызвать дождь или умерить зной при переходе через пустыню. Упоминается подобный факт и в «Сокровенном сказании» в описании битвы при урочище Койтен:

«Тут оказалось, что эти самые Буирух и Худуха могут волшебством вызывать ненастье. Принялись они за свое волшебство, но ненастье-то обернулось наоборот и разразилось над ними самими ливнем и ураганом. Стали они тут сами, спотыкаясь и скользя, валиться в пропасти. И рассыпались все кто куда, говоря: “Видно, мы прогневали небеса”»⁴¹.

Мы не знаем, применялся ли камень в данном случае, но важно не это. Заслуживают внимания сами «колдуны»: хан найманов Буирух и ойратский Худуха, носивший титул *беки*. Творцами ненастья в «Сокровенном сказании» называют именно их, а не шаманов.

Вообще, кем были у разных тюркских и монгольских народов специалисты-*ядачи* – шаманами или нет, до сих пор точно не установлено; мы склонны отрицать наличие у них особых шаманских способностей уже на том основании, что работа с «камнем дождя» не требовала впадения в транс и вступления в прямой контакт с духами. А причина неудачи Буируха и Худухи, по-видимому, не вызывала сомнения у неизвестного автора летописи, ибо они попытались повернуть силы Неба именно против того, кому оно покровительствовало, т.е. Чингис-хана⁴². Возможно, это тот редкий случай, когда попытка воздействовать на погоду не только не достигла желаемого результата, но и привела предпринявших ее к катастрофе. Имел ли место описанный случай на самом деле, выяснить теперь вряд ли возможно, но во всяком случае он дает основание думать, что патронируемые Небом монгольские ханы не могли позволить себе быть политически несостоятельными. При этом за попытками совершения актов вредоносной магии строго следили: существовала целая система запретов,

⁴¹ Козин С. А. Указ. соч., § 143; см. также Рашид ад-Дин. Т. 1. Кн. 2. С. 121–122. В «Алтан тобчи» этот эпизод излагается без каких-либо дополнительных деталей (Лубсан Данзан. Алтан тобчи. Пер. Н. П. Шастиной. М., 1973. С. 113).

⁴² Ср.: Бакаева Э. П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003. С. 78.

часто непонятная иноплеменникам, нарушение которой каралось очень жестоко, нередко смертью. В частности, если кого-то подозревали в том, что он преднамеренно вызывал сильные холода, его немедленно убивали⁴³.

Атмосферные явления, ассоциируемые с выражением небесной воли, служили предметом постоянного наблюдения кочевников и получали, если так можно выразиться, «каноническое» истолкование, как, например, удар молнии, свидетельствующий о гневе Неба. Известен также случай с Ариг-Букой, который был провозглашен хаганом в Каракоруме в 1260 г., но не сумел отстоять свои права и четыре года спустя, после упорной борьбы сдался своему брату Хубилаю, объявившему в том же 1260 г. в Пекине хаганом себя. По преданию, когда Ариг-Бука предавался развлечением, налетел вихрь, разорвал его шелковый шатер и сломал опорный столб, в результате чего много людей получили ранения. Приближенные хагана сочли это событие предзнаменованием окончания его могущества и покинули Ариг-Буку⁴⁴. И хотя именно он, а не Хубилай, имел законное право на власть⁴⁵, Небо, по-видимому, решило иначе. Аналогичное происшествие случилось с основателем династии Великих Моголов Захир ад-Дином Мухаммадом Бабуrom (1483–1530). Однажды вечером он сидел в походной палатке и вел записи, когда внезапно поднялся сильный ветер и ударил ливень. Верхняя кошма разлетелась на куски, шатер и опорный столб упали Бабуру прямо на голову. Он не пострадал, и никаких серьезных последствий эта буря не принесла⁴⁶, но в этом факте можно было бы усматривать знак того, что время жизни прославленного полководца подходит к концу: примерно через два года его не стало.

В нашем распоряжении имеются описания двух эпизодов из монгольской истории, где необычные атмосферные явления и связанные с ними события описываются разными, предположительно независимыми друг от друга наблюдателями или интерпретаторами. Сопоставление данных, взятых из разных источников и касающихся одного и того же события, позволяет лучше понять, как реальные события трансформируются в легенду. В первом примере упоминаются благоприятные знамения.

⁴³ *Гильом де Рубрук*. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны. М., 1997. С. 173.

⁴⁴ *Рашид ад-Дин*. Т. 2. С. 165.

⁴⁵ *Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Империя Чингис-хана. М., 2006. С. 367–369. По мнению Т. И. Султанова, в сущности любой Чингисид имел право стать хаганом, так как вопросы престолонаследия не были четко определены (*Султанов Т. И.* Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. С. 32 и далее). Однако эта точка зрения оспаривается рядом специалистов.

⁴⁶ *Бабур-наме*. Записки Бабура. Ташкент, 1993. С. 366.

В 1587 г. близ развалин Каракорума Абатай-хан закончил возведение первого в Халхе буддийского монастыря Эрдэни-дзу. Освятить сооружение попросили далай-ламу Содном Джамцо, но тот не смог приехать и послал вместо себя сакьяского ламу Лодойнинбо, который и провел ритуал. Когда же сам далай-лама творил священнодействие, к Эрдэни-дзу приплыло с юга светоносное облако, которое пролилось над монастырем дождем из зерен риса и ячменя⁴⁷. Что это – обычный прием буддийских авторов, клише вроде «дождя из цветов», который падает с небес в ответ на благочестивое деяние? Возможно, за сказочным описанием стояло реальное событие. Вот как этот же эпизод обрисован в сочинении не склонного к мистике ламы Эрдэнипэла:

«Во время церемонии случился большой снегопад с дождем, который халхаские князья сочли благословением и освящением, посланным Далай-ламой, и очень этому обрадовались»⁴⁸.

Пожалуй, экзальтированным участникам церемонии было нетрудно воспринять снег и дождь как символические рис и ячмень буддийского иерарха. Еще проще это было для монастырского летописца, составлявшего историю Эрдэни-дзу.

Второй пример относится к так называемому «инциденту Туму». Речь идет о зловещих предзнаменованиях. Китайская династийная хроника «Мин ши» повествует, как в 1449 г. ойратский Эсэн-тайши, бывший первым министром при дворе Дайсун-хана (1439–1452), но фактически правивший Монголией с 1440 по 1455 г., не только разбил китайское войско при Туму (местность к юго-западу от современного г. Хуайлай в Хэбэе, КНР), но и взял в плен императора Чжу Цичжэня (Ин-цзун, 1435–1449)⁴⁹. Старший цензор Ян Шань в ходе переговоров

⁴⁷ *История Эрдэни-дзу*. Факсимиле рукописи. Пер. А. Д. Цендиной. М., 1999. С. 67.

⁴⁸ *Эрдэнипэл*. Конечная причина религий в Монголии. Пер. Ринчена и Самбу // *История в трудах ученых лам*. М., 2005. С. 222.

⁴⁹ Обстоятельства этого происшествия сами по себе чрезвычайно любопытны и содержат много интересующего нас материала. Атмосфера ожидания трагической развязки в описании похода нагнетается, как в классическом романе ужасов. В 1449 г. Чжу Цичжэню был только 21 год, а делами управлял все сильный внук Ван Чжэнь, который и затеял авантюру с военной экспедицией против монголов. Была собрана огромная армия – по сообщению «Ши лу» («Правдивые записи» – хроника ежедневных событий двора), около полумиллиона человек, и, вопреки увещаниям советников, в ее главе стал сам император. Кампания была спланирована Ван Чжэнем как триумфальный марш на северо-запад от Пекина до Датуня, оттуда на север, в степи. Императорские войска должны были возвращаться через его родной округ. Предполагалось, что при виде армии монголы разбегутся, а император на обратном пути будет у Ван Чжэня почетным гостем. В начале августа армия выступила в поход. Однако дело почти сразу пошло не так, как было задумано. Едва войска миновали проход Цзюйюн, как вопреки всем нормам этого сезона начались затяжные

об освобождении императора указал Эсэну на связь между природными катаклизмами и неправыми деяниями: «Небо дарует жизнь, а вы, Тай-ши, отнимаете ее; вот почему в вашей стране часто случаются бури и непогоды»⁵⁰. Это, конечно, не более чем софистика. В самом Китае кровь нередко тоже лилась рекой, хотя и там издавна находили причинно-следственные связи между кровопролитием и погодными аномалиями. Например, необычные холода, поразившие Поднебесную в период между падением

дожди, временами налетала буря. Сопровождавшие императора чиновники подали прошение, чтобы остановиться на несколько дней, но Чжу Цичжэнь проигнорировал их советы. Глава директората астрономии privately сообщил Ван Чжэню, что продолжать движение – значит, идти «против всех астрономических знамений», но тот грубо ответил: «Если так должно быть, значит, это предопределено судьбой». Зловещие знаки наблюдались почти каждый день. Однажды перед рассветом появилось черное облако, простиравшееся с юга на север. Затем оно медленно уплыло в северном направлении. Когда армия дошла до Датуна, Ван Чжэня, наконец, убедили не идти в монгольские степи, но он поменял план: вместо относительно безопасного пути на юг он настоял на возвращении прежней дорогой, так как побоялся, что передвижение огромной массы солдат может причинить ущерб владениям его родственников, чьи земли лежали на пути войск. Дождь не унимался, и по-прежнему налетали порывы сильного ветра. В первый же день на обратном пути, когда поставили лагерь, сгустилось черное облако и нависло так низко, что казалось, будто оно давит на головы людей, хотя за пределами лагеря небо было чистое. Вскоре разразилась гроза и длилась всю ночь, вызывая страх и панику. Следующие девять дней прошли сравнительно спокойно, китайские войска возвращались домой, и вдруг на десятый день (30 августа 1449 г.) пришло известие, что арбергард наголову разбит монгольской конницей. Срочно было послано новое войско для прикрытия тыла, но и оно погибло в тот же вечер. В последний день августа императорские войска достигли почтовой станции Туму и разбили возле нее лагерь. Дождь прекратился, и люди стали испытывать жажду. Попытки прорыть колодцы ни к чему не привели: вода была на слишком большой глубине. Кто-то сказал, что рядом есть река, но, увы, подойти к ней оказалось невозможно: между рекой и китайскими войсками стоял плотный заслон воинов Эсэна. Армия Чжу Цичжэня была полностью блокирована. Оставалась надежда на благополучный исход переговоров, но Ван Чжэнь и здесь сыграл роковую роль. На следующий день, первого сентября, самовольно принял командование на себя, евнух приказал прорубаться сквозь ряды противника. Монголы пообещали сохранить жизнь сдавшимся, и многие бросали оружие. Пытаясь спастись, они бежали прямо на монгольские мечи. Началось избиение китайского войска. Были убиты почти все командиры и сановники. Погибло около половины личного состава, немало китайцев попало в плен. Считается, что Ван Чжэня зарубили приближенные императора. Чжу Цичжэнь сел на землю посреди всеобщего хаоса. Ливнем стрел было убито большинство его свиты, но он каким-то чудом остался цел и невредим. Может быть, здесь и родилась легенда о мистической неуязвимости минского императора для оружия. Угадав в нем важную персону, монголы отвели Чжу Цичжэня к Эсэну, который не мог поверить неожиданно свалившемуся на него счастье. Однако извлечь выгоду из этой уникальной возможности он не сумел (*Mote F. W. The T'u-mu incident of 1449. Chinese ways in warfare. Cambridge, 1974. P. 243–272*).

⁵⁰ *Покотилов Д.* История восточных монголов в период династии Мин. 1368–1644 (по китайским источникам). СПб., 1893. С. 77.

династии Цинь и укреплением на исторической арене династии Ранняя Хань, т.е. в 209–202 гг. до н.э., связывали с царившим в те годы духом «взаимного убийства»⁵¹.

Что касается Центральной Азии, то едва ли когда-нибудь в ее истории считалось, что Небо ниспосылает бедствия только из-за умерщвления людей, – оно было в порядке вещей для всех кочевых государств. Но мера, переступить которую не могли даже хаганы, по-видимому, была. Намек на ее существование можно найти в анналах династии Юань. Чингис-хан известил в 1214 г. императора Цзинь Сюань-цзуна (1213–1223):

«Теперь все твои города в Шань-дун и Хэ-бэй завоеваны мною. У тебя осталась одна только Средняя столица. Небо привело тебя в бессилие, и я подвергнул бы тебя большим опасностям, если бы не страшился Небесного гнева. Теперь иду с армией в обратный путь: хочешь ли угостить мои войска, чтобы сим утишить гнев моих полководцев?»⁵²

Вернемся к «инциденту Туму». Не будучи Чингисидом, Эсэн, вообще, не имел права властвовать над монголами, и Ян Шань на полном основании мог бы указать ему также и на эту причину климатических капризов в его стране. Старший цензор знал, кем в действительности был предводитель победоносного ойрато-монгольского войска, так как называл его *тайши*, а не высоким титулом хана и, тем более, не хагана⁵³.

Тем временем один из китайских удельных властителей и брат Чжу Цичжэня – Чжу Циюй (Цзин-цзун) отстранил от власти прямого наследника пленного императора и взял бразды правления в свои руки. Экс-император был возвращен на родину в 1450 г. и фактически посажен под домашний арест, но впоследствии он смог вернуть себе минский престол сроком еще на восемь лет (1457–1464).

В свете традиционной дальневосточной историографии, политический конфликт 1449 г. приобрел мистическую окраску, о чем сообщают как китайские, так и, что еще интереснее, монгольские источники. Согласно «Мин ши», когда однажды Эсэн возымел против Чжу Цичжэня худые замыслы, гром убил под

⁵¹ Лисевич И. С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979. С. 35.

⁵² Иакинф (Бичурин Н. Я.). Указ. соч. С. 67–68. Эта мысль высказывается и в «Ган-му»: «Небо уже привело тебя в бессилие, и если еще буду теснить тебя, то и сам должен я опасаться Небесного гнева» (Там же. С. 69.) Однако нельзя забывать, что оба цитированных сочинения принадлежат перу китайских историков.

⁵³ О титуле *тайши* у кочевников см.: Serruys H. The Office of Tayisi in Mongolia in the Fifteenth Century // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1977. Vol. 37. № 2. P. 353–380.

ним коня (беспорный признак недовольства Неба), а шатер, в котором жил пленный император, был окружен чудесным сиянием⁵⁴. Это сияние, напоминавшее поднимающегося дракона, появилось снова, когда монголо-ойратские войска потерпели неудачу под Пекином⁵⁵. Протест Неба против действий Эсэна обрисован здесь довольно отчетливо, и, собственно, трудно ожидать от китайских историков иного подхода к изложению этих событий.

В «Алтан тобчи» Лубсан Данзана в рассказе о пленении минского императора факты также соседствуют с чудесами:

«Хагана⁵⁶ вытащили из ямы, и когда стали рубить его, то тело его не поддавалось, а меч разлетелся на мелкие куски, падавшие [вокруг]. Когда хагана бросили в воду, он не потонул, остался наверху. Не смогли его убить...»⁵⁷.

⁵⁴ *Покотилов Д.* Указ. соч. С. 68.

⁵⁵ Там же. С. 71.

⁵⁶ Хаганом, т.е. верховным правителем государства, назван Чжу Цичжэнь, что само по себе знаменательно. Лубсан Данзан писал свой труд в середине XVII в., когда Монголия не представляла единого целого, будучи поделена между Чингисидами, и кроме того постепенно поглощалась маньчжурами. Препрежней единой высшей власти, как и имперской идеологии, в стране уже давно не существовало, но в традиционной центральноазиатской картине мира кто-то должен был ее олицетворять. До правления Угэдэя монголы называли хаганами цзиньских императоров, затем семантический центр ойкумены переместился для них в Каракорум, и иных носителей этого титула, кроме всемонгольского владыки, быть не могло. Считавшие иначе подлежали истреблению. Теперь же роль хагана приобрел минский император (что представляется вольностью летописца, но могло быть справедливо, если бы речь шла о цинском императоре), а Монголия осознается самими ее обитателями как периферия обжитого мира. Разумеется, не все монголы смирились с таким положением. Идея возрождения былой славы находила своих приверженцев, среди которых были такие выдающиеся личности, как Цогт Хун Тайджи, Лигдан-хан чахарский, но историческая ситуация не благоприятствовала объединению Монголии и тем более реставрации династии Юань. Интересно, что османский историк XVI в. Сейфи Челеби в своем труде «Таварих» («Хроника»), законченном предположительно в 1590 г., называет китайского императора «хаканом-падишахом Китая» (*Султанов Т. И.* Известия османского историка XVI в. Сейфи Челеби о народах Центральной Азии // Тюркологический сборник – 2003–2004. М., 2005. С. 257).

⁵⁷ *Лубсан Данзан.* С. 270. В этой связи можно вспомнить легенду о магическом поединке Чингис-хана с последним правителем тангутского государства Си Ся Наньпин-ваном Сянем (Шидургу «Сокровенного сказания», правил в 1226–1227 гг.), который описан в нескольких монгольских летописях. Шидургу якобы принимал различные обличья, и убить его никак не удавалось, пока он сам не подсказал способ, как с ним можно расправиться. Сюжет напоминает сражение эпического богатыря с чужим злым ханом или с представителем нечистой силы – *мангусом*. Однако в глаза сразу бросается коренное различие: тангутский властелин предстает как отрицательный персонаж, подобно воплощающим зло антигероям монгольского эпоса, а образ Чжу Цичжэня явно нарисован светлыми красками, и первый в конце концов погибает, а второй остается

Есть большие сомнения в том, что Чжу Цичжэня действительно хотели умертвить. Гораздо полезней было оставить его в живых для шантажа и выкупа, что, в конце концов, и произошло. Его поселили в юрте и дали ему в жены монголку. Переговоры с минским двором ни к чему не привели, в Китае уже правил новый император, вряд ли заинтересованный в скорейшем возвращении законного Сына Неба. При этом харизма Чжу Цичжэня не только хранила его самого, но освещала все вокруг:

«Когда он там жил, то среди народа не было ни болезней, не было ни падежа скота, ни гололедицы, ни голода. Жили, не подозревая, что это происходило потому, что прислуживающий у них человек и есть Чжингтай-хаган. Когда он спал, то из тела его исходил свет»⁵⁸.

Эти сведения были проанализированы Т. Д. Скрынниковой, указавшей на охранительную и регулятивную природу харизмы правителя⁵⁹, с чем мы вполне согласны. Но если это так, то зачем летописцу понадобилось наделять императора сверхъестественными качествами и тем самым излагать события под прокитайским углом зрения? Может быть, дело в том, что сам Лубсан Данзан был китаец, как думают некоторые исследователи, например, В. Хайсиг⁶⁰? Однако язык летописи не содержит неизбежных в таком случае китаизмов⁶¹, и причина возвеличивания Чжу Цичжэня ученым ламой остается для нас пока неясной.

Таким образом, считалось, что законный правитель, даже не находясь по каким-либо причинам у кормила власти, оказывает на окружающее пространство благотворное влияние. Интересно отметить, что это влияние распространяется и на чужие владения. Вероятно, в рассмотренном эпизоде с Чжу Цичжэнем заложена известная идея универсальной власти китайского императора, поставленного Небом править всем миром и распространять гармонию даже на земли «варваров»⁶², а также лишний раз подчеркнута

жить, обретает свободу и даже возвращает себе трон Сына Неба. О превращении реального тангутского императора в полумифического Шидургу см.: Неклюдов С. Ю. Полистадиальный образ духа-хозяина, хранителя и создателя огня в монгольской мифологической традиции // Acta Orientalia, 1992/1993. Т. XLVI. Fasc. 2–3. P. 320–321.

⁵⁸ Лубсан Данзан. С. 271.

⁵⁹ Скрынникова Т. Д. Указ. соч. С. 104.

⁶⁰ Лубсан Данзан. Указ. соч. С. 25.

⁶¹ См.: Орлова М. Н. Язык «Алтан тобчи». М., 1984.

⁶² Традиционная китайская мысль ограничивала сферу действия благой силы *дэ* императора (*ян*) собственно Китаем, за пределами которого, в землях «варваров», правят законы природы (*инь*), соответственно которым и формируются нравственные качества «варваров». Согласно этой схеме, последние остаются за пределами мироустройства, которым управляет

нелегитимность Эсэна, чье присутствие (а вовсе не Чжу Цичжэня) должно было бы производить столь благотворный эффект в монгольских кочевьях, имей он законное право на власть.

Едва ли будет большой ошибкой утверждать, что представление о благой силе правителя можно считать универсальным, пространственным, в том числе, и на мусульманском Востоке. Не случайно современники находили прямую связь между попыткой Хорезм-шаха Ала ад-Дин Мухаммада напасть на Багдад осенью 1217 г. и снежной бурей, разразившейся на перевале Асадабад и погубившей много воинов, всех боевых лошадей и выюнный скот хорезмийцев⁶³. В 1258 г. к Багдаду двигалась более мощная и сплоченная сила, чем воинство хорезмшаха. Более того, она несла с собой частицу харизмы великого монгольского завоевателя – внук Чингис-хана Хулагу (1217–1265), разгромивший казавшихся непобедимыми исмаилитов, шел с целью покончить с халифатом. Астролог из ханской свиты предостерегал его от этого похода, рассуждая в понятиях мусульманской космологии, где халифу отводится далеко не последнее место:

«Хулагу-хан совещался насчет того похода с государственными мужами и придворными сановниками. Каждый из них высказывал что-либо согласно своему убеждению, [Хулагу-хан] призвал звездочета Хусам ад-дина, который сопутствовал ему по указу каана, чтобы избрать час выступления в путь и привала, и приказал ему: „Расскажи без лести все то, что видно в звездах“. Вследствие [своей] близости он обладал смелостью и решительно сказал государю: „Нет счастья в покушении на род Аббасидов и в походе войска на Багдад, ибо донныне ни один государь, который покушался на Багдад и на Аббасидов, не попользовался царством и жизнью. Ежели государь не послушает слов слуги своего и пойдет туда, произойдут шесть казней: во-первых, падут лошади и воины захворают, во-вторых, солнце не будет всходить, в-третьих, дождь не будет выпадать, в-четвертых, поднимется холодный вихрь и мир разрушится от землетрясения, в-пятых, растения не будут произрастать из земли, в-шестых, великий государь в тот же год скончается“. Хулагу-хан потребовал доказательства и взял письменное свидетельство. Бахши и эмиры согласно сказали: „Поход на Багдад – само благо“. Затем [Хулагу-хан] призвал ходжу мира Насир ад-дина Туси и посоветовался с ним. На ходжу напали подозрения. Он предположил, что его хотят испытать, и сказал: „Из этих обстоятельств ни одно не случится“. [Хулагу-хан] спросил: „Так что же будет?“. Насир ад-дин ответил: „А то,

сила дэ (Кроль Ю. Л. Отношения империи и сюнну глазами Бань Гу // Страны и народы Востока. Вып. XXXII. М., 2005. С. 193–194, 212, 239, 243).

⁶³ *Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави*. Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны) / Изд. критич. текста, пер., предисл., коммент., прим. и указатели З. М. Буниятова. М., 1996. С. 59–60; *Juvaini, Ata-Malik*. The History of the World-Conqueror. Trans. by J. A. Boyle. Manchester, 1997. P. 366.

что вместо халифа будет Хулагу-хан“. После этого [Хулагу-хан] призвал Хусам ад-дина, чтобы он поспорил с ходжой. Ходжа сказал: „По общему признанию всех мусульман многие из великих сподвижников [посланника божьего Мухаммада] пали жертвою и то никаких бедствий не случилось. Ежели говорят, что это-де особое свойство Аббасидов, то ведь Тахир из Хорасана пришел по приказу Ма’муна и убил его брата Мухаммад-Амина, а Мутаваккиля при помощи эмиров убил сын, а Мунтасира и Му’тазза убили эмиры и гулямы и точно так же еще несколько других халифов были убиты рукой разных лиц и никакой беды не произошло“»⁶⁴.

Образную характеристику происходившему дал А. Г. Юрченко: «Битве мечей предшествовала космическая битва между Аллахом и Тенгри. Мусульманский мистицизм лицом к лицу столкнулся с монгольским имперским мифом, согласно которому деяниям хана покровительствует священное Небо. Хан оказался предусмотрительней халифа, поскольку пригласил на службу мусульманских астрологов. Астрологический прогноз преследовал единственную цель – дать возможность хану поступить в согласии с волей высших сил. Однако предсказание шести катастроф внушало серьезные опасения и грозило парализовать волю к победе»⁶⁵. Впрочем, как хорошо известно, Хулагу решился на штурм, последний аббасидский халиф ал-Мустасим не смог отстоять Багдад и принял смерть от монголов, причем ему была дарована милость быть казненным без пролития крови, а предсказанные Хусам ад-дином катастрофы так и не разразились, если не считать того факта, что правитель Монгольской империи действительно скончался, пусть не в тот же год, а в следующий (1259).

В течение нескольких десятилетий монгольские войска не знали серьезных поражений. Могло показаться, что на их стороне была даже природа. Ата-Малик Джувейни описал два удивительных случая, когда капризы погоды сыграли монгольским завоевателям на руку. Первый. Спасавшийся от монголов хорезмшах Мухаммад отправил свою мать Теркен-хатун с остальными женщинами и детьми в крепость Илал в Мазендеране. Субэдэй осадил эту крепость, защитники которой никогда не запасали впрок воду, так как ввиду особенностей климата там постоянно шли дожди. Однако на этот раз вышло иначе. Около двух недель стояла засуха, и страдавшим от жажды осажденным пришлось сдатьсь на милость победителя. И именно тогда, пишет Джувейни, когда Теркен-хатун с шахским гаремом и везиром

⁶⁴ *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей. Т. 3. Пер. А. К. Арндса. М.–Л., 1946. С. 39.

⁶⁵ *Юрченко А. Г.* Магические приемы ведения войны в XIII в. // Чтения по военной истории. СПб., 2005. С. 66; *Он же.* Историческая география политического мифа. Образ Чингис-хана в мировой литературе XIII–XV вв. СПб., 2006. С. 269.

Назир ад-Дином спустились к подножию крепости, пошел дождь. Всех их доставили к Чингис-хану, где везир и дети мужского пола были убиты, а Теркен-хатун отправлена в Каракорум и влачила там жалкое существование до 1233 г.⁶⁶ Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави указывает, что крепость была в осаде даже четыре месяца, и все это время небо над ней оставалось ясным, пока Теркен-хатун и прочие не вышли за ворота, через которые тут же устремился поток долгожданной дождевой воды⁶⁷.

Другой случай произошел в 1256 г. при осаде армией Хулагу крепости Маймун-Диз, в которой скрывался глава исмаилитов Рукн ад-Дин. Крепость была хитроумно укреплена и считалась неприступной. Хулагу появился перед ней осенью с предложением о сдаче, но Рукн ад-Дин всячески пытался оттянуть время до прихода зимы, когда снег перекроет подступы к Маймун-Диз. Но в том году установилась необычно теплая погода и снег не выпал. Столетние старики не могли припомнить, чтобы когда-либо в эту пору из-за холодов и снега сюда можно было пройти. И Рукн ад-Дину ничего не оставалось, как подчиниться. 19 ноября 1256 г. он сдался монголам⁶⁸.

Однако со временем харизма Чингис-хана уже не обеспечивала милости Тэнгри его потомкам, которые допустили распад некогда единой империи и погрязли в междоусобных войнах. Принято считать, что монгольские военные экспедиции в Японию 1274 и 1281 гг. потерпели неудачу из-за тайфунов, получивших название «божественного ветра» – *камикадзе*. Эти катастрофы произошли, несмотря на то, что экспедиции снаряжались по повелению Хубилая, который не только считался монархом волею Вечного Неба, но был провозглашен ханом-*чакравартином*, т.е. «вселенским монархом». Здесь, как в случае с Хулагу и ал-Мустасимом, столкнулись две космологические мифологемы, и на этот раз божества – хранители Японии оказались сильнее монгольского Тэнгри и китайского Неба. Поэтому нет ничего необычного в том, что в источниках появилось описание неблагоприятных знамений, якобы наблюдавшихся по пути монгольской эскадры к Японскому архипелагу: появление морской змеи и запах серы, исходивший от морской воды⁶⁹.

Еще более интересно то, что сами тайфуны оказались важнейшими звеньями в цепи политической мифологии, опутавшей эти морские авантюры Хубилая, причем над созданием мифа активно трудились обе стороны – и монгольская и японская.

⁶⁶ Juvaini, *Ata-Malik*. Op. cit. P. 466–468.

⁶⁷ Шихаб ад-дин Мухаммад ан-Насави. С. 79–80.

⁶⁸ Juvaini, *Ata-Malik*. Op. cit. P. 633–634.

⁶⁹ Rossabi M. Op. cit. С. 209.

В преддверии первого нападения монголов императорский двор Японии приказал 22 синтоистским храмам молиться о победе над врагом, а знаменитый буддийский монах Нитирэн (1222–1282), основатель школы Хоккэ-сю, утверждал, что только с помощью «Сутры белого лотоса» можно отразить неприятеля. Конечно, такого рода предосторожности не остановили вторжения захватчиков, но, когда на следующее утро после битвы у залива Хаката японцы с изумлением увидели, что монгольский флот исчез, это можно было объяснить только вмешательством сверхъестественных сил. Обычно полагают, что ночью внезапно налетел тайфун и потопил вражеские суда, но еще в 1910 г. С. В. Недачин поставил эту версию под сомнение⁷⁰, а в 1958 г. японский метеоролог Аракава Хидэо выступил с утверждением, что ко времени этого сражения сезон тайфунов закончился, и сведений о ночном урагане нет. Между тем для спасения престижа монгольской армии (и голов военачальников) было очень удобно свалить вину за поражение, унесшее жизни более 13 тысяч человек, на стихию. Хубилай был уверен, что Японию от неминуемого разгрома мог спасти только тайфун, и полководцы сочли за лучшее не разубеждать его в этом. Стихия, действительно, разыгралась, но уже тогда, когда объединенное монголо-корейское войско вследствие истощения запаса стрел и ввиду разногласий между военачальниками отплыло в сторону материка⁷¹.

Вторая попытка поставить Японию на колени не увенчалась успехом по той же причине: монгольская армия утратила былую боеспособность, корейский и китайский контингенты едва ли горели желанием сражаться на стороне своих поработителей, и несогласованность действий двух эскадр привела к большой потере времени, что обернулось массовыми заболеваниями моряков и обветшанием и без того ненадежных кораблей. Как и в первый раз, ураган обрушился на уже уставшее и деморализованное войско, но теперь потери превысили 100 тысяч человек. Японцы же были хорошо подготовлены к новому вторжению. Победа только укрепила их убеждение в том, что божества покровительствуют Японии как священной стране⁷². Таким образом, появление мифа о *камикадзе* было выгодно и победителям и побежденным. Он широко известен и оказался на редкость живучим.

Оборотная сторона рассмотренной нами концепции власти, проявившаяся в Центральной Азии и Китае, заключается в идее

⁷⁰ Недачин С. В. Поход Императора Хубилая на Японию (По китайским, корейским и японским источникам) // Отчет о деятельности общества русских ориенталистов в С.-Петербурге за 1910 год. СПб., 1910. С. 31–65.

⁷¹ Толстогузов А. А. Очерки истории Японии VII–XIV вв. М., 1995. С. 225–230.

⁷² Там же. С. 230–235.

допустимости и даже необходимости устранения правителя, при котором на страну обрушиваются разного рода несчастья, будь то нашествие врагов или природные катастрофы. Такие несчастья трактуются как неприятие этого правителя Небом. Случаи, когда военные и политические провалы верховного правителя влекли за собой его смещение (что обычно было равнозначно насильственной смерти), не раз привлекали внимание исследователей. Например, неудачливого кагана кочевников-жуаньжуаней Доулуня, который своей жестокостью побудил уйгурского вождя Афучжило в 487 г. откочевать с сотней тысяч юрт и не сумел их вернуть, народ убил, а на место Доулуня поставил его дядю Нагая в убеждении, что это воля самого Неба. Тот не соглашался стать каганом до тех пор, пока ему не показали мертвые тела Доулуня и его матери, после чего Нагай возглавил каганат⁷³.

В Хазарском каганате его номинальный глава, каган, играл сакральную роль, фактически не принимая в управлении никакого участия, а реальной властью обладал царь, малик. Считалось, что без присутствия в столице кагана дела управления не шли бы должным образом. Он ни во что не вмешивался и принимал почести от самого царя. Однако судьба кагана была весьма незавидной, если государство сталкивалось с проблемами. Вот что пишет об этом Мас'уди:

«Когда Хазарское царство постигнет голод или другое какое-нибудь бедствие, или когда против него обернется война с другим народом, или какое-нибудь несчастье неожиданно обрушится на страну, знатные люди и простой народ идут толпой к царю (*малику*) и говорят: «Мы рассмотрели приметы этого хакана и дней его, и мы считаем их зловещими. Так убей же его или передай нам, чтобы мы его убили». Иногда он выдает им хакана, и они убивают его; иногда он убивает его сам; а иногда он жалеет и защищает его, в том случае, если он не совершал никакого преступления, за которое он заслуживал бы [наказания], и не повинен ни в каком грехе»⁷⁴.

Весной 1388 г., т.е. почти через 20 лет после падения династии Юань, между монголами и китайцами произошла битва у озера Пу-уй-эр-хай (Буир-нор), близ города Инчан в Чахаре, где в юаньскую эпоху часто останавливались хаганы и их родственники. Она имела для монголов катастрофические последствия. Монголы, возглавляемые хаганом Тогус-Тэмуром (1378–1388), надеялись, что китайцы не решатся проникнуть в глубь вражеской территории, не имея достаточно фуража для своей кавалерии. Но расчет

⁷³ Материалы по истории древних кочевых народов группы дунху. Пер. В. С. Таскина. М., 1984. С. 278; *Крадин Н. Н.* Общественный строй Жужаньского каганата // История и археология Дальнего Востока: К 70-летию Э. В. Шавкунова. Владивосток, 2000. С. 86.

⁷⁴ *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963. С. 195.

оказался неверным. Совершив быстрый бросок, китайские войска под руководством Лань-юя внезапно напали ночью на монгольский лагерь и, пользуясь переполохом, учинили жестокую резню. Жен, дочерей и одного из сыновей хагана захватили в плен. Сам хаган с малым числом воинов сумел бежать. Это поражение полностью дискредитировало в глазах монголов верховную власть. Взбунтовавшиеся военачальники убили Тогус-Тэмюра, и это положило начало полосе неурядиц и анархии, когда всего за 12 лет, с 1388 по 1400 г., в Монголии сменилось пять ханов, и начались войны с ойратами, которые подчинили себе в конечном счете всю Монголию. Вплоть до 1470-х гг. в Монголии не было сильного лидера, способного объединить страну.

Участь Тогус-Тэмюра могла ожидать любого правителя, владение которого подвергалось натиску стихии: подданные видели в этом «небесное неблаговоление». Довольно яркий, но, к сожалению, скудно документированный пример дает история киданей – монголоязычного народа, жившего на северо-востоке современного Китая. В 916 г. они создали собственное государство, которое позже развилось в империю, но погибло в 1125 г. под ударами чжурчжэней. В древности кидани делились на восемь племен во главе с *дажэнями* («великими людьми»). Один из них избирался правителем всех восьми племен, перед которым выставляли знамя и барабан как знаки власти. Каждые три года верховные *дажэни* сменяли друг друга, однако, если племена терпели мучения от болезней или других бедствий, если страдал скот, *дажэня* сменяли досрочно, и он якобы беспрекословно подчинялся⁷⁵.

Безусловно, ни в коем случае нельзя сбрасывать со счетов стремление летописцев связать природные катаклизмы с политическими событиями и объяснить засуху или землетрясение как предостережение со стороны Неба (или Тэнгри) о грозящей государству опасности (например, нападения врага) или как указание правителю с дурными наклонностями о том, что его поведение не соответствует его высокому статусу. Разразившееся стихийное бедствие могло быть также истолковано в свете, выгодном оппозиционной политической группировке: знамение предупреждает, что это суверен довел страну своим беспутством до несчастья, и будет еще хуже, если его скорее не заменить достойным претендентом.

Вопросу истолкования различных знамений придворными китайскими учеными посвящена статья В. Эберхарда, опубликованная более полувека назад. Хотя она и ограничена хронологически эпохой Хань (202 г. до н.э. – 220 г.н.э.), но может служить

⁷⁵ *Е Лун-ли*. История государства киданей. Пер. В. С. Таскина. М., 1979. С. 311.

превосходным пособием для изучающих этот предмет. На основе скрупулезного анализа трудов древних китайских историков – «Хань шу» Бань Гу и «Ши цзи» Сыма Цяня автор убедительно показал, что астрономия, астрология и метеорология в ханьском Китае выполняли чисто политические функции⁷⁶.

Современный китайский автор У Хань, написавший биографию первого минского императора Чжу Юаньчжана, предположил, что тот использовал астрономические знания своих приближенных для успешного проведения ритуала интронизации. Взывая к Верховному владыке и Великому духу Земли и приглашая их к церемонии жертвоприношения, которая должна была состояться 23 января 1368 г. на южном склоне горы Чжуншань, Чжу Юаньчжан объявил, что если эти божества благоволят ему стать императором, то в этот день будет ясное небо, а если нет, то подует сильный ветер и погода испортится. День был выбран Лю Цзи, знавшим астрономию и на основе расчетов предсказавшим хорошую погоду. Действительно, день выдался ясный и тихий, необычных природных явлений не наблюдалось, поэтому можно было считать, что Небо утвердило Чжу Юаньчжана в сане императора⁷⁷.

Необычные явления фиксировались в хрониках не только для оправдания царствования той или иной династии или смены династий, но и в назидательных целях, ибо история, по мнению китайских мыслителей, должна воспитывать. Такого рода происшествия должны были служить напоминанием государям, к чему ведут ошибки правления и утрата ими дэ. Видимо, китайские историки решали одновременно и пропагандистские задачи, когда описывали бедствия, постигшие степняков, которые проявляли неуважение к Поднебесной. Например, в 89 г. до н.э. хунну принесли в жертву захваченного в плен «Эршиского военачальника» Ли Гуанли⁷⁸. Он посулил, что после его смерти хунну будут уничтожены, но страшное проклятие не остановило палачей. Однако казнь Ли Гуанли, по словам автора «Истории Ранней династии Хань» Бань Гу, обернулась для кочевников серией катастроф:

«В это время начался снегопад, длившийся несколько месяцев подряд, скот падал, среди населения начались болезни, хлеба не вызрели; напуганный *шаньюй* (титул верховного правителя

⁷⁶ Eberhard W. The political function of astronomy and astronomers in Han China // Chinese thought and institutions. Chicago, 1959. P. 33–70.

⁷⁷ У Хань. Жизнеописание Чжу Юаньчжана. М., 1980. С. 116–118.

⁷⁸ Титул «Эршиского военачальника» Ли Гуанли получил в 104 г. до н.э., когда был послан ханьским императором У-ди в Давань (Фергану) с целью добыть знаменитых лошадей, «потеющих кровью». Эрши – столица Давань, располагавшаяся близ современного города Ура-Тюбе между Ходжентом и Самаркандом.

хунну.– Ю.Д.) построил молельню для жертвоприношений Эршискому военачальнику»⁷⁹.

В «Тан шу» говорится о «необыкновенной грозе», случившейся в 568 г., когда тюркский Муган-каган (553–572) отказался выполнить условия договора и отдать свою дочь в жены правителю царства Северное Чжоу. Непогода длилась десять дней подряд, и Муган-каган в страхе думал, что это наказание Неба. После этого он отослал дочь и подарки, а также удерживаемых им сановников Северного Чжоу⁸⁰. Здесь мы вновь сталкиваемся с изложением событий в русле традиционной политической мысли Китая. Вообще, неблагоприятные природно-климатические явления просто обязаны были происходить в землях «варваров», не признававших сюзеренитет китайского императора и следовательно не испытывавших его благотворного, упорядочивающего влияния. Более того, эти рассуждения о страхах кагана явно расходятся с хорошо известными историкам сведениями о том, как он сам и его преемник Таспар-каган (572–582) фактически превратили правителей Северного Чжоу и соперничавшего с ним Северного Ци в своих данников. Со своей стороны, кочевники, возможно, считали климат своих родных степей эталоном среды обитания человека – такова специфика восприятия родины почти любым этносом, и среди кочевников Центральной Азии также собрано достаточно данных в подтверждение сделанного предположения.

К знамениям в странах Востока относились по-разному. В одних случаях их считали предупреждением Неба, и беды можно было избежать, своевременно исправив ситуацию. В Китае считалось, что если государь был в состоянии отреагировать на них своей силой *дэ*, – странные явления и бедствия исчезали, но если эта сила была недостаточной, уже ничто не могло предотвратить несчастья: «Один человек теряет *дэ*, и бедствие распространяется на десять тысяч земель»⁸¹. В случае появления тревожных знамений, совсем необязательно метеорологического свойства (это могло быть необычное поведение людей, явление странных животных, землетрясение, сильный пожар и т.п.), император называл причиной бед себя, обвинял себя в утрате добродетели и принимал ответные (или превентивные) меры: объявлял амнистию, приносил жертвы, ограничивал расходы двора, сворачивал дорогостоящие государственные проекты и т.д. Если стихийные

⁷⁹ Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Вып. 2. Пер. В. С. Таскина. М., 1973. С. 22.

⁸⁰ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.– Л., 1950. С. 233; Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Gesschichte der Ost-Türken (T'u-kue). Wiesbaden, 1958. S. 19–20.

⁸¹ Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII–XVIII вв. М., 1978. С. 25.

бедствия уже разразились и народ потерял урожай, – открывали казенные амбары для бесплатной раздачи зерна. Иными словами, принимались как ритуальные, так и практические меры.

Для Японии всегда актуальными были два вида природных катастроф: землетрясения и засухи. Единственным объяснением причины землетрясений было наказание за плохое управление страной. Считалось, что они указывают на приближение весьма нежелательных событий. Землетрясения связывали с болезнью или смертью императора, политической напряженностью при воцарении нового императора или с отсутствием императора в столице (а он всегда должен находиться только там). Оказывалась конкретная помощь пострадавшим – раздача пищи, выезд в провинции лекарей. Кроме того, совершались жертвоприношения⁸².

В степях для того чтобы умиловить Высшие Силы выполнялись свои ритуалы. Известно, что в 1256 г. монголы создали курултай, т.е. собрание знати в связи с непогодой: «В начале года на севере был сильный шторм, летели песок и камни, светлый день потемнел. Император (Мункэ. – Ю.Д.) собрал на хурилтай (так у автора. – Ю.Д.) принцев и чиновников в Ормэгэлту, где в течение шестидесяти дней угощал их и одаривал золотом и тканями за их службу»⁸³. Т.Д. Скрынникова полагает, что в Ормэгэлту был частично воспроизведен древний ритуал символического воссоздания универсального космического центра – такой обряд проводился, когда порядку угрожала опасность хаоса. Это тем более вероятно, что местом для его проведения был избран сакральный центр средневековых монголов – горный массив Бурхан-Халдун, с которым связано Ормэгэлту⁸⁴. Вместе с тем, можно объяснить вполне прагматичными целями назначение хаганского угощения и одаривания чиновников и принцев – укрепить их лояльность и отвлечь от мыслей, связанных с натиском стихии. Подобным образом действовали власти в Поднебесной при династии Цин: они помогали крестьянам, пострадавшим от засухи, наводнения или нашествия саранчи, исходя из политического расчета, с целью не допустить социального взрыва⁸⁵.

В других случаях, однако, знамение расценивалось как приговор и провинившемуся правителю не оставалось ничего другого,

⁸² Мещеряков А. Н. Древнеяпонское государство VIII в. и стихийные бедствия: ритуальные и практические формы контроля // Российское востоковедение в память о М. С. Капице. Очерки, исследования, разработки. М., 2001. С. 87, 90.

⁸³ Цит. по: Скрынникова Т.Д. Сакральность правителя в средневековом монгольском обществе // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. II, III. М., 2005. С. 116.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Донская А. Е. Стихийные бедствия и проблема социально-политической стабильности в Китае в новое время // XXIX НКОГК. М., 1999. С. 95–99.

как ожидать неотвратимого наказания. Особенно тяжелое впечатление оставляли огненные знамения: поражение молнией, пожар и т.п. Примером может послужить история тюркского кагана Шаболио (582–587):

«В седьмое лето, 587, в первый месяц Шаболио отправил сына своего для представления дани из местных произведений⁸⁶; и при сем просил дозволения позабавиться звериною охотою в областях Хын и Дай. Указано дозволить; почему посланы люди для доставления хану вин и съестных припасов. Шаболио со всем аймаком с двукратным поклоением принял милости государевы. Он в один день из своих рук убил 18 оленей, отрезал у них задки и головы, и доставил Двору. На возвратном пути он прибыл к крепости Цзы-хэ-чжэнь. Здесь сгорела ставка его. Шаболио почувствовал неприятное впечатление, и с небольшим через месяц скончался»⁸⁷.

По мнению выдающегося этнолога Л. П. Потапова, каган допустил перепромысел дичи, за что и был казнен духами, а пожар в ставке фактически означал оглашение ему смертного приговора⁸⁸. На тюркском материале многими исследователями установлено, что пожар, возникший в шалаше или зимовье, расценивался охотниками как очень дурной знак. С несчастливого места старались уйти как можно скорее. Небо было здесь ни при чем: действительно, предупреждать подобным способом о своем недовольстве было прерогативой местных духов-хозяев⁸⁹.

Известен случай, который можно истолковать как неудавшуюся, точнее, не доведенную до конца попытку предотвратить несчастье, сигналом о приближении которого послужили огонь и ураган. В спальне императора чжурчжэньской династии Цзинь Си-цзуна (1134–1148), известного пристрастием к спиртному, из-за удара молнии произошел пожар, после чего в городе поднялся сильный ветер, разрушавший дома и уносивший людей, животных и деревья на расстояние до пяти километров. Сотни человек при этом лишились жизни. Напуганный Си-цзун поручил ученому Чжан-цзюню составить милостивый манифест, что и было исполнено в традиционном китайском духе. Манифест содержал немало самоуничижительных выражений, принятых в таких чрезвычайных случаях, и один из недругов Чжан-цзюня воспользовался ими, чтобы оклеветать ученого, якобы

⁸⁶ Имеется в виду поднесение подарков императору династии Суй.

⁸⁷ Бичурин Н. Я. Указ. соч. С. 238–239.

⁸⁸ Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 88, 97–98.

⁸⁹ Для сравнения приведем эпизод из современности. Летом 2003 г. в Северной Монголии нам довелось наблюдать реакцию монголки сорока восьми лет, кандидата наук, на пожар, случившийся по ее вине в экспедиционной палатке. Когда пламя было потушено, она невозмутимо заштопала прогоревшую дыру и даже не думала делать что-либо для «умиротворения» духов.

оскорбившего императора. Пришедший в ярость Си-цзун приказал дать Чжан-цзюню несколько сотен палочных ударов, затем тот был умерщвлен и изрезан на куски. Вскоре после этого возник заговор, и Си-цзун расстался с жизнью⁹⁰.

Политологическая трактовка и философское осмысление народами Востока изменений и колебаний климата, а также различных природных аномалий, заслуживают внимания как особое явление культуры. Трактующиеся как знамения Неба, они играли немаловажную роль в борьбе за власть. Описания этих знамений помогают лучше понять мировоззрение и идеологию кочевников, позволяют различать ее исконные и заимствованные элементы. Вдобавок, благодаря тому что древние и средневековые авторы фиксировали сведения о необычных природных феноменах, современный исследователь получает дополнительную, а порой и уникальную информацию о климате далеких эпох. При работе с этой информацией очень важно тщательно анализировать, почему то или иное явление было занесено в хроники.

⁹⁰ История Золотой империи. Пер. Г. М. Розова, коммент. А. Г. Малявкина. Новосибирск, 1998. С. 131–133.

Сакральный мир китайского сада

Религиозные проявления в китайской культуре лишены жестких рамок, но ощущается глубокое проникновение сакрального начала во все её сферы. При отсутствии фиксированной религиозной доктрины всеохватывающая сакральная реальность сохраняет свое влияние на китайское общество с древнейших времен. Не оформленная полностью ни в одном из философских учений, она проявляется в их синтезе. Её действие выходит за рамки идеологии и сказывается в более широких формах: этнических стереотипах, типах игрового поведения и даже в формах традиционной кухни – во всем том, что относится к сфере действия культуры, ко всем нормам поведения, которые определяются бессознательным следованием моделям культурной программы. Традиционное искусство создания китайских садов, в данном случае, не является исключением.

Ландшафтное искусство Китая развивалось в тесном взаимодействии нескольких сфер культуры. Именно это привело к возникновению форм садово-паркового искусства и становлению особенностей стиля китайских садов. История китайской культуры прошла длинный путь, в ходе которого видоизменялся взгляд на характер взаимоотношений культурного, организующего начала и космоса, выражением которого служила природа.

История садово-паркового искусства Китая насчитывает несколько тысяч лет, пройдя ряд этапов, которые повлияли на формирование облика классических садов. Наиболее ранние из сохранившихся садов датируются периодом правления династии Мин (1368–1644). Однако богатый археологический материал, а также сведения, содержащиеся в литературных и живописных источниках, позволяют воссоздать картину развития этого вида искусства в Китае.

Традиционно китайские сады подразделяются на следующие категории: императорские парки (*хуанцзя юаньлин*); частные сады (*сыцзя юаньлин*); пейзажные парки (*цзыжань фэнцзинь юаньлин*); сады при монастырях (*сысы юаньлин*), включая сады при даосских храмах (*сыгуань юаньлин*) и монастырские,

по преимуществу буддийские сады (*сымяо юаньлинь*)¹. Принципы их построения, равно как и эстетические характеристики исходят из общих космологических представлений.

Истоки ландшафтных композиций уходят своими корнями в глубокую древность. Согласно историческим записям, еще в XII в. до н.э. были известны так называемые *ю* – питомники, где разводили зверей для охоты императора и знати². Интересной приметой таких заповедников были высокие *линтай* – божественные подмостки для общения с Небом. Эти грандиозные земляные сооружения применялись также для наблюдения за движением небесных созвездий.

Именно охота и ритуальное общение с Небом составляли первоначальную функцию садово-паркового искусства Китая. С этих времен прослеживается еще одна особенность, которая затем обусловила характерную черту китайских парков – сочетание сакрального и профанического, священных функций и обыденной жизни. Уже в эпоху Шан питомники *ю* использовались как для ритуальных целей, так и для отдыха правящей верхушки.

В империи Западное Чжоу весьма распространенной была практика ритуального поклонения священным горам. Для этой цели правители выбирали в своих владениях гору, где каждый год надлежало проводить торжественные ритуальные церемонии поклонения и жертвоприношения духам, дабы испросить богатый урожай и благополучие для всего народа страны. Постепенно в общественном сознании такие горы превращались в священные, становясь воплощением божества Земли.

На основании имеющихся сведений о древних моделях ландшафтных парков можно предположить, что оформленная определенным образом сакрализованная территория выступала в роли регулятора культурной жизни общества, являла собой модель, в символической форме сохраняющую сведения о мировом порядке³. В этом смысле обожествленная ландшафтная модель могла играть знаковую, мнемоническую роль, аналогичную письменности. Мнемоническими символами становились природные объекты (особо примечательные деревья, скалы, звезды и вообще небесные светила), а также созданные человеком (захоронения, архитектурные сооружения и т.д.). Важнейшим элементом функционирования такой модели являлся ритуал.

¹ *Цинь Хуан-чжао*. Чжунго му цзянчжу (Китайская деревянная архитектура). Г., 2000. С. 165.

² *Лоу Цинь-си*. Чжунго юаньлинь ишу (Искусство китайского сада). Г., 2001. С. 9.

³ Подробнее тема неписьменных мнемонических символов, играющих регулирующую роль в пространстве культуры, рассмотрена Ю. М. Лотманом в статье «Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры». СПб., 2001.

Вместе с тем, особенности ритуального культа диктовали и определенную интерпретацию естественного ландшафта. В период империи Восточная Чжоу возникают способы, используемые в ландшафтном обустройстве местности, которые со временем легли в основу формирования садов двух типов. К первому относятся уже упоминавшиеся парки-заповедники, представлявшие собой охотничьи угодья правящей элиты с добавлением сакральных функций. Часть пойманных или убитых на охоте животных, видимо, приносили в жертву духам предков, Небу и Земле. Вторым типом сада был характерен для царства Чу (723–221 гг. до н.э.), существовавшего на юге Китая. Он представлял собой, по всей видимости, особым образом обустроенную местность, предназначенную для шаманских практик, составлявших характерный компонент духовной культуры Чу⁴. Подобные сады находились на храмовых территориях. Именно они послужили прообразом небольших частных садов Цзяннани, прославивших садовое искусство Южного Китая.

Качественными изменениями в структуре ландшафтных комплексов отмечено начало династии Хань (III в. до н.э. – III в.н.э.). Дворцовый парк того периода, располагавшийся в жилой части дворцового комплекса, воплощал в себе как социальную программу, так и эзотерический смысл.

Во времена династии Хань, когда даосская алхимия пользовалась особой популярностью, типичным элементом духовной жизни были поиски эликсира бессмертия. Кроме того существовал культ небожителей *сянь*, которые, как считалось, были способны помочь в этих поисках. Императоры, стремясь достичь бессмертия, искали с помощью даосов чудодейственный эликсир, выступая тем самым в роли покровителей алхимии. В императорских садах воссоздавался ландшафт, способный привлечь небожителей: строились специальные горы – обители *сянь*. Склоны искусственных холмов засеивали «волшебными» травами и грибами *линь-чжи*, на вершинах устанавливали медные зеркала для сбора лунной росы – нектара богов – и даже воздвигали бронзовые статуи небожителей⁵. Иными словами, активно использовались принципы симпатической магии: подобное притягивает подобное. В это же время обязательной принадлежностью сада был пруд, расположенный обычно у подножия горы.

⁴ Вопрос духовной культуры в государстве Чу довольно сложен (подробнее см.: *Кравцова М. Е.* Пoesия древнего Китая. СПб., 1994. С. 132–140), однако, анализ сохранившихся памятников искусства того периода позволяет придерживаться точки зрения тех сиологов, которые определяли верования и практики царства Чу как шаманский комплекс.

⁵ *Малявин В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000. С. 304.

Если в наличии не было естественного водоема, то тогда создавались искусственный пруд и гора.

В 220 г.н.э., когда была свергнута династия Восточная Хань (26–220 гг.), в Китае начались социальные потрясения, продолжавшиеся более 300 лет. В периоды Троецарствия, династии Цзинь и до эпохи Южных и Северных династий (III–IV вв.) в обществе обострились политические противоречия. Служилое сословие переживало глубокий духовный кризис. На этом фоне получило широкое распространение учение Лао-цзы, большой популярностью пользовалась метафизика, возросло влияние буддизма после его проникновения в Китай (I в. н.э.). Именно тогда в Китае начал складываться архитектурный феномен усадьбы, неотъемлемой частью которой был сад – ранняя форма частных садов. Ее особенность состояла в том, что основой ландшафта служили естественные виды «гор» и рек, а также растительности. Популярная практика «возведения горок» на основе использования местных материалов заменила метод создания парка с использованием крупных гор периода династий Цинь и Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.). Пространственные связи пейзажа частных садов стали обретать свои неповторимые черты.

Владельцы таких садов относились к категории интеллектуалов, и стремились вести образ жизни вдали от суетного мира. Человек категории *вэнь-жэнь* («люди культуры») должен был быть странником, и эти странствия, путешествия и поиски новых мест необязательно соотносились с внешним миром. Еще Чжуан-цзы почитал лучшей формой наблюдения мира блуждания и странствия в беспредельном мире своей души⁶. Очевидно, что в таком ракурсе сады играли особую роль.

Основным назначением сада той эпохи становится стремление оградить посетителя от ритма обыденной жизни. Сад создавался в непосредственном взаимодействии с жилым ансамблем усадьбы. Вместе с усадьбой он отделялся высокой стеной, превращаясь в изолированное от городской жизни пространство. Его размеры не играли принципиальной роли, главным достоинством личного сада была его ориентация на частную составляющую жизни человека, что придавало каждому саду печать личностных пристрастий его владельца, позволяя раскрывать богатейшие эстетические нюансы в садовом искусстве.

Безмятежность (*цзиньму*) почиталась важнейшим душевным состоянием, воплощенным как в искусстве вообще, так и в искусстве создания сада интеллектуала в частности. Общение с природой, понимание красоты обыденного – основные эстетические

⁶ Завадская Е. В. Традиции философии Лао-цзы и Чжуан-цзы в китайской эстетике живописи // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972. С. 70.

требования, предъявляемые к частным садам. Кажущаяся простота, представленная в таких садах, вовсе не означала, однако, отсутствия внутреннего содержания. В них она лишь подчеркивала уместность и логичность всех составляющих элементов сада.

В период династии Тан, искусство оформления частных садов достигло расцвета и заложило прочную основу для выработки правил и приемов создания садовых ансамблей. Сад аккумулировал в себе наиболее характерные эстетико-философские черты китайского мировоззрения, став эталоном утонченности и выражением глубокого сакрального смысла, языком взаимодействия архитектурного и природного начал.

Созерцание пейзажа, подобно созерцанию живописного свитка, было тождественно религиозному действию. Так же, как и детали художественной картины, элементы, составляющие композицию сада, компоновались произвольно – они были строго предопределены эзотерической функцией садового искусства.

Главной чертой следует назвать отношение китайцев к природе. Согласно представлениям, сложившимся в древности, формирование мира из состояния первородного Хаоса (*хуньдунь*), следующей ступенью подразумевало возникновение Неба и Земли и затем уже появление всех родов сущего: вещей, живых существ и человека. Постепенно эти взгляды оформились в понятие о трех основных силах космоса: «*сань-цай*» (так называемая триада: Небо – Земля – Человек). Главной идеей этого мировоззрения, определившего специфику китайского сада, является элемент онтологической сопричастности сути человека основным составляющим мироздания, в частности природного мира.

Представление о «*сань-цай*» составило базу в подходе китайской эстетики к осмыслению взаимодействия человека и Космоса. В силу того что все три составляющие имели общую природу (обусловленную энергетической субстанцией *ци*), Небо, Земля и Человек представлялись силами равного порядка. В этом случае совершенно отсутствовал элемент доминирования одного начала над другим. Статус природного мира был онтологически равен статусу человека, и наоборот. Следовательно, для взаимодействия человека и природы в концепции китайского видения мира единственно правильной была форма диалога, исключаящего перевес одного начала над другим. Однако онтологическая роль человека в такой картине мира сводилась к «довершению» природных образов. Это обусловило непременное присутствие культурного (человеческого) начала в любом изображении и преобразовании природной среды. Более того, природа непосредственно, не будучи облагорожена влиянием человека, не воспринималась в китайской эстетике. Этот принцип стал определяющим в структуре китайского сада.

Таким образом, осмысление мира как триединой сущности оказалось важным и плодотворным для эстетической мысли Китая в следующих случаях:

- во-первых, любой, даже самый абстрактный образ природы в искусстве Китая всегда несет на себе антропоморфный акцент, т.е. окрашен присутствием человека;
- во-вторых, человек при этом не имеет своего символа, он растворен в символах природы (Неба и Земли), поэтому его присутствие чаще всего незримое;
- в-третьих, онтологически равный статус человека и природы в мировосприятии Китая отразился в эстетике садов как процесс творческого «собеседования» с «материалом» природы, во взаимовлиянии и отсутствии как доминирования, так и полного подчинения какой-либо из двух сторон.

Немалое влияние на формирование концепции китайского сада оказали религиозно-философские учения. Так, например, в даосской философии одним из основополагающих был акцент на возврат человека к естественному, природному началу. Природное рассматривалось «как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей структурной организации и функционирования мира, единых для всей природы – как живой, так и не живой»⁷. Основной задачей даосской идеи было выявление заложенного в человеке единого космического начала. Устраняя свое «я», человек должен следовать всеобщим законам развития, не мешая их самопроявлению. Воплощая этот принцип «недеяния» (*у-вэй*), он становится полноправным членом космической триады.

Высшим достижением даосской практики считалось обретение состояния слитности истинной сущности человека с истинной сущностью предметного мира (т.е. всех вещей и явлений) и, прежде всего, с природой как непосредственным выражением *Дао*. Достижение этой идентичности рассматривалось как мгновенное растворение в первооснове всего сущего.

Дао, согласно положениям даосской философии, есть нечто всепроникающее, оно присутствует везде, следовательно, его везде можно обнаружить. Поэтому любого рода деятельность способна превратиться в служение *Дао*. А поскольку оно присутствует во всякой вещи, то «человек не выходя со двора, может познать вселенную»⁸. Это положение наложило существенный отпечаток на все китайское искусство, включая искусство частных садов, акт созерцания которых восходил к даосскому принципу проникновения в суть всех явлений и растворения своего «я» в *Дао*.

⁷ Там же. С. 45.

⁸ «*Дао дэ цзин*», § 47. Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.

Эстетические проблемы в философии даосов не выделены как самостоятельные, но эстетический характер постижения бытия в ней очень силен. Многие принципы художественной структуры садов берут свое начало именно в даосизме. Дело в том, что, хотя само *Дао* и лишено внешних атрибутов, именно оно находилось в основе культуры созерцания природы в саду. Считалось, что его отражение можно узреть (*гуань*) в других предметах и в окружающей действительности, особенно в природе.

В философии даосизма берет свое начало еще один важный для эстетики китайских садов принцип. Это – единство контрастных элементов (высокое и низкое, темное и светлое). Именно в такой слитности контрастных элементов китайское сознание воспринимало единство мироздания.

Существенное влияние даосская философия оказала на восприятие пространства в традиционной эстетике китайских садов. «Пространство между Небом и Землей подобно кузнечным мехам или флейте: оно изнутри пусто и прямо. Чем больше движения, тем больше эта пустота»⁹. Такое представление положило начало использованию пустоты как особой категории, получившей эстетическое осмысление в композиционных принципах построения пространства садов.

Учение Конфуция сказалось в эстетике китайского сада совершенно иначе, чем доктрина Лао-цзы. Его влияние определяется, прежде всего, социально-функциональной областью искусства. Конфуцианство стремилось исключить из сферы культуры, вытеснить за ее пределы все, что не поддавалось структуризации, т.е. не могло быть охвачено облагораживающим воздействием ритуала (*ли*). Данное стремление, по всей видимости, породило особый принцип в китайской эстетике, свойственный только этой культуре. Любой объект естественной среды в искусстве считался эстетически совершенным только в том случае, если подвергался определенной структуризации, обработке и изменению своих качеств в соответствии с нормами, заданными культурной программой. Это имеет самое непосредственное отношение к пониманию природы в китайском саду. Так, например, практика выведения многочисленных сортов растений из ограниченного видового набора определяется тем, что каждое растение обладает определенной символикой. Вариации же форм самого символа в китайской культурной традиции неограниченны.

Взаимосвязь космической целостности и конфуцианской личности составляла в культуре средневекового Китая основной стержень философского и художественного осознания природы.

⁹ *Завадская Е. В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975. С. 28.

Первой ипостасью природы, с которой сталкивался конфуцианец, была ипостась закономерно функционирующего и все порождающего Космоса. Конфуцианская духовная традиция была ориентирована на природу как на главный и наиболее совершенный эталон. Космос в такой трактовке являлся основным объектом ритуального воздействия и философского осмысления. Именно взаимоотношение его и конфуцианской личности было определяющим для художественного освоения природы в средневековой эстетике Китая.

Акцент учения Конфуция на прошлом как надежной основе для подлинных деяний означал в эстетике садов тенденцию к подражанию, концепцию следования заданному образцу – готовому прообразу изображаемого объекта или пространственной структуры. Распространенная практика «цитирования» древних садов, создания в более поздние эпохи ландшафтных композиций, напоминающих сады древности, берет свое начало именно в конфуцианской этике.

Кроме того, учение Конфуция привнесло в традицию садово-паркового искусства сильное гуманистическое начало. Любое искусство, осмысляемое в традициях конфуцианства, никогда не становилось формалистическим и отчужденным от задач развития человека, оно всецело подчинялось этой программе. Соответственно преобладающую концепцию развития китайской культуры принято обозначать как «срединный путь» (*чжун юн*). В эстетике садов он проявляется в стремлении избегать крайностей, доводящих качества объекта до предельной концентрации его свойств. Модель китайского сада, сложившаяся уже к IV–VI и развившаяся в IX–XI вв., воплощала программу срединного пути, реализуя в своем дальнейшем развитии особенности художественного, пространственного мышления, определяясь задачами конфуцианской этики, всей конфуцианской системой воспитания личности в целом.

Этический характер, связанный с доктриной «срединности», со временем приобрела важная для осознания творческого процесса конфуцианская категория *Дао* – центральная для всей китайской философии. *Дао* стало восприниматься как истинный путь творческого процесса, подлинное творчество. Соответственно культура созерцания сада с позиций конфуцианской философии была направлена на совершенствование этических качеств человека.

«Если не удалась служба при дворе, – писал знаменитый танский конфуцианец Хань Юй, – то остается только уйти в леса и горы. Но леса и горы лишь для тех, кто может заниматься собственным самоусовершенствованием, сохранять при этом спокойствие и не заботиться о Поднебесной. Если же душа болит

о Поднебесной, то [идти в леса и горы] невозможно»¹⁰. Однако вполне возможно было компенсировать поиски уединения и накопления эстетических ощущений в соответствии с культурной программой в собственном саду. Пример тому – искусство частных садов. Обращение к природе у конфуцианцев было обычно связано с поисками истины и самореализации. Искусство садов давало возможность такой трактовки без каких-либо этико-культурных противоречий.

Следует отметить, что в конфуцианстве практически не делалось различия между общением с природой дикой или парковой, «прирученной» человеком. Однако общение с окультуренной природой было более удобно и рассматривалось «как необходимый социальный фактор, регулирующий сознание правителя и обеспечивающий его единение с народом»¹¹.

Конфуций и его последователи видели назначение искусства в его социально-этической функции, тогда как философы даосизма Лао-цзы, Чжуан-цзы и их последователи противопоставляли конфуцианской доктрине веру в безыскусность основных этических норм, получающих воплощение на уровне художественной практики.

Уделяя основное внимание внутреннему миру человека, даосизм дал немалый импульс творческому развитию китайской мысли. Позднее, во времена эпохи Сун (X–XIII вв.), влияние идей даосизма и буддизма на конфуцианство привело к многочисленным попыткам его трансформации. Это способствовало формированию неоконфуцианства с его повышенным вниманием к сущности природы, что также сказалось на формировании стилистических особенностей частных и храмовых садов.

Буддийское учение начало проникать в Китай с I в.н.э. из Центральной Азии, но до конца II в. его влияние в стране было еще слабым. В III в. буддизм стал распространяться как на севере, так и в южных районах Китая. В ходе адаптации к новой для него культурной среде он, с помощью даосов, подвергся интенсивной китаизации, приобретя множество специфических черт, отличающих его от индийского буддизма. С течением времени появились традиционно китайские школы буддизма: из них школа Чань («созерцание»), возникшая на рубеже V–VI вв.н.э., приобрела в дальнейшем лидирующее по сравнению с другими положение. Именно философские концепции этой школы в наибольшей степени повлияли на оформление эстетики китайского сада.

¹⁰ Мартынов А. С. Конфуцианская личность и природа. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 182.

¹¹ Карапетьянц А. М. Человек и природа в конфуцианском четверокнижии. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 198.

Истина и Будда изначально присутствуют вокруг. Главное – найти их самому, сейчас, во всем том, что тебя окружает, и, прежде всего, в самом себе¹²¹². Созерцая любой объект, можно достичь просветления внезапно, в один миг, причем акт этот внешне непредсказуем.

Подобная трактовка внутренней работы личности строилась на конкретных практиках медитативного созерцания. Это способствовало формированию определенного типа человека со свойственным ему отношением к окружающему миру, к природе. В результате, между трансформировавшимся на китайской почве буддизмом и даосизмом обнаружилось немало общего. В буддийском учении использовались как исконно даосские, так и новые, созданные усилиями даосов термины и понятия, помогавшие буддистам посредством китайской иероглифики донести свое учение до китайцев. При этом важно учесть, что многие стороны взаимоотношений человека и природы были разработаны буддизмом более основательно и детально, чем это сделали даосы.

Как и даосизм, буддизм апеллировал прежде всего к естественному началу в человеке, базируясь на том, что природа человека сама по себе чиста и всякие правила социальной организации есть следствие ее загрязнения. Поэтому, чтобы очистить ее, достигнуть «просветления», необходимо вернуться обратно, к первоначальной естественности путем длительной практики самоусовершенствования. Чаньское «просветление» по своему эмоциональному характеру было близко к даосской спонтанности единения с *Дао*.

«Просветление» рассматривалось как главное событие человеческой жизни. Действия человека, достигшего этого состояния, шли из глубины его «истинной природы» и в своих действиях он «руководствовался не нормами “культурного” поведения, а интуитивным “озарением”, дававшим возможность постигнуть природу всего сущего, с которой его собственная природа находилась в нераздельном единстве»¹³. Для достижения этой цели не нужны были особые системы, необходимо было лишь следовать своему естеству, своей природе.

Среди форм буддийской практики немаловажное место занимало общение с природой, в ходе которого человек выходил за рамки своего индивидуального «я», причем границы его мировосприятия изменялись настолько, что исчезало как таковое различие между субъектом и объектом, между внутренней

¹² Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. С. 339.

¹³ Абаев Н. А., Нестеркин С. П. Человек и природа в чаньской (дзэнской) культуре: некоторые философско-психологические аспекты взаимодействия // Проблемы человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 62.

деятельностью и окружающей средой, что приводило к ощущению полного слияния с окружающим миром.

Природа в эстетическом понимании воспринималась в китайском буддизме как равноправное начало в процессе творческого освоения действительности. Она играла роль фактора, примиряющего «культурное» и «естественное» начала в человеке. Пристальное внимание буддистов привлекали самые обыденные вещи: сухая ветка, заросший пруд, замшелый камень и т.д. Во всем этом усматривалась более глубокая суть, нежели то, что могло быть воспринято человеком, чуждым практике медитативного созерцания.

Многие новые грани осмысления взаимоотношений природы и человека, привнесенные буддизмом, были восприняты поэтами и художниками средневекового Китая. Однако в целом понимание природы в китайском садово-парковом искусстве определялось параметрами «срединного пути», избегающего тенденции крайних психических состояний и медитативной аннигиляции мира. Для китайца природа – это сакрализованное, но в то же время конкретное мироздание, непосредственно воздействующее на внутренний мир человека. Даже такие последователи буддизма как Су Ши и Ван Вэй в своем творчестве руководствовались традиционно китайским восприятием природы как основы для творческого вдохновения, лишь дополняя это восприятие элементами буддизма.

Укрепление позиций буддизма (прежде всего чань-буддизма, опиравшегося на нормативы древней философии даосизма), породило стремление переосмыслить классическое конфуцианское наследие, дать ему новую трактовку, дополнив элементами учений, уделявших более пристальное внимание внутреннему миру человека.

Все это в течение X–XIII вв. оформилось в комплекс, получивший наименование неоконфуцианства. Период его становления пришелся на годы правления династии Сун. Именно неоконфуцианство выдвинуло на первое по важности философского осмысления место тему взаимоотношения природы и человека. В соответствии с этим резко возросла символическая значимость садово-паркового искусства. Сад ученого-интеллектуала стал художественным выражением важных философских категорий.

Сунское неоконфуцианство было главным образом ориентировано на «...утверждение единства природы, общества и человека, т.е. единства космического, социального и духовного. Эта идея воплотилась в биокосмической модели, где живой организм обладал космической природностью, а Космос стал носителем элементов психического, этического и социального»¹⁴. Неоконфуцианство обращалось к чувственному, интуитивному

¹⁴ Голыгина К. И. Великий предел. М., 1995. С. 248.

восприятию, склоняясь к утверждению единства человека с окружающим миром. Понятие первопринципа *ли*, лежащего в основе мира – одно из центральных в этом учении. Это одна из форм проявления *тай-цзи* (категории, взятой из «И-цзина», но осмысливаемой подобно *Единому* в чань-буддизме, и *Дао* в даосизме, т.е. как Абсолют). Познать *тай-цзи* конкретного объекта значило выявить его принцип *ли*. Важным свойством первопринципа было то, что, пребывая в каком-либо феномене, он не дробился на части, а реализовывал себя там целиком.

Это свойство было воплощено в садово-парковом искусстве. Стремление увидеть в цветке лотоса или в ветке бамбука первопринцип берет свое начало именно в неоконфуцианской философии. Внимание зрителя сосредоточивалось на отдельных элементах природы или миниатюрных композициях. Характерны в этом отношении карликовые деревья и миниатюрные «сады на столе». Они служили отображением представления о том, что *ли* способно пребывать во всем, даже в малом¹⁵. Не менее важным было требование «приближаться к вещам для исследования их первопринципа», отразившееся в созерцании ландшафтных садов.

Вопрос взаимоотношения человека с миром в культуре Китая можно рассматривать не только в философском, но и в практическом аспекте. Китайская цивилизация в ходе своего исторического развития выработала определённый системный подход к работе с любыми природными ландшафтами и к видам строительной деятельности человека. Прежде всего, это относится к практике архитектурного освоения местности, культуре жилища, градостроительству и ландшафтными видам искусства. Поэтому, обращаясь к теме китайского сада, мы неизбежно сталкиваемся с таким специфическим явлением китайской культуры как *фэншуй*.

Фэншуй буквально переводится как «ветры и воды». Г. Чатлей удачно определил термин как «искусство приспособления жилищ живых и мёртвых для взаимодействия и гармонического сочетания с потоками космического дыхания на данной местности»¹⁶. И. де Гроот интерпретирует это выражение несколько иначе – как воду из облаков, которые ветер разносит по всему миру. То есть сочетание двух этих понятий он понимает как климат, который в условиях Китая определяется в первую очередь направлением ветров, несущих сухую либо дождливую погоду в зависимости от того, дуют ли они с севера зимой или с юга и юго-запада летом. Поэтому в общем смысле он определил *фэншуй* как атмосферные

¹⁵ Завадская Е. В. Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975. С. 106.

¹⁶ Китайская геомантия. СПб., 1998. С. 180.

влияния, оказывающие воздействие на судьбу человека. В широком смысле *фэншуй* понимается как система, призванная научить «где и как следует сооружать погребения, храмы и жилища на благо мёртвым, живым и божествам, которые, обитая внутри них, могли бы ощущать исключительные или по возможности благоприятные воздействия Природы»¹⁷.

До сих пор наше представление о влиянии геомантии на китайскую культуру очень расплывчато. Трудность состоит в том, что геомантию очень трудно вычленишь как отдельное явление из пласта культурной жизни Китая. В то же время игнорировать ее нельзя, так как многие специфические черты эстетического осмысления мира и традиции культуры быта, несомненно, испытывают на себе влияние системы *фэншуй*.

Дать верное представление о взаимосвязи всех элементов геомантии хотя бы только с ландшафтным искусством довольно сложно, так как средствами европейского понятийного аппарата пока невозможно объяснить многие нюансы этой китайской культурной традиции. Китайские же источники, касаясь *фэншуй*, исходят из собственной системы, которая для них вполне ясна, тогда как для усвоения человеком европейской культуры она нуждается в анализе.

Отправным мировоззренческим положением, на базе которого возникла система *фэншуй* в китайской культуре, явилось восприятие Вселенной как единого живого организма, целостного во всей совокупности составных частей. Исходно геомантия составляла область древнего учения о «пестовании жизни» (*ян шэн*), которое активно использовалось в практическом даосизме. В общем виде *фэншуй* можно было бы охарактеризовать как учение о влиянии энергии, излучаемой всеми составляющими элементами земной поверхности, на жизнедеятельность человека. Все многообразие ландшафтных форм формирует энергетическую конфигурацию пространства, того самого, в котором живет и действует человек и с которым он, согласно мировоззренческим принципам Китая, находится в неразрывной связи. Онтологической базой в *фэншуй* являются представления все о той же великой Триаде (*сань-цай*): Небо, Земля, Человек, определившей специфику взаимоотношений человека и природы в Китае.

Возможно, что первые и самые примитивные представления о существовании определенных норм взаимодействия человека и окружающей среды были зафиксированы в древних погребениях. Есть упоминания о существовании захоронений, относящихся к V в. до н.э. (династия Чжоу), с ручьями и водоемами, сооруженными человеком. Примером подобного погребального

¹⁷ Гроот И., де. Фэншуй. Китайская геомантия. СПб., 1998. С. 65.

водоёма является мавзолеем князя Хэ Люя и его дочери, о котором упоминается в сочинении «У Юэ чунь цю» («Весны и осени царств У и Юэ»)¹⁸. Если это так, то можно считать, что изначально китайская геомантия была ориентирована на взаимодействие с миром умерших.

Первоначально традиция *фэншуй* была тесно связана с сооружением могильников. Древние императорские захоронения, занимавшие огромные территории, тщательно планировались в соответствии с нормами *фэншуй*. Известно, например, что мавзолей Цинь Ши-хуанди был украшен звездами, созвездиями и конфигурациями Земли; на гробницах часто изображались небесные светила и фигуры Четырёх небесных животных (Зеленый дракон, Красный феникс, Белый тигр и Черная черепаха) – геомантических символов. Все это служило концентрации влияния космических энергий вокруг усопшего.

В основе геомантических представлений лежала вера в то, что удача и благополучие живых зависят от комфортности существования умерших прародителей. Дело в том, что сложившаяся под влиянием конфуцианства традиция заботиться о погребении умерших в китайской культуре воспринималась также как одна из форм взаимодействия человека с природными объектами и пространством. Поэтому возможно, что система *фэншуй* возникла прежде всего как элемент культа умерших предков, широко распространенного в Древнем Китае. Считалось, что при благоприятном проведении захоронения, потомкам обеспечивалась удача, при неблагоприятном – на семью могли обрушиться всечелюстные беды и напасти. Поэтому забота о местоположении захоронений представляла особую значимость.

Принципы взаимосвязи между ландшафтными формами и посмертным существованием душ предков впоследствии приобрели более широкий характер и стали применяться в области планировки жилых территорий, так как в китайской традиции то, что энергетически благоприятно для усопших, столь же благоприятно и для живых. Поэтому выбор места для планировки городов, деревень или отдельных усадеб стал связываться с геомантическими принципами. Так любая форма ландшафтной деятельности человека стала увязываться с нормами *фэншуй*.

Архитектурное решение быта и, следовательно, сада, в первую очередь выстраивалось сообразно с требованиями благоприятного взаимодействия рода и семьи с умершими прародителями. Позже стало считаться, что правильно выстроенная система взаимодействия конфигураций природных объектов

¹⁸ Миллянюк А. О. Учение о «вскармливании жизни» (*ян шэн*) в традиционном Китае. Автореф. дисс. к.и.н. М., 1994. С. 9.

и астрологических циклов с местом погребения должна быть определяющей для построения архитектурных сооружений.

Взаимодействие с пространственными конфигурациями осуществлялось на базе упоминавшейся уже жизненной энергии (*ци*). Китайские геоманты исходили из положения о том, что выразителем *ци* в пространстве является форма предметов. Поэтому, определенным образом воздействуя на топографические объекты, учитывая их местоположение в пространстве относительно друг друга, мастера геомантии стремились повлиять на жизнь людей, пребывающих в непосредственном контакте с этими объектами.

Предметное окружение людей, живых и умерших, подразделялось на объекты природные и рукотворные, или на образования «прежде небесные» и «после небесные». Считалось, что в отличие от естественных ландшафтов, искусственные лишены природной жизненной энергии, однако, способны к ее накоплению с течением времени. Предполагалось, что геомантически правильно созданная искусственная структура способна со временем усиливать количество и роль *ци*, влияя таким образом на энергетическую конфигурацию пространства, будь то место обитания семьи или территория захоронения.

Традиционный китайский жилой комплекс приобрел устойчивые архитектурные типы уже к III–II вв. до н.э., т.е. ко времени начала правления династии Хань. Многочисленные изображения в ханьской погребальной пластике и рельефах предоставляют богатый визуальный материал, свидетельствующий об этом. Комплекс, о котором идет речь, являл собой огороженную стеной группу жилых и хозяйственных построек, сооруженных в виде квадрата. Постройки выходили в замкнутые дворы, одни из которых были превращены в небольшие сады, тогда как другие использовались для хозяйственных целей. Пространство двора, являясь внешним по отношению к пространству комнат, все же композиционно включалось в сферу дома. В свою очередь, комнаты с широкими окнами и дверным проемом были обращены во двор, обеспечивая постоянный контакт со всей жилой зоной.

В зависимости от благосостояния семьи, жилая усадьба могла насчитывать от одного до четырех дворов, представляя собой в этом случае классический китайский жилой комплекс *сыхэюань*¹⁹. Китайский дом или любая другая архитектурная постройка зримо воплощала структуру мироздания: фундамент и пол символизировали силу *инь*, крыша – силу *ян*, в пространстве между ними действовал человек. Таким образом, каждое строение изначально включалось в общую систему космологических

¹⁹ Knapp R. G. The Chinese House. Hong Kong–Oxford–N.Y., 1990. P. 13.

символов. Все постройки располагались в строгом соответствии с правилами *фэншуй*. Кроме того, территория делилась на женскую и мужскую половины (в соответствии с делением *инь* – *ян*), соотносилась со сторонами света, геомагнитными направлениями и астрологическими вычислениями. Разумеется, приведенный тип построения представлял собой обобщенную идеальную модель, которой руководствовались при планировке жилого комплекса. Однако эта модель может служить иллюстрацией восприятия космически опосредованной структуры быта, отражавшей фундаментальные мировоззренческие установки. Эта модель в разных масштабных измерениях повторялась как при планировке жилой территории обычной китайской средневековой семьи, так и при проектировании жилых императорских комплексов. Неотъемлемой частью такой структуры являлся именно сад.

Китайский жилой комплекс «дом–сад» строился с учетом взаимовлияния архитектуры и природной среды по принципам онтологической структуры китайского Космоса, где отношения человека и природы выстраивались в диалогической форме. Различная конфигурация рельефа сада определяла то или иное соотношение *инь* и *ян*. Так, преобладание гор, холмов и возвышенностей усиливало энергию *ян*. В низинах и равнинах преобладала энергия *инь*. Сад должен был представлять собой оптимальное сочетание данных энергий, ибо от этого зависело физическое и психическое здоровье людей. Наилучшим сочетанием элементов полагалось соотношение *инь* к *ян* как 2/5 и 3/5.

По представлениям геомантов, движение энергетических потоков вдоль ландшафта осуществлялось по криволинейной траектории. Прямые траектории движения блокировали естественные динамические свойства *ци*, несли вред для здоровья человека. По этой причине в китайских садах отсутствует линейное построение пространства, траектория движения зрителя всегда определяется извилистыми дорожками. Природные объекты (камни, холмы, очертания деревьев) также лишены прямых линий.

Входя в состав жилого комплекса китайской усадьбы, сад непременно имел четкие границы, в немалой степени обусловленные и геомантическими принципами. Стена была главным формообразующим элементом, выделяющим пространство сада из природной среды, и служила пограничным знаком, объединяющей физически и психологически жизнь большой китайской семьи. В геомантическом аспекте стена выполняла очень важную роль: экранировала пространство от отрицательных прямолинейных потоков энергии.

Согласно традиционным китайским представлениям, качественные характеристики субстанции *ци* могут быть как положительными, так и отрицательными. Негативная

энергия именовалась *ша* и оказывала разрушительное воздействие на окружающую местность. Источником, сообщаемым энергетическим потокам разрушительные качества, могли быть любые прямые и острые углы. Это соображение во многом повлияло на эстетические принципы строительства зданий и проектирование садов. Например, – определило характерную форму крыш с загнутыми кверху углами²⁰, или криволинейную траекторию движения, заданную дорожками в саду.

Один из принципов *фэншуй* состоял в том, что искусственно созданные ландшафты могут направлять поток земной энергии и служить своего рода препятствием на пути деструктивных энергетических потоков. Чтобы ограничить негативное энергетическое воздействие *ша*, достаточно было возвести преграду, экранирующую траекторию их движения. Ее местоположение вычислялось мастерами геомантии. В роли преграды мог выступать любой объект, в том числе и естественного происхождения: различного вида растительность, камни и холмы.

Классификация элементов сада в системе *фэншуй* строилась на базе теории о выделении женской и мужской сущностей объектов, встречающихся в толкованиях «Ицзина». Характерна также идея обмена этими сущностями: сама земля подразделялась на обладающую качествами *инь* или *ян*, могла быть, соответственно, твердой или мягкой, динамичной или неподвижной. По китайским представлениям, *инь* обладает свойствами сдерживания и притяжения, а *ян* – расширения и рассеивания. По классификации *фэншуй* земля ландшафтной структуры делилась на два вида – горы и воду. В этом делении горы относились к *инь* как неподвижная субстанция, а вода, как динамичная сущность, относилась к *ян*²¹. Сбалансированное сочетание динамической и статической энергий представлялось наиболее подходящим для жизни человека. Согласно этому принципу строилась работа с композиционной структурой китайского сада или парка.

В *фэншуй* китайских садов была активно задействована и система *у-син* (пяти первоэлементов). При том, что ландшафтные формы подразделялись на *женские* и *мужские*, каждая форма в отдельности (гора, камень, холм, извилистый поток) также ассоциировалась с качествами какого-либо из пяти первоэлементов (дерева, огня, земли, металла, воды). Таким образом,

²⁰ Криволинейная форма крыш, появляющаяся после периода Хань, была, кроме того, связана с желанием строителей защитить массивную крышу, которая составляла почти половину всей высоты здания, от угрозы быть сорванной сильным порывом ветра. Ветра – частые явления в Китае. Крыша с загнутыми углами «работала» как антикрыло, т.е. «гасила» порыв ветра.

²¹ В других классификациях вода как субстанция, связанная с Луной, относилась к категории *инь*, а «жесткие» горы – к *ян*.

ландшафтная структура включалась в длинную цепь коррелирующих ассоциаций.

Геомантические представления определяли устройство китайского сада, принцип сочетаемости его элементов. *Фэншуй* в садово-парковом искусстве Китая прежде всего – работа с землей и ландшафтными формами. Практикующий мастер *фэншуй* развивал в себе способность обостренного восприятия потоков земной энергии и взаимодействовал с ними.

Для определения наиболее удачных и благоприятных для жизни направлений в саду или парке, мастера *фэншуй* использовали прибор *луобань*, применявшийся для определения сторон горизонта и коррелирующей с ними системы символов. Китайский компас имел квадратную форму и был разделен на четверти, а в центре, обведенная концентрическими кругами, находилась сама стрелка компаса, указывавшая на юг. Между окружностями были нанесены восемь триграмм *ба-гуа*, затем пять элементов и десять небесных ветвей (циклических знаков). Также на компасе были указаны благоприятные направления, справочный материал для разного рода вычислений, в частности, о том, когда лучше начинать строительство ландшафтной структуры. Пространство сада выстраивалось таким образом, чтобы оптимизировать циркуляцию энергетических сил Космоса. Весь символический ряд был ориентирован на цикл движения планет и, таким образом, предметное воплощение сада и всего китайского быта включалось в астрологический цикл движения созвездий и соотносилось с Космосом. Вся жизнь китайца через систему символов увязывалась с окружающим пространством.

Ориентация по сторонам света была характерна и для отдельных архитектурных элементов сада. Располагая предмет в пространстве соответственно сторонам света, которые суть элементы космической упорядоченности и оформленности, человек интерпретировал предметный мир в его причастности космическому целому. Космически опосредованно в китайской традиции было не только отношение человека к предмету, но даже отношение человека к человеку, в частности к собеседнику. Например, во время визита, совершив приветственные церемонии, гость и хозяин садились не напротив друг друга, а бок о бок на поставленные в одну линию стулья и кресла, так, что говорящий обращался не к собеседнику, а к пространству перед собой²².

Горы и холмы также подразделялись согласно категории *инь* и *ян*. Деление происходило в соответствии с качеством формы: высокие, остроконечные или рассматриваемые с фронтальной части воплощали собой начало *ян*; низкие, плоские или

²² Белозерова В. Г. Традиционная китайская мебель. М., 1980. С. 104.

рассматриваемые с тыльной стороны – начало *инь*. К категории *ян* также относились так называемые «жесткие» горы, с преобладанием каменистого рельефа, к категории *инь* – «мягкие», покрытые мхом и растительностью. Определяющим был не размер, а форма.

Соответственно, дуальное деление в восприятии китайцев имела и вода. Так, например, вода, падающая с высоты, относилась к *ян*, вода в пруду – к *инь*. Любое быстрое течение рассматривалось как *ян*, а спокойная вода – *инь*.

Камень в китайской садово-парковой традиции наряду с водой – сильнейший аккумулятор энергии, наделяемой качествами *ян*. Считалось, что в своем чистом виде она могла оказывать разрушительное действие на общий энергетический баланс местности, поэтому камни стремились огородить деревьями или прикрыть кустарником.

Пространство всей жилой территории и сада в особенности делилось в соответствии с принципами *ба-гуа* на восемь частей, каждая из которых коррелировала со своей триграммой (комбинация прерывистых и длинных черт, символизировавших различное сочетание *инь* и *ян*). Триграммы были расположены вокруг восьмигранного символа (*ба-гуа*) и согласно тому, где помещалась каждая из восьми триграмм, идентифицировались другие признаки и символы, относящиеся к общей системе китайских космологических знаков.

Таким образом, садово-парковое искусство Китая, воспринимаемое сквозь призму действия правил *фэншуй*, имело своей целью максимально соотносить существование человека с представлениями о космической гармонии. Это было философски обосновано и закреплено в китайской традиции.

Исходя из указанных мировоззренческих особенностей и выстраивалась структура китайского сада.

Любой китайский сад представляет собой, прежде всего, особую пространственную зону, что обусловило чрезвычайную важность внешней стены в садовой эстетике. Внутри этой условной зоны устанавливались определенные правила «художественной игры», построенной на ассоциациях и различных технических приемах. Игра в ассоциации со зрителем начиналась с самой формы стены, которой намеренно придавалось визуальное сходство с различными объектами – как правило, облаками, драконом и т.п. Художественное решение отражало главный принцип – символическую визуализацию движения. Как бы ни была решена пластическая форма стены, семантика ее всегда оставалась одна – это направленное и контролируемое движение (естественно, что в бытовом плане она выполняла обычную роль). Наиболее часто встречающиеся образы художественной интерпретации садовых стен – облака, которые в ассоциативном ряду китайской

культуры отождествлялись с энергетическими сгустками *ци*, несущими потенциальный заряд движения. Художественный принцип китайского сада базируется на динамике пространственных отношений в самых различных проявлениях, и стена, как начало и граница сада, должна была отражать этот принцип и подготавливать зрителя к дальнейшим художественным ходам на материале составных элементов сада.

Стена организует пространственные зоны китайского сада с целью обеспечить правильную циркуляцию энергетических потоков. Хаотическое на первый взгляд расположение стен в ландшафтной композиции обеспечивает просмотр зон сада в строго определенном пространственном спектре. Само ощущение просторности в китайском саду создается путем его расчленения стенами и экранами.

Обычно белый цвет стены служит фоном для всего, что находится в саду. На нее падают лунные тени, она освещается закатными лучами солнца, растворяется с дымкой дождя, напоминая облако, спустившееся с неба. В зависимости от освещения она выглядит то парящим драконом, то неподвижной горой. В утренние или вечерние часы стена как бы исчезает, а днем выглядит монументальной твердью. Подобный эффект достигался специальной техникой сооружения стен сада. Они изготавливались из прессованной земли, засыпанной перед фиксирующим бамбуковым каркасом, а с внешней стороны покрывались составом на основе белого воска. Это покрытие создавало эффект полупрозрачности, туманности, чутко реагирующей на освещение.

Множество проемов в стене создают определенный ритм, рождая при правильном прочтении символики сада китайцем многочисленные звуковые ассоциации. Белое пространство стены служит нейтральным фоном, как белая бумага свитка (недаром сад считается подобием каллиграфического или живописного свитка). При этом она же предстает перед зрителем в функции зеркала, в котором отражаются тени предметов, находящихся в саду. Ассоциация с зеркалом приводит зрителя к новому образу – перед ним возникает иное пространство, в котором содержатся вещи в их отраженной сути, т.е. уже как бы другие.

Стена служит границей между пространствами, образуя отдельную зону. В этой функции она воплощает главный пластический мотив сада, выраженный в виде пустоты. Любая пустотность (пещера, отверстие, проем) отражает мотив пространственной зоны и возможность путешествия, свободного перехода из одной сферы в другую. Способность к беспрепятственному перемещению по пространственным зонам различного уровня характерна в мифологии Китая для небожителей *сянь* (именно это качество и делало их совершенными существами). Поэтому

сад использовался для создания условной реальности, где человек словно лишен природных ограничений и, подобно *сянь*, может перемещаться в том же теле путем созерцания из одного мира в другой.

Основными природными элементами, определяющими композицию сада, были вода и камни. Подобно китайскому пейзажу, сад разворачивал перед зрителем умозрительную картину мира. Стихии камня и воды в сознании китайцев воплощали дуальную (*инь – ян*) структуру бытия. Идея взаимосвязи воды и камня, точнее, воды и горы, вообще свойственна китайской традиции. Пейзаж, представляющий в Китае прообраз космического единства мира, осознавался художниками как «горы – воды».

Камень воспринимался не только как природный, но и как «получеловеческий» материал, поскольку был создан природой, но обрабатывался человеком²³. Правильно расположить камни в саду означало ввести пространство сада в космический круговорот энергии. Границы эстетического восприятия камня в китайской традиции очень широки. По оценке Е. В. Завадской²⁴, они определяются даосской традицией уподобления себя простоте обычного камня (*ши*) и конфуцианским стремлением к самосовершенствованию, доведенному до той изысканности, которой отличаются яшма или нефрит (*юй*). В основе философии устройства китайского сада лежит даосское наследие, но с элементами подчеркнутого внимания к мини-композиции, получившими значительное развитие в буддийской эстетике²⁵. Поэтому и обычный камень, понимаемый как концентрированная энергия Неба и Земли, представлял в этом смысле особый интерес. Камни, по замыслу устроителей садов, создавали ощущение дикой природы, обладая полнотой естественности (*цзы-жань*). Для создания чувства осязаемого соприкосновения с *цзы-жань* и задумывался сад.

Камни были главным украшением китайского сада. Особым предпочтением пользовались камни, поднятые со дна о. Тайху. По китайским представлениям, эти камни воплощали в себе концентрированную творческую силу Дао²⁶. Цена их сравнима с ценой античных статуй в Европе. Подземные ручьи озера пробуравливали природный материал камня, создавая причудливые

²³ *Малаян В. В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000. С. 320.

²⁴ *Завадская Е. В.* Эстетика камня в китайской живописи // Искусство Востока и Античности. М., 1977. С. 124.

²⁵ В даосизме черпали свое вдохновение создатели знаменитых садов — Ши Тао, Чоу Хао-ши, Дун Дао-ши, Гэ Юй-лянь, Чэн Цун-чжоу. См: *Чэн Цун-чжоу.* Янчжоу пяньши шань фан («Горная обитель слоистых камней» в Янчжоу) // *Вэнь У*, 1962, № 6. С. 18.

²⁶ *Keswick M.* The Chinese Garden. History, Art and Architecture. London, 1978. P.158.

формы и пустоты внутри, что повышало его эстетическую ценность, так как китайца интересовал не сам по себе камень, а пустота внутри него, «пойманное» пространство. Такие редкие экземпляры лучше других отражали все перечисленные свойства. Выдающиеся экземпляры камней в садах становились известны далеко за пределами не только усадеб своих владельцев, но и провинций.

Камни о. Тайху располагались в центре небольшого водоема (чтобы подойти к ним, сооружали различные каменные дорожки и мостики). Поскольку камни представляли собой начало *ян*, а вода – начало *инь*, подобное расположение символизировало собой схему Великого Предела, рождая многочисленные ассоциации у подготовленного зрителя. Распространенной практикой было также разведение в пруду красных и черных карпов, своим цветом символизировавших полярные начала *инь* (черный цвет) и *ян* (красный).

Постоянная игра метаморфоз, символизирующих циклические превращения мира *бянь-хуа* как один из главнейших принципов художественных решений в эстетике китайского сада, определяла и внешний вид композиций из камней. В глазах китайского зрителя камень должен был парить, как облако; мастера стремились достичь визуального эффекта, при котором камень «летит и танцует»²⁷.

Часто одиночные камни ставились таким образом, чтобы верхняя часть валуна была шире и тяжелее нижней. Подобная «опрокинутая» тектоника камня символизировала собой «преднебесное» состояние материи (в китайском понимании для того чтобы выйти за грань форм и явлений поднебесного мира, необходимо было совершить скачок, увидеть все вещи как бы наоборот, в их зеркальном отражении).

В садово-парковом искусстве отразилось понятие, заимствованное из теории живописи – «*юнь-гэнь*»²⁸ («корень облаков»), утверждавшее внутреннее единство мира, что символически выражалось сочетанием камня и облака. Так выражалась важнейшая структурная оппозиция в китайской эстетике *суй-ши* (пустое, иллюзорное и заполненное, действительное)²⁹. Мир камня – это область реального, обладающего строгой формой и структурой. Облака же диаметрально противоположны камню по своим свойствам. Они традиционно относились к миру воды, но их также именовали «небесные горы». По китайским представлениям,

²⁷ Keswick M. The Chinese Garden. History...P.161

²⁸ Завадская Е. В. Беседы о живописи Ши Тао. М., 1978. С. 157.

²⁹ Завадская Е. В. Поэтика камня в трактате «беседы о живописи» Ши Тао (XVII в) // Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979. С. 189.

облака выражают изменчивую природу *дао*, символическим отображением которого была вода. Поэтому уподобление камня облаку выражало суть игры метаморфоз, фазу перехода начала *ян* в начало *инь*, момент, когда потенция обоих начал еще присутствует друг в друге. Именно стремление выразить единство мира в сочетании полярных качеств породило в садово-парковой эстетической традиции распространенную практику уподобления камней облакам.

Особый раздел в искусстве работы с камнем составляло сооружение так называемых «насыпных искусственных гор». Это были самые дорогостоящие постройки в китайском саду. Они складывались из отдельных блоков камней и обязательно ставились около водоёмов. В этом сочетании, помимо упоминавшегося уже совмещения полярных качеств *инь* и *ян* угадывается также отголосок древних представлений о «Мировой Горе» и «Мировом Океане».

Высота «искусственных гор» варьировалась в зависимости от размера сада. «Искусственные горы» изобиловали пещерами и гротами. Здесь мы видим традиционное для Китая понимание горы не как тверди, а как полости. Гора, содержащая внутри себя пространство – типичный для китайского искусства сюжет. В даосской традиции пространство всегда сообщается с другими мирами, а все вместе это составляет часть энергетического комплекса мира, где подготовленный соответствующим образом человек, как и небожитель *сянь*, может свободно путешествовать. Отсюда – популярная трактовка пещеры как обители небожителей.

Вода была обязательной принадлежностью китайского сада, поскольку она символизировала вечное движение, текучесть. Это символ вечности, представленный в системе китайского космоса как непрерывный поток бытия, в который втекают отдельные струи времени – об этом можно судить, исходя из соответствующей пиктограммы. Второй образ, неразрывно связанный с водой, – это зеркало мира, т.е. по словам В. В. Малявина, «воплощение покоя пустоты и неведомого двойника всех образов, хранимого игрой отражений»³⁰. В связи с этим вода должна была быть представлена в саду в двух ипостасях: статичной, в виде водной глади прудов, и динамичной – в виде водопадов, искусственных потоков, ручьев. Движение воды организовывалось лишь по естественным законам, в связи с чем в китайском саду нет никаких фонтанов. С точки зрения геомантии, стоячая вода обладала способностью накопления *ци* и передачи ее зрителю. Струящаяся вода считалась мощнейшим проводником *ци*, а умелое сочетание

³⁰ Малявин В. В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000. С. 318.

того и другого корректировало энергетический баланс сада, что, по правилам *фэншуй*, оказывало влияние на приходящих людей.

Вода активно включалась в композиционное решение любого сада. Павильоны и беседки строились с таким расчетом, чтобы их отражение в воде являло собой целостную композицию, отдельный кадр и содержало намек на иное, перевернутое пространство. Крыши павильонов строились с тем расчетом, чтобы дождевая вода низвергалась с них напоподобие водопада³¹.

Вода, благодаря своим эстетическим свойствам, была открыта небесному пространству, вступая с ним в некий диалог. Композиционно водная гладь встраивалась в структуру сада таким образом, чтобы небо, отражаясь в ней, обретало двойника, включаясь в игру превращений. В контексте даосской философии водная гладь олицетворяет непроявленную сущность, истинную мудрость, подлинное мастерство. «Покой воды – образец для мастера»³².

Вода была одним из основных критериев при построении композиции остальных элементов сада. Однако свойственное Китаю сочетание в идее сада философии, эстетики и быта отразилось в том, что водоемы здесь выполняли также и практическое назначение: из них брали воду для хозяйственных нужд, их использовали для прогулок на лодках, а также разводили в них декоративных рыбок, по преимуществу карпов, созерцание которых было поднято до уровня отдельного искусства, полезного для развития ассоциативного мышления.

Весьма оригинален подход к выбору садовой флоры. Обычно в китайских садах нет поросших травой площадок – земля всегда посыпана галькой или вымощена камнем. Несмотря на чрезвычайное изобилие растительности в Китае, в саду допускалось присутствие лишь тех растений, которые были воспеты китайской культурной традицией. А уже из отобранных видов культивировалось множество сортов. В основном это классические «благородные» цветы, которые служат постоянным сюжетом в литературе и живописи: пион, хризантема, орхидея, лотос, слива *мэйхуа*. Основным достоинством цветка считалась его «порода», то что он как объект природы «доработан» человеком. В Китае впервые было введено в обиход употребление цветочных горшков, и это подчеркивало, что цветы – результат размышления и труда над материалом природы. Это имело и практическую сторону: их можно было заменять на другие, любясь ими лишь в период их цветения.

³¹ Чжунго да байкэ: юаньлинь ишу. Пекин, 1988. С. 522.

³² Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967. С. 143.

Детально продуман и набор деревьев, используемый в китайских садах. Прежде всего это сосна – символ благородства духа, бамбук, воплощавший стойкость и надежность, персик – любимое дерево небожителей. Нередки были ивы, абрикосовые и мандариновые деревья, насаждения банана – все они несли определенный символический смысл.

Особым вниманием пользовалось искусство выращивания карликовых деревьев. Возраст их мог насчитывать более ста лет, а высота не превышала сорока сантиметров. Такие деревья любили выставлять с кустарником нормальных размеров, их выставляли в галереях или перилах лестниц. Тем самым зрителя вовлекали в игру перепада масштабов, смены пространств. Карликовые деревья воспринимались как обычные, группируя вокруг себя пространство особым образом, отдельно от всего сада, и в то же время составляли композицию с другими его элементами. Созерцание карликовых деревьев позволяло зрителю включиться еще и в своеобразную игру со временем, так как деревья выглядели многовековыми исполинами, но только в миниатюре. Они же часто воспринимались как образы небожителей *сянь*. Мотив эстетики карликовых деревьев перекликается с элементами философии Чжуан-цзы, считавшего важным умение видеть в малом большое³³. На этом принципе основана эстетика карликовых «садов на подносе». По своей структуре они в точности повторяли обычные сады, с той лишь разницей, что умещались на рабочем столе ученого-интеллектуала. Характерно, что в китайском мышлении не было принципиального различия между большой и малой формой садов. Сад как комплексное произведение функционировал вне зависимости от своего размера.

Что касается животного мира, то он представлен в частных садах довольно скромно³⁴. Поскольку сад воплощал собой умозрительную реальность, животные присутствовали там лишь как символы, вызывающие дополнительные ассоциации у зрителя, да и то только в ландшафтных парковых ансамблях. Из птиц особой популярностью пользовались журавли и аисты, иногда свободно разгуливавшие по территории и воплощавшие в себе даосские представления о бессмертии. Гуси были особенно любимы каллиграфами и художниками. Гусиная шея сочетала в себе мышечную массу и глубокую пластичность и выражала эстетический идеал упругости движения, который был основным критерием каллиграфической и живописной линии, воплощая

³³ Завадская Е. В. Традиции философии Лао-цзы и Чжуан-цзы в китайской эстетике живописи // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972. С. 70.

³⁴ Экзотические животные, часто поступавшие как посольские дары, обитали в императорских парках.

принцип энергетической концентрации. Созерцание движений шеи гуся было распространенной практикой уже с древности. То же можно сказать и в отношении декоративных карпов, созерцание движений которых было излюбленным занятием мастеров каллиграфии.

Особого упоминания заслуживает садовая архитектура. Архитектурное оформление китайского быта соответствовало геомантическим нормам, вписываясь в систему китайской космологии. Космически опосредована была и природа, включенная в комплекс жилой усадьбы. Учитывая особый онтологический статус человека в китайском мировоззрении, архитектурные постройки, при помощи которых выражалось его присутствие в природе, не прятались. Они были активно включены в окружающую композицию, но в то же время не подавляли собой элементы естественной природы, а служили цели построения пространства сада. Павильоны использовались в течение всего года: в них жили, занимались интеллектуальной деятельностью и искали творческое уединение.

Архитектура сада по своей внутренней структуре выступала антиподом жилого дома. Она, в отличие от канонической планировки жилых зданий, строилась по принципу абсолютной непредсказуемости. В ней отсутствовала заданность, благодаря чему привлекалось внимание зрителя, который психологически переключался на иное, по сравнению с жилым домом, пространство. Этим же приемом подчеркивалось неразрывное единство архитектурных построек с другими элементами.

Важнейшая категория для оценки архитектурных построек сада – это понятие *тун*³⁵ – взаимосвязь зданий и природной среды. Отдельные участки сада сооружались с учетом того, как будет смотреться пейзаж из оконного проема. В зависимости от этого варьировалась форма окна, его обрамление. Часто оно оформлялось таким образом, что видимый из него пейзаж воспринимался как живописный свиток, составлявший единую композицию с его декоративными элементами. В этом прослеживается основополагающий принцип китайского сада – совокупность множества отдельно взятых «кадров» и композиций. Архитектура сада по сравнению с жилым домом не столько утилитарна, сколько метафорична. Это вполне понятно, так как функционально дом совмещает в себе символическую и социальную функции. Павильоны рассчитаны же на взаимодействие с окружающим пространством, так как представляют собой элемент зримого присутствия человеческого начала в символической структуре сада.

³⁵ *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2000. С. 457.

Для эстетики китайского сада характерен образ беседки, словно парящей в пространстве. Это достигалось тем, что здание поднимали на какое-либо высокое основание, обычно на пористые камни, символизировавшие облака. Благодаря такому приему вес постройки зрительно уменьшался, а динамика загнутой крыши создавала эффект парения. Внизу часто сажали растения, которые скрывали основание камней-облаков, так что все сооружение создавало иллюзию полета. Композиция в целом вызывала ассоциации с заоблачными обителями небожителей *сянь*. Подобный же эффект достигался полным или частичным расположением основания беседки вровень с поверхностью воды. Создавалась иллюзия невесомости сооружения, парящего над ней. Белое каменное основание в утренние часы сливалось с туманом над поверхностью воды, что усиливало оптическую иллюзию парения.

Особое место в эстетике и семантике китайского сада занимают мосты. Выделяются три их основные архитектурные разновидности. «Лунный мост» представлял собой полукруглую арку, которая, отражаясь в воде, образовывала круг или овал, олицетворявший лунный диск в полнолуние. Широко использовались мосты с воротами и зигзагообразные мосты. Последние часто ассоциировались с тропой, уводящей человека в глубину гор³⁶.

В ряду принципов ландшафтного решения в первую очередь выделяется «следование» (*инь*)³⁷: надо сохранять природные особенности, давая возможность зрителю дорисовать картину с помощью воображения. Геомантические каноны обязывали выстраивать структуру сада наподобие единой непрерывной энергетической нити, к которой стекались все каналы движения энергии *ци*. Если посетитель при входе в сад правильно улавливал настроение и «частоту звучания *ци*», то сад шаг за шагом, в соответствии с принципом последовательности восприятия *инь*, раскрывался перед ним, проводил его наиболее оптимальным путем. Внимание человека удерживалось тщательно продуманной сменой сюжетных композиций, постоянным диалогом с садом, игрой перепада масштабов и превращений.

В трехмерных построениях китайских садов использовалась не только работа с пространством по горизонтали. Осмысленный перепад уровней также играл огромную роль в определении перехода из одного места с его особым настроением в другое. Дороги китайских садов непрерывно петляют и извиваются, открывая все новые виды природы.

³⁶ Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб., 2000. С. 290.

³⁷ Лю Тяньхуа. Дагуань юань ю Юанье (Парк «Дагуань юань» и трактат «Юанье»). Дагуань юань (Садово-парковое искусство на примере парка «Дагуань юань» из романа «Сон в красном тереме»). Пекин, 1981. С. 188.

Необходимо обратить внимание еще на один универсальный принцип решения садового пространства, а именно: *цзе цзин* (заимствование вида)³⁸. Это одна из самых важных категорий садового искусства Китая. Суть ее сводится к ситуации «кадра в кадре», когда в одном целостном пейзаже присутствует самостоятельная часть другого. Технически это достигалось введением в мир пейзажа и размещением в общей композиции предметов, принадлежащих к разным пространственным измерениям. Так, например, виднеющаяся вдали пагода включалась в находящийся рядом со зрителем миниатюрный пейзаж как предмет, принадлежащий ему, а не удаленный от него на значительное расстояние. Миниатюрные карликовые деревья одновременно выступали в роли древних исполинов, композиция камней в то же время была и горной грядой. Сущность этого приема состояла в умении мастера взять (заимствовать) готовую форму, внешний вид объекта, и, «перефразируя», использовать его в своей композиции.

Итак, композиция китайского сада целиком построена на системе последовательно сменяющих друг друга видов, на оптических иллюзиях. Эта ландшафтная структура была создана для того, чтобы показать относительность любой системы образов и планомерно ввести зрителя в особое психическое состояние, характеризующееся ясностью духа. Сад увлекал зрителя ощущением таинственности, постоянной игрой метаморфоз, а затем проводил его по всему пути следования на грани оппозиций *инь* – *ян*, непрерывно разыгрывая «сценарий» превращения одного из этих двух начал в другое. Яркий тому пример – противопоставление света и тени.

Обыгрывание ритма бамбуковых ветвей в лучах солнца и их тени на белой стене дополнялось чередованием освещенных и затененных элементов и пустот в камне. Не менее увлекательной была игра контрастных характеристик объектов: узкие проходы между стенами выводили к неожиданно широкому пространству двора, а внезапный свет сменял намеренно созданный полумрак залов. Эти выразительные приемы постоянно удерживали внимание зрителя на нужном уровне интенсивности, не позволяя отвлекаться. В идеале, по описанию Ци Бао-цзя, сад должен быть устроен таким образом, чтобы посетители «не замечали, как попали в сад» и «не могли без посторонней помощи из него выйти»³⁹.

Классическая модель китайского сада неразрывно связана с понятием сакрального пространства. Вместе с тем понятие сакральности в этой культуре растворено в обыденной жизни

³⁸ Лоу Цинь-си. Чжунго юаньлинь ишу. С. 155.

³⁹ Малявин В. В. Сумерки Дао. М, 2003. С. 345.

и не имеет четко очерченных границ. Выход за рамки профанического определяется не противопоставлением, а возможностью превращения, метаморфозы *бянь-хуа*, что в эстетике сада становится возможным через тонкую интеллектуальную игру, предложенную создателем сада и поддерживаемую зрителем. Суть же этой игры всегда одна – оживить в посетителе восприятие мира, и, прежде всего, мира природы как прообраза космической целостности, с позиций китайской мировоззренческой традиции.

Неделимость китайских садов в профаническом и сакральном отношении – пожалуй, одно из важнейших свойств именно китайского ландшафтного искусства. Сад весь, во всех своих проявлениях символизирует китайскую картину мира, отраженную в искусстве в знаковой форме. Мир как «десять тысяч вещей» (*вань-у*) предстает перед нами при внимательном рассмотрении структуры китайских садов. Устройство сада воплощает идею цельности мира, поэтому там совершенно естественно совмещаются функции созерцания, психологической релаксации, наслаждения эстетическими категориями и «подпитка» традицией с обычным повседневным бытом, медицинскими и кулинарными функциями.

Китайский сад демонстрирует разнообразие возможностей человека в окультуривании природы. Он представляет собой идеальную геомантическую схему, с одной стороны, а с другой – является мощнейшей культурной программой. Сад строится не для того, чтобы уйти от реальности, а для того, чтобы напитать посетителя образной системой культуры, включить механизмы человеческого сознания, позволяющие активизировать психику в русле, заданном традицией.

В то же время сад – это всегда тайна, не трансцендентная, а заключенная в самой жизни. Это иной мир. Китайские знатоки часто сравнивают его с тыквой-горлянкой, которая в даосской традиции являет также образ самодостаточного и всеобъемлющего мира, порождающего себя из самого себя же и заключающего в себе семя бессмертия.

Китайское искусство, садово-парковое в частности, очень четко демонстрирует понимание и необходимость пласта профанического, лишь на фоне которого сакральность обретает свой смысл. Оно всегда тесно переплетено с пластом обычной жизни, рождаясь из него «как цветы лотоса из болотной тины, с особенной отчетливостью выделяясь на её фоне»⁴⁰.

⁴⁰ Стефанов Ю. Н. Мифология чувственности. Предисловие к роману М. Элиаде Майтрейи. СПб., 2000. С. 8.

Китайская алхимия*

Слово «Китай» неисповедимым путем произошло от названия народа киданей (*цидань* 契丹), принудившего Срединное государство впервые в его истории признать чужеземное господство. Интересно еще и то, что в состав слова, которым называется этот народ, входит иероглиф *дань* (丹), символизирующий оригинальное достижение китайского духа, ставшее феноменом мировой культуры, – алхимию, понимаемую как «искусство/технику плавления киновари» (鍊丹術)). Согласно своей загадочной природе она присутствует в семантике слова «Китай» гораздо более изощренным образом, нежели «porcelaine» в слове «China».

Китайская алхимия начала развиваться со второй половины I тыс. до н.э. главным образом сторонниками даосской философско-религиозной традиции. Этот сложный комплекс философских идей, религиозных верований, магических ритуалов, научных достижений и практических (медицинских, фармакологических, диетологических, гимнастических, эротологических и др.) приемов был нацелен на максимальное увеличение продолжительности жизни, омоложение и даже бессмертие с помощью психофизиологических преобразований человеческого тела и физико-химических трансформаций используемых при этом природных веществ – прежде всего киновари (HgS, сернистой ртути, вермиллиона, циннбера) и золота.

В аутентичных обозначениях это явление предстает как «искусство/техника» (*шу*術) «плавления киновари» (*лянь-дань* 鍊丹), «обессмерчивающей киновари» (*сянь-дань* 仙丹), «золота и киновари» (*цзинь-дань* 金丹), или «киноварный путь» (*дань-дао* 丹道), основанный на «секретных приемах [обращения] с киноварью» (*дань-цзюэ* 丹訣) и практикуемый «киноварными мужами» (*дань-ши* 丹士, *дань-цзя* 丹家, *дань-кэ* 丹客) в «киноварных покоех» (*дань-фан* 丹房). Специальные трактаты на эту тему, датируемые первыми веками новой эры, как правило,

* подробнее на эту тему см.: Кобзев А.И. Мистицизм в Китае // 42-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLII. Ч. 1. Исследование осуществлено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-03-00033а. М.: ИВ РАН, 2012. С. 318–321.

назывались «законами киновари» (*дань-фа* 丹法), «киноварными канонами» (*дань-цзин* 丹經) или «киноварными писаниями» («книгами о киновари» – *дань-шу* 丹書).

Последним термином, который может быть переведен также как «киноварные письма», в «Хуайнань-цзы» («[Трактате] Учителя/философов из Хуайнани», II в. до н.э., гл. 2) обозначен знаменитый девятиречный магический квадрат *Ло-шу* 洛書 («письмена [из реки] Ло»), считавшийся ханьскими учеными Лю Синем (46 до н.э. – 23 н.э.), Бань Гу (32–92) и Ма Жуном (79–166) («Хань шу» – «Книга об [эпохе] Хань», цзюань 27, ч. 1)¹, основой девятичленного (*цзю-чоу* 九疇) Величественного образца (*Хун-фань* 洪範) власти, получаемого (*шоу* 受) правителем от Неба вместе с верховными властными полномочиями (*шоу-мин* 受命, *тянь-мин* 天命). После мифического властителя Юя его получил от советника Цзи-цзы в первый год своего правления (1122/1027 до н.э.) У-ван (Си-бо Фа) – первый государь эпохи Чжоу, что описано в одноименной главе «Хун-фань» (примерно IV в. до н.э.) «Шу-цзина» («Канона писаний», цзюань 24/32)², а также около 100 г. до н.э. Сыма Цянем («Ши цзи» – «Исторические записки», цзюань 38)³ и в I в.н.э. Бань Гу («Хань шу», цзюань 27, ч. 1)⁴.

Вместе с тем, по-видимому, термином *дань-шу* 丹書 в синхронном «Хун-фаню» историографическом памятнике «Чжу-шу цзи-нянь» («Летопись бамбуковых писем», цзюань 4, ди-Синь, г. 42)⁵ назван мандат на правление, переданный тому же У-вану за 12 лет (хронологический цикл) до этого, в первый год номинального правления, главным советником его отца мудрым кудесником Люй-шаном (Цзян-тай-гун), предок которого, согласно Сыма Цяню («Ши цзи», цзюань 32)⁶, помогал Юю усмирять вселенский потоп, т.е. был причастен к получению трактата «Хун-фань».

Кроме того, он сам был связан с водной стихией, рекой Ло: полученные от нее разные пророческие знаки, в основном,

¹ Ханьшу (Книга об [эпохе] Хань), цзюань 27, ч. 1 // Эр-ши-у ши (Двадцать пять историй). Т. 1. Шанхай, 1934. С. 404.

² См. в переводе С. Кучеры: Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 104–111; в переводе В. М. Майорова: Чтимая книга. М., 2014. С. 285–301.

³ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 5 / Пер. Р. В. Вяткина. М., 1987. С. 125.

⁴ Ханьшу (Книга об [эпохе] Хань), цзюань 27, ч. 1 // Эр-ши-у ши (Двадцать пять историй). Т. 1. С. 404.

⁵ Legge J. The Chinese Classics. Vol. III, part 1. P. 140; Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / Пер. М. Ю. Ульянова и др. М., 2005. С. 213.

⁶ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 5. С. 39; Эр-ши-у ши (Двадцать пять историй). Т. 1. С. 123.

подобно киновари, красного цвета («красный человек» – *чи-жэнь* 赤人, «красный текст» – *чи-вэнь* 赤文) («Чжу-шу цзи-нянь», цзюань 5, У-ван)⁷, вероятно, символизировавшего династию Чжоу («Люй-ши чунь-цю» – «Весны и осени господина Люя», XIII, 1)⁸, а потому считавшегося родоначальником «благовещих царских символов» – *ван-жуй* 王瑞 («Ши цзи», цзюань 4)⁹.

Следовательно, термин *дань-шу* подразумевает такое же сочетание магической и реальной власти, как *Ло-шу* и *Хун-фань*, а, быть может, и обобщенно обозначает их. Видимо, на подобное же значение алхимических трактатов претендовали авторы, называвшие их «киноварными писаниями» («книгами о киновари»).

Одно из основных направлений даосизма получило наименование «течение киноварного котла» (*дань-дин-пай* 丹鼎派). Центральная роль киновари здесь обусловлена как ее химическим составом, образованным главными алхимическими элементами – ртутью и серой, так и символическим значением присущего ей красного цвета. Нагревание («плавление, рафинирование» – *лянь* 鍊) киновари приводит к появлению жидкой ртути, что выражает одно из фундаментальных фазовых соотношений двух из «пяти первоэлементов/стихий» (*у-син* 五行) китайской нумерологии, или «учения о символах и числах» (*сян-шу-чжи-сюэ* 象數之學), – «огня» (*хо* 火) и «воды» (*шуй* 水), с которыми в свою очередь как с «мужским, активным, светлым» (*ян* 陽) и «женским, пассивным, темным» (*инь* 陰) началами идентифицировались, соответственно, сера и ртуть. Красный цвет киновари ассоциировался с самой жизненной субстанцией – кровью и также знаменовал собой идею рождения, возрождения, перерождения, будучи символом брака и новорожденного младенца (*чи-цзы* 赤子 – букв. «красный ребенок», но также «прекрасный муж/учитель/философ»).

Согласно универсальному мировоззренческому классификационизму («коррелятивному/ассоциативному/категориальному мышлению») красный цвет соотносился с верхом в пространстве, т.е. югом, на который направлена стрелка китайского компаса и взор императора, и летним сезоном во времени, когда предельно активизируются производительные силы природы. Наиболее общую систематизацию и формализацию

⁷ Legge J. The Chinese Classics. Vol. III, part 1. P. 143; Юань Кэ. Мифы древнего Китая / Пер. Б. Л. Рифтина. М., 1987. С. 235.

⁸ Люй-ши чунь цю / Пер. Р. В. Вяткина // Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973. С. 300; Люйши чуньцю (Весны и осени господина Люя) / Пер. Г. А. Ткаченко. М., 2001. С. 183.

⁹ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1 / Пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. 2-е изд. М., 2001. С. 183; Эр-ши-у ши (Двадцать пять историй). Т. 1. С. 13.

в искусственном языке нумерологических символов, состоящем из двух видов черт (*инь* 陰 и *ян* 陽), 8 триграмм и 64 гексаграмм (*гуа* 卦), эти соотношения обрели в китайской «книге книг» – «Чжоу-и» («Чжоуские переменны», или «И-цзин» – «Канон перемен», VIII–III вв. до н.э.)¹⁰. Она стала общетеоретической и методологической базой для древнейшего из дошедших до нас канонов китайской алхимии – «Чжоу-и цань/сань-тун-ци» («Свидетельство триединого согласия “Чжоуских перемен”») Вэй Бо-яна (ок. 100–170), сокращенно именуемого «Цань/сань-тун-ци» («Триединое согласие», или «Единение триады»)¹¹.

Полное название состоящего из трех глав (*пянь* 篇) «Чжоу-и цань/сань-тун-ци» отражает построение канона в виде своеобразного приложения к «Чжоу-и». Под «триединством», или «триадой» (*цань/сань* 參), понимаются троичные комплексы: 1) учения нумерологов-ицзинистов (*сян-шу-чжи-сюэ*), даосов (*хуан-лао-сюэ* 黃老學) и магов-алхимиков/астрологов (*фан-ши* 方士), 2) основные структурные компоненты мироздания: небо, земля и человек (три ценности – *сань-цай* 三材), 3) основные «фракции» общемировой субстанции: пневма (*ци* 氣), семенная/духовная эссенция (*цзин* 精) и дух (*шэнь* 神). Однако в значении «триада» входящий в название трактата нумерологический термин с разным чтением «*цань/сань*» должен читаться не *цань*, а *сань*, поэтому в комментарии «Чжоу-и цань-тун-ци као-и» («Исследование различий “Единения триады согласно “Чжоуским переменам”») выдающегося текстолога Чжу Си (XII в.) он определяется как «разнообразие/совмещение» (*ца* 雜), а смысл всего заглавия – как «Проникновение в принципы (*ли* 理) и совпадение со смыслом (*и* 意) “Чжоуских перемен”». Там же приведено мнение, что этот трактат, написанный архаическим, эзотерическим языком, мог появиться до эпохи Цинь (221–207 до н.э.).

Начиная с Гэ Хуна («Шэнь-сянь-чжуань» – «Предание о святых-бессмертных»), «Цань-тун-ци» традиционно приписывается даосскому мыслителю II в. Вэй Бо-яну, носившему титул «Истинного человека Великой чистоты» (*Тай-су чжэнь-жэнь* 太素真人). Его авторство, однако, вызывает сомнение, поскольку на основании некоторых косвенных аргументов (в частности, отсутствия упоминания об этом трактате в даосских сочинениях V–IX вв. и синхронных династийных историях) можно предположить, что это произведение было написано или во II в. учениками Вэй Бо-яна – Сюй Цун-ши и Чуньюй Шу-туном, или в X в. даосом

¹⁰ Кобзев А. И. «Канон перемен» как мировая константа // В пути за Китайскую стену. К 60-летию А. И. Кобзева. М., 2014. С. 629–708.

¹¹ Подробно см.: Кобзев А. И., Торчинов Е. А. «Цань тун ци» // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1: Философия. М., 2006. С. 520–521.

Пэн Сяо (религиозное имя – Чжэнь-и-цзы) – первым и наиболее известным его комментатором, составившим «Проникновение в истинный смысл (разделенного на параграфы) “Цань тун ци”» («Чжоу-и цань-тун-ци [фэнь-чжан] ци-тун чжэнь-и»), в котором текст разбит на 90 параграфов (*чжан* 章).

С этого времени «Цань-тун-ци» начал постоянно упоминаться в даосских сочинениях как наиболее авторитетный текст по методологии алхимии и стал предметом для более чем 40 комментариев, 6 из которых вошли в состав собрания даосских канонов «Дао-цзан» («Сокровищница Пути»), а 12 – в раздел «Даосизм» крупнейшего собрания традиционной литературы «Сы-ку цюань-шу» («Полное [собрание] книг четырех хранилищ», XVIII в.). Среди них выделяется упомянутый труд одного из столпов неоконфуцианства Чжу Си, который, таким образом, установил теоретическую связь между конфуцианством и даосизмом, что отразилось в его классифицирующем включении и в «Дао-цзан», и в раздел «Даосизм» «Сы-ку цюань-шу».

В эпоху Сун (960–279) «разъяснение» (*цзе* 解) «Цань-тун-ци» («Чжоу-и цань-тун-ци цзе») создал Чэнь Сянь-вэй (XII–XIII вв.), а в смутное время конца Сун – начала династии Юань (1271–1368) близкий к неоконфуцианству даосский отшельник Юй Янь (XIII–XIV вв.), специализировавшийся в изучении «Чжоу-и» и алхимии, написал «полное раскрытие [содержания]» (*фа-хуй* 發揮) и «толкование сомнительных [мест]» (*ши-и* 釋疑) «Цань-тун-ци».

В эпоху Юань «комментарий с делением на параграфы» (*фэнь-чжан-чжу* 分章注) составил Чэнь Чжи-сюй. Его текст был менее дробным, чем у Пэн Сяо, включал в себя 35 параграфов. При династии Мин (1368–1644) Цзян И-бяо (XVI–XVII вв.) подготовил «собрание разъяснений» (*цзи-цзе* 集解).

Все эти семь важнейших комментариев воспроизведены в современном издании, вышедшем в 1990 г.¹²

Пользуясь нумерологическими символами «Чжоу и» – триграммами и гексаграммами (*гуа*), автор «Цань-тун-ци» описывает процесс создания эликсира бессмертия (*дань* 丹), причем предложенная в тексте методология относится как к лабораторной, экзотерической, «внешней алхимии» (*вай-дань* 外丹), или ятрохимии, так и к психофизиологической, эзотерической, йогической, «внутренней алхимии» (*нэй-дань* 内丹). «Цань-тун-ци» оказал значительное воздействие на развитие даосской алхимии

¹² Чжоу-и цань-тун-ци гу-чжу цзи-чэн («Чжоу и цань тун ци» в корпусе древних комментариев). Шанхай, 1990.

и астрологии, конфуцианской нумерологии и традиционных форм науки в средневековом Китае¹³.

Согласно философии, изложенной в «Чжоу-и», мир представляет собою круговорот изменений и взаимопревращений, поэтому китайские алхимики считали возможным добиваться бессмертия не только путем продления жизни, но и посредством возрождения после смерти через «освобождение от трупа» (*ши-цзе* 屍解). Для этого требовались как алхимические снадобья и медикаментозные средства, так и особые физические, в первую очередь, дыхательные упражнения йогического типа («зародышевое дыхание» – *тай-си* 太吸) и духовные приемы самосовершенствования в специфических условиях (в «знаменитых горах» – *мин-шань* 名山, т.е. в рафинированной самой природой, или «Небом», и максимально приближенной к небу каменной среде).

Китайские алхимики открывали новые технологии, с одной стороны, при производстве стекла и фарфора, в металлургии и сельском хозяйстве, с другой – в медицине, фармакологии, диетологии и эротологии, поскольку рассматривали человеческое тело как интегральную часть мироздания, репрезентирующую его в целом. Теоретической основой их практической активности стал позднедаосский принцип «кражи [небесной] пружины» (*дао-цзи* 盜機), т.е. поворота естественного движения вспять, позволяющего старцам омолаживаться, а мужчинам зачинать в себе «бессмертный зародыш» (*сянь-тай* 仙胎).

Некоторые специалисты, например Х. Х. Дабс (1892–1969) и Дж. Нидэм (1903–1995), считали китайскую алхимию древнейшей в мире, повлиявшей на другие аналогичные традиции. В пользу этой позиции есть несколько аргументов.

Во-первых, фундаментальный гилозоизм традиционного китайского мировоззрения, в котором совершенно естественно преобразование неорганического в органическое, мертвого в живое и, соответственно, основополагающее для всех разновидностей алхимии (но чуждое христианству и исламу) объединение идей трансмутации неблагородных металлов в золото и достижение бессмертия.

Во-вторых, понятие «философский камень» (*lapis philosophorum*) наиболее адекватно соответствует термину *дань* 丹 («киноварь»), входящему в круг древнейших китайских иероглифов («надписи на панцирях и костях» – *цзя-гу-вэнь* 甲骨文, II тыс. до н.э.), исконно определяемому как «красный камень» (*чи-ши* 赤石), например, в словаре «Шо-вэнь цзе-цзы»

¹³ См.: *Wu Lu-ch'iang, Davis T.L. An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled «Ts'an T'ung Ch'ì», Written by Wei Po-yang about 142 A.D. // Isis. Vol. 18. Bruxelles, 1932. P. 210–289.*

(«Изыяснение знаков и истолкование иероглифов», нач. II в.), и имевшему значение «эликсира бессмертия». Особая роль камня в китайской культуре обусловлена его функцией одного из важнейших репрезентантов центрального из «пяти первоэлементов/ стихий» – «почвы» (*tu* 土), а в авторитетнейшем комментарии Дуань Юй-цзяя (1735–1815) к «Шо-вэнь цзе-цзы» сказано, что «киноварь есть семенная сущность камня, поэтому семенная сущность всякого лекарственного вещества называется киноварью».

В-третьих, капитальный алхимический принцип рафинирования неблагородных металлов до высшего состояния – золота – заложен в самой семантике иероглифа *цзинь* 金, объединяющей два значения – «металл» и «золото».

В-четвертых, золото в Китае никогда не служило основой денежно-монетной системы и не было достаточно изучено (сложившаяся к рубежу V–IV вв. до н.э. или даже позднее практика купелиции моложе средиземноморской на полторы тысячи лет). Его не отличали от таких сложных веществ, как сернистое олово (дисульфид SnS_2) или хлорид ртути (Hg_2Cl_2), чем и пользовались в своих манипуляциях алхимики.

Наконец, в-пятых, не исключено, что сам западный термин «алхимия» этимологически восходит к понятию *цзинь* 金, изначально звучавшему как *kiэм* в реконструкции Б. Карлгрена (1889–1978), а «эликсир», заимствованный у арабов («ал-иксир» – «лекарство для людей и металлов»), – к иероглифу *дань* 丹.

Согласно «Ши цзи» («Исторические записки», гл. 12, 28) Сыма Цяня, уже при дворе императора У-ди (141–87 до н.э.) под влиянием Ли Шао-цзюня практиковались алхимические операции с киноварью и золотом¹⁴. В 1972 г. в КНР (курган Мавандуй близ г. Чанша) археологами было обнаружено тело жены члена императорской семьи, захороненное ок. 186 г. до н.э., но прекрасно сохранившееся благодаря алхимическому бальзамированию при помощи сернистых соединений ртути. Использование красной киновари в захоронениях известно в Китае с эпохи палеолита. Вера в возможность физического бессмертия сформировалась к VIII в. до н.э., а через четыре столетия, по-видимому, благодаря учению Цзоу Яня¹⁵, соединилась с представлениями об аурификации (златоделии). Вследствие этого к рубежу нашей эры сложилось представление о «философском камне», превращающем

¹⁴ Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 2 / Пер. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. 2-е изд. М., 2003. С. 255–257; Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 4 / Пер. Р.В. Вяткина. М., 1986. С. 170–171.

¹⁵ См.: / Кобзев А. И. Цзоу Янь // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1. С. 541–542.

ртуть и свинец в золото, а в качестве макробиотических средств стали приниматься внутрь киноварь, золото и ртуть.

Классическую же форму алхимическое учение обрело в главном произведении выдающегося даосского философа и ученого Гэ Хуна (283/4–343/63) «Бао-пу-цзы» («[Трактат] Учителя Объемлющего Простоту»)¹⁶. Дальнейшее развитие оно получило в трудах даосского патриарха Тао Хун-цзина (456–536)¹⁷ и крупнейшего медика («царя лекарств» – *яо-ван* 藥王) Сунь Сы-мяо (581–682)¹⁸. Итоговым стал составленный Цин Сюй-цзы в 808 г. компендиум «Цянь-хун цзя-гэн чжи-бао цзи-чэн» («Полное собрание наиболее драгоценного о свинце и ртути, деревянном и металлическом»).

Однако в VII–VIII вв. единая алхимическая традиция стала разделяться на две ветви – ориентированную на физико-химические и психо-физиологические процессы, что нашло отражение в терминологическом различии «внешней» (*вай-дань*) и «внутренней киноварной [деятельности]» (*нэй-дань*) соответственно. Вторая стала, используя объективированную терминологию первой, описывать сложные, построенные на медитативных, дыхательных, гимнастических и сексуальных (тантрического типа) упражнениях, методы очищения и взаимопревращения семенной духовной эссенции (*цзин*), пневмы (*ци*) и духа (*шэнь*).

Упомянутые три силы циркулируют по акупунктурным каналам (*цзин* 經) и локализуются в трех парафизиологических органах – «киноварных полях» (*дань-тянь* 丹田), расположенных в животе ниже пупка, под сердцем и в головном мозге на уровне межбровья. Эта интеллектуальная тенденция, поддержанная Лю Сюань-ином (Лю Хай-чань, X в.), Чжан Бо-дуанем (984–1082)¹⁹, Бо Юй-чанем (Гэ Чан-гэн, 1194–1229), к XIII в. окончательно возобладали над «внешней» алхимией. Дальнейшее ее развитие вплоть до наших дней в качестве основного вида даосской практики связано, прежде всего, с созданной в XII в. Ван Чжэ (Ван Чун-ян, 1112–1170) школой «учения совершенной истины» (*цяоань-чжэнь-цзяо* 全真教).

¹⁶ См.: Гэ Хун. Баопу-цзы. Пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

¹⁷ См.: Кравцова М. Е. Тао Хун-цзин // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1. С. 437; Еремеев В. Е. Тао Хун-цзин // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М., 2009. С. 866–867.

¹⁸ Рифтин Б. Л., Торчинов Е. А. Сунь Сы-мяо // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 2: Мифология. Религия. М., 2007. С. 577–578; Еремеев В. Е. Сунь Сы-мяо // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5. С. 846–847.

¹⁹ См. полный перевод его трактата: Чжан Бо-дуань. У чжэнь пянь (Главы о прозрении истины) / Пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.

Источники

- Гэ Хун. Баопу-цзы. Пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.
- Даосская алхимия. Пер. Е. А. Торчинова. СПб., 2001.
- Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Т. 2. М., 1975. С. 255–257. Т. 4. М., 1986. С. 170–171.
- Хуайнаньцзы: Философы из Хуайнани / Пер. Л. Е. Померанцевой. М., 2016. С. 41.
- Чжан Бо-дуань. У чжэнь пянь (Главы о прозрении истины) / Пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.
- Дао цзан (Сокровищница Пути). [1-е изд. 1607]. Т. 1. Шанхай, 1996.
- Чжоу-и цань-тун-ци гу-чжу цзи-чэн («Чжоу и цань тун ци» в корпусе древних комментариев). Шанхай, 1990.
- Шо-вэнь цзе-цзы чжу («Изъяснение знаков и истолкование иероглифов» с комментариями). Шанхай, 1981, цз. 5, ч. 2. С. 215 и далее.
- Wu Lu-ch'iang, Davis T.L.* An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled «Ts'an T'ung Ch'i», Written by Wei Po-yang about 142 A.D. // *Isis*. Vol. 18. Bruxelles, 1932. P. 210–289.

Литература

- Алхимия и химия // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. РС / Сост. А. И. Кобзев. М., 1987. С. 158–181.
- Белая И. В. О принципах «женской алхимии» в «Си-ван-му нью сю чжэн ту ши цзэ» («Десять правил правильного пути женского совершенствования, по традиции Матушки-владычицы Запада») // Философия и наука в культурах Востока и Запада М., 2013. С. 235–245.
- Белая И. В. «Нью дань хэ бянь» («Собрание работ по женской алхимии») // XLIII научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2013. Ч. 1. С. 459–467.
- Белая И. В. «Новые женщины» Чэнь Ин-нина: развитие традиции «женской алхимии» в первой половине XX века // В пути за китайскую стену: к 60-летию А. И. Кобзева. Собрание трудов. М., 2014. С. 315–332.
- Белая И. В. О даосских методах для женщин в «Важнейших поучениях по женской алхимии» (Нью дань яо янь 女丹要言) // XLV научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2015. Ч. 2. С. 143–162.
- Белая И. В. Госпожа Люй Би-чэн спрашивает, даос Чэнь Ин-нин отвечает: 36 вопросов о «женской алхимии» // XLVI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2016. Ч. 2. С. 354–379.
- Белая И. В. «Ответы госпоже Люй Би-чэн на тридцать шесть вопросов» (Да Люй Би-чэн ньюйши саньшилю вэнь 答呂碧城女士三十六問) (перевод, вступительная статья, комментарии) // XLVI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2016. Ч. 2. С. 380–399.

Белая И. В. Тексты по даосской алхимии для женщин из собрания Хэ Лунсяна: опыт исторического анализа // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2016, № 1 (35). С. 14–27.

Еремеев В. Е. Химия // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М., 2009. С. 348–387.

Кобзев А. И. Эрос за Китайской стеной. СПб., М., 2002.

Кобзев А. И. Китайская алхимия // XXXV научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2005. С. 214–218.

Кобзев А. И. Эротология // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М., 2009. С. 430–474.

Кобзев А. И., Торчинов Е. А. «Цань тун ци» // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1: Философия. М., 2006. С. 520–521.

Кобзев А. И., Торчинов Е. А. Алхимия // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М., 2009. С. 340–348.

Милянчук А. О. Макробиотика // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М., 2009. С. 475–491.

Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1998. С. 65–126.

Филонов С. В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв. СПб., 2011.

Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998.

Цзе Кун. Восемь Последовательностей Люй Дунбиня (Алхимия Пьяных Бессмертных). Орел, 2003.

Цзе Кун. Искусство Постижения Малой Космической Орбиты. Орел, 2003.

Цзе Кун. Искусство укрепления Инь. Орел, 2004.

Ван Цзинь и др. Чжун-го гу-дай цзинь-шу хуа-сюэ юй цзинь-дань-шу (Древнекитайские химия металлов и искусство золота и киновари). Пекин, 1957.

Ли Цяо-гэ. Чжун-го хуа-сюэ ши (История китайской химии). Шанхай, 1940.

Сюй Цай-дун. Лянь-гун-сюэ (Учение о плавлении ртути). Пекин, 1960.

Фэн Цзя-шэн. Хо-яо ды фа-мин хэ си-чуань (Изобретение пороха и западная традиция). Шанхай, 1954.

Чжан Цзы-гао. Чжун-го хуа-сюэ ши-гао. Гу-дай чжи бу (Очерк истории китайской химии. Раздел древности). Пекин, 1964.

Чжоу Цзя-хуа, Чжао Куан-хуа. Чжун-го хуа-сюэ ши гу-дай цзюань (История китайской химии. Том о древности). Наньнин, 2003.

Чжун-го дао-цзяо кэ-сюэ цзи-шу ши. Хань Вэй лян Цзинь цюань (История науки и техники китайского даосизма. Том [об эпохах] Хань, Вэй и двух Цзинь) / Гл. ред. Цзян Шэн, Тан Вэй-ся. Пекин, 2002. С. 267–466.

Чжун-го дао-цзяо ши (История даосского учения в Китае) / Гл. ред. Жэнь Цзи-юй. Шанхай, 1990.

Юань Хань-цин. Чжун-го хуа-сюэ ши лунь-вэнь цзи (Сборник статей по истории китайской химии). Пекин, 1956.

Barnes W. H. Possible Reference to Chinese Alchemy // *The China Journal of Science and Arts*. Vol. 23. Shanghai, 1935. P. 75–79.

Dubs H. H. The Beginning of Alchemy // *Isis*. Vol. 38. Bruxelles, 1947. P.62–86.

Fukui Kojun. A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i // *Acta Asiatica*. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. Vol. 27. Tokyo, 1974.

Johnson O. A Study of Chinese Alchemy. Changhai, 1928.

Needham J. Science and Civilization in China: Chemistry and Chemical Technology. Pt. 2, 3, 4. Cambridge, 1974, 1976, 1979.

Ping Li Ch`ao. The Chemical Art of Old China. Easton, 1948.

Sivin N. Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Cambridge (Mass.), 1968.

Sivin N. Chinese Alchemy and the Manipulation of Time // *Isis*. Vol. 17, № 239. Wash., 1976. P. 512–526.

Waley A. Notes on Chinese Alchemy // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 6. L., 1930. P. 1–24.

Waley A. The Travels of an Alchemist. Taipei, 1991.

Ho Peng-yoke. On the Dating of Taoist Alchemical Texts. Nathan (Queensland, Australia), 1979.

Needham J. L'alchimie en Chine, pratique et théorie // *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 30^e année, № 5. P., 1975, C. 1045–1061.

Lu Gwei-djen. The Inner Elixir (Nei Tan): Chinese Physiologic Alchemy. Changing Perspectives in History of Science. L., 1973. P. 68–84.

Pregadio F. The Book of the Nine Elixirs and its Tradition. Kyoto, 1991.

Часть II. ЗНАКИ, СИМВОЛЫ, КУЛЬТЫ И РИТУАЛЫ

С. Е. Малых

Сакральные предметы в древнеегипетском поминальном культе эпохи Древнего царства

При исследовании древнеегипетских царских пирамидных комплексов и гробниц знати эпохи расцвета Древнего царства (XXVI–XXII вв. до н.э.), расположенных в так называемой пирамидной зоне, включающей Абу-Роаш, Гизу, Абусир, Саккару, Дахшур и Мейдум¹, часто встречается вотивная керамика или, как ее еще называют – модели посуды (*илл. 1*). Вотивные модели представляют собой миниатюрные тарелочки, чаши и сосудики (не более 10 см высотой), изготовленные из глины на гончарном круге и подвергнутые затем обжигу в горне. Большая часть их датируется эпохой IV–VI династий, однако расцвет применения глиняных моделей приходится на вторую половину царствования IV и V династий.

Колоссальное количество миниатюрной вотивной керамики (до 50 тысяч предметов) было выявлено в семи пирамидных комплексах царей: Снофру в Мейдуме² и Дахшуре (у «ломаной» и красной пирамид)³, Джедефра в Абу-Роаше⁴, Менкаура в Гизе⁵,

¹ Лишь в Завиет эль-Ариане, некрополе III династии, входящем в пирамидную зону, глиняных вотивных моделей не обнаружено (*Lehner M. Z500 and the Layer Pyramid of Zawiyet el-Aryan. Vol. 2. Boston, 1996. С. 518–519*).

² *el-Khouli A. Meidum // Australian Centre for Egyptology. Reports 3. Sydney, 1991. С. 13, pl. 6.*

³ *Fakhry A. The Monuments of Snefru at Dahshur. The Valley Temple. Vol. 2. Cairo, 1961. С. 106, pt. 2; Faltings D. Die Keramik aus den Grabungen an der nördlichen Pyramide des Snofru in Dahchur. Arbeitsbericht über die Kampagnen 1983–1986 // Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institut, Abteilung Kairo 45. Wiesbaden, 1989. С. 137, 142, Abb. 1.*

⁴ *Marchand S., Baud M. La céramique miniature d'Abou Rawash. Un depot à l'entrée des enclos orientaux // Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 96. Le Caire, 1996. С. 263–264, 267, fig. 2.*

⁵ *Reisner G. A. Mycerinus. The Temples of the Third Pyramid at Giza. Cambridge, 1931. С. 13–14, 25.*

Шепсескафа в южной Саккаре⁶, Неферевра в Абусире⁷; а также в святилище Солнца Усеркафа в северном Абусире⁸. Обращает на себя внимание закономерность расположения таких керамических скоплений – не внутри поминальных храмов, где вотивную керамику находят в гораздо меньшем числе⁹, а за пределами оград святилищ, обычно на выходе, по одну или обе стороны дороги, ведущей из верхнего храма в долинный.

Много глиняных моделей сосудов находят и в некрополях у царских пирамид – в мастабах и скальных гробницах знати. Они выявлены преимущественно в переотложенных заполнениях гробничных погребальных камер и ведущих в них шахт¹⁰. Реже модели обнаруживают в поминальных часовнях гробниц или рядом с ними в некогда заполнявших их слоях (илл. 8)¹¹. Причем места залегания этих слоев аналогичны расположению керамических скоплений у царских поминальных храмов, т.е. недалеко

⁶ *Jéquier G.* Fouilles à Saqqara. Le Mastabat Faraoun. Le Caire, 1928. С. 24.

⁷ *Barta M.* Pottery Inventory and the Beginning of the IV-th Dynasty // *Göttinger Miscellen* 149. Gottingen, 1995. С. 17.

⁸ *Ricke H.* Das Sonnenheiligtum des Königs Userkaf. II. Die Funde // *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 8. Wiesbaden, 1969. С. 49, 56, 75.

⁹ Например, в помещениях верхнего храма Менкаура в Гизе найдено около 150 моделей, а за стенами – «несколько тысяч» (*Reisner G. A.* *Mycerinus. The Temples of the Third Pyramid at Giza.* Cambridge, 1931. С. 13–15, 17–18, 25, fig. 3, 4, 5, pl. 20f).

¹⁰ Известно 77 таких случая (*Reisner G. A.* *A History of the Giza Necropolis.* Vol. 1. Cambridge, 1942. С. 474, 480–483, 503, 506–507, fig. 285, 289, 291, 310 (G4340, G4540, G4640, G4520)); мастаба IV, шахта 102 (*Junker H.* *Giza: Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosyten mit Dr. W. Pelizaeus untergenommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reich bei den Pyramiden von Giza.* Bd. 10. Wien, 1951. С. 62, 65, Abb. 31); *Weeks K. R.* *Giza Mastabas. Mastabas of Cemetery G6000.* Vol. 5. Boston, 1994. С. 80, fig. 129 (G6030); *Simpson W. K.* *Giza Mastabas.* Vol. 4. *Mastabas of the Western Cemetery. Part 1.* Boston, 1980. С. 21, 22, 26 (G2196, G2197); *Simpson W. K.* *Giza Mastabas.* Vol. 3. *The Mastabas of Kawab, Khafkhufu I and II.* Boston, 1978. С. 28, 30–31 (G7112); *Simpson W. K.* *Giza Mastabas.* Vol. 2. *The Mastabas of Qar and Idu.* Boston, 1976. С. 14, 16, 17 (G7101); гробница Хафраанха в Гизе (G7948), раскопки РАЭГ, 1997–1998 гг.; мастаба Мерепнебефа (*Myśliwiec K.* *Saqqara I. The Tomb of Merefnebef.* Varsovie, 2004. С. 196, pl. CVI); мастаба Урну (*Davies W. V., el-Khouli A., Lloyd A. B., Spencer A. J.* *Saqqara Tombs I. The Mastabas of Mereri and Wernu.* London, 1984. С. 22, pl. 23); мастаба Раен-анха (*de Morgan J.* *Fouilles a Dahchour I.* Vienna, 1895. С. 13–14, fig. 15, 17).

¹¹ *Fisher C. S.* *The Minor Cemetery at Giza.* Philadelphia, 1924. С. 168, fig. 139 (G3001X, G3030, G3040); *Reisner G. A., Smith W. S.* *A History of the Giza Necropolis.* Vol. 2. Cambridge, 1955. С. 77, 87, fig. 100, 127 (G7410, G7510); *Weeks K. R.* *Указ. соч.* С. 95–96, fig. 132 (G6050); *Roth A. M.* *Giza Mastabas. A Cemetery of Palace Attendants.* Vol. 5. Boston, 2001. С. 114, 116, 138–139, fig. 65, 75 (G2097, G2092); мастаба Каанепа (*Barta M.* *Abusir V. The Cemeteries at Abusir South I.* Praha, 2001. С. 184, 185, pl. LXXIVa, LXXIVb); *Lecuyot G.* *La céramique du mastaba d'Akhetetep à Saqqara // Cahiers de la Céramique Égyptienne* 6. Le Caire, 2000. С. 236, fig. 1 (AE.1); *Charvat P.* *The Mastaba of Ptahshepses. The Pottery.* Praha, 1981. С. 112–115, 118–124, 132–133, 135–137, 140–142, 195, pl. 69–71, 74.

от выхода из культовых сооружений. Изучение морфологических и технологических особенностей моделей (форма, размер, тип глины), анализ археологического контекста обнаружения этих предметов вкупе со свидетельствами эпиграфико-изобразительных источников (сцен на стенах гробниц с иллюстрацией доставки миниатюрных сосудов жрецами, называемыми *хему-ка*, которые отправляли поминальный культ в часовне мастаб: *илл. 2*)¹², навело нас на мысль, что глиняные вотивные модели использовались при ритуале кормления *Ка* (т.е. двойника) покойного. Такие ритуальные действия совершались с разрешения царя, выраженного в формуле хетеп-ди-несу (дословно: «благо, которое дает царь»), ведь именно царь был «учредителем заупокойной жертвы» для придворных и царских родственников¹³. Традиционно считалось, что после провозглашения хетеп-ди-несу другие жрецы, *хери-хебы* зачитывали жертвенные списки¹⁴, с перечислением продуктов и предметов, необходимых для благополучного существования души покойного в загробном мире. Жрецы *хему-ка* доставляли реальные подношения в часовни гробниц, например, сосуды с пивом и хлебом (*илл. 3*)¹⁵. Однако, как теперь становится понятно, существовал и третий способ отправления поминального культа – когда в часовни знатных покойников доставлялись не только настоящие, но и символические дары – глиняные модели сосудов. Какой же смысл был в подношении глиняных вотивных моделей сосудов в гробницы знати и царские комплексы?

Основная функция любых сосудов из различных материалов (не только глиняных) – служить вместилищем для всевозможных продуктов, будь то питье, пища или косметические вещества.

¹² В первую очередь, сцены в гробницах Хаф-хуфу I (Гиза, G7140, вторая половина правления IV династии – *Simpson W. K. The Mastabas of Kawab, Khafkhufu I and II*, fig. 31); Ка-ни-нисута (Гиза, G4870=2155, ранняя V династия – *Hözl R. Die Kultkammer des Ka-ni-nisut im Kunsthistorischen Museum Wien*. Wien, 2005, Abb. 17); Нефер-бау-птаха (Гиза, G6010, V династия – *Weeks K. R. Указ. соч.*, fig. 22); Иимери (Гиза, G6020, V династия – *Weeks K. R. Указ. соч.*, fig. 44); Капи (Гиза, G2091, вторая половина правления V династии – *Roth A. M. Указ. соч.*, fig. 166); Усер-нечера (Саккара, V династия – *Murray A. M. Saqqara Mastabas*. London, 1905, pt 1, pl. XXI); Иасена (Гиза, G2196, конец V–VI династия – *Simpson W. K. Mastabas of the Western Cemetery*. Boston, 1980, pt 1, fig. 33).

¹³ *Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян*. СПб., 2005. С. 190.

¹⁴ *Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства*. СПб., 2001. С. 83–84.

¹⁵ Мастабы Сехемка, Птаххотепа II (*Murray A. M. Указ. соч.*, pt 1, pl. VII, XII, XIV); мастаба Нефера (*Reisner G. A. A History of the Giza Necropolis*. Vol. I, fig. 241); мастаба Мерсанх III (*Dunham D., Simpson W. K. Giza Mastabas*. Vol. 1. The Mastaba of Queen Mersyankh III. Boston, 1974, fig. 9); мастаба Реди (*Roth A. M. Указ. соч.*, fig. 141).

Казалось бы, назначение вотивных сосудиков, тарелочек и чаш миниатюрных размеров ясно – служить емкостью для косметических средств – мазей, притираний, ароматических масел или красок (поскольку емкости слишком малы для хранения пищевых продуктов). Однако внутренняя часть рассматриваемых предметов такова, что не может быть использована и для хранения дорогостоящих масел, мазей и красок: чаще всего стенки сосудов ребристые, сужаются к донцу, толщина их не более 0,5 см, они нередко покрыты сетью трещинок, т.е. положенное в такой сосудик косметическое вещество было бы мало доступно для использования, а большая его часть вообще оставалась бы на стенках и донце. Более того, по сделанным химическим анализам содержимого¹⁶ известно, что в качестве контейнеров для косметических веществ использовались в основном не глиняные, а гораздо более ценные каменные, фаянсовые и костяные сосудики или керамика высокого качества¹⁷.

Таким образом, вотивные модели нельзя считать миниатюрными косметическими сосудами и маловероятно, что они могли употребляться для хранения косметических снадобий. Некоторые миниатюрные глиняные предметы вообще не имеют внутреннего углубления – при исследовании мастабы визиря Птахшесеса в Абусире (V династия) найдена целая группа «тарелочек-дисков» (илл. 4), представляющих собой плоские керамические круги¹⁸. На внутренней части тарелочек нет углубления, поэтому ясно, что они не использовались в быту, например, для содержания косметических веществ, а имели символическое назначение.

Обращает на себя внимание то, что среди предметов много плохо сформованных – с несимметричным туловом, трещинами на стенках, образовавшимися во время обжига, глиняными «наростами» на донце, которые появились в результате неаккуратного среза изделия с гончарного круга (что влияет на устойчивость сосуда), следы от пальцев гончара, деформировавшие сосуд, а иногда – отверстия в стенках или донцах¹⁹ в результате неаккуратной формовки, т.е. не что иное, как гончарный брак (илл. 5). Еще одним недостатком изготовления можно считать очень тонкое по сравнению со стенками донце. Это наблюдается у ряда вотивных тарелочек: они непрочны и быстро

¹⁶ *Emery W. B. Excavations at Saqqara. Great Tombs of the First Dynasty. Vol. 3. L., 1958. С. 83; Emery W. B. Archaic Egypt. Culture and Civilization in Egypt five thousand years ago. L., 1961. С. 247.*

¹⁷ *Кинк Х. А. Художественное ремесло древнейшего Египта и сопредельных стран. М., 1976. С. 29, 30.*

¹⁸ *Charvat P. Указ. соч. С. 31–33, pl. 1.*

¹⁹ Например, три вотивных тарелочки 02/31/3, 03/43/8 и 05/64/7 из раскопок РАЭГ.

ломаются. Да и само глиняное тесто, из которого вылепливались вотивные модели, отличалось хрупкостью, это показал анализ гончарных глин вотивных моделей из скальной гробницы Хафраанха в Гизе и малого некрополя, примыкающего к ней²⁰, исследуемых с 1996 г. Российской археологической экспедицией (далее – РАЭГ) под руководством д.и.н. Э. Е. Кормышевой.

В случае брака, случавшегося в ходе формовки сосуда на гончарном круге или в результате неаккуратного обжига в печи (при резком повышении или понижении температуры), бытовая посуда уничтожалась сразу после выявления недостатков тут же близ места изготовления, т.е. в самой мастерской. Следовательно, бракованные сосуды уже не могли использоваться в дальнейшем. Археологические раскопки гончарной мастерской в поминальном храме царицы Хенткауз II в Абусире показали, что испорченные в процессе обжига сосуды выбрасывались недалеко от гончарного горна, и среди бытовой утвари была также вотивная керамика²¹. Однако некоторые изделия все же достигали мест отправления поминального культа. Например, из 261 вотивной модели, найденных РАЭГ в малом некрополе в Гизе, 62 экземпляра (24%) – брак. А в скоплении керамики, выброшенной еще в древности из поминальной часовни № 24 (илл. 8), 25% моделей – также некачественные. По данным о вотивной керамике, найденной в поминальном храме царя Джедефра в Абу-Роаше²², из 38 вотивных сосудиков и тарелочек 10, т.е. 26% всех моделей можно отнести к типичному гончарному браку. Напрашивается вывод, что при отправлении поминального культа качество используемых миниатюрных глиняных сосудов значения не имело. Но это справедливо именно для качества оформления, а не для формы вообще, так как на данный момент выявлено одиннадцать морфологических разновидностей глиняных моделей, которые с течением времени претерпевали некоторые изменения. Рассматривая тенденции эволюции формы вотивных моделей, мы пришли к выводу, что с момента своего появления в начале правления IV династии вотивная керамика была более разнообразна по форме, нежели при VI династии. На протяжении царствования V–VI династий наблюдается процесс постепенного морфологического упрощения отдельных типов, которые практически свелись к двум формам (например, вотивные сосудики 97/8/9, 00/31/113, 00/31/115, 05/67/50 и вотивные тарелочки на илл. 1).

²⁰ Подробнее о материале и особенностях изготовления вотивных моделей см.: *Малых С. Е.* К вопросу о производстве вотивных моделей // Труды Центра египтологии им. В. А. Голенищева. Т. 2. М., 2005. С. 61–80.

²¹ *Verner M.* The Discovery of a Potter's Workshop in the Pyramid Complex of Khentkaus at Abusir // Cahiers de la Céramique Égyptienne 3. Le Caire, 1992. С. 58.

²² *Marchand S., Baud M.* Указ. соч., fig. 6a, 6b, 9, 12a, 12b.

Это, на наш взгляд, стало сутью представлений о миниатюрных глиняных моделях как о символах сосудов.

Сопоставление формы моделей с типами больших глиняных, каменных, медных и костяных сосудов Раннего и Древнего царств показывает, что большинство моделей повторяли форму кухонной и столовой утвари (сосудики заимствовали внешний вид у пивных и винных кувшинов, форм для хлебопечения, тарелочки и чаши – у жаровен, чанов, чаш и тарелок, чаше всего, с хлебом, а небольшая часть – у косметических сосудов). В этом, вероятно, кроется ответ на вопрос о том, что они могли символизировать.

С древнейших времен трапеза, еда занимала главное место в погребальной церемонии, и сосуды, наполненные пищей, сопровождали покойного в загробный мир. Со времени II династии в Саккаре сохранились данные о «меню» заупокойной трапезы, оставленной в погребальной камере с восточной стороны саркофага в тарелках, чашах и кувшинах. Согласно У. Эмери²³, она включала в себя ячменную кашу, конические и круглые хлебы, приготовленное мясо птицы, говядину, рыбу, почки, фрукты, сыр²⁴, а также вино или пиво. Этот набор напоминает перечисление продуктов в жертвенных списках из гробниц Древнего царства.

С одной стороны, вотивные сосудики, тарелочки и чаши одним своим присутствием могли означать приношения основных продуктов из ритуала кормления *Ка*. Возможно, в этом случае их как своего рода «жетоны» выдавали жрецы в ближайшем царском поминальном храме участника поминального ритуала (родственникам, жрецам *хему-ка*) в обмен на настоящие продукты. Однако подтверждения этому предположению пока нет. С другой стороны, кое-где в миниатюрных сосудах помещалось небольшое количество пищи – кусочек хлеба, немного пива, вина или воды. То, что вотивная керамика после совершения ритуальных действий выбрасывалась из поминальных часовен или храмов, говорит не только о низкой ценности этих предметов, но и о том, что их употребляли один раз. На это же указывает и примешивание миниатюрной керамики в тесто сырцовых кирпичей – факт, установленный на основании раскопок абусирской мастабы Птахшепсеса, поселения у пирамиды царицы Хенткауc I²⁵ и часовни 24 в Гизе (раскопки РАЭГ).

²³ Emery W. B. *Archaic Egypt*. L., 1961. С. 158, 243–244, 246, pl. 28, 29.

²⁴ По последним данным, эти сосуды содержали не сыр, а некий молочный продукт. Сыр не был известен египтянам до Птолемеевского периода (*Hendrickx S., Faltings D., Op de Beeck L., Raue D., Michiels C.* Milk, Beer and Bread Technology during the Early Dynastic Period // *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institut, Abteilung Kairo* 58. Wiesbaden, 2002. С. 290).

²⁵ Charvat P. Указ. соч. С. 149; Hassan S. *Excavations at Giza*. Vol. 6. Cairo, 1936. С. 36, pt 2.

Все это косвенно свидетельствует в пользу предположения, что модели должны были участвовать в отпращивании поминального культа не сами по себе, а как емкости для продуктов. Последнее подтверждается находкой Ж. де Моргана в Дахшуре: в одной из гробничных часовен начала правления IV династии, – той, что расположена недалеко от пирамиды Аменемхета II, был обнаружен большой лепной керамический поднос из грубой глины, который, вероятно, устанавливали на глиняной подставке с треугольным вырезом. На нем находилось несколько вотивных тарелочек и сосудов, содержащих кусочки хлеба или другие приношения (илл. 6)²⁶. К сожалению, на основании единственной находки такого рода нельзя понять, было ли это обычаем для всех столичных кладбищ Древнего царства или только ритуальной особенностью дахшурского некрополя.

Похожие подносы и высокие цилиндрические подставки с треугольным вырезом довольно часто обнаруживаются при археологических раскопках погребальных памятников²⁷. Г. Юнкер в Гизе исследовал поминальные часовни у мастаб знати G4360 и G4460 (время правления Хуфу), в которых были выявлены фрагменты подносов и подставки для них, вмонтированные в пол у западных стен (илл. 7)²⁸. В обоих случаях такие подносы на подставках были жертвенными столиками, помещаемыми перед жертвенными стелами²⁹. В других гробницах композиция рельефов бывала иной: на западной стене часовни изображались покойный³⁰ за жертвенным столом, полным яств, доставка приношений и забой скота³¹; или устраивались «ложные

²⁶ *Morgan J. de. Fouilles a Dahchour II. Vienna, 1903. С. 24, fig. 62.*

²⁷ Например, в малом некрополе Восточного плато Гизы (РАЭГ) обнаружены фрагменты двух подносов для жертвенных столиков – с красным (00/35/29) и белым ангобом (99/17/34). Они найдены в мастабах Западного плато Гизы и в поминальном храме царицы Хенткаус II в Абусире. Также найдены их высокие цилиндрические подставки с треугольным вырезом в нижней части тулова, покрытые красным лощеным ангобом (*Reisner G. A., Smith W. S. A History of the Giza Necropolis. The Tomb of Hetep-heres the mother of Cheops. Vol. 2. Cambridge, 1955. С. 87–88, fig. 129*); *Verner M. Abusir III. The Pyramid Complex of Khentkaus. Praha, 1995, pl. 9, fig. 44.*

²⁸ В мастабе G4360 (в переотложенном заполнении шахты А) было обнаружено три вотивных сосуда, а в мастабе G4460 вотивных моделей вообще не было (*Junker H. Указ. соч., Bd. 1. С. 200, 204, Taf. 8b, 33a*).

²⁹ Такие стелы зафиксированы в первой половине правления IV династии (*Der Manuelian P. Slab Stelae of the Giza Necropolis. New Haven – Philadelphia, 2003. С. 118, 125, fig. 195*).

³⁰ *Weeks K. R. Указ. соч., fig. 22, 44 (G6010, G6020)*; *Roth A. M. Указ. соч., fig. 148 (G2088)*; *Simpson W. K. Giza Mastabas. Mastabas of the Western Cemetery. Vol. 4. Boston, 1980, pt 1, fig. 33 (G2196)*.

³¹ *Roth A. M. Указ. соч., fig. 141 (G2086)*.

двери»³² – условный выход для *Ka* из загробного мира ради получения им поминальных жертв. Нередко «ложные двери» и жертвенные сцены совмещались³³, а иногда к ним добавлялась статуя, символизирующая хозяина гробницы³⁴. В любом случае, находились ли жертвенники перед «ложными дверьми» или перед изображениями жертвенных сцен, они служили для ритуала кормления *Ka* (двойника владельца гробницы), и, фактически, дублировали их: даже конструкция ритуальных столиков, изображенных на рельефах, сходна с реальными раскопанными предметами – подносами, поставленными на цилиндрическую подставку, часто с треугольным вырезом в нижней части тулова (илл. 7)³⁵.

Ритуал кормления *Ka* был основой поминального культа в гробницах знати и в храмах царей. А. О. Большаков считает: «...Жертвы в гробнице приносятся изображениям, т.е. *Ka*, однако совершенно очевидно, что реальные продукты и Двойник имеют разную природу, принадлежат к разным мирам... Продукты, лежащие на жертвеннике, нужны не сами по себе, а потому, что они служат напоминанием о еде, таким же, как и ее настенные изображения, и вызывают ее образ, т.е. порождают ее *Ka*. Им-то и питается Двойник умершего»³⁶. Следовательно, миниатюрные модели сосудов с частичками пищи, так же, как и жертвенники с изображением продуктов и сосудов и надписанными на них поминальными формулами, очистительными и защитными заклинаниями³⁷, считались не менее действенными, чем реальные продукты, приносимые жрецами. «Представление об изображении и здесь смыкается с представлением о жертвоприношении. Правда, количество таких моделей в погребальных камерах гораздо больше, чем в часовнях, но это совершенно

³² гробница Хафраанха в Гизе (G7948), раскопки РАЭГ; *Roth A. M.* Указ. соч., fig. 186, 192 (G2097, G2098); *Brovovski E.* Giza Mastabas. The Senedjemib Complex. Vol. 7. Boston, 2000, pt. 1, fig. 126–127 (G2378); *Murray A. M.* Saqqara Mastabas. L., 1905, pt. 1, pl. XXXIII.

³³ *Roth A. M.* Указ. соч., fig. 164–166, 206, 207 (G2091, G2240); мастаба Сехемка (*Murray A. M.* Указ. соч., pt 1, pl. VII); в гробнице Иду «ложные двери» на западной стене были сделаны уже после завершения рельефов, изображающих жертвенную сцену (*Simpson W. K.* The Mastabas of Qar and Idu. Boston, 1976, fig. 41 (G7102)).

³⁴ Гробница Хафраанха в Гизе (G7948), раскопки РАЭГ; гробница Атета в Саккаре (*Murray A. M.* Указ. соч., pt 1, pl. XIX).

³⁵ *Junker H.* Указ. соч., Bd 10. Taf. XXIII; *Verner M.* The Pyramid Complex of Khentkaus. Praha, 1995, fig. 44; *Petrie W. M. F.* Medum. L., 1892, pl. XXX, 20, 21.

³⁶ *Большаков А. О.* Указ. соч. С. 81–82.

³⁷ *Hodjash S., Berlev O.* The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow. Leningrad, 1982. С. 15–16.

естественно – в открытых помещениях они легко исчезали»³⁸. Сосуды на жертвенниках изображались в качестве хранилищ определенных видов пищи – хлеба, пива, вина, воды, масла и т.п. Глиняные модели, логически, также должны были вызывать себе подобное – либо еду, либо сосуды. Однако второе кажется маловероятным, так как сосуды сами по себе, без содержимого, не могли пригодиться «голодающей» душе покойного в загробном мире.

Немаловажно и еще одно – в скоплениях керамики у царских поминальных храмов и гробниц знати модели открытых форм (т.е. вотивные тарелочки и чаши) преобладают над моделями закрытых форм (вотивными сосудиками). Например, у царской пирамиды в Мейдуме сосудиков почти в 18 раз меньше, чем тарелочек³⁹, в поминальном храме царя Джедефра в Абу-Роаше – в 8 раз меньше⁴⁰, в мастабе сановника Птахшепсеса в Абуири – в 5 раз, в скоплении у часовни 24 – в 3 раза меньше. Как показано на рисунке Ж. де Моргана (илл. 6)⁴¹, на жертвенном подносе находилось 25 тарелочек и 4 сосудика, т.е. вторых было в 6 раз меньше. Если обратить внимание на набор сосудов для заупокойной трапезы, остатки которой обнаружил У. Эмери в одной из неповрежденных саккарских гробниц II династии, то в глаза бросается преобладание сосудов открытых форм (тарелок и чаш – 13) над закрытыми (крынками и кувшинами – 8)⁴².

Вотивные модели, по всей вероятности, символизировали основные продукты, которые использовались в ритуале кормления *Ka*, главным образом – хлеба и пива (согласно рельефам, изображающим подношение миниатюрных сосудов: илл. 2), и в меньшей степени – других продуктов поминальной трапезы (воды, вина, овощей, фруктов и т.д.). Многообразие форм глиняных моделей, возможно, означало то, что в поминальной культуре применялись различные жертвы: например, вотивные сосудики символизировали приношения различных жидкостей (пива, воды, вина, иногда – редкие глиняные модели цилиндрической формы – масла и мази); вотивные тарелочки, скорее всего, создавали образ подношения хлеба, овощей, фруктов и иных продуктов. Но это не были символы в чистом виде: они должны были служить для хранения небольшого количества пищи. Скорее всего, так оно и было на заре употребления глиняных

³⁸ *Большаков А. О.* Указ. соч. С. 83.

³⁹ Соотношение вотивных сосудиков к тарелочкам составляет 31 к 553 (*el-Khouli A.* Указ. соч. С. 13, 43–45, pl. 50).

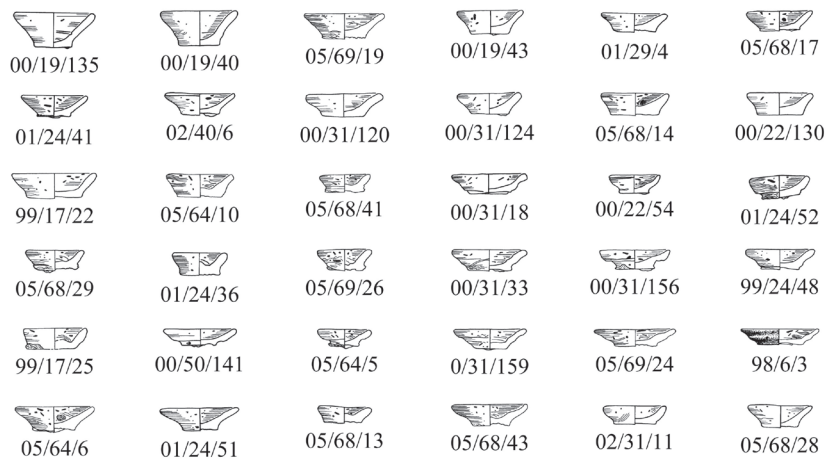
⁴⁰ Количество вотивных сосудиков составляет 7,5% от числа тарелочек, т.е. на один сосудик приходится 13 тарелочек (*Marchand S., Baud M.* Указ. соч. С. 274).

⁴¹ *Morgan J. de.* Указ. соч., fig. 62.

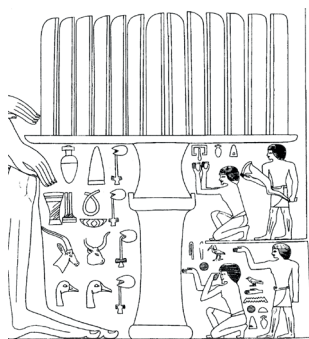
⁴² *Emery W. B.* Указ. соч., pl. 29.

моделей – в первой половине IV династии, хотя не исключено, что впоследствии вотивная керамика полностью утратила эту функцию и уже использовалась при совершении ритуальных действий в культовых помещениях без содержимого. У таких сакральных жертв был несомненный плюс – недобросовестные жрецы не могли их «присвоить» (т.е. съесть). Низкое качество предметов-двойников, небольшой размер и многочисленность моделей в некрополях говорят о том, что главным при жертвоприношении было количество предметов, а не их внешний вид. Действительно, миниатюрность этих предметов позволяла доставлять их в места отправления культа и располагать на жертвеннике гораздо в большем количестве, нежели реальные бытовые сосуды, наполненные пищей.

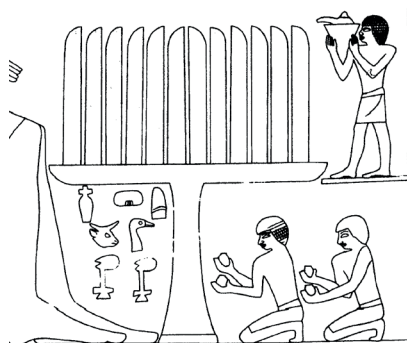
Илл. 1. Глиняные вотивные модели из раскопок Российской археологической экспедиции в Гизе (рис. автора)



Илл. 2. Гробничные сцены с изображением подношений миниатюрных сосудов



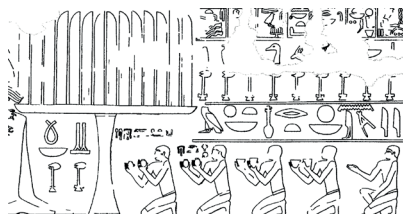
Гиза. Мاستаба Хаф-хуфу I (G7140). Южная стена. Фрагмент жертвенной сцены. Вторая половина IV династии (Simpson W. K. *Giza Mastabas. The Mastabas of Kawab, Khafkhu I and II.* 1978, fig. 31).



Гиза. Мастаба Иасена (G2196). Западная стена, южная панель. Фрагмент жертвенной сцены. Конец V–VI династии (Simpson W. K. *Giza Mastabas. Mastabas of the Western Cemetery.* 1980, pt 1, fig. 33).



Гиза. Мастаба Ка-ни-нисута (G4870=2155). Западная стена. Фрагмент жертвенной сцены. Ранняя V династия (Hözl R. *Die Kultkammer des Ka-ni-nisut im Kunsthistorischen Museum Wien.* 2005, Abb. 17).



Гиза. Мастаба Иимери (G6020). Западная стена, южная часть. Фрагмент жертвенной сцены. V династия (Weeks K. R. *Giza Mastabas. Mastabas of Cemetery G6000.* 1994, fig. 44).

Илл. 3. Гробничные сцены с изображением доставки продуктовых жертв (хлеба и пива) в гробницы



Саккара, мастаба Сехемка, V династия.



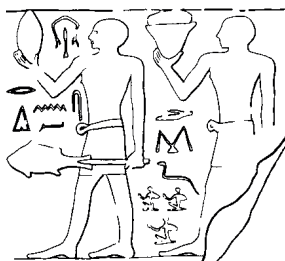
Саккара, мастаба Птаххотепа II, V династия.



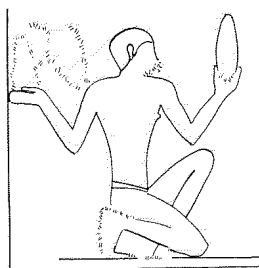
Саккара, мастаба Птаххотепа II, V династия.



Гиза, мастаба Нефера, (G2110), рубеж IV-V династий.



Гиза, скальная гробница Хафраанха (G7948), V династия (РАЭГ).

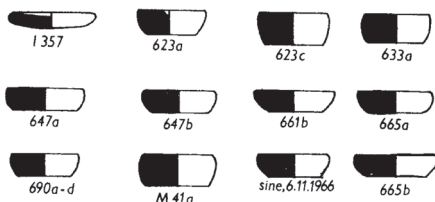


Гиза, мастаба Мересанх III (G7530), поздняя IV династия.



Гиза. Мастаба Реди (G2086), V династия.

Илл. 4. Абусир, мастаба Птахшепеса. Глиняные вотивные тарелочки-диски, V-VI династии (Charvat P. The Mastaba of Ptahshepses. The Pottery. 1981, pl. 1)



Глиняные вотивные тарелочки-диски, V-VI династии (Charvat P. The Mastaba of Ptahshepses. The Pottery. 1981, pl. 1).

Илл 5. Гиза. Глиняные вотивные модели – гончарный брак (раскопки РАЭГ, рис. автора)

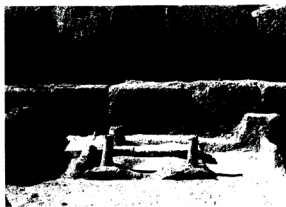
<p>Качественные вотивные модели с симметричной формой тулова</p>  <p>00/19/40 01/24/32 00/19/41</p>	<p>Вотивные модели с несимметричной формой тулова</p>  <p>00/31/87 00/31/117 00/31/114 02/34a/3 00/31/17 97/4/4</p>
<p>Вотивные модели с отверстиями в донцах, проделанными до обжига</p>  <p>02/31/13 05/64/7</p>	<p>Вотивные модели с несимметричной формой тулова и следами неаккуратного среза с гончарного круга, в результате чего образовался «нарост» на донце</p>  <p>01/24/43 01/24/59 05/69/20 05/67/29 05/68/46 01/24/38 01/29/2 00/50/62</p>
<p>Вотивные модели с отпечатками пальцев гончара, деформировавшими стенки сосудов</p>  <p>05/68/47 00/27/39</p>	

Илл 6. Дахшур. Мاستаба № 7 Нефереритнес, IV династия (de Morgan J. Fouilles à Dahchour II. fig. 62).

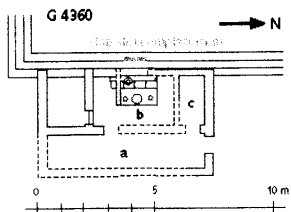


Мастабы некрополя Древнего царства у пирамиды Аменемхета II. Комплексы глиняных вотивных моделей IV династии (de Morgan J. Fouilles à Dahchour II, fig. 62).

Илл 7. Глиняные жертвенные столики в гробницах знати



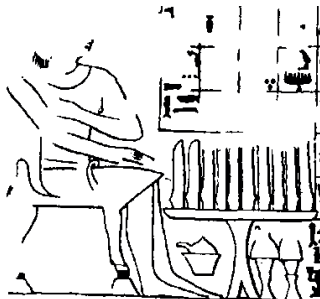
Гиза, поминальная часовня мастабы Мери-хетеп-ф (G4360), IV династия. Сохранились подставки жертвенных столиков



План поминальной часовни мастабы G4360 с указанием расположения жертвенных столиков



Гиза. Гробница Иду (G7102), VI династия. Жертвенная сцена на западной стене.



Саккара. Мастаба Сехемка, V династия. Жертвенная сцена на западной стене.



Гиза. Южная шахта мастабы III, IV династия. Глиняный поднос от жертвенного столика с алебастровыми миниатюрными тарелочками.



Абусир. Поминальный храм царицы Хенткаус. Глиняная подставка жертвенного столика.

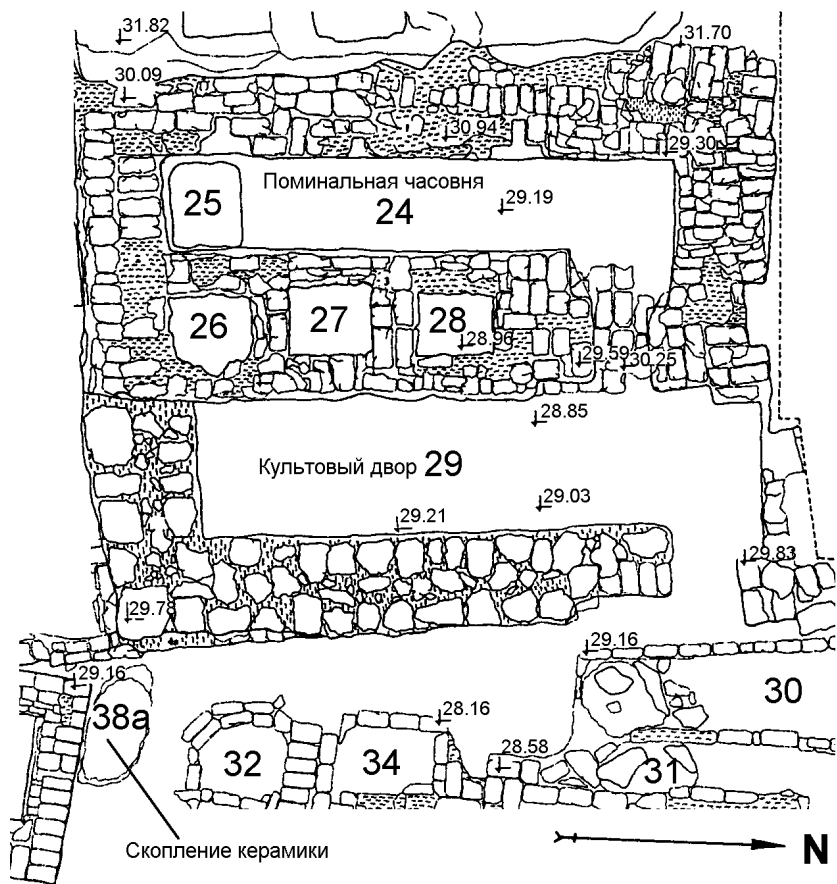


Мейдум, гробница № 4, начало IV династии. Глиняный поднос с подставкой –жертвенный столик



Реконструкция жертвенного столика (сделана автором на основе материалов Ж. де Моргана).

Илл. 8. Гиза. Малый некрополь у гробницы Хафраанха (раскопки РАЭГ). План поминальной часовни № 24 и скопления керамики у ее юго-восточного угла



Культе Хызра-Ильяса в Турции и образ святого Хызра в турецкой (османской) литературе

В 18-й суре Корана («Пещера»), айатах 60–82 рассказывается о таинственном спутнике пророка Моисея (Мусы), не названном по имени («один из Наших рабов»). В сборниках хадисов есть пояснение, что это аль-Хадир (перс. Хезр, тур. Хызр)¹. Основная идея этого рассказа – в том, что смертный не в состоянии постичь божественный промысел.

Легенда о Хызре, нашедшем источник вечной жизни в некоем «месте слияния двух морей», восходит, по-видимому, к шумеро-аккадской литературе III тыс. до н.э., в которой имя бессмертного мудреца, живущего у слияния двух рек (т.е. предположительно Тигра и Евфрата) и знающего местонахождение колодца с травой бессмертия, – Ут-напштим².

И. Фридендер исследовал историко-литературные связи легенды о Хызре с эпизодом из античного «Романа об Александре» Псевдо-Каллисфена и сделал вывод, что именно это произведение послужило источником для коранического рассказа (при посредстве иудейской традиции), а также для многочисленных вариаций на эту тему в арабо-персидской исторической литературе, в персидском эпосе и в фольклоре мусульманских народов³.

Миф о Хызре не может быть выведен собственно из текста священной книги ислама, что служит лучшим доказательством наличия некоранических источников суфийских учений. Отождествление Хызра с Илией-пророком (Ильясом) из ветхозаветной традиции произошло, вероятно, вследствие того, что Илья-пророк «был взят живым на небо» и, следовательно, его тоже не постигла смерть. Это представление также не нашло отражения

¹ См. *аль-Бухари, Мухаммад бен Исмаил. Сахих аль-Бухари* («Достоверный сборник аль-Бухари»). Т. 1. Кахира, [б.г.]. С. 29–30; Там же. Т. 6. С. 110, 115 (на араб.)

² См. *Massignon L. "Elie et son role transhistorique, Khadiriya en Islam". Vol. 1. Opera Minora, P., 1969. С. 155–156.*

³ *Friedlander I. Die Chadhirlegende und der Alexanderroman. Leipzig – Berlin, 1913.*

в Коране и, значит, опирается на иные источники⁴. Однако, судя по всему, Хызр был ближе древнеарабской доисламской традиции, чем герой сиро-палестинской мифологии Ильяс. Историк Ибн уль-Асир писал, что Хызр и Ильяс встречаются лишь раз в год, а остальное время проводят в разных местах (поскольку Хызр по происхождению – перс, Ильяс же – израильтянин)⁵.

По суфийским представлениям, Хызр – один из наиболее почитаемых *вели* (избранников, друзей Бога). Было два противоположных взгляда на природу Хызра: 1) что он – суфий в телесном облике и живет на земле как обычный человек 2) что он – лишь духовная, нематериальная сущность⁶. Основная функция Хызра – передавать избранным подвижникам тайное божественное знание (*ильм-и ладдуни*), носителем коего он предназначен быть свыше. Итак, образ Хызра выражает собой самую суть суфийского мистицизма. Это таинственное существо, о котором нельзя даже точно сказать, человек он или дух, стало олицетворением вмешательства сверхъестественного начала в дела людей. Этому образу присущи некоторые черты мифического первопредка, постоянно заботящегося о людском роде. Хызр бессмертен, но в то же время он гораздо ближе к человеку, чем небожители. В литературе XIX–XX вв. (преимущественно западной) существует много героев, близких к традиционному образу Хызра (можно вспомнить описания таинственных обитателей Марса в «Марсианских хрониках» Р. Брэдбери, героя романа Дж. Фаулза «Волхв», даже Ихтиандра из романа А. Беляева «Человек-амфибия» и капитана Немо из романов Ж. Верна). Подобные фантастические персонажи характерны также для индийской и китайской культур.

Во время как в понимании суфиев Хызр – это, прежде всего, таинственный наставник, дающий некое запредельное знание, в народном исламе он воспринимается как своего рода ангел-хранитель, как носитель идеального начала, неожиданно вмешивающийся в дела людей и устремляющий их помыслы к высшим целям.

Турки до сих пор верят в святую силу Хызра. Соприкосновение с ним носит, как правило, личный оттенок: обычно он является одному человеку; его помощь индивидуальна. Это может свидетельствовать об очень древнем происхождении данного культа, восходящего к тем временам, когда личность человека впервые стала выделяться на фоне первобытного коллектива. Хызр как бы играет роль посредника между миром людей и высшими силами,

⁴ См. *Ибн аль-Джаузи*. *Китаб аль-мавдуат* («Книга предписаний»). Т. 1. Медина, 1966. С. 200 (на араб.).

⁵ *Ибн-аль-Асир*. *Аль-Камиль фи-т-тарих* («Совершенная история»). Т. 1. Кахира, 1932. С. 112 (на араб.).

⁶ *Ocak A. Y. Islam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-Ilyas kültü* («Культ Хызры или Хызра-Ильяса в верованиях турок-мусульман»). Ankara, 1985. С. 84–85.

ходатая по личным нуждам каждого человека. Практически каждый может надеяться на его помощь. Странно, что, казалось бы, совершенно мифическая личность Хызра выдвинулась на первое место по сравнению с другими фигурами святых – *вели*, героев агиографии, реально живших или имевших прототипы в действительности.

То, что Хызр связан с дорогами и путниками, выявляют все характерные черты его образа. Он и сам вечно пребывает в пути. Это фигура совершенно мистическая. Он помогает людям, не оставляя своего следа, но в то же время изменяет их жизнь. Известный турецкий поэт-мистик XVI в., представитель общины алевитов-бекташи Пир Султан Абдал писал о Хызре:

У него тысяча и одно имя, одно из имен его – Хызр;
Где бы ты ни позвал его, там он уже присутствует.
Али – падишах, Мухаммад – визирь;
Разве не Али захотел, чтобы было так?
(букв.: написал это повеление)⁷.

В этом гимне Хызр признается помощником шиитского имама Али, возглавляющего иерархию мусульманских святых. Иногда Али и Хызр просто отождествляются. Правда, в священной «лестнице» суфийского течения бекташи в Турции Хызр занимает лишь двенадцатую ступень (пост *михмандара*, т.е. принимающего гостей в суфийской обители)⁸.

В народных верованиях он воспринимался, вероятно, как некое божество зари (утренней и вечерней), шествующее впереди солнца и возвещающее его приход, хотя такой мотивировки мы не находим в ранних семитских мифах о Хызре. Шиитские сектанты полагают, что Али после своей мученической смерти вознесся на небо, обратившись в Солнце⁹. В народных верованиях алевитов (шиитов Турции) Хызр иногда не только заступает, но и наказывает за сокрытие правды. Его призывают возгласом «*Йетиш, йа Хызыр!*» («Примчись, о Хызр!»). Культ Хызра имеет прямую связь с обычаем гостеприимства (каждый приходящий неожиданно гость, незнакомый путник может оказаться Хызром, поэтому с ним следует быть радушным). Представление о том, что «божий странник» может быть Хызром или самим имамом Али, весьма напоминает некоторые народные представления русского крестьянства о «каликах переходящих».

⁷ Cahit Öztelli. Pir Sultan Abdal («Пир Султан Абдал»). Istanbul, 1971. С. 94. (Здесь и далее стихотворный текст дается в переводе автора статьи.)

⁸ Sertoğlu M. Bektaşilik nedir? («Что такое бекташизм?»). Istanbul, 1969. С. 255.

⁹ Ali Kemal. Erzincan tarihi («История Эрзинджана»). Ankara, 1931. С. 181.

В этом неказистом облике Хызра сквозит также социальный мотив: бродяга в грязных лохмотьях может на самом деле оказаться бессмертным и всемогущим волшебником – об этом должны были помнить богатеи, прогоняющие прочь нищих. Несомненна связь Хызра с культом плодородия, отражаемым в понятии *барак* (незримой мистической силы, которой обладают святые). Это находит выражение в том, что его представляют в облике волка или лисицы, приходящих к стадам за своей долей.

Хызр привлекал суфиев как мистический наставник, передающий «запредельное знание» Аллаха. Хызр признавался «главой *абдалов*» и «*накибом эвлиа*» (предводителем святых). Ряд суфийских сочинений признает его материальное существование (т.е. то, что он встречается с суфиями в телесном облике). Он вкушает пищу и беседует с суфиями, приняв облик какого-либо человека. Другие суфийские авторитеты полагали, что жизнь Хызра протекает в духовном мире и встретиться с ним можно только «в духе», во время медитации или во сне. Но это свидание – необходимое условие «избранничества» и некоторые святые-*вели* даже избегали подобной встречи. Хызр появляется перед святыми лишь в определенной ситуации.

Традиционные характеристики Хызра в турецком исламе таковы: он щедрый, бескорыстный; каждые пятьсот лет его части тела обновляются; когда он заболевает, он сам себя исцеляет. Иногда он живет неузнанным среди людей, занимается обычными делами. Он может жениться и от этих браков рождаются дети, но и они не знают об истинной сущности своего отца. Хызр предстает в виде хорошо сложенного, крепкого человека с красивым лицом, который носит зеленую одежду и ездит на гнедой лошади. Он принимает участие в дервишеских радениях, танцует, впадает в экстаз, а также способен постоянно менять свой облик, может обращаться в птицу, в зайца, в оленя и т.д. Хызр в силах мгновенно перемещаться на огромные расстояния, летать по воздуху и ходить по воде, способен воскрешать мертвых. Поэт Муслихудиин Ушшаки (XVIII в.) из братства *ушшаки* так писал о роли Хызра:

Разве ты не слышал о пресвятом Мусе,
Как искал он и нашел Пророка Хызра,
Первым его проводником стал Хызр:
Без наставника нельзя достичь страны Друга¹⁰.

Эти слова намекают на коранический рассказ из восемнадцатой суры («Аль-Кахф» – «Пещера»), к которой обычно обращаются во время пятничного богослужения. Пророк Муса

¹⁰ *Abdullah Ekiz. Sinan Ümmi ve Ahfadi («Синан Умми и Ахфади»)*. Ankara, 1962. С. 34.

вместе с неким юношей отправляется в путь к «месту слияния двух морей», где они ловят двух рыб, которые вслед за тем мистическим образом исчезают. Обнаружив пропажу и возвратившись на то место, где рыбы пропали, Муса встречается с неким «рабом Аллаха» (Хызром) и просит приобщить его к запредельному знанию. Таинственный незнакомец отвечает: «Как сможешь ты вынести знание, суть которого тебе недоступна?». В конце концов они договариваются, что пойдут вместе, но при этом Муса не должен попутчика ни о чем спрашивать до тех пор, пока тот сам не решит объяснить свои действия.

Когда они сели на корабль, Хызр незаметно просверлил в днище корабля дырку. Муса не выдержал и стал возмущенно спрашивать, зачем он это сделал, ведь корабль непременно потонет. Затем они продолжили путь и по дороге им встретился маленький мальчик, которого Хызр тотчас убил. Муса снова не выдержал и стал упрекать своего попутчика в жестокости. Хызр напомнил об их уговоре, и Муса вынужден был просить не разрывать дружеских уз. Наконец, они прибыли в страну, где никто не оказывал гостеприимства путникам и не давал им пищи. Там Хызр вдруг направился к какой-то ветхой стене, которая вот-вот должна была упасть, и начал ее укреплять. Муса опять не сдержался и воскликнул: «Если бы ты захотел, то мог бы потребовать плату за эту работу (с хозяев)». После этого нарушения их уговора (третьего по счету), Хызр навсегда расстался с Мусой. Перед уходом он пояснил пророку смысл своих загадочных поступков: корабль принадлежал небогатым людям, а царь той страны забирал все хорошие суда, поэтому Хызр намеренно повредил корабль с тем, чтобы он остался в собственности прежних владельцев. Что касается мальчика, то он был сыном благочестивых родителей, но самому ему в будущем предстояло стать распутником и безбожником и сбить своих родителей с праведного пути. Стена же в городе принадлежала двум сиротам и под ней был зарыт клад, которым они смогли бы воспользоваться, когда вырастут, и потому Хызр укрепил ее, дабы она не обрушилась раньше срока. Все эти поступки Хызр совершал не по своему усмотрению, но согласно повелению Милосердного Господа.

Суфии истолковывали эту историю как притчу о важности послушания суфийскому наставнику-шейху, кем бы он ни был, поскольку именно такому наставнику открывается запредельное знание, непостижимое и страшное для ученика-мюрида. В кораническом рассказе встреча с Хызром (не названным по имени) происходит у скалы, находящейся в месте слияния двух морей (араб. «Маджма аль-бахрейн»). Интересно, что пророк Муса, исходя из полученных им знаков, безоговорочно признает над собой духовное превосходство таинственного незнакомца и просит научить его (Божьего пророка!) знанию. Следовательно,

по мнению суфиев, сами пророки тоже не обладают полнотой мистического переживания и на этом пути могут быть учениками и послушниками «рабов Аллаха».

Мусульманские богословы пришли к заключению (на основе предания, исходящего от самого Пророка), что в восемнадцатой суре речь идет именно о святом Хызре, хотя его имя и не названо. Юного товарища Мусы звали, по их мнению, Йуша бен Нун. Хызр во время встречи с Мусой лежал под скалой закутанный в зеленый плащ или покрывало¹¹. Стоило Хызру лишь появиться на бесплодном пространстве – и оно начинало зеленеть и расцветало. Согласно толкованию имама Бухари, возле скалы, под которой сидел или лежал Хызр, протекал «Источник жизни» («Айн аль-хайат»), капли воды которого возрождают¹². Здесь в коранический *тафсир* (комментарий) явно проникают мотивы «народной» религиозности. Но и сам коранический сюжет не очень ясен: непонятно, где и когда происходит действие и кто персонажи. Место действия относили и к «Греческому морю» и к Персидскому заливу и к «озеру Тана» (или Танганьика) в Африке. Суфии же понимали под термином «слияние двух морей» мистический образ встречи и диалога двух типов знания – экзотерического (пророческого) и эзотерического (суфийского), а также встречу двух разных типов святости – пророческой (*нубувват*) и суфийской (*вилаят*).

Между тем еще во времена самого пророка Мухаммада по видимому, произошло слияние сюжета о Мусе и его спутнике с другой легендой, связанной с именем Александра Македонского (Искандера Зу-ль-Карнейна). Он не занимает в суфизме выдающегося места, поскольку суфии воспринимали его, судя по всему, как олицетворение земной неограниченной власти, а в этом качестве он был далек от идеала мистика (каким мог считаться, например, царь, отрекшийся от престола и ушедший от «лживого» мира). Вокруг имени Александра не возникло отдельной эзотерической традиции (хотя он и стал героем многих произведений – всевозможных «Александрий», насыщенных фольклорными и дидактическими элементами, в том числе поэм на персидском языке Фирдоуси, Низами, Амира Хосрова и Джами). В легенде об источнике вечной жизни он ищет живую воду (в отличие от пророка Мусы, искавшего «Человека знания»). В суфизме «живая вода» стала символом духовного учения, в то время как «Человек знания» был носителем и средоточием этого учения.

Согласно легенде, повар царя Александра (по имени Андреас) во время похода по «стране мрака» приближается к некоему

¹¹ Аль-Бухари, Мухаммад бен Исмаил. Сахих аль-Бухари. Т. 6. С. 113.

¹² Там же. С. 115.

источнику, чтобы помыть в его воде две вяленые рыбы – последние оставшиеся у царя припасы. В результате они оживают и уплывают. Повар догадывается, что перед ним тот источник, который ищет его господин, но сам он не может преодолеть искушения и испивает воды, после чего становится бессмертным. Возвратившись в лагерь, повар рассказывает о случившемся царю. Тот бросается на поиски источника, но обнаружить его не в состоянии. В гневе царь приказывает казнить повара, но тот оживает. Тогда Александр повелевает привязать к шее нерадивого слуги камень и бросить его на дно морское, а там, по прошествии времени, он становится морским духом.

Эта легенда на мусульманской почве была связана с именем Хызра, который выступает первоначально под именем Эльяс, т.е. Елисей (согласно мусульманскому преданию, он был сыном тети Александра Македонского и происходил от праотца Сама). В мусульманском мире не утихали споры по поводу личности Хызра: считать ли его пророком, святым-*вели* или ангелом? Согласно версии Абу Исхака Ахмада ас-Салаби, Хызр в своем земном воплощении был сыном некоего правителя-идолопоклонника. Увлечшись учением одного бедного аскета, встреченного сидящим у дороги, принц отказался от земной суеты, удалился в уединенную «пустынь» и стал впоследствии Хызром (однако неясно, где и когда происходит действие легенды)¹³.

Многие мусульманские богословы отрицали бессмертие Хызра на том основании, что, по словам самого Аллаха, запечатленным в Коране, Бог не давал бессмертия никому из людей, не исключая и пророка Мухаммада. Сторонники версии о вечной жизни Хызра приводили свои аргументы, ссылаясь на священную историю (в частности то, что Хызр якобы участвовал во времена пророка Нуха в захоронении тела первочеловека Адама и потому Аллах даровал ему вечную жизнь вплоть до Судного дня). Приводились также свидетельства многих суфиев, «воочию» видевших Хызра и беседовавших с ним.

Заявления о том, что «Хызр умер» (в чем-то аналогичные словам Ницше «Бог умер») повторялись бескомпромиссными *софта* (служителями медресе), крайне отрицательно настроенными по отношению к суфиям на протяжении веков. Известный североафриканский суфий Абу-ль-Хасан аш-Шазили (ум. в 1258 г.), согласно преданию, говорил: «Я ненавижу в богословах две вещи: они утверждают, что Хызр умер, и говорят, что Мансур Халладж¹⁴ был безбожником»¹⁵.

¹³ *Осак А. У.* Указ. соч. С. 46, dipnot 87.

¹⁴ Мансур Халладж (Хусейн ибн Мансур аль-Халладж) – знаменитый багдадский суфий IX–X вв., один из основоположников и наиболее ярких представителей школы «опьянения» (*сукр*) в раннем суфизме. По приказу халифа он был казнен в 922 г. в Багдаде.

¹⁵ *Осак А. У.* Указ. соч. С. 80, dipnot 86.

Сказания об израильском пророке Илие (Элиаху), взятом живым на небо, где для него были уготовлены ангельские крылья и одежды из света, также попали к мусульманам и способствовали становлению культа Хызра-Ильяс. Мальчика, исцеленного Илией в доме бедной вдовы, звали, согласно мусульманским авторам, Эльяс (Елисей), и именно он стал учеником и преемником пророка Илие и свидетелем его вознесения. Между тем, хотя одно из имен Хызра в мусульманской традиции – Эльяс, в Коране ничего не говорится о том, что пророк Илия был вознесен на небо живым, мусульманское предание также не дает никаких оснований для его отождествления с Хызром. Интересно, что фигура Илие не привлекла (в отличие от Хызра) особого внимания суфиев, несмотря на широко распространенное почитание пророка как иудеями, так и христианами. Илия не стал персонажем мусульманской «народной» религии, исключая только те мотивы, где он выступает как двойник Хызра, с которым по преданию он встречается один раз в год в определенную ночь: они бреют друг другу головы и совместно читают молитвы о защите людей от пожаров, наводнений, воровства и прочих бед. Причем Хызр в течение года спасает людей на море (как святой Николай у христиан), а Ильяс – на суше.

Некоторые исследователи склонны видеть в Хызре доисламское божество моря, но не совсем ясно, происходило ли таковое из иранского, аравийского или сиро-месопотамского пантеона или было их общим достоянием. Делались попытки сопоставить образ Хызра с греческим божеством Главком (чье имя в переводе на арабском могло звучать как «*аль-Хадир*» – «Зеленый»). Будучи одним из морских богов, он изображался в виде старца с рыбьим хвостом, обладавшим способностью к прорицанию. Первоначально Главк был земным человеком, рыбаком из Анфедона (Беотия). Он напился зелья из волшебной травы, упал в море и утонул¹⁶. Здесь можно видеть параллели с шумерским мифом и с легендой о поваре Александра, в том виде как она была известна и мусульманским авторам. Образ Главка, однако, не был особенно популярен в античности, и то, что образ Хызра сложился под его влиянием – вопрос спорный.

В суфизме Хызр считался идеальным *муршидом*, духовным наставником, проводником *иршада* (истинного наставления), и скрытым, невидимым святым-*вели* высокого, но не высочайшего ранга. Он был для суфиев «предводителем *абдалов*» («Раис аль-абдал») и патроном инициации (т.е. посвящения новых адептов в мистическое сообщество). С Хызром «лично встречались» такие выдающиеся суфии раннего периода, основоположники

¹⁶ Словарь античности. М., 1993. С. 144.

суфийского учения, как Маруф Кархи, Ибрахим Адхам, Зу-н-нун Мисри, Баязид Бистами, Хаким Тирмизи, Ибрахим Хаввас (VIII–IX вв.). Первым объявил о своей встрече с ним иракский мистик Маруф Кархи (ум. в 815 г.), происходивший из христианской или сабейской семьи и практиковавший подвижничество в Куфе (Месопотамия). В эпоху классического суфизма (X–XII вв.) высказывалось убеждение, что он существует «во плоти» и никогда не умрет. Однако знаменитый малоазиатский суфий Садреддин Коневии (ум. в 1274 г.), напротив, полагал, что Хызр наделяется лишь духовной сущностью и не имеет телесной оболочки. В суфийской агиографии он нередко выступает в роли античного *deus ex machina*, разрешая казавшиеся запутанными ситуации и раскрывая все, что окутано тайной. Поскольку начинающие послушники могли не выдержать лицемерия Хызра в его истинном облике, он предпочтительно показывался лишь наиболее выдающимся мистикам. Например, он обратился к Балха (современный Афганистан) Ибрахима Адхама, явившись ему сначала в виде погонщика верблюда, затем в облике кочевника-бедуина, и, наконец, во время охоты в виде чудесной серны, разговаривавшей по-человечески.

Султан Велед (XIII в.), шейх братства *мевлевина* и один из первых поэтов Малой Азии, писавший свои гимны на тюркском языке наряду с персидским, так воспевал своего отца и наставника Джалаладдина Руми (1207–1273):

Его Хызром был Шамс Табризи¹⁷,

Он был эр [мистик, маг], тайный из таинственных,
царь всех великих.

Если Муса встретился бы с нашим Хызром, он чистил бы перья
[крыльев] как павлин.

Если бы он только увидел нашего Хызра, разве не побежал бы
вослед за ним?

И даже если бы наш Хызр [Шамс Табризи] явился [настоящему]
Хызру, даже тот от любви обезумел бы¹⁸.

Здесь Султан Велед намекает на то, что Шамс Табризи превосходил по уровню своей близости к божеству даже самого

¹⁷ Шамс Табризи – таинственный друг и наставник суфийского поэта Джалаладдина Руми, странствующий дервиш из Тебриза, открывший Руми мир «сокровенного знания». Ученики Руми, возглавляемые его младшим сыном Ала эд-Дином, ополчились против Шамса и тайно убили его (предположительно в 1247 г.), чтобы спасти своего шейха от пагубного, на их взгляд, влияния дервиша. Руми посвятил Шамсу Табризи собрание лирических стихотворений «Диван-и Шамс Табризи».

¹⁸ *Осак* А. У. Указ. соч. С. 71.

Хызра, и что свои мистические познания он передал Руми, отцу Султана Веледа.

В «Диване Салих Баба» сказано:

Хызр – сокрытая Лейла¹⁹, Хызр – изысканный плод.
Хызр – собеседник (доверенный) Господа (*Мевля*), он ведаёт
обо всех знаках...
Хызр – совершенный наставник, он – тьма невежественного
сердца.
Шариат – драгоценные камни, избавляет он от невежества²⁰.

Суфийский поэт XVI в. Сабаи писал о тех суфиях, которые постигли Истину благодаря наставлениям Хызра, без посредства земных учителей, которых называли *увейси* по имени Увейса Карани, возлюбившего всем сердцем пророка Мухаммада, несмотря на то что никогда не видел вестника ислама:

Есть общество под названием *увейси*.
Они, о друг, не имеют шейхов и наставников.
Наставление им идет от пресвятого Хызра,
Взыскующий Истину доволен исполнением своего желания²¹.

Таким образом, основная функция Хызра в суфийской литературе – *иршад* – вести по праведному пути мистика без посредства земного учителя – шейха. Он может одевать суфиев в ритуальную одежду – *хырку* – в знак их посвящения. «Облачиться в *хырку*» – в переносном смысле означает также следовать учению того или иного шейха. Таким образом, некоторые суфии претендовали на то, что они передают своим ученикам знание, напрямую полученное от Хызра. Одним из наиболее ярких представителей группы *хызрийе* в Османской Турции был шейх Мухийддин Челеби (XV в.). Его диван стихов носит название «Хызр-наме». Он писал, что находится в услужении у Хызра, который ему покровительствует:

Когда над Троном я витал, диван любви я написал,
Разбитые сердца я утешал, душа и сердце ищут Хызра.
Я брал уроки у Хызра-хана, постиг запредельное знание,

¹⁹ Лейла – возлюбленная арабского бедуинского поэта Медждуна, героиня народных легенд и персонаж средневековых мусульманских поэм о Лейле и Медждуна. В литературе она стала символом идеальной возлюбленной.

²⁰ Salih Baba Divanı («Собрание стихов Салиха Баба»). Ankara, 1974. С. 117.

²¹ *Осак* А. У. Указ. соч. С. 71.

Стал подобием Божьей десницы, а сердцем и душой
искал я Хызра.

Господь мне дал удел, нашел я Хызра-хана, получил его защиту.
Имя Мухйиддин станет «на языке птиц»²² Именем Наивысшим.
Паломники [идут] к дверям Хызра, сердце и душа ищут Хызра²³.

Мухйиддин Челеби в своем сочинении рассказывает, что Хызр явился ему в Ночь предопределения (*аль-Кадир*) в обличи всадника, посадил его к себе на седло, пролетел с ним над всем миром и поведал ему о тайнах творения.

Хызр обучал выдающегося среднеазиатского суфия Ахмеда Ясеви, научил его особому «пилящему *зикру*»²⁴, а также вручил ему посох²⁵.

Многие суфии полагали, что в каждую эпоху существует один наиболее выдающийся и талантливый наставник, которого называют «Хызром эпохи» (*Хызр-и заман*). Суфий из братства *бекташья* Салих Баба, например, писал:

Дервиш ли тот, кто поступил в школу мистики,
но урока не усвоил,
Тот, кто не дошел вместе с Хызром до Источника жизни?
Дервиш ли тот, кто не нашел Хызра своей эпохи?
Наш *пир*, наш учитель Шейх Сами,
Чья слава праведного наставника разнеслась по всему миру,
Он – Хызр этого века и его предводитель,
Он – проводник к Городу Истины²⁶.

Личность того или иного суфийского наставника приобретает свойства Хызра только на время его пребывания среди верных ему адептов. Его наставления в таком случае – это «внутренний голос» в душе самого шейха, своего рода внутреннее озарение.

Хызр может предоставить человеку степень избранника (*вели*) за его личные достоинства. Он передает такому человеку также и дар творения чудес (*карамат*). Османский поэт-суфий

²² «Язык птиц» (араб. *лусан ат-тайр*, 283уга *тат-тайр*, *мантык ат-тайр*) – сокровенные слова суфиев, язык мистиков, язык души, на котором только и можно рассказать о божественных тайнах.

²³ *Осак А. У.* Указ. соч. С. 74, *dipnot* 50,51.

²⁴ *Зикр* – ритуальное поминание имен Всевышнего, сопровождаемое особыми телодвижениями. «Пилящий *зикр*» (*зикр-и аппа*) – разновидность «громкого» *зикра*, принятая в среднеазиатском суфийском братстве *йасавья*, при речитации которой издается горловой резкий звук, напоминающий звон пилы.

²⁵ *Fuat Köprülü.* *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar* («Первые суфии в тюркской литературе»). Ankara, 1976. С. 105.

²⁶ *Salih Baba Divanı*, Ankara, 1974. С. 38, 163.

Хатибоглу (XIV–XV) в произведении «Бахр аль-Хакаиқ» писал о Хызре:

Мастер умелый в сокровенном знании,
Обучает он избранников творению чудес,
И от него Троица, Седмица, Сороковица
[разряды суфийских святых]
Благодаря его знанию стали святыми-*вели*.

Вели у него берут урок,
От него возгорается светильник избранников,
Свойства *вели*, о друг, не постигает разум,
Как же я, несчастный, могу описать их?²⁷

Иногда суфии записывали свои «беседы с Хызром» (разумеется, с его согласия) и затем обнародовали их в виде трактатов. Так поступил османский автор XVIII в. Сулейман Нахифи, который задавал часто навещавшему его Хызру вопросы, связанные с трудными положениями суфийского учения и записывал ответы. Из этих бесед он впоследствии составил трактат «Послание о беседах с Хызром, да пребудет с ним мир» («Рисале-и мукалеме-и Хызр алейхи-с-селям»).

Хызр помогал также попавшим в беду людям. Он спас, например, сыновей мятежного турецкого дервиша Баба Ильяса (XIII в.)²⁸ – Омера-пашу (которого хотели повесить слуги султана) и Мухлиса-пашу (которого собирались бросить в костер при помощи баллисты). Он спас также Азиза Махмуда Худайи (шейха тюркского суфийского братства *джельвети*), тонувшего в болоте²⁹.

Ильяс не занимает в суфийской мифологии столь важного места, как Хызр, поскольку он духовно не совершенствовался. Считается, что Хызр и Ильяс равны в иерархии суфийских святых. При этом Ильяс в случае необходимости «прислуживает Хызру, подобно тому, как сын прислуживает отцу», а Хызр,

²⁷ *Osak A. Y.* Указ. соч. С. 77, dipnot 66.

²⁸ Баба Ильяс (Баба Расулаллах) – духовный предводитель восстания дервишей-*бабан* в Анатолии (Малой Азии) в 1240 г., против династии Сельджукидов. Обитель Баба Ильяса находилась поблизости от г. Амасья. Баба Ильяса часто путают со вторым вождем этого восстания – Баба Исхаком (после гибели Баба Ильяса он, возможно, унаследовал титул «Посланец Аллаха»). В народе Баба Ильяса отождествляли и с пророком Илиёй (Ильясом), и с христианскими святыми (Феодором Тироном и Георгием). По легенде, Баба Ильяс вознесся на небо на белом коне прямо из темницы Амасья, в которую его заключили враги. Движение Баба Ильяса было жестоко подавлено.

²⁹ *Yılmaz H. K.* Aziz Mahmud Hüdayi ve Celvetiyye tarikatı («Азиз Махмуд Худайи и братство джельветийе»). Istanbul, 1982. С. 179.

в свою очередь, обращается с Ильясом так «как ученик должен вести себя по отношению к наставнику»³⁰.

В народных представлениях существует культ Хызра или Хызра-Ильяса, в которого и сейчас верят большинство анатолийских турок, рассчитывая на помощь этого святого. От Махди (Мессии) его отличает именно индивидуальный подход к помощи, т.е. это не мессианство, а сугубо избирательное вмешательство высшей силы в дела человека. По свидетельству французского путешественника Мишеля Бодье, Хызр был самым почитаемым святым Анатолии и считался покровителем путников³¹. В эпических сказаниях, романах о рыцарях, легендах, сказках Хызр выступает в роли ангела-хранителя героев. Эти представления находят отражение и в творчестве авторов из «неортодоксальных» религиозных течений *бекташи* и *кызылбаши (алевиты)*.

Кызылбаши верят, что образ Хызра воплощен в камнях и скалах, принимающих первые лучи восходящего солнца, и обращаются к ним со словами: «О, Хызр!» (район Эрзинджана). Согласно их верованиям, имам Али – верховный святой – после своей гибели обратился в Солнце и поднялся на небеса³². Хызр часто занимает у *алевитов* в Тунджели место *Хакк* (Истины) в божественной Троице (Хакк, Мухаммад, Али) и предстает одной из ипостасей божества³³.

Кызылбаши напутствуют друг друга словами: «Да будет Хызр твоим спутником». Они верят, что Хызр обучает молитвам, продлевающим жизнь и спасающим от бедствий. Являясь в облике бродяги, Хызр испытывает людей, прося у них что-либо. И если его не прогоняют, – вознаграждает их. «Будь готов к смерти каждую минуту, каждого встречного считай Хызром» – говорит турецкая пословица.

Гость – это сердце врат любви
Люби Хызра, который суть роза их Господа,
Божий странник – мой наставник Али,
О гости, как рады мы вашему приходу!
Да проклят будет тот дом, куда не входит гость.
Как ни бьется [его владелец], не пожнет того, что посеял.
Будет кричать, не докричится ни до кого.
О гости, как рады мы вашему приходу!
Прислуживай ему [гостю] так, чтобы он все время приходил,

³⁰ *Ocak A. Y.* Указ. соч. С. 81, dipnot 90.

³¹ *Baudier M.* Histoire Générale de la Religion des Turcs. Paris, 1625. С. 212, 213.

³² Ali Kemali Aksüt, Erzincan Tarihi, Ankara, 1931. С. 181.

³³ *Yavus E.* Tarih boyunca Türk kavimleri («Тюркские народы на протяжении истории»). Ankara. 1968. С. 406–407.

Для старого и молодого пусть на лице нашем будет улыбка,
Будь то взрослый или дитя, считай его Хызром,
О гости, как рады мы вашему приходу!
Гость приходит, дабы принести удачу, приносит судьбу,
Гость – это Хызр, проси у него прощения,
Я Хатаи, удержи удачу и дай другим.
О гости, как рады мы вашему приходу!

Эти стихи приписываются *алевитами* знаменитому поэту Хатаи – псевдоним иранского шаха-дервиша Исмаила I (1487–1524)³⁴. В старину в обителях *бекташи* и *кызылбаши* всегда оставляли нетронутой часть трапезы («долю невидимых святых»), которая предназначалась для путников или нищих. Гостью полагаюсь подносить все лучшее из имевшихся в доме припасов. В то же время, дом, в котором не бывало гостей, признавали лишенным благодати.

Считается, что Хызр может наслать на прогневавших его людей пожар, сель, землетрясения, превратить обидчиков в камень, лишить их имущества и положения в обществе. Когда одна женщина, стиравшая белье, прогнала Хызра, который в обличье грязного бродяги просил постирать его дурно пахнувшие одежды и шапку с лысой головы, она вместе со своим бельем превратилась в камень на берегу озера³⁵.

Хызр дарует принявших его хозяев *берекет* – благодать, плодovitость. О таких счастливых семьях турки говорят: «Их коснулась рука Хызра». У *алевитов* есть поверье, что нельзя охотиться на волков и лисиц, поскольку это – собаки Хызра (сходная рекомендация существует у некоторых христианских народов в связи со святым Георгием)³⁶. Встретить на дороге волка алавиты считают добрым знаком. Хызр иногда помогает воинам ислама в трудных боях. Принято считать, что он даже во время кипрского конфликта 1974 г. спасал турецких летчиков³⁷.

Персидский биограф Девлетшах писал, что Хызр шел впереди войск Чингис-хана вместе с пророком Мухаммаом (!)³⁸. В 1543 г. османский автор Мевляна Иса составил обширное сочинение «Джами аль-мекнунат», один из разделов которого

³⁴ Cahit Öztelli. Указ. соч. С. 146–148.

³⁵ *Hikmet Tanyu*. Türkler'de taşla ilgili inançlar («Верования турок, связанные с камнями»). Ankara, 1919. С. 146, 152, 154; *Sakaoğlu S.* Anadolu-Türk efsanelerinde taş kesilme motifi ve bu efsanelerin tip kataloğu («Мотив превращения в камень в анатолийско-тюркских легендах и типовой каталог этих легенд»). Ankara, 1980. С. 131–133.

³⁶ Александр Веселовский. Народные представления славян, М., 2006. С. 116, 124–125.

³⁷ Ocak A. Y. *İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas kültü*. Ankara, 1999. С. 93.

³⁸ Там же. С. 94.

был специально посвящен описанию Хызра, его всевозможных деяний и народных представлений о нем. Хызра часто представляли нищим странником-дервишем, либо же величественным белобородым старцем с просветленным лицом, сидящим на коне. Указательный и средний пальцы Хызра якобы одинакового размера. Руки его белые, без костей и мягкие на ощупь, один из пальцев также мягкий. Когда он обращается к встречному со словами: «Проси у меня, чего пожелаешь», становится ясно, кто перед вами.

Надо сказать, что в народном творчестве Хызр нередко изображается всадником. В руке он обычно держит копьё либо кнут. В агиографическом сочинении традиции *бекташи* «Вилайет-наме-и Отман Баба» рассказывается, что, когда некий крестьянин в Загоре пахал землю, перед ним вдруг предстал всадник с зеленым копьём на серой лошади, лицо которого было скрыто под покровом. Этим всадником был Хызр. Стоит отметить, что в тюркской мифологии на образ Хызра, возможно, повлиял персонаж, появляющийся в монгольских и китайских верованиях – Белый Старец (монг. Цагаан Эбууген). Хозяин вод и водных стад в доисламской тюркской мифологии ездит на «водяной лошади». Чудесный конь по кличке Серый (*Боз*) был также и у дервиша-мятежника Баба Ильяса, которого считали воплощением Хызра-Ильяса. Герои тюркских эпических сказаний Сейид Баттал Гази и Кёроглу тоже ездили на гнедых лошадях. У среднеазиатских народов бело-серая лошадь считалась священным жертвенным животным как наделенная бессмертием. Согласно турецкой легенде, Хызр также пришел к молочному озеру, в котором плавали волшебные крылатые и водяные лошади. Но поймать их он не смог. Лишь добавив в озеро вино, Хызр сумел поймать двух лошадей, от которых впоследствии родился его сверхъестественный конь³⁹.

Согласно «Вилайет-наме-и Отман Баба» перед смертью этого святого-*вели* с неба спустилась крылатая гнедая лошадь. Отман Баба сел на нее, собираясь взлететь в небо, но дервиши упростили его пересеть на «лошадь Хызра». И тогда, посреди моря, открылись ворота и появился человек в чалме, ведущий за поводья еще одну гнедую лошадь. Вместе с ним шествовало две тысячи «скрытых мужей» (воинов). И Отман Баба скрылся на этой лошади в море (т.е. в данном случае почитаемый *вели* Отман Баба вместо физической смерти как бы перевоплощается в Хызра и исчезает под толщей воды).

Известный странствующий тюркский поэт-суфий Юнус Эмре (около XIV в.) писал:

Тот Хызр вместе с Ильясом испили воду жизни,
Не умрут они за эти несколько дней [существования мира]⁴⁰.

³⁹ Murat Uraz. Türk Mitolojisi («Тюркская мифология»). Istanbul, 1967. С. 107.

⁴⁰ Yunus Emre. Divan («Собрание стихов»). Istanbul, 1965. С. 80.

Об Ильясе в гимнах «народных» суфиев очень мало упоминаний, потому что имя Хызра часто просто сливалось в народном сознании с именем Ильяса. Так, один из дервишей-поэтов, почитаемый бекташи Шюкрю Метин Баба писал:

Осветивший своим светом море тьмы,
Хызр-Ильяс – это Шах [святых] мужей Али,
Знающий о страданиях странников, униженных,
Хызр Ильяс – это Шах мужей Али⁴¹.

В этом духовном стихе Хызр-Ильяс воспринимается как единая личность, к тому же еще и воплощение имама Али.

Поскольку считается, что Хызр помогает страждущим на море, а Ильяс – на суше – отметим: подобное разделение существовало в иранском зороастризме между высшими ангелами Хордадом (на море) и Амордадом (на суше)⁴². В Ираке Хызр, судя по всему, почитался как покровитель двух главных рек этой страны – Тигра и Евфрата. Багдадский обычай опускать в р. Тигр дощечки с укрепленными на них свечами, посвящая их Хызру-Ильясу, отмечен Л. Массиньоном (этот обычай, возможно, также иранского или индийского происхождения)⁴³. В Сирии торжества в честь Хызра справлялись в первый день месяца таммуз (июль), посвященного некогда языческому богу умирающей и воскресающей природы – Таммузу, с которым Хызра также объединяет ряд общих черт. Возможно, как раз этим можно объяснить особую популярность Хызра у сирийских сектантов-*нусайритов*, живущих вдоль побережья Средиземного моря⁴⁴.

Считается, что Хызр вообще обитает в источниках, в озерах, в море. *Макамы* (памятные места, имитирующие гробницы) Хызра повсюду в странах ислама – объекты поклонения. В Анатолии Хызру посвящены горы (Хызырлык Дагы), пещеры, источники. Хызырлык (Хыдырлык) – разновидность имени Хызра или родившегося от его благословения святого мужа-*эвлии*. В Эдирне, согласно сведениям османского путешественника Эвлии Челеби, была дервишская обитель-*текке*, посвященная Хызру. Впрочем, может быть, здесь имелся в виду *халифе* (наместник) Хаджи Бекташа Вели по имени Хызр Деде, пришедший в османскую столицу вместе с другим дервишем – Сефершахом Деде. Культовые

⁴¹ *Tevfik Oytan M. T. Bektaşiliğin içyüzü* («Скрытое лицо бекташизма»). Istanbul, 1979. С. 417.

⁴² *Henri Massé. Croyances et coutumes Perçanes*. Т. 1. Paris, 1938. С. 228.

⁴³ *Massignon L. "Elie et son rôle transhistorique, Khadiriyya en Islam"*. Т. 1. Paris, 1969. С. 146–147.

⁴⁴ *Weuleresse J. Le pays des Alaouites*. Vol. 1. Tours, 1940. С. 53.

объекты, связанные с именем Хызра, часто находились на месте христианских церквей и монастырей. Хызр отождествлялся преимущественно со Святым Георгием, но также и с другими христианскими угодниками (Феодором, Николаем, Сергием, Спиридоном).

Германские путешественники XVI в. Х. Дерншвам и О. Бусбек посетили деревню Теккекёй возле Меджидёзю и увидели, что в ней поклонялись мятежному шейху, главе повстанцев-*бабаи* Баба Ильясу Хорасани, которого принимали одновременно и за св. Георгия, и за Хызра. Это облегчалось и тем, что указанного шейха звали Ильяс. Местные дервиши показывали византийскую икону с изображением св. Георгия и утверждали, что это и есть Хызр. Баба Ильяс предстал в фантазии местных жителей как всадник на белой лошади, убивающий хищников⁴⁵.

В Теккекёе возле Меджидёзю был монастырь св. Феодора Тирона, героя-змееборца, изображаемого на иконах в виде всадника. Шестого мая (23 апреля по старому стилю) повсюду в христианских землях отмечался праздник св. Георгия. Тогда же, по мусульманскому преданию, шестого мая в ночь Хыздрэллеза, Хызр с Ильясом встречаются под кустом роз. *Кызылбаши* отмечают в середине февраля в течение трех дней праздник Хызра-пророка (Хызр-неби байрамы). На этот праздник члены секты облачаются в белые одежды, подобно неким языческим жрецам и выпекается особый пирог – *кёме* или *гавуд* (*говуд*) со следом подковы. Эти обряды говорят о том, что культ Хызра связан с символами изобилия и света (мука и свечи).

В разных районах Турции перед празднованием Хыздрэллеза прибираются в доме, заново белят стены, так как полагают, что Хызр не посетит дом, в котором нет чистоты и порядка. В ночь накануне праздника нужно привязать какой-нибудь личный предмет на ниточке к ветке розового куста, чтобы на него снизошло благословение Хызра. На Хыздрэллез приносят в жертву ягненка и едят его мясо всей семьей, приглашают друзей, угощают им бедняков. Молодежь разводит большие костры и прыгает через них (считается, что это оградит от болезней в течение всего года). В ночь Хыздрэллеза необходимо оставлять открытыми все емкости, в которых хранятся припасы, а также кошельки с деньгами и шкапулки с ценными вещами, чтобы Хызр мог «пройтись» по ним и передать свою благодать. Некоторые люди пишут свои просьбы Хызру на листке бумаги, а затем, отплыв подальше от берега, бросают эти «письма» в реку или море. В Хыздрэллез *бекташи* и *кызылбаши* навещают могилы умерших родственников, поминают их водкой (*ракы*), совершают ритуальные танцы (*самах*). Во время

⁴⁵ *Simon de Saint-Quentin. Histoire des Tartares. Paris, 1965. С. 62–63.*

народных гуляний в день Хыдрэллез люди качаются на качелях, поют особые ритуальные припевки (*мани*), гадают (*мартыфал*, *мантыфар*). С этим днем связаны многие суеверия: например, в Хыдрэллез нельзя работать, нельзя брать в руки железные предметы, нужно вставать до восхода солнца и т.д.

Обряды вызывания Хызра особенно распространены в шиитских странах и, как правило, приурочены к весенним празднествам. В Ираке в честь Хызра строят даже своеобразные домовые храмы, в которых для него кладут молитвенный коврик и четки, Коран, зеркало и чашечку с хной, чтобы он мог помолиться и покрасить хной свою бороду, как это делают набожные шииты. Для Хызра готовится особое угощение из риса, шафрана и молока⁴⁶.

Образ Хызра широко представлен в литературе мусульманских народов – как в классической, так и в народной. Странные легенды о Хызре излагаются в стихотворном произведении тюркского поэта XIV в. Ахмеди Диярбекирли: «во времена сынов Израилевых» Хызр сам продает себя в рабство, спасая одного должника; «в образе раба» он оказывается в доме одного горожанина и в течение многих лет, оставаясь неузнанным, прислуживает ему. В конце концов, хозяин понимает, что старик-слуга, которого он никому не мог продать из-за его дряхлости, – это Хызр, и просит у него прощения за те тяготы, которые он ему причинил.

Мевляна Руми не раз отождествлял в стихах, вошедших в «Диван-и Шамс Табризи» своего мистического Учителя Шамса Табризи с Хызром. Юнус Эмре часто прибегал в своих духовных гимнах к сопоставлению самого себя с Хызром и Ильясом:

Я не Хызр и не Ильяс, но достиг я вечной жизни.
И, хотя не ел, не пил я, чрево мое наполненным пищей стало⁴⁷.

Сату Шейхоглу, поэт из школы Юнуса Эмре, писал:

Я сел верхом на железную серую лошадь и поскакал по морю,
С тех пор, как выпил с Хызром Живой воды,
я утолил свою жажду⁴⁸.

Тюркский поэт-еретик Несими, казненный в Халебе около 1418 г., в одном из своих стихотворений написал:

О, Несими, твои слова – Вода живая,
Не испивший ее остается во тьме,
Что знают об этом сердца стаи хищников,

⁴⁶ *Massignon L.* Указ. соч. С. 146–147.

⁴⁷ *Yunus Emre.* Указ. соч. С. 133.

⁴⁸ *Gölpınarlı A.* Yunus Emre ve Tasavvuf («Юнус Эмре и суфизм»). Istanbul, 1961. С. 351.

У Хызра, у Хызра спрашивай Воду живую.
 ...О, больное сердце, требуй лекарство от своей болезни
 Если ты желаешь [найти] душу, ищи милого Возлюбленного,
 Если ты, как Хызр, взыскуешь жизнь вечную, приходи!
 До тех пор, пока душа [находится] в теле, ищи Источник жизни!
 ...Если Хызр искал во тьме Источник жизни,
 Возжаждавшему, возжелавшему [тебя] твой румянец
 стал Водой живой, приди⁴⁹.

Некоторые суфии утверждали в своих стихах, что их «сокровенное знание» многократно превосходит то, которым обладал Хызр (в подобных случаях мы имеем дело с явным поэтическим преувеличением – гиперболой). Османский суфий экстатического направления Нийази Мысри (XVII в.), написавший в свое время два трактата о Хызре, утверждал:

Казна неистощимая, никто не знает, где она, кроме *факира*
 (нищего, дервиша),
 Бесконечное море не найдет тот, кто не оставил пребывание
 [в мире].
 Сад присутствия [Божьего] не знает тот, кто не стал
 спутником Хызра,
 Воду живую сочли простой водой те, кто не видел эту тьму!⁵⁰
 ...Ты берешь урок свой из ума, знай, что не найдешь ты
 применения,
 Урок свой ты у Истины бери, дабы знание стало твоим
 проводником.
 Если Муса захочет быть учеником, [Хызр его] не примет,
 Тот, кто идет одной с Хызром дорогой, не задает вопросов
 «как» и «почему»⁵¹.

В гимнах *бекташи* и *алевитов* подчеркивается главным образом наставническая функция Хызра. Например, Шах Исмаил в своих духовных стихах (*нефесах*) возглашал:

Свободен тот, кто одолел погибель
 Тот, кто испил источника Воды Живой,

⁴⁹ K. Edip Kürkçüoğlu. Nesimi divanından seçmeler («Избранное из Дивана Несими»). Istanbul, 1973. С. 24.

⁵⁰ Намек на страну вечного мрака, в которой Хызру удалось обнаружить источник вечной жизни.

⁵¹ Ocak A. Y. Указ. соч. С. 153.

Отворил двери тьмы,
Он должно быть *вели* и с ликом Хызра⁵².

Странствующий дервиш Мискин Ашык (XVII в.) пел:

В низинах, в высотах скрытые *эрены* [невидимые святые],
Оградите сердце мое от руки жестокого обидчика,
Если ты пророк Хызр, если ты истинный муж,
Огради сердце мое от руки обидчика⁵³.

Таким образом, святой Хызр стал идеалом для наставников-*мюридов*, которые разрешают в душе *мюридов* все противоречия. Странствующий дервиш и поэт Мухийиддин Абдал (XVI в.) писал о своих мистических переживаниях:

Я – вода (река) Хызра,
Живая вода внутри меня.
Пусть придет испивший из Кевсера (райского источника),
Во мне – сила (мощь) и Завет (*Берат*) Творения.
Вот я – телом и душой,
Доказательство и довод – я (сам),
Весь этот Коран – я (сам),
Пост и молитва – во мне⁵⁴.

Дервиш-бекташи Шюкрю Метин Баба (XIX в.) развивал в своих стихах идею тождества Хызра-Ильяса с шиитским имамом Али:

Море мрака сделал светом тот идущий,
Хызр-Ильяс – царь мужей Али.
Знающий состояние тех, кто угнетен, отвергнут,
Хызр-Ильяс – Царь мужей Али.
Облетающий вселенную за один миг,
Защита и прибежище тех, у кого чистое сердце,
Одно из его имен Бехруз⁵⁵, язык его сирийский,
Хызр-Ильяс – Царь мужей Али.
Люди веры тверды в своей присяге (*икрар*),
В самих себе они узрят черты природы Бога,

⁵² *Gölpınarlı A. Alevi-Bektaşî Nefesleri* («Духовные гимны алевитов и бекташи»). İstanbul, 1963. С. 69.

⁵³ *Ergun S. N. Bektaşî şairleri ve nefesleri* («Поэты бекташи и их духовные стихи»). Т. 1. İstanbul, 1955. С. 92.

⁵⁴ *Ergun S. N.* Указ. соч. С. 151.

⁵⁵ *Бехруз* (перс.) – букв. «Благой день».

Те, кто испил вместе с Хызром Живой воды,
Хызр-Ильяс – Царь мужей Али.
Шюкрю Метин Баба испил этого вина,
С виночерпием Кевсера проходит мост Сырат,
Он ищет и находит Хызра в человеческом облике (в человеке),
Хызр-Ильяс – Царь мужей Али.

Факир-Эдна (XVII в.), популярный поэт *бекташи*, в своем гимне именует Хызра пророком (как и в народной традиции) часто отождествляет его не только с Али, но и со всеми двенадцатью имамами, почитаемыми в шиизме (включая Мусу Казима, Али Ризу, Таки, Наки и Аскери) или же представляет Хызра их «тенью», неразлучным спутником и сотоварищем⁵⁶.

Есть ли принципиальное различие между рассказами о Хызре-Ильясе, нашедшими отражение в духовных стихах *бекташи*, и легендами об основателе-эпониме (*типе*) братства *бекташийя* Хаджи Бекташе Вели, изложенными в агиографическом сочинении XV в. «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ»? На наш взгляд, Хаджи Бекташа все-таки можно считать лицом историческим, истории о его жизни и деятельности привязаны к определенному периоду – эпохе монгольского нашествия и к определенным местностям (Хорасан, Бадахшан, Туркестан, Курдистан, Рум и т.д.). Его образ более историчен, чем образ древнего героя Хызра, действовавшего в III–I тысячелетии до н.э. в преданиях древних народов Вавилона, Сирии, Аравии, частично, возможно, и Персии. В то же время в сознании последователей Хаджи Бекташа их святой – *вели* – часто замещает спутника-близнеца Хызра – святого Ильяса (т.е. Илию-пророка). Илия еще в период формирования шиизма стал отождествляться с имамом Али (сходство имен: Али-Илия). Но Хаджи Бекташ, вероятно, стал сопоставляться с Илией не столько по алидской легенде, сколько по каким-то другим соображениям, которые еще предстоит выяснить. В светской литературе Османского государства легенда о Хызре нашла отражение, главным образом, в так называемых «Искандер-наме». Это поэмы эпического жанра, написанные в светском стиле, без какой-либо преобладающей религиозной идеи.

В литературе *дивана* (классической поэзии) тема Хызра получает развитие особенно в XVI столетии, когда эта литература, разнообразная по своим источникам, достигла наибольшего расцвета. Сюжеты легенд о Хызре, насыщенные символами различного толка, использовались поэтами в качестве литературных украшений. Часто Хызр выступает в образе виночерпия на райском пиру (этот мотив присутствует и в творчестве дервишей-*бекташи*, только у них духовный пир продолжается и в этом

⁵⁶ Ergun S. N. Указ. соч. С. 51–52.

мире, в обителях *бекташи*, и считается, что на нем присутствуют и Хызр и пророк Муса – *надим*, «сладкоречивый» собеседник).

Многие метафоры традиционной литературы, связанные с Хызром, не всегда понятны современному читателю. Очень часто, например, Хызра сравнивают с кипарисом, в тени которого зеленеет лужайка. Тень от кипариса уподобляется благотворной силе Хызра. Однако кипарис в османской поэзии – это еще и метафора при описании стройного тела любимого или любимой. Таким образом, когда поэт называет кипарис «вторым Хызром», он подразумевает не дерево, а человека, «идеальную Возлюбленную», – источник любовных чувств окружающих (например, в стихах Таджизаде Джафера Челеби). Видный представитель «придворной» суфийской лирики Хайали-бег (XVI в.) писал о некоем юноше из семейства пророка Мухаммада:

Люди моего времени все радостны и смеются,
Но я погрузился в море грусти.
И в этом море печали вдруг явился мне, Хызру подобно,
Избранный из рода [Пророка] с зеленою чалмою на голове⁵⁷.

Хызр воспринимался и в аристократических кругах и в народе как некий гений любви. Средневековые авторы часто упоминают Хызра в связи с любовной темой. В стихах османского лирика Неви (XVI в.) образ Хызра связывается с приходом весны:

На румянном лице твоём будто зеленая тень (пушок на щеках),
Как будто Хызр на своем пути заглянул в тюльпановый сад⁵⁸.

Шах Исмаил Хатаи сравнивал любовное чувство, охватывающее поэта-суфия, с приходом Хызра, несущего с собой Живую воду:

Кто увидит пушок и родинку и кудри (завитки) твои, тот скажет,
Вместе с Хызром во тьму снова пришла Вода живая.
Драгоценная жизнь ушла ради изгибов губ твоих.
Если жизнь Хызра нескончаема, что мне до того⁵⁹.

Однако литературный образ Хызра связан и с потусторонним миром и со смертью, на что указывают следующие строки Хайали:

С Хызром, о, приятель, долго ли нам быть сотрапезниками?
Я украсил свою душу, он же – похититель душ⁶⁰.

⁵⁷ Hayâli Beğ Divanı («Собрание стихов Хайали-бега»). Istanbul, 1945. С. 33, 291.

⁵⁸ Nev'i Divan. Istanbul, 1977. С. 352.

⁵⁹ Hatâyi Divanı. Istanbul, 1961. С. 160.

⁶⁰ Там же. С. 101.

Придворный поэт Османов Яхья-бег (XVI в.) уподоблял Хызру султана Сулеймана Законодателя (1520–1566) за его неуязвимость:

Знамена подобны светлым старцам в сказке.

Словно бы Хызр, присутствующий повсюду, стал предводителем
зренов (блаженных)⁶¹.

Таким образом, в народном сознании существовала некая воинственная ипостась Хызра, и это было обыграно османским поэтом для прославления своего суверена.

В стихах Неви Хызр упоминается вместе с Исой Масихом (Мессией, Христом), как обладающий живительным дыханием:

Тот достойный, что с дыханием Исы и с ликом Хызра⁶².

Это сказано о Мураде III (1574–1595), султানে-меценате, покровителе искусств. Неви называет также Хызра *гуламом* (рабом), т.е. легенда о самопродаже Хызра в рабство была в то время широко распространена – она нашла отражение и в гимне Факир-Эдна (см. выше).

Щедрость вельмож на пирах уподоблялась заботе Хызра о бедняках (у османского поэта Недима, жившего в «Эпоху тюльпанов», эпоху «османского барокко», XVIII в.).

«Царь османских поэтов» Баки (XVI в.) создавал свои образы, обыгрывая метафору Живой воды Хызра:

Жажущие сердца в долине разлуки без тебя сгорают,
Подобно Хызру, чистый рубин Воды Живой им доставь⁶³.

В другом случае он уподобляет свои стихи образу Живой воды Хызра, как бы «стекающей» с кончика его пера.

Хызр считался также и святым покровителем народных певцов – *ашиков*, которые, согласно легендам, получали свой дар после того как положили себе в рот слюну Хызра или выпили во сне чашу любви, предложенную им⁶⁴. В этом случае функции Хызра аналогичны той роли, которую в шаманизме играют духи, «курирующие» инициацию новичков-шаманов.

Ашик Бахши уподобляет султана Селима I (1512–1520) двенадцатому имаму шиитов Махди и говорит, что во время похода

⁶¹ *Yahya Beg*. Divan. İstanbul, 1977. С. 339.

⁶² Там же. С. 49.

⁶³ Divan-i Baki. Vol. 1. Leiden, 1908. С. 236.

⁶⁴ *Осак А. У.* Указ. соч. С. 167.

султана в Египет проводником османского войска был Хызр. Народный поэт Караджаоглан описывает водительство Хызра в походе Мурада IV (1623–1640) против персов.

Даже о шейхе Шамиле в одном из турецких *дестанов*, видимо, происходящих из среды *мухаджиров*, говорится, что он был Хызр-Ильяс. В отличие от классической поэзии, где образ Хызра в большинстве случаев служит только для поэтического сравнения, в устном народном творчестве Хызр всегда выступает как самостоятельный персонаж, герой народных верований.

В героическом эпосе «Данишменд-наме» Хызр выходит из расступившейся стены, дабы исцелить раны героя Артухи, полученные от *кафиров* (иноверцев), приставляет Артухи отрубленную в бою руку, и она прирастает.

В мистическом эпосе «Салтук-наме» Хызр с копьём в руках сам вступает в бой с *кафирами*, чтобы спасти тюркского героя-дервиша Сары Салтука. Затем он берет землю, смешанную с пролитой кровью, и прикладывает ее к ранам героя. «Нет тебе смерти от этой раны», – говорит Хызр в «Китаб-и Деде Коркуд» юному герою-богатырю Богач-хану. Таким образом, в народных «дастанных» повестях Хызр покровительствует героям, борцам со злом, с «неверными», исцеляет их раны. Нередко Хызр присутствует при рождении героя-богатыря, нарекает его именем и посредством заклинаний делает будущего витязя неуязвимым. Хызр обучает героя молитвам, которые призваны спасти ему жизнь в бою.

Османский путешественник XVII в. Эвлия Челеби рассказывает в книге «Сейхат-наме» историю одного янычара по имени Келами-ага, который повстречался с Хызром в мечети Айа-София⁶⁵ и не отставал от него. Хызр предстал ему сначала в одежде *синахи* (кавалериста), затем янычара. Хызр отвел его в некое место и предупредил: что бы он ни увидел внутри, он должен хранить молчание. Это был дом Сорока святых. Вдруг стали происходить странные вещи. Хызр в облике янычара внезапно отсек голову неповинному человеку. В другой раз он потопил в море корабль во время бури. Келями-ага не выдержал, стал спрашивать у Хызра, почему он так поступил, и они тотчас расстались⁶⁶. Ясно, что этот народный рассказ перекликается с кораническим повествованием о Мусе и «человеке из рабов Божиих», т.е. Хызре. Однако действие сюжета перенесено в Стамбул, и само предание преобразовано в «быль».

⁶⁵ В народе считалось, что Хызр часто появляется под куполом храма Святой Софии, там, где горели светильники. В турецких легендах Хызр имеет некоторое отношение к самому строительству этой мечети.

⁶⁶ *Evliya Çelebi. Seyahat-name* («Книга путешествий»). Т. 1. Istanbul, 1314. С. 129–133.

В мусульманском пересказе легенды о золоте Мидаса Хызр отождествляется с древнегреческим богом Дионисом (или Аполлоном). Древнейшие корни (вероятно, буддийские) имеет народный рассказ о дервише, охотнике и детеныше оленя: олениха попросила дервиша спасти ее детеныша, пойманного в горах злым охотником. Дервиш предложил охотнику деньги в качестве выкупа.

Охотник услышал это слово,
Но последовал слову шайтана,
Олененка он зарезал там,
Тотчас в котел положил.
Дервиш в гнев пришел,
В тот же миг исчез с глаз (*сырр олду* – стал невидимым)
Прочитал Величайшее Имя (Бога),
Вынул олененка из котла.
Охотник:
Если бы я постиг то, что ты придешь,
Собрал бы я бутоны роз,
Если бы я знал, что дервиш – это Хызр,
Я отдал бы его (олененка) без денег.
Дервиш вознесся в горы,
Ангелы все собрались,
Там дервиш прочел (молитву)
Олененок был оживлен⁶⁷.

Известный современный турецкий исследователь суфизма А. Я. Оджак обращает внимание на различие в восприятии Хызра суфиями и простым народом. В народных верованиях (отраженных в ашикской поэзии) Хызр предстает в виде некоего божества любви, соединяющего любящие сердца и венчающего на небесах их души. Чаша с вином, врученная Хызром, пробуждает в героях народных сказаний любовное чувство. Хызр превращает каждый день певца-*ашика* в празднество⁶⁸. Хызр стал у турок олицетворением гениальности, покровителем вдохновения. Музыка вводит *ашика* в состояние транса, отрешения, и потому связь Хызра с музыкой также не случайна. Хызр как бы вдыхает душу в безжизненное тело певца, пробуждая его к истинной жизни. Шах Хатаи писал:

Смотри, смотри, ведь я – то безжизненное тело,
К которому вновь вернулась душа,

⁶⁷ Полный текст поэмы см.: *Elçin Ş. M. Halk edebiyatına giriş* («Введение в народную литературу»). Ankara, 1980. С. 213–236.

⁶⁸ *Osak A. Y. Указ. соч.* С. 168–169.

Смотри, смотри, ведь между мной и Хызром *нисбет*
(мистическая связь),

К нему притекла Живая вода⁶⁹.

Хызр – «глаза души» человека. Его приход знаменует праздник в душе каждого. Хызр (как и Солнце) «поднимается» из восточных стран (Балха и Бухары), появляется из «скрытого мира». Народная поэзия выражает самые сокровенные чувства ее авторов, воплощением которых и служит образ Хызра. Хызр стал символом бескорыстной помощи, чудесного избавления от опасности и даже от смерти. Он предстает также как тайна, явленная на миг взорам людей. Хызр может восприниматься нами и как своего рода «сверх-сознание» каждого отдельного человека (если пользоваться терминологией из области психологии).

Нередко Хызр творит чудеса посредством молитвы, повторение которой спасает героев от бед. Нельзя отрицать связь Хызра с культом воды и природы. Можно проследить отношение культа Хызра к весенней обрядности (праздник Хыдрэллез). Но искать прототип этого персонажа в доисламских верованиях следует с большой осторожностью. Этот образ, родившийся в результате синтеза различных традиций, стал удивительно цельным и жизнеспособным явлением в мусульманской культуре. Культ Хызра-Ильяса отвечал психологическим потребностям народа и впитал в себя разнообразные представления, легенды, обряды. Он нашел весьма полное и многообразное отображение и в традиционной литературе.

⁶⁹ Hatâyi Divanı. İstanbul, 1961. С. 219.

Образ Ходра у алавитов

Один из самых загадочных персонажей мусульманской религии Хадир, или Хидр, или Ходр, или Хызр предстает у разных народов и в разных исламских течениях по-разному. М. Б. Пиотровский считает, что это «персонаж, вобравший в себя черты разных мифологических персонажей доисламского Ближнего Востока»¹. В подтверждение тому – свойства Хадира (бессмертие, знание, которым он превосходит многих пророков, связь с водной стихией, растительным миром и т.п.), присущие скорее мифологической личности, а не персонажу священной истории.

Своим именем он назван в хадисе (близко по смыслу воспроизводящем подобную кораническую историю)², когда Аллах вразумлял пророка Мусу через «одного из своих рабов» – аль-Хадира: «И Аллах ниспослал ему в откровении: “Поистине, у места слияния двух морей (живёт) один из рабов Моих, который знает больше, чем ты!” <...> Когда же добрались до той скалы, (увидели) человека, облачённого в одежды (или же он сказал: человека, облачившегося в свои одежды). Муса поприветствовал его, а аль-Хадир спросил: “Откуда в твоей стране знают о (таком) приветствии?” (В ответ ему Муса) сказал: “Я – Муса”. Он спросил: “Муса (из числа) израильтян?” – и (Муса) ответил: “Да”, (а затем) спросил (его): “Могу ли я последовать за тобой, чтобы ты научил меня тому, чему научили тебя?” Он ответил: “Поистине, у тебя не хватит терпения (чтобы учиться) у меня, о Муса, ведь я обладаю знанием, которое было дано мне Аллахом и которое неведомо тебе, ты же обладаешь (иным) знанием, (также) дарованным тебе Им и неведомым мне”»³. В итоге, после трех этапов испытания Мусе действительно пришлось покинуть аль-Хадира. В заключение хадиса Мухаммад, поведавший эту историю, сказал: «Да помилует Аллах Мусу! Поистине, хотелось бы нам,

¹ Пиотровский М. Б. Хадир // Мифы народов мира: Энцикл. в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская Энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 576.

² См. Коран 18:59–81.

³ Сахих аль-Бухари, 122.

чтобы он проявил (больше) терпения, и тогда нам (больше) поведали бы о них!»⁴.

Обращает на себя внимание и то, что слугой пророка Мусы в этой истории является Йуша бин Нун (Иисус Навин), который в Коране назван просто «его юноша» (*фатаху*), но в тафсире (например, аль-Байдави, XIII в.) специально указывается (видимо, вслед за соответствующим хадисом), что это именно Йуша бин Нун⁵. И пророк Моисей (Муса), и тем более Иисус Навин в этом изложении лишены неперменной формулы «да пребудет с ним мир», в то время как очевидно более высокий статус Хадира подчеркивается даже заключением в кавычки сочетания «*аль-Хадър алейхи ас-салам*», а также особым указанием: «это пророк в соответствии с достоверными хадисами»⁶.

В самом Коране говорится о Хадире иносказательно; сходный с хадисом пространный пассаж повествует о пророке Мусе, который якобы желал учиться у того, но не выдержал испытания. В аяте 64-м суры «Пещера» (*Аль-Кяхф*), где излагается эта история, о Хадире сказано буквально как об отмеченном особым божественным знанием *одном из рабов [Аллаха]*: «И нашли они раба из Наших рабов, которому Мы даровали милосердие от Нас и научили его Нашему знанию»⁷ (*Фа-вадждада 'абдан мин 'абадина 'атайнаху рахматан мин 'индина ва 'аллямнаху мин ллядунна 'ильман*).

В большинстве своем все толкователи Корана согласны во мнении, что речь идет о Хадире. Правда, определенным диссонансом звучит, например, мнение муфассира XII в. аз-Замахшари в его толковании Корана «Аль-Кашшаф ан хакаик ат-танзиль»: «Аль-Хидр был во времена Фаридуна перед Мусой (да пребудет с ним мир!) и жил со времен Зу-ль-Карнайна Великого до времени Мусы»⁸. Если даже не брать в расчет сопоставление по времени персонажей из разных регионов (легендарного царя Фаридуна и пророка Мусы), то несовпадение по времени жизни Хидра и Мусы остается непреодолимым.

О происхождении имени Хадира (также и Хидр, Ходр – возможно, от корня со значением «быть зеленым») имеется такое указание: «Аль-Хадир зовется так потому, что после того, как он

⁴ Там же.

⁵ Аль-Куран аль-Карим ва бихамишихи мавахиб аль-джалиль мин Тафсир аль-Байдави «Анвар ат-танзиль ва-асрар ат-тавилъ» ли-ль-кади аш-шейх Мухаммад Ахмад Канаан. Бейрут: Дар аль-ильм ли-ль-малайин, 1984. С. 389.

⁶ Там же. С. 390, прим. 1.

⁷ В пер. И. Ю. Крачковского; аят 64 (65).

⁸ Lidzbarski, Mark. Wer ist Chadhir? // *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* (Fachzeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft). B. VII, 1892. P. 104–105.

сидел на бесплодной белой земле, на ней начинала произрастать зелень» (*Суммия аль-Хадыр аннаху джаляса 'аля фарва байда, фа-иза хия тахтаззу хальфихи хадраа*)⁹.

Вполне объяснимо, что все эти указания и описания свойств легендарной личности Хадира с трудом встраиваются в мусульманскую теологию. Зато в народной среде почитание этого святого распространено повсеместно – от Северной Африки до Индостана (есть множество вариантов имени)¹⁰. Образ Хадира занимает в так называемой народной религии исключительно высокое положение.

Это утверждение абсолютно приложимо и к религии алавитов (или нусайритов), распространенной на территориях Шама, включая Сирию, Ливан и некоторые юго-восточные районы Турции (например, Хатай). Алавиты именуют его Ходром, и почитание его в народе настолько велико, что порой ставит его почти на одну ступень с пророком Мухаммадом.

Для прояснения образа Ходра у алавитов (или нусайритов, как чаще всего именовали их ранее) имеет смысл обратиться к интереснейшей книге французского востоковеда и археолога Рене Дюссо «История и религия нусайритов» (Париж, 1900). Дюссо пишет, в частности, ссылаясь на информацию, предоставленную ему французским консулом в Латакии Адольфом Жофруа: «Ходр представляет для нусайритов 'Ису, Мухаммада и всех пророков. Поскольку это имя применяется для всех них вместе, почти везде можно найти места паломничества, посвященные Ходру»¹¹. В своем примечании автор пишет: «Вот еще типичный ответ, который дал нам посвященный нусайрит по поводу Ходра: "Ходр – это Али, который явился в Ходре. Когда в случае опасности правоверные нусайриты просят у него помощи, он часто является, чтобы прийти к ним на помощь. Из признательности и с целью увековечить память об этом явлении строят святилище на этом самом месте. Есть много людей в Антиохии

⁹ Хадис «Аль-Хидр ва Муса» // Мухтасар Сахих аль-Бухари, аль-мусамма Ат-тадрид ас-сарих ли-ахадис аль-джами' ас-сахих. Талиф аль-имам Зайн ад-Дин Ахмад бин Абд-ал-Латыф аз-Зубайди. Баб 8, 1423. Эр-Рияд: Мактабат Дар ас-салям, 1994. С. 674. Интересно, что в заглавии хадиса и в самом его матне (сообщении) имя огласовано по-разному – *аль-Хидр/аль-Хадыр*.

¹⁰ См., например, упоминание некоего мусульманского святого по имени Хваджа Хизр, образ которого сливается с водным божеством: *Crooke W. The Popular Religion and Folk-lore of Northern India. Londres, 1896, 2 vols. // Revue de l'histoire des religions / sous la dir. de Jean Réville et Léon Marillier / Annales du Musée Guimet. T. XXXIX. Paris, 1899. P. 317.*

¹¹ *Дюссо, Рене. История и религия нусайритов / Отв. ред. и предисл. В. Н. Саутов и В. В. Наумкин; пер. с фр. яз. В. Я. Порхомовский, при участии О. Н. Арсеньева; пер. с араб. яз. Д. В. Макаров; научн. ред. А. В. Сарабьев. М.: ИВ РАН (в печати). С. 134 (здесь и ниже приводится авторская пагинация).*

и окрестностях, которые видели шейха Ходра, однако мне он никогда не являлся”. Здесь видно, насколько даже посвященный нусайрит находится под воздействием народных верований, совершенно чуждых письменной религии»¹².

Но как же в таком случае этот «народный» Ходр алавитов сочетается с образом Хадира из Корана и хадисов? Как кораническая история о вразумлении Мусы, воспроизведенная в хадисе, преломляется в народном сознании большинства алавитов, для которых закрыто обладание истинами высоких степеней религиозного посвящения? Рене Дюссо, например, полагал, что доисламские легенды о Георгии Победоносце, избавившем население от огромного дракона, и догмат об искуплении человечества от власти греха Иисусом Христом слились в народном сознании с представлением о Ходре: «Ходр – это мифический персонаж, наш святой Георгий, наследник легендарного Персея. Ходр – это, собственно, Избавитель»¹³ (*Khodr est par excellence le Sauveur* (!)). «В самом деле, – пишет Дюссо, – предполагается, что в конце мира Иисус придет, чтобы убить Антихриста у дверей церкви в Лидде, посвященной святому Георгию. Это сближение должно было утвердиться, потому что ал-Хасиби¹⁴ учил, как говорят, что Ходр – это воплощение Мессии¹⁵. <...> Природа Ходра отличается большой сложностью, поскольку под этим именем скрываются многие предания. Ходр, или лучше Хадир, – это искаженное Хасисадра, эпитет, означающий “хорошо осведомленный”. и относящийся к Шамашнапиштиму, герою вавилонского потопа, которого греки знали под именем Ксисутрос. Мусульманское предание сохраняет эту характерную черту легенды о Шамашнапиштиме. <...> Шамашнапиштим из смертного человека был повышен в ранг бога. Поэтому нет ничего удивительного, что принято считать,

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 128.

¹⁴ О Хусейне бин Хамдане аль-Хасиби (IX–X вв.) как фактическом основателе секты нусайритов/алавитов см.: *Friedman, Yaron. Al-Husayn ibn Hamdān al-Khasībī: A Historical Biography of the Founder of the Nusayrī-ʿAlawite Sect // Studia Islamica (Maisonneuve & Larose), 2001, No. 93. P. 91–112.*

¹⁵ *Китаб ал-бакура ас-сулаймания фи кашф асрар ад-диния ан-нусайрийа таʿлиф Сулейман-эфенди ал-Адани (Книга Сулейманова первого плода, раскрывающая тайны нусайритской религии в изложении Сулеймана-эфенди из Аданы). [Бейрут, 1863]. С. 16. В этом тексте Ходр отождествляется с Мессией наряду со многими другими персонажами священной истории, да и не только: «...Мессиями были Адам и Енос, и Каинан, и Махалалиль, и Иаред, и Енох, <...> и Давид, и Соломон, и Иов, и аль-Хадир, и Александр, и Саул, и Даниил, и Мухаммад; и вообще, каждый пророк, появившийся в этом мире, был одним из воплощений Мессии; и это верно также и для некоторых языческих мудрецов, например, Платона, Галена, Сократа, Нерона; а также и для некоторых мудрецов из персов и арабов доисламского времени...». С. 16–17.*

будто Ходр открыл источник жизни, который обеспечивал ему вечную молодость»¹⁶.

О совпадении многих качеств перечисленных персонажей писал, в том числе, французский арабист Станислас Гюйар: «...С образом Хасисадры связывают вечную жизнь и помещают его у истоков рек. В заключение той истории Хасисадра погружает Истубара в воды реки и снова делает его здоровым и молодым <...> Удивительно обнаружить переключку приведенного сюжета с мусульманской легендой об Александре Великом, а также кораническим повествованием о Моисее и пророке Хизре. <...> Этот Хизр есть определенно бессмертный пророк, сопровождавший в легенде об Александре [Двурогом] героя к источнику живой воды. Сходство настолько поразительное, что нет смысла его доказывать. Добавлю только, что само слово Хизр – это не что иное, как сжатая форма греческого Ксисутрос»¹⁷.

Ксисутрос, или Зиусудра¹⁸ – герой повествования (III тыс. до н.э.) о Великом потопе и, возможно, царь шумерского города-государства Шуруппака, и греческую форму его имени ввел еще вавилонский историк III в. до н.э. Беросс. Одно из имен, которое приписывают этой легендарной личности – Атрахасис. Оно означает «превыше всех мудростью», что, конечно, коррелирует с характеристикой Хадира в Коране.

О том, что кораническая история о Ходре и Моисее – это, возможно, отголосок вавилонского мифа о Гильгамеше, равно как и древнегреческого мифа о Главке, писал и германский семитолог Марк Лидзбарски¹⁹. Этот автор упоминал также и о достаточно известном отождествлении Ходра с пророками Илией – Ильясом (إلياس) или Елисеем – Элиша, Элиса (إليسا)²⁰.

В свою очередь, Р. Дюссо, рассуждая об отождествлении Илии и Ходра, связывал его с мессианскими ожиданиями, согласно библейской книге «Второзаконие», где сказано, что Илия должен был явиться перед приходом Мессии в качестве предтечи. Он сообщал, кстати, что туркам в его время был известен некий Хызр-Элиас. Нужно сказать, что и в настоящее время – спустя около 120 лет – среди татар нашей страны широко распространено

¹⁶ Дюссо, Рене. История и религия нусайритов. С. 132, 133.

¹⁷ Guyard, Stanislas. La religion assyro-babylonienne // Revue de l'histoire des religions / sous la dir. de Maurice Vernes / Annales du Musée Guimet. I-ère année, tome I-er. Paris, 1880. P. 344–345.

¹⁸ George, Andrew R. The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford Univ. Press, 2003. V.1. P. 19.

¹⁹ См.: Lidzbarski, Mark. Zu den arabischen Alexandergeschichten // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Band VIII, 1886. S. 267–268.

²⁰ Lidzbarski, Mark. Wer ist Chadhir? P. 104.

благопожелание «Хызр, Ильяс бул юлдаш!», то есть «Хызр, Ильяс (а вероятнее всего, Хызр-Ильяс) да будет тебе попутчиком!»

Впрочем, и в Ливанских горах это отождествление также было явным. Об этом, в частности, как очевидец писал А. Е. Крымский в 1897 г.: «Канун Ильи будет нечто странное. Соберется сюда народ со всех окрестностей, будет целую ночь играть на инструментах и петь песни (все светские), будет пировать всю ночь. Уж не искать ли в этом отголосков праздника Хыдра, иногда отождествляемого с Ильей?»²¹.

Но для алавитов, может быть, более всего характерно сопоставление – вплоть до слияния – образов Ходра и св. Георгия. Вот о чем, например, сообщал в 1850 г. английский лейтенант Фредерик Уолпол, прибыв в древний малоазийский город Тарс: «Возле места нашего пребывания есть обнесенное низкой стеной дерево, почитаемое как святыня нусайритов, обозначающая место погребения св. Георгия – одного из наиболее чтимых ими святых. Эти люди чаще всего встречаются отсюда и до Триполи»²².

Р. Дюссо упоминал о некоем древнем Субботнем источнике, который находился на большой дороге, связывавшей Триполи и Арку с Хамой и Алеппо. Якобы вода из него изливалась только периодически: во времена Иосифа Флавия – на каждый седьмой день²³, а в XI в. – только раз в год на три дня, начиная с 15 числа месяца ша'абан (восьмой месяц лунного мусульманского календаря, второй из важнейших для мусульманского благочестия месяцев, который следует за раджабом и предшествует рамадану). Возле источника располагался старинный православный монастырь св. Георгия (Мар Джирджис), и можно предположить, что и сам источник был как-то связан с древним, возможно, дохристианским культом св. Георгия. Дюссо свидетельствовал, что там продолжала проходить ежегодная ярмарка,

²¹ Крымский А. Е. Письма из Ливана (1896–1898) / Отв. ред. Н. П. Визир, И. М. Смелянская. М.: Наука, 1975. Письмо от 18 июля (30 июля) 1897 г. С. 180. См. также: Лагунова О. С. А. Е. Крымский как этнограф Ливана // *Этнографическое обозрение*, 2014, № 2. С. 87.

²² Walpole, Frederick. The Ansayrii, (or Assassins): with travels in the further East, in 1850–1851. Including a visit to Ninevah. In 3 Vols. London: R. Bentley, 1851. Vol. I. P. 32.

²³ «[Тит] осматривал также весьма замечательную по своей природе реку, протекающую посредине между Аркеей и Рафанеей и обладающую удивительным свойством. Водообильная и довольно быстро несущаяся во время течения, река ровно шесть дней в неделю иссякает от самого источника и представляет глазам зрителя сухое русло; в каждый же седьмой день воды ее снова текут, точно не было никакого перерыва. Такой порядок течения река сохраняет в точности, вследствие чего она и названа Субботней рекой по имени священного седьмого дня, празднуемого иудеями». См.: Иосиф Флавий. Иудейская война. Минск; 1991. VII, 5, 1. С. 276.

но монахи этого монастыря способствовали забвению культа самого источника. Они сохранили только старинный (ведущий свое происхождение от древнего местного культа) обряд приношения начатков урожая и первенцев скота (то есть первинков), поскольку он якобы обеспечивал прекрасные доходы. «В том, что имя *Ходр* оказалось связанным с источником, – писал Дюссо, – и следовательно, с соседним монастырем, нет ничего невероятного. *Ходр* был связан с источником жизни. В Индии он часто выступает вместо речных божеств, а в Наблусе, как нам сообщает Али из Герата (XII век), один источник носил имя *Ходр*. Салих б. Йахья, в своей “Хронике Бейрута” середины XV в. сообщает легенду о драконе (تنين عظيم [тиннин ‘азым – огромный дракон]), которому каждый год приносили в жертву девушку. Однажды жребий выпал на дочь правителя Бейрута, но Бог, тронутый молитвами отца, послал ему на помощь святого Георгия (مار جرجس القديس [мар Джурджис ал-кыддис]), который убил дракона. Правитель Бейрута построил часовню на месте совершения этого подвига, около реки. Автор добавляет, говоря о празднике в честь св. Георгия: “Народ Бейрута, мусульмане и христиане, приходят в этот день к реке Бейрут (*Нахр Бейрут*). Это называется праздник реки (عيد النهر [‘ид ан-нахр])”»²⁴.

Как сообщается далее, живущие по соседству с монастырем св. Георгия алавиты все еще имели обычай посвящать всех своих дочерей св. Георгию, под которым, весьма вероятно, понимали своего *Ходра*. Якобы, чтобы выдать замуж дочерей, посвященных *Ходру*, следовало прийти в монастырь и согласовать размер выкупа за невесту, из которого монастырь получал от трети до половины. Интересно, что то же установление касалось и первенцев-самцов скота: после продажи их на той широко известной в Сирии ярмарке монастырь получал установленную часть в порядке пожертвования. Вообще, эти и другие факты говорят в пользу того, что центральной идеей культа *Ходра* было приношение Богу первинков.

Другим местом в Сирии, связанным с древним культом *Ходра* было известное святилище (*макам*) близ Сувадийи, в устье реки Оронт. Как писал Дюссо, «этот *макам* – чисто нусайритское святилище, но мусульмане также почитают его и, не выказывая пренебрежения, посещают. Достоинно удивления, что этот *макам* расположен вдали от всех жилищ на берегу моря. *Ходр* у нусайритов – это *ра’ис* (повелитель) моря»²⁵.

Мартин Хартманн, на которого Дюссо при этом ссылается, – берлинский профессор, служивший в то время драгоманом

²⁴ Дюссо, Рене. История и религия нусайритов. С. 129–130.

²⁵ Там же. С. 133.

германского генконсульства в Бейруте, – свидетельствовал об однозначном отождествлении культов св. Георгия и Ходра. Он так описывал то же самое священное место в конце сентября 1882 г.: «В 5 минутах от побережья есть макам Хидра, или Мар Джирджиса (св. Георгия), который посещают нусайриты из Антиохии, особенно хайдариты и шималиты. Даже и сейчас там полно народу: почти тысяча душ упражняется там в забавной мирской суете. Тамошний *хаддам*, то есть хранитель, получает шкуру от каждого забитого животного. Не обходится и без споров: имеют место трения между нусайритами и мусульманами, которые обычно приходят сюда из Антиохии на праздник и живут в трех домах и двух шатрах поблизости от макама. [Собственно макам – это] четырехугольное здание из камня около 3 м высотой, заканчивающееся усеченным конусом. На возвышающейся очень высоко штанге закреплен фонарь, который горит по ночам и, вероятно, служит в качестве маяка на этом опасном побережье»²⁶.

Насколько далеко почитание Ходра в народной среде отошло и от коранического предания, хадисов, и от самого алавитского вероучения, видно из приведенных примеров. Впрочем, этот феномен не может считаться уникальным: в религиозном сознании большинства народов существуют особо почитаемые легендарные персонажи, образ которых слит с личностью того или иного признанного в данной религии святого, и это обязательно должно быть элементом двоеверия.

Особенность же алавитского народного культа Ходра может заключаться в другом, а именно – в недоступности для большинства алавитов (в особенности для так называемых *'амма* – непосвященных) развернутых основ их вероучения²⁷. Вполне вероятно, что противоречие между «народной» алавитской верой и учением посвященных алавитов происходит из глубокого внутреннего размежевания этой общины, где разделительной чертой служит степень посвящения. В такой ситуации прочно консервируются многие доисламские пережитки и под их влиянием даже отчасти искажается собственно религиозное учение.

Образ Ходра, разросшийся в народном представлении до невероятных масштабов, явно заслоняет ключевые религиозные

²⁶ *Hartmann, Martin*. Das Liwa Haleb (Aleppo) und ein Teil des Liwa Dschebel Bereket // *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. 1894, Band XXIX. S. 157–158.

²⁷ Доступ к определенным ступеням религиозной иерархии, связанным со специальным религиозным знанием, даже для посвященных алавитов (*хасса*) существенно ограничен целым рядом условий, далеких от индивидуального желания, степеней образованности или материального достатка. Ярким примером может служить статус шейхов, стоящих на неизмеримо более высоких ступенях, чем посвященные простолюдины. Нечего и говорить, что алавитские общины абсолютно закрыты – обращение в эту веру невозможно в принципе.

установления алавитов. Так, в основной книге алавитской доктрины «Китаб ал-маджму'» (*Книга всеобщего*), лишь однажды упоминается Ходр – в суре «Ан-Нисба» (*Происхождение*), и это упоминание никак не выделяет его среди других алавитских святых: «...Он поведал мне эту великую тайну ... Ахмад услышал её от Ибрагима, Ибрагим от Касима; Касим от Али; Али от Ахмада; Ахмад от Ходра; Ходр от Салмана, Салман от Субха; Субх от Йусуфа; Йусуф от Джибра'ила, Джибра'ил от Му'али...»²⁸ и т.д. Можно, тем самым, сделать вывод, что алавитские догматы, совсем не поддерживают преувеличенное почитание Ходра в среде верующих. В пользу такого вывода говорит и тот факт, что еще один из известных сегодня вариантов «Китаб ал-маджму'» – список некоего Абу Басыра ат-Тартуси 1964 г.²⁹ – вообще не содержит упоминания Ходра.

Р. Дюссо так писал о таком взаимном противопоставлении учения и традиции: «Посвященные принимают учение, которое в соответствии с иносказательной системой происходит из текстовых книг; и эти книги содержат чуждые учения. Непосвященные, простые феллахи, для удовлетворения своих религиозных чувств имеют только древние традиции. Выражение их веры, помимо пассивного присутствия на некоторых церемониях, ограничено жертвоприношениями – на могилах шейхов или в бесчисленных местах, считающихся святыми, часто расположенных на возвышенностях и окруженных группами деревьев, исключительно тех, что почитаются в этой местности. Необразованный феллах всегда делает свое пожертвование Ходру. В действительности Ходр является божественным именем для непосвященных людей, подобно имени Али – для посвященных»³⁰.

Среди рукописей Р. Дюссо недавно В. Н. Саутовым и В. Я. Порхомовским были обнаружены черновики, содержащие ответы информанта-алавита на вопросы Дюссо. Один из ответов заключал в себе историю явления Али, почитаемого как Смысл (*Ма'на*) и собственно Всевышний, Салману аль-Фариси, который, как известно, также входит в число трех столпов алавитской веры – так называемой тайны '*Айн–Мим–Син*, и почитается алавитами как Врата (*Баб*). Но в рассказанной истории даже Салман якобы полагал, что Всевышний послал ему спасение в трудной ситуации через Ходра/Хидра. Вот что рассказывал тот алавит около 120 лет назад: «Мне известна (история) явления

²⁸ Дюссо, Рене. История и религия нусайритов. С. 166.

²⁹ URL: <http://www.abubaseer.bizland.com/others/read/oth%207.pdf>.

Собственно, это рукописный текст на простых тетрадных листах, записанный, по-видимому, со слов алавитского шейха, знающего наизусть этот священный трактат.

³⁰ Там же. С. 135.

Хидра, а Али, Мухаммад, Салман и Хидр – разные имена, но их смысл – один. Однажды, когда Салман (Сулейман), мир ему, купался в море, к месту его купания пришел лев и лег на его одежду. Он воззвал к своему господину Али, но к нему явился всадник, который был Хидром, – так он думал. Тотчас же лев ушел прочь, а Салман вышел на берег, держа в руках связку морских цветов, которую он отдал всаднику в благодарность за избавление от льва, и они разошлись». История заканчивалась открытием Салмана, что тем всадником был сам «Али Всевышний», и тогда Салман, «поклонившись до земли, сказал ему: Ты, Ты, нет Бога кроме Тебя, Единого, Единственного, невозможно поклоняться никому, кроме Тебя»³¹.

Впрочем, по мнению Дюссо и других исследователей, нередко в роли Врат выступает и Ходр/Хидр. «В трактате, который де Саси назвал нусайритским “Катехизисом”, – пишет Р. Дюссо, – в качестве Баба вместо Салмана ал-Фариси обнаруживается Сулейман ибн Бухайра ал-Ходр. Сулейман – это почти эксклюзивный вариант, употребляемый сегодня нусайритами; но именование *Ибн Бухайра* – особенное и буквально означает «сын озера». Это, конечно, напоминает легенду об источнике жизни. <...> Роль Врат (*Баб*), приписываемая здесь Ходру, дает основание допустить, что смешивают Ходра и Мессию, поскольку во всех близких религиях Баб называется Мессией. Кодекс друзей содержит показательный в этом отношении пассаж. На вопрос: “Что нужно думать о Евангелии, которое находится в руках у христиан?”, там дается ответ: “Евангелие истинно, оно содержит слова настоящего Мессии, который со времен Мухаммада носил имя Салман ал-Фариси, он есть Хамза, сын Али. А ложный Мессия – это тот, кто родился от Марии, потому что он – сын Иосифа”»³².

В другом, возможно, более позднем варианте «Нусайритского катехизиса» (*Китаб та'лим диянат ан-нусайрийя*), который обнаружил в 40-х гг. XIX в. Жозеф Катафаго и который приводят в своей книге 2002 г. Меир Бар-Ашер и Арие Кофски, нет подобной странности в именовании Салмана (т.е. Ибн Бухайра ал-Ходр). Зато сама эта фигура приобретает прямо-таки вселенские масштабы: «Вопрос: Как можно назвать Баб? Ответ: Его еще называют универсальной душой, святым духом, Гавриилом. А также – могущественным, величайшим, Салманом»³³.

³¹ Перевод рукописи с араб. и франц. Д. В. Макарова и А. В. Сарабьева.

³² Дюссо, Рене. История и религия нусайритов. С. 133–134. Автор цитирует: *Silvestre de Sacy A. Exposé de la religion des Druzes tiré des livres religieux de cette secte et précédé d'une introduction et de la vie du khalife Hakem-Biamr-Allah*. Paris: Imprimerie Royale, 1838. Т. II. P. 104–105.

³³ *Bar-Asher, Meir M.; Kofsky, Aryeh*. The Nuṣayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002. (Jerusalem Studies in

Примечательно, что в пространной главе, посвященной взглядам друзов на алавитов, из упомянутой выше книги Антуана Исаака Сильвестра де Саси нет ни малейшего упоминания о Ходре, что может служить косвенным подтверждением распространности этого культа только лишь в народных алавитских кругах³⁴. Эта работа А. Сильвестра де Саси была издана в 1838 г., однако и в подробном исследовании религии алавитов Йорана Фридмана, изданном в 2010 г.,³⁵ нет упоминаний Ходра ни в одном из вариантов его имени.

Итак, пережитки древних ближневосточных культов продолжают жить в народе, будучи облечены в приемлемую форму «титულიной» религии. Образ Ходра не стал исключением – он составляет важный элемент массового религиозного сознания алавитов. Правда, этот образ Ходра у алавитов радикально отличается даже не только от соответствующего персонажа религиозной истории у их соседей – шиитов и суннитов – видимо, он совершенно выпадает из современной теологической системы алавитского вероучения, системы, которая, впрочем, открыта лишь для очень немногих членов этой общины.

Religion and Culture Vol. 1). P. 180. Тот же вариант текста, посланный Ж. Катафаго в Пруссию и изданный Вольфом с сокращениями в 1849 г., имеет почему-то иные формулировки, однако также не содержит ничего необычного в написании имени Салмана аль-Фариси. См.: *Wolff. Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1849, Band 3, N. 2/3. S. 302–309.

³⁴ *Silvestre de Sacy, Antoine. Exposé...* Т. II. P. 559–586.

³⁵ См.: *Friedman, Yaron. The Nusayrī-'Alawī: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Brill, 2010. (Islamic history and civilization, vol. 77). 325 p.

Фаваид ул-Фуад – речения шейха Низамуддина Аулия

История становления личности, житие и труды Низамуддина Аулия (1242–1325), прозванного султаном святых и султаном *шайхов* (шейхов), представляет один из ярчайших примеров духовных исканий в среде образованных мусульман Южной Азии эпохи средневековья.

Низамуддин Аулия оказал исключительное влияние не только на трех своих ставших именитыми учеников (*мурид*) – поэта-мистика Амира Хасана Дехлеви (1253–1337), придворного поэта Амира Хосроу Дехлеви (1253–1325) и хрониста Зийауддина Барани (1286–1356), но и на все развитие исламского мистицизма (суфизма *тасаввуф* чиштийского толка) в Индии. В этом отношении с ним может сравниться разве что его прославленный духовный наставник (*муришид*) Фаридуддин Мас'уд Гандж-и шакар (Баба Фарид), возведенный в ранг друзей Божьих – *аулия* (*авлия*).

Оба они прошли долгий Путь постижения ислама, точнее – того особого способа быть мусульманином¹, который подразумевается под практикой суфизма, т.е. специфического отношения к земному миру, – отказ от его соблазнов ради неустанного само-совершенствования и приближения к Богу, которое достигается через духовные усилия, – отшельничество, пост, различные способы психотренинга.

Под влиянием Низамуддина Аулия его прославленные *муриды* воспитывали в себе умение мыслить религиозно-нравственными категориями и соотносить свое мироощущение с высокими духовными исканиями.

Особо следует отметить в этой связи заслуги Хасана Дехлеви – автора пятитомного сочинения о своем *муришиде* «Полезные поучения для (страждущих) сердец» («*Фаваид*

¹ Мусульманин (*муслим*) – дословно: человек, предавший себя Богу или покорившийся Ему, ибо каждый человек, изрек Пророк (Мухаммад), рождается с врожденным свойством покорности (*фитрат ал-ислам*) и только родители делают из него иудея, христианина или зороастрийца.

ул-Фуад»). Это сочинение положило начало новому жанру суфийской литературы в Индии – так называемым речениям (*малфузат*), когда устные высказывания наставника записываются его учеником. Книга выстроена по принципу ретардации² и представляет свод речений святого (3 сентября 1308 г.– сентябрь 1322 г.). Она авторизована лично Низамуддином Аулийа, секретарем которого долгое время служил Хасан. Указанное сочинение стало весомым вкладом в богословие своего и последующего времени и широко использовалось агиографами.

Суфийская агиография как житийная литература представляла оригинальное проявление самоуничжительного благочестия, праведничества и приверженности мурида здравствующему или ушедшему в мир иной шайху. Как правило, это выражалось в высокопарном восхвалении проповедей наставника, пункт за пунктом демонстрирующих заявленную доктрину того или иного братства; повествование часто прерывалось для отступлений, пояснений и пространных рассуждений на тему о заслугах восхваляемого. Поскольку подвижническая деятельность суфиев имела давнюю традицию, – при пропаганде каждого конкретного *мазхаба* обращались к наследию представителей других толков и характеристике вероучения и догматов, на которые опирались влиятельные проповедники (*ваиз*). В результате сохранялась живая связь времен и логическая преемственность в постижении теологических знаний, передаваемых от одного шайха к другому через бесконечную вереницу духовной преемственности (*силсила*).

Как можно заключить из стилистического анализа «Фава’ид ул-фу’ад», этот труд был обращен к людям разного духовного развития. Рассуждения автора на серьезные научные темы пестрят специальной терминологией, хотя и изложены вполне доступным литературным языком. Вместе с тем часто приводятся народные притчи, как иранские, так и связанные с местной тематикой, а также занимательные происшествия и афоризмы. Видимо, поучительные рассказы такого рода были очень популярны, и значит, одобренное ими сочинение скорее могло вызвать интерес. Автор широко пользуется этим: иллюстрирует притчей или анекдотом нужную ему тему, чтобы сделать ее доступной даже для малограмотного человека из низов.

Сочинение изобилует преданиями о пророке Мухаммаде, призванными приблизить человека на путь морального совершенствования и приближения к Богу. А поскольку существенный концепт суфизма – это Любовь как средство постижения макро- и микрокосма, – представляются несомненно оправданными многочисленные выдержки из сочинений средневековых авторов.

² Ретардация – замедление темпа вследствие лирических отступлений.

Среди них – Зу-н-Нун, первым заговоривший о ма'рифат; Ахмад Газали (ум. в 1126 г.) и Сайфуддин Бахарзи (ум. в 1259/60 г.), трактаты которых «Саваних» («Афоризмы любви») и «Ишк» («Любовь»)³ опираются на одноименный трактат Абу Али ибн Сины; а также суфийские стихи Сан'аи, Атгара, Са'ди, самого шайха Низамуддина Аулия, Амира Хосроу Дехлеви и Хасана Дехлеви. Кроме указанных работ широко привлекаются «Кашф ал-махджуб» Али Усмана Джуллаби ал-Худжвири, «Мактубат» Айн ал-Куззата Хамадани (ум. в 1132 г.), «Авариф ал-ма'риф» Абу Хафса Умара Сухраварди (ум. в 1234 г.). В них подробно анализируется доктринальная практика суфизма и особо выделяются высказывания шайхов в стихотворной форме, получившие названия *лата'иф*, изящные стихотворные экспромты, разъясняющие хадисы и коранические аяты. Согласно исследованиям иранского ученого Н. Пурджавади⁴, эти стихотворные мини-*тафсиры* уходят корнями в домонгольскую суфийскую традицию, они – яркий пример устного проповедничества, зафиксированного на письме гораздо позже. Немалую роль они сыграли при исламизации других стран, приобщая неарабоязычных жителей к пониманию догм и положений Корана, ища точки соприкосновения этих положений с менталитетом местного населения.

Кроме того, в первом и следующих томах «Фава'id ул-Фу'ад» обсуждается работа крупнейшего средневекового теолога, прозванного «Доказательством ислама» (*Худжжат ал-ислам*) Абу Хамида Газали (1058–1111) «Ихйа 'улум ад-дин» («Воскрешение наук о вере»). В речениях шайха Низамуддина Аулия наблюдаются прямая связь духовной традиции, идущей от эстетических исканий «Чистых братьев» (*Ихван ас-сафа*) и Ахмада Газали (младшего брата Абу Хамида Газали), к суфийским шайхам последующих веков. Даже в далекой Индии сочинение Аулия было предметом дискуссий и полемических споров, что свидетельствует о неразрывной преемственности суфийской традиции. Например, Хасан Дехлеви скрупулезно фиксирует, что шайх Низамуддин Аулия в повествовании о собственном Пути к Богу продолжает вслед за предшественниками разрабатывать основные положения суфизма, цитируя труды многих известных мистиков и полемизируя с ними, но при этом всегда руководствуясь основополагающим положением Корана об абсолютном единобожии (*таухид*). При сравнении подхода разных авторов к онтологическим проблемам,

³ Впервые эти трактаты (*рисала*) были опубликованы в Тегеране в 1980 г. в одном переплете под названием «До рэсала-йе эрфани дар эшк» («Два суфийских трактата о любви») в редакции Ираджа Афшара.

⁴ Пурджавади Н. Коранические изящества на собраниях Сайфуддина Бахарзи // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сб. статей памяти Фрица Майера (1912–1998), сост. и отв. редактор А. А. Хисматулин. СПб., 2001.

неизменным выступает главный постулат суфизма – единство бытия (*вахдат ал-вуджуд*)⁵, на основании которого строится организационный и практический свод правил и обязанностей адепта. Среди них можно выделить следующие: о послушании *мурида* шайху и о борьбе с низменной животной душой (*нафс*), об отказе *мурида* от воли (*ирадат*) через Любовь к Богу, строгую аскезу, борение духа, богопоминание (*зикр*) и суфийские радения (*сама*⁶); о погружении (*истиграк*) в потаенное и не подлежащее огласке через психо-физические упражнения (дыхание, декламация, танцы), которые ведут к экстатическому состоянию, способствующему достижению высоких помыслов (*химмат*). Все это требовало от *мурида* большой работы ума и сердца, немалого усердия под непрерывным руководством шайха, регламентирующего для каждого ученика сроки созерцательного затворничества (*халват*), чтобы малоподготовленный неопит не лишился рассудка. Рядом с этой практикой провозглашается необходимость самонаблюдения (*мухасаба*) и особо экстатического состояния (*хал*), которое, как полагает Низамуддин Аулийа, не может быть достигнуто волей самого человека, а ниспосылается ему как божественная милость при исключительно благом с его стороны намерении (*нийат*), в соответствии с хадисом: «Поистине, дела – лишь в намерениях».

Здесь же развивается учение о лицемерии (*рийа*), углубленно пропагандируемое в так называемой школе «людей порицания» (*маламатийа*). Это движение возникло как протест против показной набожности. Согласно взглядам последователей *маламатийа*, хотя каждый мусульманин, безусловно, должен стремиться к самоусовершенствованию при строгом соблюдении заветов Пророка – Сунны, однако все, что происходит в душе, – тайна, касающаяся только Бога, и не следует нарочито демонстрировать соблюдение обрядов. Если люди, не понимая благих намерений *маламати*, начинают порицать его, он должен радоваться этому, смиряя гордыню, ибо нишапурские *маламати* стремились выглядеть лицемерными. Багдадские мистики пошли дальше, боясь лицемерия даже перед самим собой: творя добро, человек может впасть в самолюбование и бахвальство. Что касается Низамуддина Аулийа, то он предпочитал более умеренное проявление благочестия, проповедуя самоотверженное благородство (*джаванмарди*) и справедливость (*инсаф*). Вспоминая имена

⁵ См. Кныш А. Вопрос «об истоках *вахдат ал-вуджуд* до конца не решен. В нем можно усмотреть параллели с неоплатоновской эманационной доктриной, гностицизмом, герметической и христианской философией. Непосредственной основой *вахдат ал-вуджуд* послужила суфийская метафизика и теософия, вобравшая в себя элементы всех этих учений, а также калам и фалсафа» // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991 (Далее – ИЭС). С. 48.

прославленных мистиков Хасана Басри (642–728) и Мансура Халладжа (858–922), он призывал, как и они, отказаться от личного во имя счастья других. Его также привлекала фигура выдающегося персидского теоретика и практика суфизма Наджмуддина Кубра (1145–1221)⁶ и пример ряда известных шайхов братств *Чистийя* и *Сухравардийя*.

Немалый интерес разбираемое сочинение представляет при изучении эстетических концептов братства, как бы между прочим декларируемых по ходу рассуждений о прекрасном, о понятии «Божественный Свет» (*Нур-и Иллахи*) и «Свет Мухаммада» (*Нур-и Мухаммади*), о суфийских радениях *сама*. Например, суфии придавали большое значение цвету, поскольку он воздействует на сознание и помогает сосредоточить внимание на божественной красоте, задуматься о ее сущности и величии, при этом в каждом отдельном случае суфий должен быть облачен в одежду определенного цвета: белую, зеленую или черную.

Благодаря сохранившемуся до наших дней трактату Хасана Дехлеви «Фава'id ул-Фу'ад» можно довольно точно представить себе интеллектуальную обстановку, царившую в средневековой Индии. Здесь, как и в Иране, наблюдается повышенный интерес к умозрительной философии. В частности, источником, на который ссылались при всяком не только философском, но и филологическом рассуждении или споре, служили трактаты ибн Сины. Эти трактаты, написанные во всеоружии знания греческой философии, позволяли в споре косвенно опираться также на авторитет античных мыслителей. Зороастризм с приходом мусульман был под запретом, но греческая философия не подвергалась ущемлению и ее концепты широко дискутировались. Хронист Барани (1286–1356) в «Та'рих-и Фируз-шахи» («Истории Фирузшаха») приводит сообщение о том, что в дни правления делийского султана Алауддина Халджи (1296–1316) в Индию прибыл с инспекцией теолог из Египта Шамсуддин Турк. С одной стороны, его поразило стремление мусульман к изучению греческой философии, с другой – явно безразличное отношение к исполнению заповедей шариата при повсеместном функционировании различных суфийских братств, шайхи которых активно проповедовали в суфийских обителях, странноприимных домах (*ханаках*). Это побудило теолога написать гневное письмо делийскому султану, которого Шамсуддин Турк упрекал в небрежении делами религии и от которого требовал не допустить внедрения в сознание людей греческой философии как способствующей распространению суфизма. Однако Алауддин Хаджи не внял этим доводам и оставался лояльным по отношению к суфийским шайхам. Трудные

⁶ См. подробнее о нем статью О. Ф. Акимушкина в ИЭС. С. 139.

времена для них наступили при Фирузшахе (1351–1388), который был строгим приверженцем нормативного ислама и преследовал всех «еретиков».

Ритуальная практика суфизма чистийского толка, наряду с биографическими сведениями об отдельных суфиях, также нашла отражение в произведении «Фава'ид ул-Фу'ад». Книга разделена на две части: первая состоит из четырех разделов, содержащих проповеди, произнесенные Низамуддином Аулийа за двенадцать лунных лет – с третьего ша'бана 707 г. (2 января 1308 г.) по двадцать третье раджаба 719 г.х. (23 августа 1319 г.). Вторая содержит тридцать две беседы-нравоучения, прочитанные за три года, – с ша'бана 719 г. по ша'бан 722 г.х. (7 октября 1319 г. по 3 сентября 1322 г. (что в совокупности составляет 5 разделов, содержащих 88 маджлисов).

Большая часть бесед, по свидетельству Хасана Дехлеви, была записана и опубликована им с одобрения шайха, которому он, как правило, показывал каждую законченную главу. Это было определенным новшеством, ибо традиционно сочинения в жанре житийной литературы создавались учениками или последователями наставника уже после его смерти. Как отмечалось, Хасану принадлежит заслуга привнесения в суфийскую литературу Индии нового жанра – *малфузат*, главным композиционным приемом которого было сознательное затягивание повествования посредством отступлений, рассуждений, повторных возвращений к сказанному. Это диктовалось самим опытом свободных речений и бесед, предрасполагающих к постепенному усвоению изложенного материала даже самыми нерадивыми учениками. Предлагаемое сочинение явилось своего рода практическим пособием для суфиев братства *Чуштийя*. Его можно читать и изучать с любого места, поскольку оно состоит из отдельных этюдов на заданную тему, для разъяснения которой приводятся выдержки из Корана, отдельные хадисы, высказывания известных ранних арабских суфиев. В основу повествования вплетены занимательные притчи, приводимые для подкрепления теологических концептов, относящихся к области интеллектуального мистицизма. В этом отношении сочинение рассчитано на подготовленного читателя, владеющего арабским и знакомого с суфийской терминологией.

Книга состоит из характеристик прославленных шайхов – от ранних багдадских, иракских и хорасанских мистиков до друзей-современников, причем по ходу изложения затрагиваются вопросы, относящиеся к интеллектуальной и культурной истории суфизма. У шайха Низамуддина Аулийа было образование алима (ученый), факиха (знаток мусульманского права) и мухаддиса (знаток хадисов), поэтому его позиция представлена здесь

изложением двух важных для суфизма тем: космологии и антропологии. Космология Низамуддина Авлия не выходит за рамки мусульманских представлений о Вселенной, об иерархии творения, почерпнутых из хадисов и тафсиров.

Сотворенный Аллахом мир простирается от Божественного Престола (*арш*) сквозь семь небес – Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венеру, Меркурий, Луну – до земной тверди, и Земля – одна из 18000 сотворенных вселенных. Земной, подлунный мир есть отражение (*аламат*) небесного мира, список с него, и сумевший прочитать его знамения познает Всевышнего.

Что касается исследования человека и его чувств, то здесь действуют два начала – души (*нафс*) и сердца (*кальб*). Душа расположена в нижней части живота, откуда она стремится воспрепятствовать действию света познания (*ма'рифат*), заключенному в сердце. Но на сердце воздействует разум (*акл*), помогающий осознать божественный свет, после чего разум должен быть отброшен как надоедливый «ядовитый паук». В подтверждение этого Низамуддин Аулия приводит суждение своего наставника «великого шайха» Фаридуддина Гандж-и шакара:

«Согласно нашему учению, в *нафсе* человека – два мира: один – горный, высший мир (*улва*), другой – низший (*суфла*). С макушки до пупка – это высший мир, а с пупка до ступней – низший. В высшем мире соответственно сосредоточены правдивость, чистота, благонравие, доброжелательность. В низшем – стремление к сохранению чистоты и воздержанию [от дурного]». Поэтому «мудрость – в воздержании», – добавляет Низамуддин Аулия. Как изрек один из великих: «Твое чрево – твой мир», чем меньше будешь есть, тем быстрее откажешься от него, поэтому стремись к совершенству, а совершенен тот, кто мало ест, мало спит, мало говорит и мало общается. Высказывание приведено в характерной для суфиев братства *Чистийя* манере, когда и посыл, и действие несут только положительный заряд.

Прежде чем что-либо создать, Аллах привнес его форму (*сурат*) последовательно в престол (*арш*), трон (*курси*), хранимую скрижаль (*лавх-и махфуз*), семь небес (*хафт асман*), откуда эта форма, сопровождаемая светом (*нур*) звезд, спустилась в низший мир (*алам-и суфли*), поэтому она (*сурат*) есть странница, пришедшая из сокрытого (*гайб*) мира. Все, что есть в явном мире, пришло из мира сокровенного, а стало быть, должно туда вернуться. Через формы низшего мира можно познать горный мир. Однако для этого следует пройти сложный Путь совершенствования, состоящий из разных этапов и ступеней, которых Низамуддин Аулия насчитывает до ста. Причем, достигнув семнадцатой ступени, есть возможность добраться до оставшихся восьмидесяти трех. Иерархия духа, подобно иерархии

творения, есть ступенчатый строй большого мира, т.е. космоса, и малого мира – человека, его восхождения к высотам совершенства Божественной красоты, познавая которую во всевозможных мирских проявлениях, он приближается к Богу. Чин иерархии требует, чтобы одни просвещали и совершенствовались, а другие – просвещались и совершенствовались. Гармония мира достигается не только через миссию пророков, но и благодаря постоянному наличию в мире высших иерархов: полюсов, столпов и святых, не позволяющих расшатать и развенчать его. Поэтому на Пути к совершенствованию *мурид* нуждается в *муришиде*, строго следящим за его продвижением. Выбор наставника был делом настолько ответственным, что нередко длился годами. По уставу чиститиев наставника нельзя было менять, ему следовало преданно служить всю жизнь, черпая силы в его святости (*барака*) при жизни и после ухода. Очень много для нравственного роста ученика давали духовные беседы с пиром – наставником, укрепляя в вере, послушании и стоическом служении Истине.

Что касается человека, то его первоначальная субстанция – сперма, в капле которой все уже заранее заложено, и в этом отношении она – царство небесное (*джабарут*) земного тела, его суть, желающая проявить себя, чтобы созерцать свою красоту. Это подобно тому, как когда-то Всевышний, будучи тайным сокровищем, возжелал быть познанным и проявил свои знаки во Вселенной, ибо «Всякий, кто на ней, исчезнет, и останется только лик твоего Господа, Всеславного и Достойного!» [Коран, 55:26–27]. Согласно мусульманской теологии, человеку врожденно присуще ведать Бога как Свет, который он утратил в грехопадении и к которому должен стремиться через покаяние, духовное и ритуальное очищение, молитву, пост, раздачу милостыни, постоянную борьбу со своей низменной сутью (*нафсом*) и дьявольским искушением.

Для шайха Низамуддина Аулия ислам был не просто нормативным следованием ритуальным канонам и повторением обязательных молитв и формул зикра – он был прежде всего высоконравственным кодексом. В «Фава'id ул-Фу'ад» приводится рассказ о том, как однажды некий посетитель обители привел к шайху индуса, представив его как своего духовного брата. Один из *муридов* поинтересовался, не потому ли индус хочет обратиться в ислам, что влеком силой влияния такой незаурядной личности как Низамуддин Аулия, на что шайх заметил, что на людей не всегда действуют проповеди или пример другой личности, – как правило, для такого поступка необходим личный опыт и переживания.

Шайх Низамуддин Аулия понимал и тех индусов, которые, признавая ценности ислама, не приняли его как вероучение.

Однажды, когда он и другой его любимый ученик поэт Амир Хосроу (Хусрав) Дехлеви прогуливались по крыше (поскольку в *джама'ат-хана*⁷ было нестерпимо жарко), они увидели группу индусов, совершавших свои обряды. Восхищенный их набожностью шайх заметил Амиру Хосроу, что у каждого сообщества есть свой путь, своя вера и свой способ почитания Бога. Поэтому веротерпимость и мирные отношения среди людей, невзирая на конфессиональную принадлежность, были качествами, которые шайх особо ценил. Он не уставал повторять, что нужно всячески совершенствоваться *нафс*, ибо низменная душа, следующая за прихотями тела, находится в постоянном противоборстве с человеческой сущью. Погружение в мирскую жизнь отторгает человека от духовного начала. Однако, считал шайх Низамуддин Аулийа, ответственность за содержание семьи побуждает человека заниматься мирскими делами. Это и неизбежно и естественно. Отречение от мира не означает, что человек должен остаться нагим, скажем, только в одной набедренной повязке. Отречение от мира – это когда, не пренебрегая одеждой и едой, довольствуются тем, что предписано свыше, не стремясь к наживе и не думая попусту о материальном. В качестве примера истинного отречения от мира шайх Низамуддин Аулийа поведал о некоем сидящем на обочине дороги дервише, который так исхудал, что от голода его живот сросся со спиной. Мимо проходил один из друзей шайха и, увидев дервиша в таком состоянии, положил перед ним мелкую монету в один данг. Дервиш отклонил милостыню, сказав: «Я сегодня уже съел дольку чеснока, а посему не нуждаюсь в этом данге». Закончив рассказ, шайх воскликнул: «Как похвальны такое воздержание, такая крепость духа и такое терпение в стремлении к Истине».

В другой беседе об отречении от мира шайх сказал: «Мудрость – в воздержании (*пархизи*) от мира» и в связи с этим поведал, что один из великих изрек: «Твое чрево – твой мир, ибо чем меньше будешь есть, тем быстрее отойдешь от этого мира», т.е. «отринешь этот мир». И он продолжал: «Шайтан говорит: “Сытого, творящего намаз, я заключу в объятия, а когда он закончит намаз, узнает, насколько я овладел им. И напротив, я сторонюсь голодного, даже спящего”».

Далее речь зашла о Сатане, дьявольском искушении (*васвас*) и о том, как он одолел Адама. Наставник изрек: «Ханнас – дьявол, который постоянно находится в сердце дитяти человеческого. Но всякий раз, когда люди заняты поминанием Истины, он убирается восвояси». Затем он указал, что маулана (мавлана) Алауддин Термизи в труде «Навадир ал-усул» поведал

⁷ *Джама'ат-хана* – молельная комната.

следующее: «Во времена, когда праотец рода человеческого Адам, да приветствует его Аллах, спустился из рая в дольний мир, однажды Хавва (Ева) сидела одна, пришел Иблис (Сатана), ведя за собой Ханнаса, и сказал Хавве: “Это мое дитя, оставь его у себя”. Когда вернулся Адам и узнал, кто же есть Ханнас, то очень рассердился и расчленил его на четыре части и разбросал на вершинах четырех гор. Когда явился Иблис и Хавва поведала ему, что сделал Адам с Ханнасом, Иблис только дважды прокричал: “О Ханнас!” И тот явился цел и невредим. Козни Иблиса продолжались, и Адам снова убил Ханнаса, сжег, а пепел бросил в воду. И снова Иблис оживил его. В третий раз Адам убил Ханнаса и съел. Явился Иблис и закричал: “О Ханнас, о Ханнас!” Ханнас подал голос из сердца Адама, а Иблис радостно воскликнул: “Оставайся там! Только этого я и добивался».

Поэтому, замечает шайх Низамуддин Аулия, следует, опасаясь дьявольских искушений, вершить не только пять обязательных, но и ряд дополнительных намазов: «Когда наступает день, ангел садится на крышу Ка’бы и возглашает: “О, рабы Божьи! О, последователи Мухаммада! Всевышний дарует вам день, и этот день наступит для вас, и это день Страшного Суда. В зачет этого дня творите сегодня благое, вершите намаз в два рак’ата⁸ и в каждом рак’ате после “Открывающей” (*Фатиха*), пять раз читайте суру “Очищение” (*Ихлас*)”. А когда наступает ночь, этот же ангел появляется на крыше и провозглашает: “О, рабы Божьи! О, последователи Мухаммада! Всевышний дарует вам ночь, и впереди у вас ночь, и эта ночь – могила. В зачет этой ночи во время вечернего намаза вершите два рак’ата и в каждом рак’ате после *Фатихи* читайте пять раз суру “Неверные” (*Кафириин*), ибо только молитвы помогут очиститься от греховного и встать на Путь совершенствования. А совершенный человек – это тот, кто мало говорит, мало общается, мало спит, мало ест, следуя правилу: “То, чего не приемлешь для себя, не считай дозволенным другому и желай себе того же, чего желаешь другому. Но для этого необходимо полное предание себя Аллаху (*таваккул*)” и и далее: «Таваккул имеет три степени. Первая – это когда, допустим, кто-то призывает в свидетели своих притязаний доверенное лицо (*вакил*), и этот человек, *вакил* – и ученый, и друг того доверителя (*мутаваккила*). В этом случае доверитель может быть спокоен, что имеет в одном лице и сведущего человека и друга, на которого можно положиться и который подскажет, как поступить в том или ином случае. Стало быть, первая степень *таваккула* – это предать себя Аллаху и внимать его предписаниям. Вторая степень *таваккула* – это, например, когда грудное дитя предает себя матери

⁸ *Рак’ат* – каноническая молитва.

и она кормит его молоком, а оно не требует и не просит: “Дай мне молока в такое-то время”, а только плачет, уповая на сострадание матери. Третья степень *таваккула* – это когда, допустим, умерший, ни о чем не ведая, лежит без движения, а мойщик поворачивает его в какую хочет сторону. Эта степень *таваккула* – лучшая и наивысшая» (все выдержки из «Фаваид ул-Фуад» – в моем переводе. – Л.Т.-С.).

Из бесед, записанных Хасаном Дехлеви, явствует, что шайха Низамуддина Аулийа всегда волновал конфликт между философией и теологией. Он не советовал слишком проникаться философскими идеями, ибо они могут увести с истинного Пути, и привел пример – рассказал историю о шайхе Шихабуддине Сухраварди, который помог халифу не оступиться в следовании исламу, на что косвенно его старался склонить некий философ. Этот философ, приводивший точку зрения Аристотеля в интерпретации Абу Али ибн Сины относительно движения небосвода, заявил: «Мы говорим о том, что движение небосвода – естественно и бывает трех видов: природное (*таб’и*), волевое (*иради*) и принудительное (*касри*). Природное движение – это движение само по себе, согласно своей природе, подобно камню, брошенному вниз. И естественно, этот камень упадет на землю. Волевое движение – это движение согласно определенной цели в любую желаемую сторону. Принудительное движение – это движение, совершенное кем-то другим, как, например, некто бросает камень в воздух, приводя его в движение, но камень, исчерпав силу броска, все же падает на землю. И мы спорили о том, считать ли движение небосвода природным». Шайх [Шихабуддин Сухраварди] сказал: «Движение небосвода – принудительное». Спросили: «Почему?» Шайх ответил: «По велению Господа его приводит в движение ангел, как сказано в хадисе». Ученый муж, усомнившись, рассмеялся. Тогда шайх вывел их обоих наружу, повернул лицом к небу и промолвил: «О, Боже! То, что ты показываешь своим покорным рабам, покажи и нам». Затем, повернувшись к халифу и философу, сказал: «Поглядите на небосвод». Оба подняли голову кверху и увидели ангела, приводящего в движение небосвод. Увиденное так потрясло халифа, что он тут же отринул это учение, вернувшись в лоно ислама, хвала Аллаху!»

Другой пример – встреча старца Абу Са’ида Абу-л-Хайра с известным мусульманским философом Абу Али ибн Синой. Расставаясь, Абу Али попросил состоявшего на службе у шайха суфия, написать Абу Али то, что о нем скажет Абу Са’ид. Пришло время и суфий спросил старца: «Что за человек этот Абу Али?» Шайх ответил: «Ученый муж, философ и врач, сведущий во многих науках, однако не обладающий нравом суфия». Получив такое сообщение, ибн Сина в ответ написал: «Это, по меньшей

мере, странное суждение: я так много книг написал о благонаравии и характере суфиев, почему же шайх сказал, что я не знаю их нрава?» Услышав об этом, шайх улыбнулся и молвил: «Я не сказал, что он не знает, я сказал, что он не обладает».

Хотя шайха Низамуддина Аулия причисляли к самым известным и одаренным суфиям из всех, живших в его время, сам он считал себя глубоко несчастным человеком, потому что ежедневно к нему приходят люди со своими горестями и печальями, и его сердце разрывается от невозможности им всем помочь, и он даже завидует дервишам, уединяющимся в горах и пустынях и свободным от столь тягостных откровений.

Опыт общения с разными людьми сделал шайха Низамуддина Аулия весьма проницательным и прозорливым знатоком человеческих душ. Его советы очень помогали – все приходившие получали, по меньшей мере, моральную помощь и поддержку. Даже представители *улама*⁹, известные неприязнью к суфиям, признавали практическую ценность его наставлений, основанных на рассказах и притчах, которые если и не могли изменить судьбу каждого, оставляли ему надежду, оказывая психологическое воздействие на страждущих. Он настоятельно призывал людей соблюдать не столько букву, сколько дух его заповедей. Утешая своего *мурида* Хасана Дехлеви, удрученного задержкой жалованья от военного ведомства, при котором он состоял на службе, шайх рассказал притчу о некоем в прошлом очень богатом брахмане, у которого градоначальник (*кавали*) конфисковал все имущество, однако тот не унывал, поскольку с ним оставался его *брахманский шнур*¹⁰. Рассказав эту притчу, *ходжа* обратился к Хасану и спросил, понял ли он намек, содержащийся в этой притче. Хасан ответил, что притча укрепила его дух, и он понял, что даже если весь мир ускользает из рук, нет причины печалиться, нужно лишь оставаться стойким и твердым в своей любви к Истине.

В «Фава'ид ул-Фу'ад» говорится об успехах шайха Низамуддина на поприще исцеления больных, толкования снов и использования различных целительных практик, которые он подразделял на три категории: для тела, для разума и чувств, для души. Из них последняя – самая эффективная. Суфийские методы целительства Низамуддина Аулия опирались на Коран, на традиции деяний пророка Мухаммада и на знакомство

⁹ *Улама* – авторитетный знаток ислама.

¹⁰ *Брахманский шнур* – пояс, отличительный знак индуса, принадлежащего к высшей касте (брахманам).

с трудами известных врачей¹¹. В «Фава'ид ул-Фу'ад» в беседе, где идет речь о преданной убежденности *муридов* в святости наставника, рассказывается, что Низамуддин Аулия попросил Фаридуддина Гандж-и шакара изготовить для его соседа, страдающего от болезни *решта*¹², амулет с заклинанием (*та'виз*). Но *муршид* приказал: «Напиши его сам». Низамуддин написал заклинание, и Фаридуддин, просмотрев его, одобрил и предрек своему муриду, что в будущем тот сам будет помогать всем больным и страждущим. В самом деле, Низамуддин Аулия изготавливал всем нуждавшимся в излечении амулеты, присовокупив к ним как талисман волосок из бороды шайх ал-ислама Фаридуддина Гандж-и шакара. Он пояснял: «Однажды, находясь в услужении у шайха ал-ислама Фаридуддина, да святится тайна его, я увидел, как один волосок упал с его бороды. С почтением [я] спросил: “Могу ли я взять его себе как талисман?” [Он] сказал: “Так и сделай!” Я с большим уважением поднял этот волосок и спрятал в своей одежде. Рассказывая, какие чудеса творил впоследствии этот волосок, ходжа не переставая плакал и говорил: “Каждый из страждущих и больных, приходивших ко мне, просил его как талисман, и я передавал им его. Они уносили с собой. Продержав у себя некоторое время и излечившись, возвращали его обратно”».

Касаясь толкования снов, шайх Низамуддин Аулия поведал: «Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал своим сподвижникам, что видел их во сне, и на каждом была рубаха: у одного она едва прикрывала грудь, у другого доходила до пупка, у третьего – до колен и только у Умара – волочилась по земле. Друзья попросили: «О, Посланник Аллаха, можно ли растолковать этот сон?». Сказал: «Да. Я объясняю так, что длина рубашки каждого соответствует его вере».

Речь зашла об Ибн Сирине¹³ и о том, что его толкования снов были всегда верными. Однажды к нему пришел человек и рассказал, что увидел во сне индийскую айву (*сафарджал*). Сказал: «Ты отправишься в путешествие (*сафар*)». Спросили: «Почему ты так растолковал сон?». Ответил: «Начало слова “сафарджал” – “сафар”. Пришел другой и сказал: «Ночью я видел во сне лилию (*сусан*)». Сказал: «Тебя ждет нечто плохое». Спросили: «Почему

¹¹ При дворе дельтийских султанов медицина была представлена людьми разного вероисповедания: брахманами, иудеями, мусульманами. Особенно прославился среди столичных медиков некий *маулана* (мавлана) Бадруддин Димишки (т.е. Дамасский), который не только лечил больных, но и консультировал врачей. Он был настолько сведущ в своем деле, что мог поставить диагноз по пульсу и сказать, излечима болезнь пациента или нет.

¹² *Решта* – волосатик (род червя, попадающего с водой в организм человека и паразитирующий под кожей).

¹³ *Ибн Сирин* – Абу Бакр Мухаммад ал-Басри (ум. в 728 г.).

ты так растолковал сон?» Ответил: «Начало слова “сусан” – “су”, а “су” – зло».

Когда речь зашла о *тарикате*, поведал: «Один наставник из наставников (*пир-и буд аз пиран*) имел сына по имени Мухаммад, поглощенного учением и обретением знаний. Однажды он пришел к отцу, прося наставить его на путь Истины. Отец сказал: «Ступай в сорокадневное затворничество». Сын затворился. После сорока дней явился к отцу. Отец приступил к расспросам. Сын на все вопросы отца ответил. Отец сказал: «Мухаммад, ты не извлек никакой пользы из этого сорокадневного уединения, ступай еще в одно сорокадневное затворничество». Сын провел еще сорок дней под затвором и явился к отцу. Отец начал расспрашивать его, и опять сын ответил на все вопросы. Отец сказал: «Ступай и проведи еще сорок дней под затвором». Сын провел еще сорок дней под затвором и снова явился к отцу. Отец начал расспрашивать его, но он так погрузился в Истину, что не смог ответить ни на один вопрос, ибо благо познания Истины и есть соединение с Ее сущью и полное погружение в Нее.

В связи с изложенным он поведал притчу о некоем старце, занятом поисками Истины и удалившемся от людей. Когда его спросили: «Почему ты не общаешься с соседями и избегаешь людей?», тот старец ответил: «Многие тысячелетия до этого я отсутствовал здесь. Спустя какое-то время в один из дней я уйду в мир иной и исчезну, неужели же я буду попусту тратить на общение с людьми тот короткий промежуток времени, который отпущен мне в этой жизни. Лучше я посвящу его служению Истине». А *мавлана*¹⁴ Бурхануддин добавил: «Землю каждый день спрашивают: “Кто ступал по тебе? Был ли среди них сегодня поминающий имена и эпитеты Бога? Проходил ли жаждущий Истины? Брел ли занятый поисками духовных знаний богослов?” Если она ответит: “Нет, не проходили такие”, – то только те места на земле, где ступала нога подобных, станут почитаемыми».

Низамуддин особенно трепетно относился к молитвам, пришедшим по наитию и вдохновению. Слова одной из них пришли ему на ум, когда он шел из Дели в Айодхан: «Йа Хафиз, йа Насир, йа Му‘ин, йа Малик-и йауми дин! Йака на‘буду ва йака наста‘ин! (“О, Охраняющий! О, Помогающий! О, Определяющий! О, Владыка Судного дня! Тебе мы поклоняемся и только Тебя о помощи просим!”)».

Когда речь зашла о рубище нищеты (*факр ал-хирка*), *ходжа*, да будет во Благо помянут, сказал: «Мухаммад Мустафа, да благословит его Аллах и да приветствует, в ночь вознесения (*ми‘радж*)

¹⁴ *Мавлана* – исламский духовный титул.

получил *хирку*¹⁵, которую именуют *хиркой факра*. Он призвал сподвижников и сообщил им: «Мне была дарована хирка и сказано, чтобы я вручил ее тому из вас, кто правильно ответит на мой вопрос. И мне этот ответ известен». Затем он посмотрел на Абубакра и спросил: «Если я вручу тебе эту хирку, как ты поступишь?» Абубакр сказал: «Буду искренним, буду покорным, буду отстаивать веру, исполнять религиозные предписания и одаривать [людей]. Затем спросил о том же Умара. Умар сказал: «Я буду справедлив и беспристрастен». Затем спросил Усмана. Усман сказал: «Буду уступчив и великодушен». Затем спросил Али. Али сказал: «Я прикрою ею как занавесой грехи рабов Божьих». Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал: «Возьми эту хирку. Я вручаю ее тебе, ибо было велено передать тому, кто скажет именно эти слова».

Низамуддин Аулийа не уставал повторять, что дольний мир вводит людей в заблуждение и поведал следующий известный парафраз из ал-Газали: «Однажды Иса (Иисус), мир да пребудет над ним, увидел страшную, черную, согбенную как кошка, старуху и спросил ее: “Кто ты?” Она ответила: “Я – дольний мир”. Иса, да приветствует его Аллах, спросил: “Сколько раз ты выходила замуж?” Сказала: “Так много, что не перечесть. Если хочешь знать о ком-то определенном, спрашивай”. Великий Иса сказал: “Из этих мужей твоих кто-то покинул тебя и развелся с тобой?” Ответила: “Нет, я их всех поубивала”, на что Иса заметил: “Тогда я удивляюсь всем оставшимся глупцам, которые, видя, что случилось с другими, не извлекают уроков, а продолжают испытывать к тебе страсть”». В связи с изложенным шейх добавил: «Дервишество – это полная отчужденность, покой и надежность. Занятие дервиша – ночи духовной нужды и устремленность к [духовному] ми’раджу».

В беседах с *муридами* Низамуддин Аулийа акцентировал внимание на необходимости чтения богословской литературы, особо выделяя из книг, написанных по-арабски, «Кут ал-кулуб», а на фарси – «Рух ал-арвах». На замечание Хасана Дехлеви, что и «Мактубат» Айн ал-Куззата тоже полезная книга, которую, однако, нельзя постигнуть до конца, сказал: «Это потому, что она написана в особом экстатическом состоянии» и с грустью добавил: «Ему было всего двадцать пять лет, когда его сожгли. Страшное дело, когда казнят в расцвете молодости человека, полного неизбывных сил и способностей действовать во имя глубокой приверженности Истине». Затем сказал, что в письмах к своему отцу Айн ал-Куззат писал, что был судьей-мздоимцем и много еще тому подобного. Хасан поинтересовался, в чем смысл такого

¹⁵ *Хирка* – почетное одеяние суфиев из грубой ткани.

рода сообщений. Сказал: «У него много откровений. Написал, например, о *сама*¹⁶, на котором присутствовали дервиши и святые, а также его отец, и он всем поведал, что видит среди собравшихся шайха Ахмада Газали, да будет милостив к нему Аллах, хотя до места, где проживал тогда шайх Ахмад, было огромное расстояние и как раз в это время шайх находился в другом городе на подобном же радении, о чем навели справки. И много подобного он говорил для того чтобы стало очевидным, что милость Всевышнего Создателя постигается не только через намаз и вирды¹⁶, – свое Благо открытия Истины Он дарит каждому, кому пожелает, в том числе и через проявления чудесных деяний». Между тем, спросили: «*Пиром* (наставником) Айн ал-Кузата был шайх Ахмад Газали?» Ответил: «Нет, ибо в *Мактубат* он упоминает: “шайх Ахмад Газали и мой шайх”, т.е. если бы Ахмад Газали был его шайхом, он и назвал бы его своим шайхом. Затем сказал: «Айн ал-Кузат был маленьким мальчиком, когда его увидел среди играющих сверстников шайх Ахмад Газали. Несколько раз он приходил к его родителям с просьбой отдать мальчика [в учение], но они прятали его, а однажды сказали, что их сын умер. Шайх Ахмад возразил: “Он не мог умереть, поскольку на него еще должна снизойти предназначенная ему Божья благодать”». Затем добавил: «Шайх Ахмад был оклеветан [как якобы замеченный в непристойном поведении], поэтому родители прятали ребенка». На маджлисе присутствовал мавлана Бурхануддин Гариб, сказавший: «Шайх Ахмад был подвержен порочной страсти». Ответил: «Это не так, он только хотел быть ласковым [с детьми]. А был чистейшим из чистейших в благочестии и добронравии. Как-то его обвинили в пристрастии к сыну мясника, [мясник] всюду поносил его [Ахмада], но однажды ночью мясник решил сам убедиться [в этом]. Он подкрался к келье, где шайх обучал его сына и, заглянув в просвет, увидел шайха, совершающего намаз. После намаза шайх приступил к наставлениям и поучениям, а затем снова совершил двукратный намаз и после “Аллаху акбар” опять начал поучать и наставлять мальчика. И всю ночь до утра он вершил двукратный намаз и после каждого намаза учил мальчика добронравию и тому, что считал для него целесообразным. Наступило утро, отец мальчика вошел в келью, упал в ноги шайха. И с этого момента он и его сын стали верными муроидами шайха».

Низамуддин Аулийа никогда не был женат, но очень любил детей и всегда принимал заботливое участие в воспитании малышей своего *муршида* и своей сестры. После вечерней молитвы

¹⁶ *Вирды* – мусульманские практики-молитвы для произнесения в конкретное время с определенным количеством повторов.

он обычно отдыхал в кругу семьи своих родственников, а также любил беседовать со своими *муридами* – поэтами Амиром Хосроу Дехлеви и Хасаном Дехлеви. Еще одним из любимых *муридов* шайха был хронист Зийауддин Барани, который как-то в запальчивости молодости осмелился обратиться к наставнику с вопросом, почему он принимает в братство всех без разбора. Шайх Низамуддин Аулия ответил, что Бог наделил мудростью каждую эпоху и люди, живущие в разные времена, обладают различными наклонностями и привычками. Сущность вступления на путь ученичества заключается в том, что мурид разрывает все связи с миром. На первых порах наставники отказывались принимать ученика, который не проявлял столь полного отречения от мира. Однако, со времен учителя Низамуддина – Баба Фарида – к нему стали приходять люди из разных слоев, среди которых были и такие, кто не порывал с обществом полностью. И он принимал их, считая, что никто не вправе делать обобщения о приверженности того или иного к суфизму и судить, кто достоин быть учеником, а кто нет, ибо каждый человек своеобразен в своем роде. Поэтому Баба Фарид предоставил и Низамуддину неограниченные полномочия посвящать людей в братство, если они, раскаявшись в прошлых грехах, были готовы вступить на Путь самосовершенствования под руководством своего наставника-*пура*.

Шайх Низамуддин имел обыкновение созывать ассамблеи, на которых его ученики вели диспуты на религиозные и мистические темы. Часто эти собрания заканчивались пением газелей, положенных на музыку. Особой популярностью при этом пользовались сочинения Амира Хосроу и Хасана Дехлеви, а также рубаи (четверостишия) ранних суфиев – Абу Са'ида Абул Хаира, Абдаллаха Ансари, Айна ал-Куззата Хамадани. Особая важность придавалась достижению экстатического состояния посредством *сама'* – специальных религиозных песнопений и радений с музыкой и танцами. На этих собраниях-маджлисах читались стихи Санаи, Атгара, Са'ди, Сайфуддина Бахарзи и ряда других мистиков, четкий ритм поэзии которых усиливался благодаря эвфонической инструментовке, созвучной радифным повторам. По мнению Низамуддина Аулия, глубочайшие истины не всегда постигаются только словесно, для большей выразительности они нуждаются в музыкальном оформлении.

Сочинение написано довольно простым языком. Прозаический персидский текст пересыпан хадисами на арабском языке, небольшими стихотворениями, принадлежащими как самому автору, так и известным поэтам. Высказывания суфиев приведены без ссылок на источники. Текст некоторых высказываний представляет не подлинные слова, а их изложение, парафраз, принадлежащий, например, Газали или Сухраварди.

Система взглядов, изложенная в «Фава'ид ул-Фу'ад», интересна тем, что показывает, как суфии могли влиять на те или иные стороны социальной жизни, поскольку наряду с главной идеей – идеей всемогущего, вездесущего божества, святости служения наставнику-*пирю*, она содержит ряд позиций, характеризующих светское поведение человека. Из нравоучительных бесед шайха можно узнать, как себя вести в обществе и на маджлисах, как при каждом ритуальном омовении пользоваться зубной щеткой, как есть и принимать гостей, как не копить зло и обиды, а на неприязнь отвечать дружелюбием (следуя сентенции: «каждый, кто из вражды воткнет колючку на твоём пути, вместо колючки да получит розу, распустившуюся у Престола Всевышнего»), наконец, как ориентироваться в той или иной ситуации. Поэтому, скажем, частный акт отпущения на волю конкретной рабыни (что, кстати, и делает Хасан Дехлеви по совету своего наставника), вырастает здесь в проповедь равенства между людьми, а идея довольствования малым – в отказ от выпрашивания милостей у султанов, а следовательно – в проповедь независимого поведения и соблюдения человеческого достоинства.

Источник

Амир Хасан Дехлеви. Фаваид ул-Фуад («Полезные поучения для (страждущих) сердец»). Изд. Нувал Кишор, 1908.

Священные индийские тексты о сакральных образах и изображениях

С древнейших времен человечество задается вопросом, можно ли изображать бога, и если да, то в каких формах. Различные культуры по-разному решали эту проблему, что нередко приводило к религиозным спорам. Наиболее известный пример – полемика между мусульманскими и христианскими богословами о том, как можно изображать бога. В исламе отрицалась сама возможность представления бога в облике человека. Мало того, в пространстве мечети любые антропоморфные и зооморфные мотивы декоративного оформления были запрещены. В иудаизме также запрещалось изображать бога, так как считалось, что он не имел никакой телесной формы. В христианстве позволялось изображение бога в антропоморфной форме, тем не менее и среди христиан время от времени возникали иконоборческие движения, что находило отражение в богословии.

Что касается сакральных изображений в индийской культуре, то здесь мы обнаруживаем, что в индуистском храме они могут быть и в геометрических и в антропоморфных формах. В связи с этим возникают вопросы, существовало ли некое противопоставление этих форм, и по каким критериям вообще то или иное произведение считалось изображением бога. Ответы можно найти в произведениях, посвященных архитектуре и скульптуре.

В настоящей статье мы обратимся к средневековым трактатам, которые излагают основы науки строительства, так называемой *вастувидьи* и входят в состав трех канонических *пуран*¹ – «Агни-пураны»², «Матсья-пураны»³ и «Гаруда-пураны»⁴. Все эти трактаты основываются на текстах IV–IX вв.

¹ *Пурана (purāṇa)* — букв. «древний», «первоначальный», сказание о древних временах. Пуранами называются средневековые индуистские произведения, обычно относящиеся к эпической традиции и включающие в себя собрания мифов и легенд. Большинство пуран содержат также обширные описания ритуалов, научные и эстетические трактаты, множество других подобных текстов, поэтому иногда их называют «энциклопедиями» индуизма.

² *Agnipurāṇa*. Poona, 1957.

³ *The Matsyamahāpurāṇam*. Text in Devanagari. Translation and Notes in English. Pt. 2, Delhi, 1983.

⁴ *Garuḍapurāṇa*. Calcutta, 1890.

Прежде всего стоит обратить внимание на то, как создатели трактатов представляют себе бога, видят ли они его в какой-либо материальной форме или нет. В вишнуитских пуранах, особенно в текстах, посвященных практикам почитания Вишну, встречаются славословия, которые состоят в его описании. Порой прославление Вишну строится на отрицании того, что он имеет какие-либо доступные восприятию формы и характеристики. Он предстает как нечто, пребывающее вне времени и пространства. Например, в «Вишну-пуране»⁵ Вишну описывается следующим образом: «Мы поклоняемся высшему Пуруше, богу в виде *атмана*⁶, чистому, лишенному *качеств*⁷, но тому, кому ошибочно приписывают качества! Мы прославляем высшее состояние Вишну в форме высшего Брахмы, неизменное, нерожденное, чистое, лишенное качеств, незапятнанное, не длинное, не короткое, не грубое, не тончайшее, без крови, без любви, без тени, без тела, без привязанностей, без телесности, без пространства, без запаха, без вкуса, без глаза, без уха, без движения, без речи, без обоняния, без разума, без рода, без счастья, без блеска, без причины, без страха, без ошибки, без блага, без возраста, без старости, без смерти, без страстности, без звука, без проявления, без движения, не существующее ни в прошлом, ни в будущем. Таково высшее состояние Вишну!» (ВП I.14.37–42). Между тем, в религиозных текстах такие описания Вишну порой соседствуют с совершенно другими, противоположными. Мало того, часто они следуют непосредственно друг за другом. Это мы видим и в «Вишну-пуране». Приведенный выше отрывок – далеко не полное описание бога. Кончается оно словами: «Мы прославляем то высшее состояние Вишну, которое нельзя выразить языком и увидеть воочию!» (ВП I.14.43). А начинается отрывок с прямо противоположных позиций: «Мы славим того, кто является вечной темой всех речей» (ВП I.14.23). Этот текст, кончающийся поклонением Вишну как стоящему не только вне формы, но и вне времени, начинается с поклонения тому, кто является концом и началом мира (ВП I.14.23), единому с Калой (временем), «чьим первым образом является день, а также ночь и сумерки!» (ВП I.14.25). Вишну объявляется единым с луной и солнцем, с пятью элементами мира (землей, водой, огнем, воздухом и эфиром), единым со вселенной и с внутренней сущностью человека, заключающего в себе вселенную, с ее началом

⁵ Viṣṇupurāṇam. Bombay, 1896.

⁶ *Атман* (*ātman*) – высший мировой дух. В пуране отождествляется с верховным божеством Вишну. Этим же термином обозначается индивидуальное «я».

⁷ *Качества* – имеются в виду *гуны* (*guṇaḥ*) – три основных качества бытия: *самтва* (*sattva*) – святость и чистота, *раджас* (*rajas*) – активность и страсть, *тамас* (*tamas*) – темнота, безразличие, препятствующее активности.

и концом (ВП I.14.23–36). В «Гаруда-пуране», как и в «Вишну-пуране», мы находим славословия Вишну. Два из них (ГП I.91 и 92) ближе всего к приведенному выше; говоря о функции этих славословий, «Гаруда-пурана» отмечает, что они объясняют процесс медитации над образом Вишну. Первый текст (ГП I.91) можно считать описанием медитации над невоплощенным состоянием Вишну. Он напоминает текст из «Вишну-пураны», построенный на отрицании, хотя содержит больше подробностей и следовательно он больше по объему. Во втором тексте речь идет о медитации над воплощенным состоянием Вишну. Это последовательное описание иконографического изображения бога со всеми его атрибутами, украшениями и перечислением цветов различных элементов изображения. Текст очень длинный, поэтому для иллюстрации приведем лишь его часть:

«Те, кто ищет спасения, должны медитировать над Хари (Вишну) как над [образом] сверкающим, подобно десяти миллионам солнц, победоносным, окруженным сиянием, с большой раковиной, с диском, похожим на тысячу солнц, угрожающим вспышками пламени. [Он] спокоен, с благосклонным лицом, держит в руке жезл, [на нем] бесценная корона, сверкающая драгоценными камнями. [Он], держащий оружие, вездесущий, светящийся, держащий лотос, носит гирлянду из диких цветов, безупречный, с красивыми плечами, с золотыми украшениями, в золотых одеждах, с безупречным телом, с красивыми ушами, стоящий на лотосе, имеющий золотое тело, с прекрасными ожерельями и браслетами, украшенный гирляндой из диких цветов, отмеченный знаком *шриватса*⁸, [имеющий] камень *каустубха*⁹. Глаза Лакшми направлены на него, [он] обладает такими свойствами как *анима*¹⁰, он создатель и разрушитель, достойный медитации мудрецов, богов и асуров, наипрекраснейший, находящийся в сердцах живых существ от Брахмы до тростинки» (ГП I.92.3–10).

Бросается в глаза, что в текстах такие описания не противостоят друг другу. Противоположные характеристики вставлены в один и тот же текст как его части. В «Вишну-пуране» сначала создается зримый образ, на котором концентрируется внимание медитирующего, а затем он растворяется в пространстве. Однако этот «исчезающий» образ признается высшем проявлением Вишну. В «Гаруда-пуране» медитация над воплощенным образом следует за медитацией над невоплощенным состоянием, и они уравниваются по значению. И складывается впечатление, что это не случайно. Если божество представлять только как нечто вне формы или как только то, что имеет форму, то сужаются сферы его проявления, т.е. бог одновременно и не имеет и имеет форму,

⁸ *Шриватса* (*śrīvatsa*) – специальный знак или локон волос на груди Вишну или Кришны, их отличительный признак.

⁹ *Каустубха* (*kaustubha*) – драгоценный камень на груди Вишну.

¹⁰ *Анима* (*āniman*) – магическая способность становиться маленьким.

по существу не будучи ни тем, что выражается через форму, ни тем, что бесформенно.

Каждая из этих медитаций использовала свои приемы концентрации внимания. Первая состояла в детальной мысленной визуализации образа Вишну со всеми мельчайшими подробностями и иконографическими признаками. Вторая – соответствовала такому восприятию мира, когда любой феномен представлялся как неразрывная часть мироздания и его формальные характеристики считались условными и мешающими непосредственному постижению его истинной сути. Сосредоточенность предполагала полное отсутствие мысленного воспроизведения образов, а, следовательно, и любых концепций и оценок объекта медитации.

Если отвлекаться от содержания приведенных выше цитат и обратить внимание на их форму, то можно увидеть, что они представляют собой перечни, которые, надо отметить, часто встречаются в пуранах и другой литературе, посвященной ритуалам. Перечень – это излюбленный способ классификации предметов и явлений в древних и средневековых текстах. Обилие списков, несомненно, объясняется особенностями индуистского мировоззрения. Именно в виде перечня этапов творения излагается история создания вселенной и времени.

Описания Вишну в текстах – это такое же воспроизведение его образа, как в скульптуре и живописи. Будучи частью авторитетных религиозных произведений, эти описания даже в таких произведениях наделяются особой сакральной значимостью. Что же делает подобные образы сакральными?

Для понимания этого очень важно иметь в виду, что в текстах сосуществуют два описания образа бога – через его материальные проявления и вне их. Прежде всего, любое изображение, даже зримое, объемное, осязаемое – само по себе не существовало, оно всегда было частью религиозной практики и рядом с ним незримо присутствовало то, что в текстах называется высшим состоянием бога, к которому адепты в идеале старались приблизиться и силою веры и посредством ритуала, медитации, молитвы.

Как бы в противовес божеству, лишённому формы, скульптура, служившая объектом для ритуальных практик, должна была соответствовать весьма строгим критериям. Поэтому при ее создании надо было соблюсти множество обязательных формальностей.

Тексты вастувидьи в пуранах касаются именно этой темы и, примерно на две трети посвящены тому, как можно сделать скульптуру сакральным изображением. В них дается описание необходимых материалов, пропорций изображения и иконографии, а также особых ритуалов.

Вернемся к теме соотношения абстрактного и антропоморфного начал. В текстах, как и в изобразительном искусстве, существует возможность любое антропоморфное изображение описать с той или иной долей обобщения. Например, дать описание иконографии данного образа – признаков, атрибутов, украшений, положения рук, которые позволяют определить конкретное божество, или же описать композицию, условно говоря, геометрию построения этого образа. Кроме того можно охарактеризовать пропорции, меры изображения, т.е. дать числовое описание образа бога, его формы.

В этой статье речь пойдет главным образом о важнейшей характеристике скульптуры – ее форме. Форма, имеющая идеальные пропорции, считалась в средние века чем-то сродни божественности. Существовали особые критерии красоты, которым следовали при создании скульптурных и живописных изображений божества. Они должны были обладать определенным набором так называемых благих признаков (*лакшана, lakṣaṇa*). При этом, чем важнее было божество, тем более совершенной должна была быть его форма. Для Вишну, Брахмы и Лакшми «Гаруда-пурана» указывает 32 необходимых признака, для Рудры, менее важного для вишнуизма бога – 28, для Ямы – 19, Будды – 11, для отцов, священных предков – 7, для второстепенных небожителей и гандхарвов – 6. Таким образом, чем менее значительно божество, тем меньшим количеством благих признаков оно должно было обладать. Нарушение пропорций тела – огромный живот, длинные зубы, глубоко посаженные глаза, длинные уши, кривые ноги и т.д. рассматривались как характерные черты демонических существ.

У самого мастера, создававшего статую, также должны были быть необходимые физические данные – красивая внешность без каких-либо изъянов телосложения. Кроме того, мастеру, конечно, полагалось быть образованным, знать веды и другие священные тексты, а также изучить трактаты по строительству и ремеслу, не иметь пороков, обладать добрым нравом, при этом равно относиться к врагам и друзьям, почитая Шиву, Вишну и Брахму.

Естественно, процедуре определения размеров статуи и ее пропорций в трактатах по вастувидье отводится важнейшее место. В тексте объясняется, каким образом размеры статуи связаны с размерами храма, описывается множество измерений и пропорций, начиная от фундамента храма, кончая его башенками, пристройками и декоративными элементами.

Для современного читателя кажется вполне закономерным, что в строительных трактатах столько внимания уделяется измерениям. Однако в индийской традиции такого рода сведения появляются и в других случаях. Мало того, можно сказать, что

это – неотъемлемая часть любого теоретического трактата древней и средневековой Индии.

Для того чтобы понять, какую роль играют эти измерения в культуре Индии, стоит начать с примера, который не касается строительства. Это описание рождения человека из 22-й главы второй книги «Гаруда-пураны». Там, где с нашей точки зрения, следовало бы показать формирование зародыша и рост ребенка, пересчитываются и описываются все части тела уже взрослого человека. В этом тексте есть анатомический раздел, где внимание главным образом уделяется количественным соотношениям различных органов и тканей. Характерным примером может служить такой отрывок:

«У человека обычно тридцать пять миллионов корней волос, тридцать два зуба, двадцать ногтей, а волос, растущих на голове и лице – 300 тысяч. Тело обычно состоит из тысячи *пал*¹¹ мяса и из 100 *пал* крови ... из десяти *пал* жира, из такого же [количества] кожи, двенадцати *пал* костного мозга, из трех *пал* кровяной плазмы и из двух *кудава*¹² спермы и одной *кудавы* крови... Слизь [содержится] шесть с половиной *пал*, кала и мочи соразмерно [еде и питью]» (ГП II.22.47–51).

Иначе говоря, человек создается, рождается, именно сочетая в себе все перечисленное. В тексте это передаются с помощью описания количественного состава частей его тела.

Это описание напоминает руководство для совершения обряда подношения божеству, когда важно, что именно и в каком количестве следует пожертвовать. Иногда в обрядах имитировалось человеческое тело. Например, в обряде *нараяна-бали*¹³ изготавливали куклу из травы куши. Ее описание построено по тому же принципу, что и описание рождающегося человека: «голову делают из 40 [стеблей], шею – из 10, грудь – из 20, живот – из 20; из 100 [стеблей] – руки, из 20 – таз, из 100 – оба бедра, из 30 – обе ноги [от лодыжки до колена]... (ГП II.30.46–48).

В индийских источниках подобные перечисления, подкрепленные числами, появляются в двух случаях. Прежде всего, в ритуальных текстах, где говорится о жертвоприношениях, перечисляется их состав, описываются жрецы и пр. Во-вторых, там, где демонстрируется процесс творения и при этом перечисляются различные миры, живые существа, божества, горы, океаны, звезды и т.д. Все то же упоминается и при описании рождения человека, а именно также перечисляется после указания количественного состава его тела.

¹¹ *Пала* (*pala*) — мера веса, составляющая около 39 гр.

¹² *Кудава* (*kuḍava*) — мера веса, составляет 4 палы.

¹³ *Нараяна-бали* (*nāḡayanabali*) — похоронный и поминальный обряд, который можно было совершать в том случае, если отсутствовало тело умершего.

В принципе идеи творения и жертвоприношения близки друг другу: в древних мифах рождение мира описывается как следствие жертвы, которая приводит к преобразованию хаоса в космос. И надо сказать, что при описании гармонизации пространства появление чисел уместно, так как они вносят некую упорядоченность в хаос веществ, существ, объектов.

Это первое, на что следует обратить внимание. Второе, – то, что числа чаще всего появляются именно в списках и перечнях. Они либо входят в такой перечень, как мы видели в описании человека (32 зуба, 20 ногтей и т.д.), либо суммируют объекты. Например, перечисляются пять элементов, лежащие в основе мироздания: земля, вода, огонь, воздух, эфир. Затем свойства каждого элемента группируются по пять и из них составляется перечень. «Кожа, кости, артерии, волосы, мясо – их пять. Это пять свойств земли» (ГП II.22.30–31). «Слюна, моча, а также сперма, костный мозг, кровь – их пять»... Это свойства воды (ГП II.22.32), и т.д. Всего этих свойств двадцать пять. Далее элементы жизнедеятельности человеческого организма группируются по десяти: «Ида, пингала, сушумна¹⁴ – это три, а также гандхари, гаджаджива, пуша, яша, а также аламбуша, куху, и десятая шанкхани – [вот] десять главных артерий, находящихся внутри тела». Затем перечисляются десять дыханий: «прана, апана, самана, удана, вьяна, нага, курма, крикара, девадатта, дхананджая¹⁵ – это десять ветров, находящихся внутри тела» (ГП II.22.38–41). По схожей схеме, путем перечисления, описывается и возникновение мира. Например, когда речь идет об океанах: Соленый (Лавана), Сладкий (Икшу), Океан вина (Сура), Океан жира (Сарпис), Океан кислого молока (Дадхи), Молочный океан (Дугдха), Океан воды (Джала) – всего семь.

В главе, посвященной рождению, тело человека также описывается как своего рода микрокосмос: все географические

¹⁴ Ида (*iḍā*), пингала (*piṅgalā*), сушумна (*suṣumtā*) – согласно учению йоги, три главные артерии в теле человека. Ида находится в левой части, пингала – в правой, сушумна – между ними. Остальные семь артерий считаются второстепенными.

¹⁵ прана (*prāṇa*), апана (*apāna*), самана (*samāna*), удана (*udāna*), вьяна (*vyāna*), нага (*nāga*), курма (*kurma*), крикара (*kṛkara*), девадатта (*devadatta*), дхананджая (*dhananḍjaya*) – десять ветров, или дыханий, в теле человека. Прана – собственно дыхание; апана – дыхание, идущее вниз и выходящее из кишечника; вьяна – дыхание, разлитое по телу и находящееся между двумя первыми, поддерживает жизнь между вдохом и выдохом; самана – общее, «срединное» дыхание в центре тела, в области пула, важно для пищеварения; вьяна – дыхание, просачивающееся сквозь тело. Эти пять ветров чаще всего упоминаются в источниках. Нага – дыхание, выходящее толчками, вроде отрыгивания; курма – один из «внешних» ветров тела, закрывающий глаза; крикара – ветер, помогающий переваривать пищу; девадатта – ветер, выдыхаемый при зевоте; дхананджая – жизненная сила, питающая тело.

и астрономические объекты тоже перечисляются и пересчитываются, но уже в проекции на человеческое тело. Например, Океан соленой воды – моча, Молочный океан – молоко, и т.д. (ГП II.22.61–62). Все эти перечисления и подсчеты превращают рождение человека в акт творения мира и тем самым придают ему сакральный оттенок. Таким образом, демонстрируется тождество человека и мира, индивидуального «Я» и мирового духа. В «Вишну-пуране» так и говорится: сотворенный «мир, состоящий из земли, воды, огня, воздуха и пространства, всех органов чувств и внутренних сущностей называется человеком Пурushей» (ВП I.2.65).

Такое соседство чисел и перечислений сказалось на их обозначениях. Многие числа получили названия в связи именно с такими списками. Например, для обозначения числа три, кроме числительного *tri*, используются такие слова: *kāla* (букв. «время», т.е. три понятия времени: прошлое, настоящее и будущее); *guṇa* (букв. «качество», три качества – *saṃva*, *raja* и *ama*¹⁶). Название числа пять – *bhūta* или *tattva* (букв. «элемент» – имеются в виду пять элементов мира), число шесть именуется *ṛtu* («сезон» – подразумеваются времена года, или сезоны, которых у индусов насчитывалось шесть). При этом для каждого числа существует несколько обозначений, которые могут употребляться даже в одном произведении. Например, для обозначения числа один, кроме числительного *eka*, используются и другие слова – *candra*, *soma* (два названия луны), *bhū*, *bhūmi*, *kṣiti*, *go*, *pṛthivī* (различные названия земли), *pītamaha* (прародитель, бог).

Для обозначения числа два, кроме числительного *dva*, используются и другие слова: *aśvinā* (божественные близнецы) и названия парных органов. Это различные названия глаза – *netra*, *akṣi*, *caṅku*, *naṇana*; руки – *bāhu*; уха – *karṇa*, ноги – *jaṅgha*. Такое обилие названий отчасти объясняется тем, что индийские древние и средневековые тексты излагают материал в стихотворной форме и для соблюдения ритма, как правило, употребляют несколько синонимов, разных по числу слогов. Именно стихотворную форму текстов индийский исследователь древних математических и астрологических текстов О. П. Джагги считал основой для многообразия обозначений чисел¹⁷. Но мне кажется, что дело здесь кроме того – в особом отношении к числу. С каждым числом, которое по сути абстрактно, связывается целый ряд понятий и ассоциаций. Во-первых, это могут быть образы мифологии, например: *pītamaha* (прародитель, бог) – для обозначения числа один. Мифологические образы часто имели отношение

¹⁶ Гуны — см. сн.7

¹⁷ Jaggi O. P. Indian Astronomy and Mathematics. Delhi, 1986. С. 138.

и к астрономии. Например, слово *śvinā* (божественные близнецы), одновременно является названием созвездия. Число семь часто называется *ṛṣi* или *muni* (мудрец) – имеются в виду семь мудрецов. Это в то же время название Большой Медведицы – созвездия из семи звезд. Число двенадцать называется *sūrya*, что соответствует двенадцати месяцам солнечного года, в которых как бы воплощается Солнце (Сурья). Много также названий, связанных с телом и жизнедеятельностью человека. Кроме вышеупомянутых названий парных органов для обозначения числа два, в других случаях использовались названия: *nābha* (пуп) – для обозначения нуля, *prāṇa* («пра́на», «дыхание», различалось пять видов дыхания организма) – для обозначения числа «пять», *aṅga* (тело) – для обозначения числа «шесть», так как оно состоит из четырех конечностей, головы и туловища.

Таким образом, даже в обозначении чисел мы видим переплетение реальности и абстракции, т.е. число может быть неким объединяющим началом и между мифологическими персонажами, и между составными частями мира, и между частями человеческого тела. В этом и заключается его сакральный статус.

Особенно ярко указанные аналогии проявляются в строительных трактатах. Одна из самых известных «измерительных процедур» – определение пропорций статуи. Глава об определении меры (МП 258) начинается с замечания, что почитание статуи – это одна из практик крия-йоги, йоги действия. Йога – это практика, направленная прежде всего на достижение концентрации внимания. Создатели пуран стремились превратить работу над созданием статуи в своего рода медитацию над образом бога. Текст посвящен не столько технологии изготовления скульптуры, сколько осмыслению этого процесса как воплощения основных законов мироздания, тесно связанных в индуизме с представлениями об антропоморфном теле божества.

На отвлеченный, теоретический характер текста указывает то, что включенные в него измерения предваряет таблица мер длины, которые, однако, по существу неприменимы. Например, наименьшая мера известна как *трасарену*¹⁸. В тексте объясняется, что это размер пылинки, видимой в луче солнца, проникающего сквозь решетку окна. Восемь *трасарену* [составляют одну] *валагру*¹⁹, что в переводе означает «кончик волоса». Восемь *валагру* равны одной *ликше*²⁰, т.е. размеру гниды. Восемь *ликши* составляют

¹⁸ *Трасарену* (*trasareṇu*) – атом, пылинка. Название самой маленькой меры длины.

¹⁹ *Валагра* (*vālāgra*) – кончик волоса. Здесь имеется в виду сечение волоса.

²⁰ *Ликша* (*likṣā*) – гнида.

*юку*²¹ – размер вши. Восемь *юк* составляют *яву*²². *Ява* – размер ячменного зернышка. Самая маленькая мера, которая используется в работе – это палец, или *ангул*²³ (МП 258.17–19).

Даже такое отвлеченное понятие как мера длины имеет в этом тексте совершенно конкретное наполнение. Мерой длины становятся такие неоднородные природные объекты, как кончик волоса, яичко вши, зерно. Однако складывается впечатление, что эти меры – дань литературной традиции и ими на самом деле ничего не измеряли. Хотя, если сравнить две метафоры – «маленький, как кончик волоса» и «размером с ячменное зернышко», – то ясно, что второе больше, чем первое. Но присутствие этих мер в перечне важно. Чем больше в нем компонентов, чем он подробней и полней, тем он ближе к понятию божественного, главная черта которого – всеохватность.

Вернемся к мелким мерам. Очень важно, что в тексте дается перспектива в сторону их уменьшения. Если самая маленькая мера – это *трасарену*, пылинка, висящая в солнечном луче, то статуя, измеренная в этих единицах, становится подобной облаку пыли. Включение мелких, неиспользуемых на практике мер, равно как и слишком больших, характерно для подобных описаний. Например, в «Вишну-пуране» при описании творения мира используются меры времени, начиная с понятия *нимеша*²⁴ – мгновение, до *манвантары*²⁵, составляющей 306 млн 752 тыс. лет времени богов (ВП I.3.3–20). Для чего нужны эти величины? Полагаю, для того, чтобы полнее описать мироздание, произвести как можно больше измерений, а также удлинить список перечислений.

В главе, посвященной измерениям статуи, особое место отводится мере *ангул* (палец): именно она используется для измерений всех частей изображения. Обычно *ангул* – это ширина средней фаланги среднего пальца мастера или заказчика скульптуры. Состоит он из восьми *яв*. В тексте говорится, что «[если взять] в качестве меры собственный палец, то двенадцать пальцев будут составлять [одну] *мукху*²⁶» (МП 258.19), т.е. единицу измерения, равную величине лица.

²¹ *Юка* (*yūkā*) – вошь.

²² *Ява* (*yava*) – ячменное зернышко.

²³ *Ангул* (*aṅgula*) – палец, мера длины. Определяется, как ширина средней фаланги среднего пальца мастера или заказчика скульптуры.

²⁴ *Нимеша* (*nimeṣa*) – миг, время, необходимое для того чтобы моргнуть.

²⁵ *Манвантара* (*manvantara*) – период Ману. Огромный период времени, имеющий отношение к одному из 14 прародителей мира, которых называют Ману.

²⁶ *Мукха* (*mukha*) – лицо. Здесь: единица измерения, равная величине лица

Кроме того, упоминается еще одна мера – пядь или *витасту*²⁷. Это расстояние между вытянутыми большим пальцем и мизинцем, или же расстояние от запястья до конца пальцев. Для дома рекомендуется величина скульптуры не больше пяди, для храма – не больше 16 пядей (МП 258.22–3).

На трех последних мерах длины: *ангулах* (пальцах), *мукхах* (лицах) и *витасту* (пядях) остановимся подробнее, так как все они имеют отношение к человеческому телу. При использовании таких мер длины, определенная величина не указывается (ведь у всех людей разные размеры стопы, пяди), но пропорции между ними довольно постоянные, и размеры стопы, ладони и прочих частей тела зависят от роста. Если использовать эти пропорции при создании геометрических форм, пространственных конструкций, то они будут созвучны строению человеческой фигуры. Соотношения между ними поэтому можно условно назвать антропоморфными. Они в принципе отличны от современных фиксированных мер длины, выраженных в метрах, сантиметрах и т.д.

Использование в качестве мер частей человеческого тела – своего рода перевод антропоморфного образа в геометрическую форму. Конечно же, это имеет и важное эстетическое значение.

Как уже отмечалось, *ангул* – это ширина центральной части пальца мастера или заказчика изваяния. В произведениях, посвященных вастувидье, часто используется другая, более поздняя мера, которая обычно называется *дехангул*²⁸ – т.е. размер пальца, вычисляемый по величине тела, иначе говоря, исходя из размеров самой статуи. В исследуемом тексте он называется *свангул*²⁹, т.е. «собственный *ангул*».

В «Матсья-пуране» статуя делится на 9 частей, каждая из которых должна равняться одной *мукхе* – одному лицу. Таким образом, статуя состоит из 9 *мукх*. Если одна *мукха* соответствует 12 пальцам, то статуя божества должна состоять из 108 *ангулов*, а один *ангул* составляет $\frac{1}{108}$ часть статуи.

Высота в 108 *ангулов* упоминается еще в древнейших трактатах по искусству. Обычно она считалась признаком великих людей (*махануруш*), в том числе царя-чакравартина. Видимо, эта величина появилась в астрологических текстах, связанных с культом царя, а уже позднее стала применяться в изображениях божеств. В древних трактатах по искусству и астрологии эта мера противопоставляется росту обычного человека, равному 96 *ангулам*. Кроме того, описываются и промежуточные меры

²⁷ *Vitastu* – в тексте: *vitasti*.

²⁸ *Дехангул* (*dehāṅgula*) – от слов *deha* – «тело» и *aṅgula* – «палец».

²⁹ *Свангул* (*svāṅgula*) – от слов *sva* – «свой» и *aṅgula* – «палец».

в 98, 100 и 104 *ангула*, которые использовались для изображения менее значимых божеств, второстепенных мифологических персонажей.

В «Матсья-пуране» внимание уделяется главным образом той системе измерений, которая основана на величине в 108 *ангулов*. Она применяется в подробнейшем описании всех наиболее благоприятных пропорций статуи Вишну. Размеры больших частей тела указываются в *мукхах* (лицах), равных 12 пальцам, менее крупные участки и органы – в пальцах. Лицо – это одна *мукха*, шея – четыре пальца, затем до сердца – одна *мукха*, еще ниже на одну *мукху* – пуп. Две *мукхи* – длина бедра. Колено составляют четыре пальца. От коленной до стопы – две *мукхи*, толщина ступней – четыре *ангула*. Далее очень подробно описывается ширина объемных частей головы, лба, щек и размеры мелких частей. Длина носа – четыре пальца, глаза в длину – два пальца, а в высоту – один палец. Зрачок составляет одну пятую глаза. В общем, все тело оказывается «охвачено» измерениями такого рода. Этому посвящено 49 строф (МП 258.26–75).

Таким образом, все тело предстает перед нами как особая конструкция, собранная из частей как структурных элементов. Их размеры, число, пропорции строго определены.

Однако возникают сомнения в том, что указанные пропорции и размеры использовались на практике, так как особое внимание уделяется тем частям тела, которые при изготовлении статуи очень трудно измерить и, тем более, соблюсти нужные пропорции. Особенно подробно описаны детали ступней и пальцев ног (МП 258.47–52).

Кроме того, глава, касающаяся определения всех размеров статуи, стоит непосредственно перед описанием целого ряда скульптурных изображений различных божеств. Некоторые из них многофигурные, некоторые – образы демонических существ, по традиции имеющих совершенно иные пропорции, т.е. к большей части изваяний эта система вычисления пропорций вообще неприменима.

Разбираемый текст аналогичен по назначению перечислению компонентов тела и их количества в главе о рождении ребенка: там подробно описывается, из чего и в каких пропорциях должно в идеале состоять тело уже взрослого человека, а здесь дается описание будущей, еще не сделанной статуи с безупречными пропорциями тела. Это придает описанию «рождения» статуи сакральный оттенок, превращая строительный трактат в священный текст, где воплощение образа бога осмысливается как своеобразный акт творения. Видимо, создание ментального образа по таким схемам играло роль ритуала, предшествующего работе художника, и было так же важно, как изготовление скульптуры в материале.

Как бы в противовес образам с идеальными пропорциями, существовали и изображения ужасных на вид божеств, страшных и гневных, которым тем не менее поклонялись, приносили жертвы и т.д. Что же делало такие изображения сакральными? Выше уже говорилось, что для демонических существ были характерны нарушенные пропорции. Однако многие из таких существ были включены в систему индуизма. Это либо известные из мифов существа, которые помогали индуистским богам, героям и мудрецам, либо хранители сторон света и отдельных местностей. Иными словами, это, как правило, изображения второстепенных божеств, имевших более «приземленные» функции, чем верховные боги индуизма. К ним обращались за помощью в конкретных случаях: для предотвращения всевозможных бедствий, для защиты жертвоприношений, освящения мест для будущего строительства и т.д. К подобным божествам примыкают и некоторые гневные формы супруг богов. Кроме того, существовали и изображения поверженных демонов, также считавшиеся сакральными, поскольку они символизировали победу либо над врагами индуизма, либо над пороками и грехами. И хотя эти изображения далеки от идеальных форм, нельзя сказать, что при их создании мастера не следовали никаким правилам. Каждое, даже уродливое, изображение должно было соответствовать особым критериям – отличаться своими пропорциями и определенным набором признаков, так называемых *лакшан*³⁰. Количество этих признаков варьировало в зависимости от значимости божества. Однако в исследуемых текстах они подробно не описываются – говорится лишь о самом важном, самом священном для вишнуитов – образе Вишну с идеальными пропорциями.

Принцип вычисления пропорций и объемов сближает ваение с зодчеством, с возведением храма. Такую же роль как фундамент для храма, для скульптуры играет постамент. Функционально это – жертвенник, так как именно он образует сакральное пространство вокруг статуи.

Описанию структуры и пропорций постамента посвящена одна глава «Матсья-пураны» (МП 262). Сначала в тексте рассказывается о его вертикальном устройстве. В высоту постамент должен состоять из шестнадцати частей. Одна часть обозначается как находящаяся в земле. Следующие четыре части называются *джагати*³¹. Затем следует часть *вритта*³², сверху которой находится часть, называемая *патала*³³. Следующие три части составляют так

³⁰ Лакшана (*lakṣaṇa*) – признак, качество.

³¹ Джагати (*jagatī*) – «Земля», поверхность земли.

³² Вритта (*vr̥tta*) – «круглая», от глагола *vart* — приводить в движение, вращаться, занимать место.

³³ Патала (*paṭāla*) – оболочка, покров, крыша.

называемую *кантху*³⁴ и еще три части – *кантханатту*³⁵. Две части образуют *урдхванатту*³⁶. И последняя, шестнадцатая часть называется *паттика*³⁷ (МП 262.2–3).

Примечательно, что постамент делится именно на шестнадцать частей. Это число играет важнейшую роль в индийском ритуале. Считалось, что человек состоит из шестнадцати частей. Когда в ритуале надо было условно воспроизводить тело человека, то это делалось посредством шестнадцати подношений (например, в поминальном ритуале). Постамент из шестнадцати частей – условное изображение человеческого тела, т.е. это антропоморфный образ, воспроизведенный при помощи чисто геометрических форм.

Далее в тексте рассказывается о различных видах постаментов. Перечисляются следующие десять их форм: «*стхандила, вани, а также йакши, веди и мандала, пурначандра, ваджра, падма, ардхашаши, трикона*³⁸ (МП 262.6–7). Они описываются в пуране так:

«*Стхандила* – четырехугольной формы, но без [каких-либо] поясов. *Вани* – с двумя поясами. *Йакши* – с тремя поясами. *Веди* – с четырьмя углами, вытянутый [с одной стороны]... [Пьедестал] в виде *мандалы* – круглый, с поясами, привлекательный. *Пурначандра* – окрашенный (или красный), с двумя поясами в середине. [Пьедестал] в виде *ваджры* должен быть с тремя поясами, шестиугольным. *Падма* должен быть шестнадцатиугольным, немного тоньше в корневой (нижней) части. *Ардхачандра* описывается как [пьедестал] в виде лука. *Трикона* должен напоминать трезубец в верхней части. Рекомендуются делать [пьедесталы согласно всем] характеристикам, с наклоном на северо-восток» (МП 262.8–12).

Постаменты по форме в основном повторяют древние алтари. Из древности в средневековый индуизм пришли также способы измерения и вычисления пропорций различных геометрических фигур.

Известно, что в Индии именно со строительством алтарей связано происхождение геометрии. Для ее обозначения

³⁴ *Кантха* (*kaṅṭha*) – шея, горло.

³⁵ *Кантханатта* (*kaṅṭhanatṭa*) – сложное слово, которое состоит из двух частей. Первая часть — *kaṅṭha*, см. сн. 261, вторая — *paṭṭa*, плита, пластина, доска.

³⁶ *Урдхванатта* (*ūrdhvanatṭa*) – верхняя плита.

³⁷ *Паттика* (*paṭṭikā*) – пластина.

³⁸ *Стхандила* (*sthaṅḍilā*) – «ровный». *Вани* (*vāṇī*) – «продолговатый». *Йакши* (*yakṣī*) – от глаг. *yakṣ* – продвигаться вперед, стремиться, быть живым. Видимо, «вытянутый». *Веди* (*vedī*) – по названию древнего алтаря в виде трапеции с вогнутыми боковыми линиями. *Мандала* (*maṅḍalā*) – «круглый». *Пурначандра* (*pūrṇacandrā*) – «в виде полной луны». *Ваджра* (*vajrā*) – «в виде важры». *Падма* (*padmā*) – «в виде лотоса». *Ардхашаши* (*ardhaśaśī*) – «в виде полумесяца». *Трикона* (*trikoṇā*) – «треугольный». Поскольку «пьедестал» на санскрите – слово женского рода (*pīṭhikā*), – названия его разновидностей в тексте также употребляются в женском роде.

использовался термин *шульба* (*śulba*), образованный от глагола *śulb*, или *śulv* – измерять, создавать. Так назывался мерный шнур, который использовался в строительстве. Тексты же, посвященные геометрии, назывались *шульбасутрами* (*śulbasūtra*), что означает «изречения о правилах измерений».

Для того чтобы дать некоторое представление об истоках науки измерения, надо сказать несколько слов о жертвоприношениях и необходимых для их совершения алтарях. Ведийский ритуал состоял из жертвоприношений двух видов: *нитья* (*nitya*) и *камья* (*kāmya*). Жертвоприношения *нитья* совершались постоянно. Это были и ежедневные обряды, и обряды в новолуния и полнолуния, а также все сезонные. Жертвоприношения *камья* могли совершаться в любое время, когда требовалось достичь определенных целей: рождения ребенка, получения урожая, уничтожения врагов. Для обряда *нитья* требовалось три огненных алтаря, на которых разжигали и поддерживали жертвенный костер. Первый – западный алтарь, на котором разжигался огонь *гархпатья* (*gārhapatya*) делался в виде круга. Второй – восточный алтарь для огня *ахавания* (*āhavanīya*) был квадратной формы. Третий – алтарь для огня *дакшина* (*dakṣiṇa*) находился на юге и был полукруглой формы. Между круглым и квадратным алтарями располагался алтарь для жертвоприношения *веди* (*vedī*) в форме трапеции. Все алтари размещались под специальным навесом. Во время жертвоприношений *камья* к востоку от него размещали временные алтари самой разной формы: квадратной, круглой, в виде ромба, равнобедренного треугольника, колеса и в форме птицы. Сооружение этих алтарей и послужило основой для появления целой системы пространственных измерений и построений.

Все эти алтари относятся к ведийскому ритуалу. В *шульбасутрах* встречается множество ссылок на «Ригведу». Однако мы не находим в ней упоминаний о формах и размерах алтарей. Есть описания размеров алтаря *ахавания* в «Тайтирия-самхите»³⁹ (ТС V.2.5.1). Там говорится, что он должен быть квадратной формы со стороной, равной одному *пуруше* (букв. «человеку»), т.е. росту человека от пяток до корней волос. В «Шатапатха-брахмане»⁴⁰ есть описания алтаря *веди* (ШБр III.7.8.4), алтарей *гархпатья*, *ахавания* и *дакшина* (ШБр VII.1.1.37 и VII.22.1). В.В. Вертоградова считает, что именно в «Шатапатха-брахмане» описана наиболее древняя

³⁹ Die Taitīriya saṁhitā. Bd.1–2. Lpz., 1871–1872 (Indische studien.11–12).

⁴⁰ Śatapatha-brāhmaṇa in the Mādhyandina-śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedāṅga. Ed. by A. Weber. Berlin, 1849 [repr. Varanasi, 1964 (Chowkhamba Sanskrit Ser. 96)].

система алтарей, размеры которых «не имели фиксированного значения, а определялись на основе размеров частей тела самого жертвователя: его ладони (*витасти*), локтя (*хаста*) и расстояния между вытянутыми по горизонтали руками, равного его росту (*вьяма*). Одна *вьяма* равнялась четырем *хастам*: одна *хаста* – двум *витасти*»⁴¹. Сторона алтаря *ахавания* должна была быть размером в одну *вьяму*, т.е. это та же мера длины, что и *пуруша*. А так как существовали алтари и другой формы (круглые, полукруглые, в виде треугольника), – необходимо было обучить строителей приемам преобразования квадрата в круг и другие геометрические фигуры, площадь которых при этом должна была оставаться одинаковой, а именно равняться одному «квадратному» *пуруше*, или *вьяме*.

Таким образом, кроме меры, в основе которой лежал рост человека, древняя традиция дала нам целую систему пропорциональных измерений, в основе которой лежала сторона квадратного алтаря, равная *вьяме*.

В *шुльбасутрах* описываются и более сложные геометрические построения и связанные с ними вычисления. Например, – как изготовить алтарь *камья* в форме птицы, который при первом жертвоприношении должен был составлять $7\frac{1}{2}$ *пуруш*, при втором – на одного *пурушу* больше, и так далее, пока алтарь не достигал размеров $101\frac{1}{2}$ *пуруш*. При этих расчетах пропорции птицы должны были оставаться одинаковыми. Мы видим, что даже при изображении птицы основной единицей измерения остается рост человека, т.е. антропоморфный принцип сохранялся не только в зооморфных, но и в геометрических формах.

Еще раз подчеркнем, что для всех этих измерений используются меры, так или иначе связанные с человеком: локти, пяди, его рост и т.п. В *шульбасутрах*, например, при описании измерений алтаря в виде птицы в «БAUDХАЯНА-ШУЛЬБАСУТРЕ»⁴² (БAUDХШУЛБСУ 10.1–20), фигурируют следующие меры: стопа (*pāda*), шаг (*prākrama*, или *prakrama*) и палец (*aṅgula*)⁴³.

Таким образом, в текстах, посвященных геометрии, форма геометрическая и форма телесная оказываются взаимосвязанными и могут быть «переведены» одна в другую. В искусстве это проявляется в том, что сакральные изображения могли быть как абстрактными, так и антропоморфными. Между ними не было противоречий, они могли быть и взаимозаменяемыми и дополнять друг друга.

⁴¹ Вертоградова В. В. Архитектура. Культура Древней Индии. М., 1975. С. 298.

⁴² Sen S. N., Bag A. K. The Śulba-stūtras. New Delhi, 1983. С. 88–90.

⁴³ В этом тексте один шаг (*prākrama* или *prakrama*) соответствует 30 пальцам (*aṅgula*), или двум стопам (*pāda*).

В пуранах же в тех частях, где говорится о скульптуре, пропорции постаментов рассчитываются в основном не по размерам человека (жреца и строителя), а по величине скульптуры и зависящим от нее размерам храма. Упоминания о размерах постамента очень скупы. В «Гаруда-пуране» говорится, что постамент должен быть размером с «изображение» (*лингам*), в «Матсья-пуране», что он должен составлять $\frac{1}{3}$ часть от скульптуры. По контексту трудно понять, какие величины имеются в виду. В основном же внимание обращено именно на вычисление размеров статуи божества, о которых говорилось в начале статьи. Статуя высотой 108 *ангулов*, как раз и аналогична *вьаме* – мере, равной росту человека, которая применялась при строительстве древних алтарей. А сама процедура измерения несет те же функции, что и жертвоприношение – созидания гармоничного мира. Это имитация акта творения, акта преобразования хаоса в космос.

Вокруг статуи также было необходимо создать сакральное пространство. В средневековом индуизме для этого служил храм, называемый жилищем божества. Вместе со статуей, которой адресовались жертвоприношения, он был аналогом грандиозного жертвенника. Поэтому не удивительно, что средневековые трактаты по *вастувидье* в своих теоретических построениях всячески обыгрывают тождество человека и сакрального пространства храма. При этом человек по-прежнему остается своего рода «мерой» пространства.

Текст о *вастувидье* в «Гаруда-пуране» начинается с описания мандалы – особой диаграммы, предшествующей строительству. Она представляет собой квадрат, состоящий из 81 *пады*, т.е. малых квадратов. Такая мандала носит название *парамашайика*. В нее вписывается фигура космического человека Пуруши, гигантского первочеловека, из тела которого был создан мир и человеческое общество. Пуруша изображается сидящим со сложенными ногами. Его части тела ассоциируются с различными направлениями: голова – с северо-востоком, стопы – с юго-западом, руки – с юго-востоком и северо-западом (ГП I.46.2). Таким образом, Пуруша как бы лежал в основании Храма – его плана, который представлял собой квадрат и в свою очередь делился на 81 *паду* (81 квадрат), в которых жрец мысленно размещал 45 божеств. В тексте все эти божества перечисляются и указывается, сколько из них находится на внутренней стороне, сколько – на внешней.

В «Матсья-пуране»⁴⁴ в описании подобной мандалы (МП 253, 24–38), каждый раз отмечается, какое божество какой части тела

⁴⁴ О строительной мандале в данной пуране см.: Нестеренко Н. Г. Строительный ритуал в древней Индии. История мировой культуры: традиции, инновации, контакты. М., 1990. С. 13–23.

соответствует (МП 253. 39–46). Тем самым тело Храма уподобляется мандале божеств, состоящей из *пад* и ориентированной по сторонам света. Таким образом, в текстах именно эта мандала создает основной ритм описания и счета, причем квадрат соотносится и с фигурой человека, и с божествами, и с элементами мироздания.

Совершенно очевидно, что это описание очень важно для трактатов. В то же время мандала *парамашайика* крайне редко использовалась для строительства именно храмов, хотя она больше всего соответствует общим схемам описания мира в пуранах. Кроме того, она очень удобна для счета и перечислений, а они обладают собственной ценностью – констатируют создание, сотворение храма и превращают это событие в сакральный акт. Хотя эта мандала использовалась в строительстве и задавала некоторые ритмы для расчета пропорций будущего храма, главной ее функцией было освящение участка для строительства.

Показательно, что описанию этой мандалы сопутствует и другое перечисление: классификация храмов по их форме. В «Гаруда-пуране» перечислено 45 храмов. Иногда указывается и больше, как правило, – 90. Храмы группируются по основным формам: первые – квадратные, вторые – прямоугольные, третьи – круглые, четвертые – овальные, и пятые – восьмиугольные. Затем они перечисляются по девять типов храмов в каждой группе. Тут опять возникают параллели с разными формами древних алтарей. Вспомним квадратный алтарь для огня *ахавания* со стороны размером в одну *вьяму*. Именно по его величине рассчитывались размеры всех алтарей другой геометрической формы. Что касается средневековых строительных трактатов, то здесь мандале *парамашайика* отводится такая же роль. «Мерой» этой мандалы становится вписанный в нее человек. Антропоморфный образ становится условной единицей измерения остальных храмов, так как именно он считался прообразом мироздания, а перечисление божеств и иных элементов, ассоциирующихся с их образами, – своего рода развитие этой темы.

Построенный храм в его вертикальном разрезе также трактовался как изображение Пуруши, о чем неоднократно писалось и в древней, и в современной литературе⁴⁵. С названиями частей человеческого тела перекликаются термины некоторых структурных частей здания, которые по выражению К. Ватсыяна, «составили общий словарь индийской храмовой архитектуры». Она отмечает следующие обозначения: центр храма называется *набхи* (букв. «пуп»), святилище – *гарбхагриха* (букв. «утроба»),

⁴⁵ Kramrisch S. The Temple as Purusa. Studies in Indian Temple Architecture. New Delhi, 1975. С. 40–46; Vatsyayan K. The Square and the Circle of the Indian Arts. New Delhi, 1983. С. 73–99.

шикхара (башня, шпиль) или *вимана* (голова). Нижний плинтус обозначается словом *пада* или *падука* (стопа). *Джангха* (голень) – стена, которая иногда называется *бхитти*. Также она упоминает *бандхану* или «пояс на талии» и другие антропоморфные понятия – *скандха* (плечи) и *грива* (горло)⁴⁶.

В «Агни-пуране», в главе, описывающей строительную мандалу, дается развернутое сравнение Храма и человека. Начинается оно с описания «тела» святилища. Оно, так же как тело человека, состоит из соединившихся пяти элементов: земли, воды, огня, воздуха, космического пространства. Храм стоит на земле (*dharani*), которая так называется из-за способности держать (*dhar*) его внутреннее пространство, выражающее космос. Элемент огня в Храме предстает тем огнем, который каждый день зажигается в нем. Здесь присутствуют и ветер и вода (земляные воды в плитах) (АП 61.20–21). Происходящее в Храме описывается по аналогии с чувствами человека: эхо ассоциируется со звуком (слухом), шершавая поверхность (плит) – с осязанием, цвет – со зрением, ароматические воскурения – с обонянием, рис и другие подношения пищи – со вкусом (АП 61.21–22). Кроме того, структурные элементы Храма описываются как части человеческого тела: верх свода – нос, сводчатая терраса в верхней части храма – голова, орнамент – волосы, платформа над сводом – плечи, часть вершины храма – шея (*кантха*), выходы для воды – анус и гениталии, известковая штукатурка – кожа, двери – рот, изображение божества – жизнь и т.д. (АП 61.23–26). Вероятно, приведенные выше сопоставления мысленно воспроизводились жрецом при закладке Храма.

Образное осмысление пространства такими способами сопровождало ритуальным действиям – обряду, носящему название *васту-пуджа*. Этот обряд преобразовывал выбранный участок земли в так называемую *васту* – место, являющееся основой Храма. Слово *васту* (*vāstu*) означает «место, участок земли». Чаще всего так называли участок для строительства или место, на котором стоит здание. Именно для *васту-пуджи* и создавалась мандала *парамашайика*, о которой выше шла речь. В результате храм представлялся как образное, объемное воплощение единства и вселенной, и антропоморфного образа, и бога во всех его проявлениях.

Таким образом, мы видим похожие схемы и в описании человека, и в описании образа бога и его скульптурного изображения, и в описании алтарей и храмов. Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы.

⁴⁶ Vatsyayan K. Указ соч. С. 103.

Когда в текстах идет речь о строительстве, которое воспринималось как акт творения мира со всеми присущими ему ассоциациями и связями, то появляются перечисления, сопровождаемые множеством чисел и мер. Налицо пришедшее из древности отношение к измерениям и счету как к сакральной операции, связанной с преобразованием хаоса в космос. При этом числа и меры выступают как объединяющее начало между самыми разнообразными явлениями: мифологическими персонажами, частями мироздания или здания, частями человеческого тела. О чем бы ни шла речь, они группируются и организуются вокруг образа человека. Это исключает противопоставление между геометрическими и антропоморфными формами. Можно сказать, что человек становится также своеобразной «мерой» при строительстве: в древних текстах – в прямом смысле, как мера *вьяма* (рост человека); в более поздних – как антропоморфный образ, соотносимый со всей структурой храма. В измерениях роль такого антропоморфного образа начинает играть скульптурное изображение божества. И в строительных трактатах, и в других частях пуран залогом единства вселенной становится образ бога, на который были перенесены архаические представления о человеке со всем набором возможных аналогий. В рамках такого восприятия любое познание мира оказывается связанным с познанием сущности бога. А так как перечень его проявлений и свойств бесконечен – бога и можно, и одновременно нельзя изобразить, подобно тому, как мы видим это в приведенных в начале статьи его описаниях.

Именно использование подобных моделей превращает изваяние в священное изображение, место для строительства – в сакральное пространство, строение – в храм, а если это дом – то в жилище домохозяина, обеспечивающее праведное и счастливое существование.

То же можно сказать и о текстах. Пураны – это трактаты, в которых и сам бог, и все явления мира описываются по единым схемам, согласно устоявшимся принципам. В них и пространство, и время рассматриваются как проявления бога. Именно благодаря этому они становятся авторитетными священными текстами. Использование этих же схем в описании архитектуры и скульптуры также превращает узкоспециальные, корпоративные строительные рекомендации в теоретические произведения, а вместе с тем – и в священные тексты. Важно, что речь в них идет не столько о практических рекомендациях, сколько о мировоззренческих принципах ваяния и зодчества. В текстах подчеркивается высокий статус подобного знания, так как именно оно свидетельствует о профессионализме скульптора и архитектора.

Приложение

Перевод из «Матсья-пураны»

Глава 258

*Риши*⁴⁷ сказал:

1. «Каким образом *крийя-йога*⁴⁸ всегда приводит к преуспеянию домохозяина и других? Учат, что йога, связанная с деянием, в тысячу раз превосходит *джняна-йогу*⁴⁹».

Сута сказал:

2. «Я расскажу о *крийя-йоге*, которая включает в себя почитание и прославление божества и дарует *наслаждение и освобождение*⁵⁰. Поэтому нет ничего сравнимого [с ней] в мирах.

3. Почитание и прославление установленных [изображений] божеств, а также жертвоприношения богам, праздники, [им посвященные], освобождают от привязанности.

4. Я расскажу о том, каким [должен быть] достойный прославления образ Вишну. Он [должен] держать раковину и *чакру*⁵¹, [быть] спокойным, с лотосом в руке, держать палицу.

5. Он [должен быть] с балдахином над головой, с *шеей, подобной раковине*⁵², с красивыми глазами, с крупным носом, ушами, как раковины жемчужницы, в позе умиротворения, с рукой у бедра.

6. Известно, что жрец должен устанавливать в жилищах изображение Вишну либо с восемью, либо с четырьмя, либо с двумя руками.

7. Считается, что у того изображения, которое с восемью руками, в правых руках должны быть меч, жезл, стрела, божественный лотос;

8. в левых руках – лук, щит, раковина и чакра. Я расскажу, какое оружие (т.е. какие атрибуты), должны быть у четырехрукого изображения.

9. С правой стороны должны быть сделаны жезл и лотос, слева – раковина и чакра. Пусть так делает, если желает благополучия.

10. А если [это] – изображение Кришны, известно, что в левой руке – жезл. По желанию, в верхней части [изображения] можно поместить раковину и чакру.

⁴⁷ *Риши* (*ṛṣi*) – мудрец. Глава построена как диалог между мудрецом и сказителем-*суттой* (*sūta*).

⁴⁸ *Крийя-йога* (*kriyāyoga*) – букв. «йога деяния», т.е. йога, позволяющая достичь единения с божеством путем исполнения ежедневных обязанностей и обрядов его почитания.

⁴⁹ *Джняна-йога* (*jñānyoga*) – букв. «йога знания», т.е. йога, основанная на получении истинного знания.

⁵⁰ ...*наслаждение и освобождение* – в тексте: *bhuktimuktipradam*.

⁵¹ *Чакра* (*sakra*) – «колесо», «круг». Здесь: диск (оружие) Вишну, его иконографический признак.

⁵² *Шея, подобная раковине* (*kambugrīva*) – т.е. на шее должны быть три складки.

11. В нижней части между ног следует изобразить землю. Справа в позе подчинения [на колене] следует поместить Крылатого (*Гаруду*)⁵³.

12. С правой стороны должна быть *Лакшми*⁵⁴ с прекрасным лицом, держащая лотос в руке. Если желает блага, пусть расположит Гаруду впереди.

13. *Шри* и *Пушти*⁵⁵ – с лотосами с обеих сторон. Сверху над воротами [должны быть изображены] *видьядхары*⁵⁶,

14. божества с литавами, *митхуны*⁵⁷ *гандхарвов*⁵⁸, украшения из листьев и лиан, львы и тигры,

15. ползучие растения, бессмертные боги, прославляющие [Вишну]. Таким должно быть [изображение Вишну]. Его [высоту] делят на три и [определяют размер] пьедестала [который должен равняться одной третьей части].

16. Высота *девов*, *данавов* и *кинкарвов*⁵⁹ – девять *тал*⁶⁰. Далее я подробно расскажу об определении мер.

17. Пылинка, видимая в луче солнца, проникающего сквозь решетку окна, известна как *трасарену*⁶¹, восемь *трасарену* [составляют одну] *валагра*⁶².

18. Восемь [*валагр* – одну] *ликшу*⁶³. Восемь *лики* составляют *юку*⁶⁴. Восемь *юк* – *яву*⁶⁵. Восемь *яв* – *ангул*⁶⁶.

19. [Если взять] за меру собственный палец, то двенадцать пальцев будут составлять [одну] *мукху*⁶⁷. Мерой *ангул* измеряются все части изображения.

20. Из золота, серебра, меди, а также из драгоценных камней, из камня и дерева, из сплавов железа,

⁵³ *Гаруда* (*garuḍa*) – мифический царь птиц, почитаемый индусами в качестве ваханы (ездового животного) бога Вишну.

⁵⁴ *Лакшми* (*lakṣmī*) – «Счастье», богиня счастья, красоты, процветания, супруга Вишну.

⁵⁵ *Шри* (*śrī*) – «счастье»; *Пушти* (*puṣṭi*) «процветание». Здесь: имена богинь.

⁵⁶ *Видьядхары* (*vidyādharma*) – букв. «хранители знания», название сверхъестественных существ, обитающих в пространстве между небом и землей. В индуизме считается, что они входят в свиту Шивы и владеют искусством волшебства.

⁵⁷ *Митхуна* (*mithuna*) – парное изображение мужского и женского персонажей в любовном соединении.

⁵⁸ *Гандхарвы* (*gandharvaḥ*) – небесные духи, сведущие в музыке, пении и танцах.

⁵⁹ Названия разных классов мифологических существ. *Девы* (*devāḥ*) – небесные боги. *Данавы* (*dānava*) – демоны-великаны, сыновья Дану и мудреца Кашьяпы. *Кинкары* (*kiṅkarāḥ*) – досл. «ужасные» – разряд злобных духов.

⁶⁰ *Тала* (*tala*) – «ладонь». Мера длины; то же, что и *витастти* (см. сн. 45).

⁶¹ *Трасарену* – см. сн. 12.

⁶² *Валагра* – см. сн. 13.

⁶³ *Ликша* – см. сн. 14.

⁶⁴ *Юка* – см. сн. 15.

⁶⁵ *Ява* – см. сн. 16.

⁶⁶ *Ангул* – см. сн. 17.

⁶⁷ *Мукха* – см. сн. 20.

21. из бронзы, сплавов металлов, меди, из благородных пород дерева следует делать изображение божества.

22. Мудрые советуют делать в доме статую [размером] не больше *витасти*⁶⁸ – [пяди], отмеряемой от основания большого пальца.

23. В храме [статую] следует делать не более чем 16 пядей. [Статуи] можно делать большими, маленькими и средними, в зависимости от достатка.

24. Следует поделить высоту двери на восемь. Затем одну часть отбрасывают. Она будет «остатком»⁶⁹.

25. Из двух [частей] делается статуя. [Эту величину] опять делят на три. *Пьедестал*⁷⁰ следует делать из одной части, не больше, не меньше.

26. Считается, что если [брать величину] статуи в размерах [ее] лица (*мукхи*), то она состоит из девяти частей, (т.е. из 9 *мукх*). [Размером] в четыре *ангула*⁷¹ должна быть шея, на расстоянии одной части [т.е. одной *мукхи*] – сердце (т.е. грудь).

27. Ниже на одну часть (т.е. одну *мукху*) следует сделать прекрасный пупок. [Для измерения частей] выше и ниже [основных частей, измеряемых в *мукхах*, в качестве единицы измерения следует использовать] *ангулы* (пальцы)⁷².

28. Считается, что мужской орган должен быть на одну часть ниже [пупа]. Две части [составляют] длину бедра, колени – четыре *ангула*.

29. Известно, что две части [должны составлять] икры, [толщину] ступней – четыре *ангула*, голову – четырнадцать *ангулов*.

30. Это было рассказано о высоте [частей] изображения. Теперь узнайте о [других] величинах. О, дваждырожденные, слушайте о размерах всех [объемных] частей [изображения].

31. [Размер] лба должен быть четыре *ангула*, носа – такой же. Два *ангула* – размер челюсти [от подбородка до рта] толщина губ – один *ангул*.

32. Если ширина лба – восемь *ангулов*, брови должны быть линиями в половину *ангула*, изогнутыми в середине, как лук.

33. Глаза рекомендуются делать с загнутыми вверх заостренными уголками, нежными. Оба [глаза] должны быть по два *ангула* в длину, с половину [длины] – в высоту.

34. Глаза [должны иметь] благоприятные признаки, в центральной части [они должны быть] выпуклыми, а уголки глаз [должны быть] красноватыми. Зрачок должен составлять одну пятую глаза и быть в [его] середине.

⁶⁸ *Vitastu (vitasti)* – см. выше, сн. 27.

⁶⁹ *Остаток* – в тексте: *pariśiṣṭa* – «то, что оставлено», «то, что отброшено», «остаток».

⁷⁰ *Пьедестал* – в тексте: *pīṭhikā*.

⁷¹ Имеется в виду так называемый *дехангул* – размер *ангула*, вычисляемый из размеров самой статуи. См. сн.28. В данном случае *мукха* будет равняться 12 *дехангулам*.

⁷² Т.е. для измерения основных частей тела используются *мукхи*, а для второстепенных – *ангулы*.

35. [Расстояние] между бровями [должно быть] два *ангула*, основание носа – один *ангул*. Крылья носа – изогнуты.

36. Ноздри описываются размером в половину *ангула*. Щеки должны располагаться от основания ушей на два [*ангула*].

37. Челюсти должны сначала (у основания) быть размером в [один] *ангул*, [затем] – в два *ангула*, линии бровей должны быть одинаковыми, подобными канавкам в половину *ангула*.

38. Верхняя губа должна быть размером в половину *ангула*. Нос должен быть с одинаковыми сторонами и ноздрями.

39. Уголки рта [должны быть] одинаковыми, напоминать лучики [и начинаться на расстоянии] шести *ангулов* от основания ушей. Следует знать, что уши [должны быть] такого же размера, что и брови, но располагаться вертикально, [а их длина] – четыре *ангула*.

40. Уши должны быть одинакового размера, в ширину – два *ангула*. Голова над ушами – двенадцать *ангулов*.

41. Известно, что полуобхват головы от лба до затылка – восемнадцать *ангулов*, обхват головы – тридцать шесть *ангулов*,

42. с *прической*⁷³ – сорок два *ангула*, от конца пучка до челюсти – шестнадцать *ангулов*.

43. Обхват шеи по середине – двадцать четыре *ангула*. Рекомендуемая ширина шеи должна быть восемь *ангулов*.

44. Расстояние между шеей и грудью описывается в одну *талу* (ладонь), согласно собственным [пропорциям статуи]. Желательно, чтобы расстояние между сосками [было] двенадцать *ангулов*.

45. Кружки вокруг сосков предписывается [делать размером] в два *ангула*. Известно, что соски [должны быть] размером [в одну] *яву*.

46. Предписываемая ширина грудной клетки – две *талы*. Подмышечная впадина – шесть *ангулов*, [так же как] расстояние от [соска] груди до основания руки.

47. Четырнадцать *ангулов* – [длина] ступней. Три пальца – [длина] больших пальцев. [Пальцы] – обхватом в пять *ангулов* и их концы приподняты. Так считается.

48. *Второй палец*⁷⁴ должен [кончатся] на той же длине, что и большой, средний палец должен быть на шестнадцатую часть его меньше.

49. Мизинец должен быть меньше *четвертого*⁷⁵ на восьмую часть. Считается, что пальцы [должны быть] трехсуставными, лодыжка должна составлять два *ангула*.

⁷³ ...с *прической*... – в тексте: *sakeśanicaya*... – букв. «с кучей волос»: имеется в виду обхват головы с пучком – *ушнишей*.

⁷⁴ *Второй палец* – в тексте: *pradeśinī* – букв. «указательный». На санскрите пальцы рук и ног обозначались одинаково.

⁷⁵ *Четвертый [палец]* – в тексте: *anātikā* – букв. «безымянный».

50. Предписывается [делать] пятку высотой в два *ангула* и [одну] *калу*⁷⁶. Считается, что большой палец [должен состоять] из двух суставов и иметь *обхват*⁷⁷ в два *ангула*.

51. Дваждырожденные предписывают [делать] второй палец обхватом в три *ангула*, [каждый следующий] палец по порядку – меньше на восьмую часть.

52. Большой палец [ноги] возвышается [над поверхностью пьедестала] на один *ангул*, оставшиеся пальцы – на половину [*ангула*].

53. Обхват голени сначала четырнадцать *ангулов*, в середине – шестнадцать *ангулов*.

54. Обхват колена в середине – двадцать один *ангул*, высота [от поверхности колена] – один *ангул*, [размер] коленной чашечки – три *ангула*.

55. Обхват бедра – двадцать восемь *ангулов*, верхняя часть – тридцать один *ангул*. Яички – по три *ангула*,

56. *детородный орган*⁷⁸ – [шириной] два *ангула*, обхватом в шесть. Известно, что в нижней части члена обрамление из черточек, [изображающих] волосы.

57. *Маникошу*⁷⁹ желательно делать обхватом в четыре *ангула*. Бедро – величиною в восемнадцать *ангулов*.

58. У женщин же [бедра должны быть] в двадцать два *ангула*, две груди – по двенадцать *ангулов*. Обхват [тела в области] пупа – сорок два *ангула*.

59. У мужчин обхват бедер – пятьдесят пять *ангулов*. Считается, что плечи над подмышечными впадинами – шесть *ангулов*.

60. Предписываемая ширина шеи – восемь *ангулов*, при окружности в двенадцать *кал* (двадцать четыре *ангула*).

61. Длина рук – сорок два *ангула*. *Предплечье*⁸⁰ следует делать размером в шестнадцать пальцев.

62. Расстояние между концами вытянутых рук – сто восемь *ангулов*. Если отбросить один *ангул*, то это будет называться «второй *парван*»⁸¹.

63. Обхват руки в середине – восемнадцать *ангулов*, предплечье – шестнадцать *ангулов*, шесть *кал* – кончик руки.

⁷⁶ *Кала* (*kalā*) – маленькая часть чего-либо, обычно – 1/16 часть, иногда может означать меру длины, равную двум *ангулам*.

⁷⁷ *Обхват* – в тексте: *parīṇāha* – «окружность, обхват». Может означать также и протяженность, ширину. Однако везде в данном тексте термин означает «обхват». Например, далее в МП 258.51, говорится, что обхват второго пальца равен трем *ангулам*, что соответствует действительности. Здесь же размеры даны неправдоподобно. В МП 258.47 дается другой, точный размер обхвата большого пальца, равный четырем *ангулам*.

⁷⁸ *Детородный орган* – в тексте: *teḍhga*.

⁷⁹ *Маникоша* (*maṇikośa*) – название части мужского члена (?). Сложное слово, образовано от слов *maṇi* («жемчужина», «драгоценность») и *kośa* («кладовая», «футляр», «ножны»). Слово *maṇi* может означать также и головку мужского члена.

⁸⁰ *Предплечье* – в тексте: *bāhuśikhara*, досл. «вершина руки».

⁸¹ «второй *парван*» – в тексте: *dvitīyaṃ parva*. *Парван* (*parvan*) – букв. «узел; корень; сустав; часть; раздел». Непонятно, что здесь имеется в виду.

64. Семь *ангулов* – ладонь, средний палец – пять *ангулов*. Безымянный палец – на $\frac{1}{7}$ меньше.

65. Мизинец – еще на $\frac{1}{5}$ меньше. Указательный палец – на $\frac{1}{5}$ меньше среднего.

66. Большой палец [начинается] ниже корня указательного и такой же, как он [по длине]. Известно, что обхват большого пальца – четыре *ангула*.

67. Конечные [фаланги] пальцев – каждая меньше [фаланги среднего пальца?] на одну часть, центральная [фаланга] среднего пальца – два *ангула* длиной.

68. Такая же [центральная фаланга] у каждого [последующего пальца] – на *яву* меньше. У большого пальца средняя фаланга должна быть такой же, как и указательного.

69. Конечная фаланга – на две *явы* больше, [так] предписывается. Известно, что ногти – [размером] с половину фаланги, так же как и на больших пальцах.

70. Конечные [фаланги у пальцев] следует делать гладкими, красноватыми, приятными. С тыльной части они должны быть вдавлены; в середине и с боков – выступать на одну *калу*.

71. Волосы на плечах свешиваются на десять *ангулов*. [У изображений] женщин части тела следует делать тоньше; грудь, бедра, таз – более широкими.

72. Живот предписывается [делать] размером в четырнадцать *ангулов*. Руки [должны быть] нежными, с разнообразными украшениями.

73. Лицо [должно быть] немного удлинненным, с прекрасным обрамлением из локонов. Нос, шея и лоб – [по] три с половиной *ангула*.

74. Нижняя губа – больше, чем половина *ангула*. Предписывается [делать] оба глаза на $\frac{1}{4}$ часть больше [губы].

75. Полоска на шее – около половины *ангула*. Здесь тебе были объяснены признаки, характеризующие все изображения женщин и богинь. [Этот рассказ] уничтожает грехи».

Сокращения

Ап – «Агни-пурана»

БадхШулбСу – «Бадхаяна-шुльбасутра»

Вп – «Вишну-пурана»

Гп – «Гаруда-пурана»

Мп – «Матсья-пурана»

Тс – «Тайтирия-самхита»

Шбр – «Шатапатха-брахмана»

Литература

- Вертоградова В. В. Архитектура. Культура Древней Индии. М., 1975.
- Нестеренко Н. Г. Строительный ритуал в древней Индии. История мировой культуры: традиции, инновации, контакты. М., 1990.
- Agnipurāṇa. Poona, 1957.
- Garuḍapurāṇa. Calcutta, 1890.
- Jaggi O. P. Indian Astronomy and Mathematics. Delhi, 1986.
- Kramrisch S. The Temple as Purusa. Studies in Indian Temple Architecture. New Delhi, 1975.
- The Matsyamahāpurāṇam. Text in Devanagari. Translation and Notes in English. Pt 2, Delhi, 1983.
- Śatapatha-brāhmaṇa in the Mādhyandina-śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedānga. Ed. by A. Weber. Berlin, 1849 [repr. Varanasi, 1964 (Chowkhamba Sanskrit Ser. 96)].
- Sen S. N., Bag A. K. The Śulba-stūtras. New Delhi, 1983.
- Die Taittīriya saṁhitā. Bd.1–2. Lpz., 1871–1872 (Indische studien. 11–12).
- Vatsyayan K. The Square and the Circle of the Indian Arts. New Delhi, 1983.
- Viṣṇupurāṇam. Bombay, 1896.

О числовой символике в Индии

На Востоке среди характеристик «сакрального» очень важна традиционная числовая символика, связанная в частности с классификациями, разнообразными по своему происхождению. Классификационные системы, сопряженные с системами нумерации, весьма характерны для индийской культуры, причем в ней представлена как числовая, так и словесная нумерация. В своих более ранних работах, рассматривая разные аспекты текста «Артхашастры Каутильи» (КА), я обращал внимание на важнейшую характеристику этого памятника индийской литературы: КА – *нибандха*-классификатор (*nibandha* – «связь, соединение» и одновременно – «композиция, литературное произведение, текст»); она часто организует материал, пользуясь приемом его классификации, выстраивая иерархию рубрик и подрубрик¹. Здесь в тексте – *нибандха* подсчитывается в каждом отдельном случае и с использованием определенного набора примет все, что поддается калькуляции (и в этом смысле текст безразличен к предмету своего описания²). Применительно к тексту КА можно и нужно говорить как о числах, представленных в виде рядов натуральных чисел, прогрессий, так и о том, что фиксированные величины оказываются приемом иерархизации объектов, не подкрепленной реалиями. Но с позиции исследователя культуры текста следует рассматривать прежде всего числа-символы, за каждым из которых, даже казалось бы в контексте несообразном, закреплена определенная семантическая ниша. В этом отношении числа-символы ничем не отличаются от терминов-символов. Мы собираемся здесь выйти за пределы текста I–II книг КА, которые были исследованы мною ранее в монографии ««Артхашастра Каутильи» I–II: мир текста и мир в тексте» и обратиться к другим книгам КА, в частности III и IV. Исследование

¹ См., в частности: Самозванцев А. М. Мир текста и мир в тексте: «Артхашастра Каутильи» I–II; *Он же*: Индийское государство // Государство на Древнем Востоке. М., 2004.

² Здесь и далее текст, набранный полужирным шрифтом, выделен автором статьи.

покажет, как в данном случае обстоит дело в тексте дхармашастр, памятников этической литературы древней и средневековой Индии, причем здесь будет рассмотрен и обрядовый материал дхармашастр. В этом смысле проводившееся ранее исследование числового материала КА было и ограниченным, и не вполне корректным: числа в тексте КА и в дхармашастрах не могут считаться «искусственными», потому что эти числа – символы; они естественны в тексте как порождение его культуры и для него органичны. Рассмотрим это на примерах.

Согласно КА, для исполнения дел важных (*уттама*), средних по значимости (*мадхьяма*) и малозначащих (*авара*) назначаются соответствующие *адхьякши* (II.7.4); средними (*мадхьяма*) и плохими (*авара*) по своим качествам бывают *аматхи* (I.9.2); в тех же терминах могут быть описаны послы трех типов, чьи качества последовательно уменьшаются на одну четверть (I.16.3–4);

местности и периоды времени бывают наилучшими (*уттама*), средними (*мадхьяма*) и плохими (*адхама* – IX.1.21, 25; ср. V.2.2.), такими же бывают деревни (II.35.1); лучшими, средними и низкокачественными бывают золото (II.13.4) и пряжа (II.23.3);

вознаграждение гетеры бывает высшим (*уттама*), средним по величине (*мадхьяма*) и низшим (*каништха* – II.27.4); поступающие в казну ценности иерархируются как «драгоценности» (*ратна*), «ценные» (*сара*) и «малоценные» (*пхальгу*) лесные материалы II.5.8–9, 7.2, 8.15, 11.1); за нахождение после сигнала гонга вблизи царских построек взимается штраф, составляющий во время первой и последней ночной стражи одну с четвертью *паны*³, средней ночной стражи – вдвое больше, а в полночь – вчетверо больше (II.36.35);

хищение «драгоценностей» и «ценных» лесных материалов наказывается соответственно «высшим» (*уттама*) и «средним» (*мадхьяма*) штрафами *сахаса*⁴ (II.5.9); ср. II.8.15), а ценностей стоимостью от 1 до 4 *пан* – «первым», «средним», «высшим» штрафами *сахаса* и смертной казнью (II.5.16);

хищение царских товаров наказывается – при стоимости товара *маши*⁵ до ¼ *паны* – штрафом в 12 *пан*, ½ *паны* – штрафом в 24 *пан*, ¾ *паны* – штрафом в 36 *пан*, до 1 *паны* – штрафом в 48 *пан*, до 2 *пан* – «первым» штрафом *сахаса*, до 4 *пан* – «средним» штрафом *сахаса*, при стоимости товара до 8 *пан* – «высшим» штрафом *сахаса*, а при его стоимости до 10 *пан* назначается смертная казнь (IV.9.4; аналогичная калькуляция представлена в IV.9.9);

³ *Пана* (*paṇa*) – номинал серебряной монеты весом 9,33 г., равный 16 маш.

⁴ *Сахаса* (*sāhasa*) – наказание, штраф.

⁵ *Маши* (*māṣa*) – «боб», номинал монеты, равный 0,58 г.

при первой провинности налагается «первый» штраф *saxasa*, при второй – вдвое больший и при третьей – втрое больший по величине (II.27.18).

Во всех этих примерах «высший», «средний» и «первый» (*пратхама, пурва*) штрафы *saxasa* с их градациями соответственно 48–96, 200–500 и 500–1000 пан (III.17.8–10) выглядят все тем же приемом иерархизации объектов, в данном случае, денежных штрафов, и это – текст, не подкрепленный никакими реалиями.

Было бы естественно ожидать, что иерархизируются сами элементы классификаций в рубриках и один из таких элементов в тексте КА – число. По понятным причинам мы не можем охватить весь числовой материал КА, однако и тот, который будет здесь исследован, достаточно репрезентативен, чтобы делать на его основе обобщения, касающиеся I, II, III и других книг КА.

Поскольку мир представляется в традиционной индийской культуре четырехчленным (*caturanta*), эта числовая константа – «четыре» – оказывается значимой и во многих классификациях КА.

Остановимся прежде всего на принципах «административного» устройства территорий и поселений в тексте КА. Здесь преобладает известное из традиции число «четыре», которое, в первую очередь отражает ориентацию на стороны света. Сельская местность в КА делится на четыре части (II.35.1, 6) и так же делится территория города (II.36.4). Четырехчастная сельская местность и четырехчастный город выглядят здесь семантическими вариантами мира в его четырех пределах. Укрепления располагаются по четырем сторонам света – *caturdiśa* (II.3.1.), и в этих терминах локализации описывается даже расположение стада (II.29.40).

Несомненно, к той же ритуалистической традиции относится ориентация в пространстве царского дворца (II.4.7, X.1.2), здания учетного ведомства (II.7.1), таможни (II.21.1), лошадиного стойла (II.30.5) и слоновника (II.21.2), а именно – на восток или север, т.е. сакрально благоприятные стороны света. Не удивительно, что к северу от центра городской застройки располагается царский дворец, селятся брахманы и там же находятся храмы божеств – покровителей города (II.4.7, 15), тогда как на востоке селятся кшатрии (II.4.9). Даже кладбище для покойников из высших варн располагается на северной или восточной стороне света, в то время как покойников из низших варн хоронят на юге (II.4.21). Указывается также, что войско во время сражения не должно быть обращенным лицом к югу, т.е. стороне света, посвященной смерти (X.3.48); очевидно, для войска при его построении лучше всего было бы смотреть на север или восток. Все это «правильно», организуется посредством квадратной

мандалы – сакрально упорядочивающей мир космограммы: страна вписывается в четырехугольник, который обозначен укреплениями с центром в виде столицы – *стхании* (II.3.3); столица вписывается в ориентированную по восьми сторонам света *мандалу*, центр которой обозначает царский дворец (II.4.7–15); территории сельской местности, города делятся на четверти. Они сакрально упорядочены и их сакральная ориентация не имеет ничего общего с теорией или практикой градостроительства, территориального деления. Не случайно в КА часто встречается выражение *caturaśra* – «четырехугольный», что значит – «правильный, упорядоченный, гармоничный», как не случайно употребление в индийской традиции по отношению к царю эпитета *caturanteśa* – «владыка четырех пределов» (I.6.4, VI.1.17), т.е. мира. Причем число «четыре» может обыгрываться и в этом случае. Так, согласно КА (III.1.43), царь завоевывает землю в ее четырех пределах, только если он правит согласно «четырем» – *дхарме*, судебному разбирательству, обычаю и установлению (*caturthēna caturantām mahīm jayate*). Дхарма, судебное разбирательство, обычай и царский указ являются также четырьмя опорами при рассмотрении тяжбы в суде (III.1.39).

Заметим тут же, что хотя КА в изложении своей доктрины апеллирует ко всем и всяким правителям, когда один противостоит многим (правда, среди них выделяется так называемый *виджигишу* – «намеревающийся победить»), в ней зафиксировано и традиционное представление о царе-*чакравартине* – «катящем колесе» своей колесницы в пределах обитаемого мира (ср. I.7.9), т.е. вселенского монарха, чьи владения (*cakravartikṣetram*) простираются на тысячу *йоджан*⁶ от моря до Гималаев (IX.1.18). Это число имеет явно символический смысл: оно равняется 17000 км, т.е. многократно превышает действительное расстояние от моря до Гималаев. С образом колесницы *чакравартина* связано и представление, в соответствии с которым союзники, враги государя и он сам суть обод, ступица и спицы колеса; подобно ступице колеса, враг в пространственном отношении располагается между государем и его союзником (VI.2.39; VI.2.40: *madhye hyupahitaḥ śaturneturmitrasya cobhayaḥ*). Царь есть владыка земли с ее лесами, селениями, горами, водами и сушей (IX.1.17–20). Вместе с тем государь – властелин времени во всех его градациях, начиная с одного дня и кончая *югой*, т.е. периодом в пять лет (IX.1.22–24; ср. II.20.64). Точно так же в «Манусмрити» (IX.301) царь и отождествляется с *югой*, и прямо называется *югой* (IX.302), но уже мировым веком – *Крита*, *Трета*, *Двапара* и *Калиюгами* (*rājā hi yugamicyate*); КА тем самым

⁶ *Йоджана* (*yojana*) – мера длины, составляющая более 17 км.

оперирует категориями, традиционными также и для текста дхармы. В указанных пределах пространства и времени царь в КА (IX.1.20, 24) совершает деяния, способствующие росту его сил (*yathāsvabalavṛddhikaram karma prayujīta*), что ассоциируется с мотивом увеличения, «простираения» в пространстве и во времени царской плоти. И тут же (IX.1.35) говорится, что располагающий мощью, пространством и временем царь совершает поход, оставив часть войск на основной территории страны, в тылу, в пограничных лесах, в тот или иной месяц – сообразно поставленной им цели и т.д.

В КА указывается: наук, которые следует изучать царю, тоже четыре: это философия, троица вед, учение о хозяйстве и наука о государственном управлении (I.2.1). Из них три науки «имеют опору в царском жезле» (I.5.1), которым охраняется четырехварный и четырехашрамный мир (I.4.16). Хотя прочие учителя артхашастры называют соответственно три, две и одну науку (I.2.2, 4, 6), Каутилья настаивает: «Наук именно четыре» (I.2.8): предыдущие числа для того и приводятся, чтобы подчеркнуть значимость последней. Эта каталогизация вариантов, конечно, сопровождается игрой чисел, причем артхашастры могут содержать и какие-то иные, отличные от перечисленных варианты каталогизации. Так, заимствующая из текста артхашастры «Манусмрити» (VII.43) упоминает пять наук, которые полагается изучать государю: троицу вед, науку о государственном управлении, философию, те или иные сферы хозяйственной деятельности, но также и науку познания Мировой души – Атмана. Впрочем, текст артхашастры в данном случае, скорее всего, переформулирован в духе дхармашастры путем включения в перечень наук именно учения об Атмане. Число, которое называет Каутилья, отвечает принципу кодирования элементов классификации, в основе которой лежит число «четыре», однако оно не вполне органично выглядит в контексте. Когда воспитание царя описывается более обстоятельно, выясняется, что к четырем изучаемым наукам добавляется пятая – военное дело и, возможно, даже шестая – *итихаса* (жанр литературных памятников), которые полагается слушать царю (I.5.8, 12–13). Однако в КА «наук именно четыре».

Согласно КА, имеется также четыре круга элементов государства (VI.2.27 – *caturmaṇḍalasaṁkṣepa*). «Хитростей», которыми царю следует испытывать своих *аматьев*, тоже 4: это «хитрости» *дхармы*, *артхи*, *камы* и страха (I.10.4, 6, 8, 12, 19–20). Первые три из них – *дхарма*, *артха* и *кама* (*триварга*) – важный предмет обсуждений, которые проясняют, что *артха* – важнейшая мотивация тех целей, достижению которых и служит артхашастра: *артха* превалирует и над *дхармой*, и над *камой* (I.7.2–7). Поскольку *триварга* дополняется выше четвертым элементом – страхом, складывается

впечатление, что этот четвертый элемент вводится сюда намеренно для составления *варги* четырех видов (*caturvidha* – I.10.19). Между прочим, при описаниях такого рода «испытаний» царских служащих были варианты. В «Ману-смрити» (VII.60) тоже сообщается об испытании *аматьев*, но результатом его становится деление *аматьев* не на четыре, а на две *варги* – соответственно, на храбрых, способных, родовитых, честных, которые назначаются на работу в рудниках, а также робких, назначаемых в царские покои (VII.62).

Согласно КА, весы и меры веса проверяются каждые четыре месяца (II.19.40); опьяняющие напитки можно продавать во время празднеств без ограничения в течение четырех дней (II.25.36); провинностей в порядке их перечисления насчитывается тоже четыре (II.27.18). Наконец, в конюшне полагается иметь четыре двери, – видимо, сообразно четырем сторонам света (II.30.4–5), в кладовой и ювелирной мастерской – по четыре помещения (II.5.5, 13.1), в *антахпуре* – царском дворце – четыре «двора» (I.21.1), соответствующие упомянутым помещениям. Укрепленный город имеет четверо ворот – по сторонам света (II.3.11, 32–32, 4.19). Главные городские ворота посвящены охранителям четырех сторон света – Брахме, Индре, Яме и Сенапати (II.4.19). Город в КА ориентирован по четырем основным и четырем промежуточным сторонам света (II.4.7–15). Классификации, включающие в свой состав перечисление четырех элементов, встречаются и в других текстах (например, у Ману – VII.10, 16–17, 50, 65, 85, 99–102, 106–109, 114, 155, 178, 192, 195, 198, 214, 222, VIII.18, 23–24, 41, IX.285, 299, 331–332, X.125–126 и т.д.).

В порядке вещей, когда в тексте КА дается описание царя, совершающего *прадакшину*, т.е. обход слева направо коровы с теленком и быка (I.19.24), или такой же ритуал совершается, когда огнем для отвращения зла обносят стены царского дворца (I.20.4). Однако текст содержит предписания, следуя которым даже вода должна обтекать столицу слева направо (II.3.3), а лестница, которая пристраивается к главной надвратной башне, должна изгибаться в том же направлении, для чего она и пристраивается с левой стороны (II.3.22). Все здесь наполнено символами, и это естественно для видения мира сквозь призму текста КА. Это не отображение каких-то реалий индийской жизни, а практика описания мира ритуалистами, образом которого служит и «сакральная геометрия» городской застройки (II.4), сочетающая элементы *мандал мандука* и *парамашаика* и воспроизводящая устройство жертвенника⁷.

⁷ Вигасин А. А. Архашастра и ритуалистика (две главы из «Трактата о политике») // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999. С. 38–39.

Но ведь те же самые ритуалисты описывают государственную доктрину КА: они включают традиционные для индийской культуры представления в контекст вроде бы практических предписаний, которые, значит, и должны быть переосмыслены с позиций этой культуры. Текст КА скорее демонстрирует особое качество видения мира, чем отображает его практическое устройство.

Важная константа, влияющая, в частности, и на практику описания индийской администрации в КА, – число три. *Trayī* – «три веды» (КА I.2.1–2, 3.1) составляют основу сакрального знания, а значит – и традиционной учености в Индии. «Ригведа», «Яджурведа» и «Самаведа» составляют троицу вед (I.3.1.). Судьи, именуемые *дхармастхами* и *прадештарами*, в КА решают судебные дела тоже по трое – *trayastrayo* (III.1.1, IV.1.1.). Показательный пример переменны сакрально значимых числовых констант демонстрирует случай, который упоминается в «Ману-смрити» (VIII.10): царя в суде окружают трое судей (*sabhyaireva tribhirvrta*). Несомненно, число «три» восходит к некоторой традиции. И встает вопрос, действительно ли идет речь о судьях царского суда? Из «Ману-смрити» (VIII.11) видно, что в суде заседают три брахмана, сведущие в Ведах, а именно – в троице старших вед, поэтому брахманов – трое (*rgyajuhsāmavedīnastrayo'pi brāhmaṇā*). Царь, встав утром, почитает брахманов – знатоков троицы вед («Ману-смрити», VII.37). И у них же он обучается трем ведам, государственному управлению и прочим наукам («Ману-смрити», VII.43). Таким образом, это уже не судьи, а царские наставники. И далее из «Ману-смрити» (XII.112) выясняется, что знатоки «Ригведы», «Яджурведы» и «Самаведы», т.е. в числе, по меньшей мере, трех, составляют собрание (*паришад*), разрешающее сомнения относительно дхармы (*rgvedavidyajurvicca sāmavedavideva ca tryavarā...dharmasamśayanīṃaye*). Получается, что этот *паришад* ученых брахманов обучает царя разнообразным наукам и он же составляет царский суд: **все представления о «трех судьях» – «трех брахманах» изначально основываются на представлении о брахманском паришаде.** Очевидно, к этому последнему представлению сложным образом восходит и представление о трех *дхармастхах* – *прадештарах* в тексте КА. В соответствии с потребностями текста, они из ученых брахманов – знатоков вед – превращаются в царских служащих (*амāтыа* – КА III.1.1, IV.1.1). И во всех случаях «трое» восходят к *trayī* – троице вед. «Трое» свидетелей, чьи показания, согласно КА (I.11.26), «Яджнавалкья-смрити» (II.69), «Нарада-смрити» (I.1.53), версии Асахаи, считаются юридическим доказательством в суде, видимо, тоже восходят к троице брахманского *паришада*.

Исходя из «Апастамба-дхармасутра» (II.29.7), «Гаутама-дхармасутра» (II.4.26), «Ману-смирита» (VIII.9), «Яджнавалкья-смирита» (II.3), и царский суд, число судей в котором восходит к числу членов брахманского *парипада*, может состоять не из трех, а из четырех брахманов, так как во главе его стоит главный судья. Согласно сказанному в «Гаутама-дхармасутра» (II.4.26), «Ману-смирита» (VIII.9), «Яджнавалкья-смирита» (II.1), этим главным судьей может быть царь. С учетом написанного в «Ману-смирита», его «окружают трое судей» (VIII.10). Опять же согласно «Ману-смирита» (VIII.11), «*yasmin deṣe niṣadanti vipra vedavedastrayaḥ Rājñaścādhikṛto vidvanbrāhmaṇastam sabhām vidu* – «то [место], в котором заседают трое сведущих в Веде брахманов и назначенный царем ученый брахман, называется судом». Суд становится «четырёхликим», поскольку брахманов – четверо. Соответственно Куллука толкует этот стих так: «*tām sabhām caturmukhasabhāmeva manyante*» – «тот суд считают как бы судом четырёхликим». «Четырёхликим» суд, конечно, должен ассоциироваться с четырёхчленной структурой мира. Согласно «Ману-смирита», не случайно царь в суде, когда он приступает к рассмотрению судебных дел, совершает обряд почитания охранителей сторон света – *локанал* (VIII, 23). По той же причине индуистские боги, составляющие *тримурти* (Брахма, Вишну, Шива), носят эпитет *caturmukha* – «четырёхликим»: каждая из голов посвященных им статуй обращена к одной из четырех сторон света.

Для описания материала в тексте КА используются арифметическая прогрессия, ряды чисел, различающихся на величину-константу, и некоторые другие признаки, подчеркивающие символику тех или иных построений, которые и не должны коррелировать с аналогичными построениями в практике того же градостроительства и пр. Числа-символы скорее являются важной составляющей классификации однопорядковых элементов.

Территориальное деление в КА часто описывается с употреблением кратных величин: деревни объединяются по 800, 400 (II.1.4), 5 или 10 (II.35.2, III.9.10, IV.13.12) или семь в городе («кварталы») – по 10, 20, 40 – с последовательным увеличением чисел вдвое (II.36.2). В другом случае (как в II.30.39), расстояния, которые преодолевают упряжная и верховая лошади, – соответственно 6, 9, 12 и 5, 7½ и 10 *йоджан* – выражаются через увеличение каждой следующей величины на константу – «3» и «2½», т.е. в виде арифметической прогрессии, что, естественно, может вызвать только недоверие к соответствующим выкладкам, являющимся чисто арифметическими упряжностями.

Деревенские границы в КА располагаются на расстоянии 1–2 *кروش*⁸ (II.1.2), встречаются объединения 10 деревень (II.1.4) и семей (II.4.26), 5 и 10 семей (XI.1.17). Существует мнение, что упоминаемые в КА объединения пяти или десяти деревень, как и такие же объединения семей в городе («кварталы») могут восприниматься и как административные единицы, и как «самоуправляющиеся коллективы» – общины⁹. Сообщаются важные детали, указывающие на это: колодец в городе располагается на участке, занимаемом десятью соседними семьями (II.4.26); спор о границе между двумя деревнями решает соседское объединение пяти или десяти деревень (III.9.10); с человека, который доставляет беспокойство сорока соседним семействам, взимается денежный штраф (III.20.15); похищенное имущество возмещает объединение пяти или десяти деревень (IV.13.12). Дело, однако, в том, что терминологически «объединение пяти или десяти деревень» именуется как *pañcagrāmī* и *daśagrāmī*, но совершенно так же характеризуются в тексте и «объединение 800 деревень», «объединение 400 деревень» и «объединение 200 деревень» (*aṣṭaśatagrāmyā*, *catuḥśatagrāmyā*, *dviśatagrāmyāḥ*), которые являются (II.1.4) центрами территориальных подразделений, соответственно, *стхани*, *дронамукхи* и *карватики*. Значит ли это, что объединения 800, 400 и 200 деревень – такие же «самоуправляющиеся коллективы», что и «объединение пяти или десяти деревень»? Очевидно, что это не так, поскольку первые из них следует расценивать как способ территориального упорядочения пространства страны. Но тогда и представленные в виде таких же классификаций объединения деревень и городские «кварталы» в тексте КА просто не могут восприниматься иначе. Текст так и строится: сельская местность делится на четыре части, последние делятся на объединения по пять или десять деревень (II.35.1–2); город делится на четыре части, которые членятся на объединения по 10, 20, 40 семей (II.36.2, 4). Из сказанного не следует, конечно, что в реальной жизни в Индии не существовали и объединения деревень и городские кварталы с присущими их обитателям специфическими нормами жизни. Указания КА вроде того, что чандалы, т.е. неприкасаемые, обитают рядом с кладбищами, иными словами, за пределами городской территории (II.4.23), или что группа соседних семей пользуется общим для них колодцем, или что объединения деревень могли вмешиваться в территориальные споры, как раз это и подтверждает. Только все эти общины существовали

⁸ *Кроша* (*krósa*) – мера длины, расстояние, на котором слышен крик. Составляет 1/4 йоджаны.

⁹ *Вигасин А. А., Самозванцев А. М.* «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М., 1984. С. 131.

вне системы каких-либо числовых кодов и помимо планов искусственной организации пространства страны /сельской местности/ города.

В КА (II.3.4.) говорится об устройстве рвов, окружающих укрепленный город, шириной 14, 12 и 10 *данд*¹⁰, т.е. с последовательным уменьшением на константу «два». Глубина этих рвов на четверть или половину меньше ширины. В КА (II.3.5) также сказано, что ширина городского вала вдвое больше высоты: высота стены вдвое больше ширины – от 12 до 24 *хаст*¹¹ (II.3.7.), т.е. разница снова с кратностью в два раза, причем величины могут быть четными и нечетными, иначе говоря, предлагается альтернатива, вообще характерная для логических построений КА. Проходы для воинов на стене имеют ширину в *данду* или две *данды*, т.е. с кратностью в два раза (II.3.14). Такую же кратность имеют величины, обозначающие ширину улиц и дорог (II.4.3–4: 4) – восемь *данд*, две *данды* (II.4.5: 4), четыре и два *аратни*¹². Заметим тут же, что и денежные штрафы, налагаемые, согласно КА (III.10.5), за повреждение дорог, в каждом последующем случае возрастают вдвое: 12–24–54–106–200–500–1000 пан. Классификации как типов улиц/дорог, так и денежных штрафов – явно искусственного происхождения и призваны заполнить соответствующие ниши в тексте в качестве чисел-символов. Здесь присутствует знакомый прием калькуляции объектов безотносительно к самому типу объекта – это дороги, налоги, некие ценности, денежные штрафы и прочее, но принцип выстраивания калькуляции вовсе не произвольный, если оторвать друг от друга число-символ и объект, к которому это число привязано. Достаточно сказать, что дороги, предназначенные для крупного и мелкого скота, имеют ширину четыре и два *аратни*, дорога же, ведущая к землям, предназначенным для выпаса скота (пастбищу), – восемь *данд* (что равняется тридцати двум *аратни*), т.е. в 16 раз большей величины (II.4.4–5, 20.18)! Но разве по дороге, ведущей к пастбищу, не гонят тот же самый скот? Точно так же главная городская улица и дорога, ведущая к деревне, имеют одинаковую ширину – восемь *данд*, и такой же ширины дорога, ведущая к кладбищу, тогда как ширина дороги для людей – два *аратни*, т.е. в 16 раз меньше! Однако, если привести числа, обозначающие ширину разных дорог, по очередности их указания в тексте, то здесь (за одним исключением) видно последовательное их уменьшение: четыре *данды*, восемь *данд*, четыре *данды*, две *данды*, пять *аратни*, четыре *аратни*, два *аратни*.

¹⁰ *Данда* (*daṇḍa*) – «палка, шест» – мера длины, около 2 м.

¹¹ *Хаста* (*hasta*) – «локоть», мера длины, расстояние от локтя до кончика среднего пальца.

¹² *Аратни* (*aratni*) – «локоть», мера длины, расстояние от локтя до кончика мизинца.

В соответствии с КА (II.3.32), городские ворота *кумарипура* имеют четыре помещения – предела (*catuḥśāla*). Подобно этому кладовая и помещение для хранения товаров, как и ювелирная мастерская, строились по плану, который выглядит, скорее, как прием описания (II.5.5, 13.1): из четырех помещений с одной дверью (*catuḥśālamekadvāram*). Аналогичным образом помещения, или «дворы», организующие пространство царского дворца, делятся на четыре части, ориентированные по оси: запад при этом оказывается «позади» царского жилища, а восток – «перед» царским жилищем (I.21.1; I.20.1, 10, 12, 13). Но особенно наглядно та же организация пространства представлена при описании устройства *скандхавары* – военного лагеря: к северу от его центра располагается царская резиденция (аналогично в II.4.7), а все пространство как резиденции царя, так и остальной части лагеря поделено на четыре части. При этом пространство, на котором размещается резиденция, делится на части: западную, расположенную «перед» царским жилищем восточную, расположенную «справа» южную и расположенную «слева» северную (X.1.2–4; ср. X.1.2–9).

Эти четыре «предела» соответствуют «четырем пределам мира» (*caturanta*), например, в «Баудхаяна-дхармасутре» (II.5.6.1–4), где при описании ритуала *тарпаны* перечисляются почитаемые божества четырех сторон света (начиная с востока и кончая севером), и в многочисленных *мандалах* – четырехчленных, но также восьмичленных. А при выстраивании космоса небесных светил в композициях тех же *мандал* восемь планет располагаются по основным и промежуточным сторонам света, при этом, согласно «Брахатпарашара-смрити» (XI.52–54) и «Брахмоктаяджнавалкья-самхита» (X.98–99), в центре *мандалы* помещается солнце.

Из КА (II.6.12) видно, что третий и седьмой полумесяцы в периоды дождей, зимы и лета короче остальных на день, остальные – полные¹³. Здесь периоды дождей (месяцы *Шравана* и *Прауитханапада*), зимний (месяцы *Маргаширша* и *Пауша*) и летний (месяцы *Джьештхамулия* и *Ашадха*) включают 12 полумесяцев (*пакша*). Третий полумесяц приходится на месяц *Прауитханапада*, седьмой – на месяц *Пауша*. Упоминание «лета» в этом контексте лишено смысла. При этой системе подсчета месяцев *Прауитханапада* и *Пауша* должны составлять по 28 дней лунного месяца, остальные десять месяцев – по 29 дней (по 29,8 суток). Исходным годом, видимо, считается так называемый «рабочий год», состоящий из 354 суток (II.7.6). На практике

¹³ Здесь имеется в виду деление года не на месяцы, а на половины месяцев (полумесяцы).

это обычный лунный год, у которого 6 месяцев длятся по 30 дней и 6 – по 29.

Согласно КА (II.8.29) доносчик может получить $\frac{1}{6}$ часть ценностей, если докажет обвинение, а если он слуга (*bhṛtaka*) – то $\frac{1}{12}$ часть. Точно так же (IV.1.51) сообщается, что нашедший клад драгоценностей получает $\frac{1}{6}$ часть найденного, а если он слуга – $\frac{1}{12}$ часть. Согласно КА (II.5.18), помощник похитителя ценностей платит половинный штраф, а в случае пожара с домохозяина, не спешащего на помощь, взимается штраф двенадцать пан, с нанимателя жилья – шесть пан (II.36.23). Во всех случаях посредством искусственного соотношения чисел выражаются статусные характеристики: статус свободного, экономически самостоятельного человека вдвое выше статуса человека зависимого, слуги.

В КА (II.12.24) номиналы серебряной монеты паны, наполовину состоящей из серебра и имеющей включения меди и сплавов других металлов, – 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ паны. Единица, половина, четверть и восьмая часть выглядят здесь перебором вариантов в виде убывающей геометрической прогрессии; эти номиналы паны никак не подкреплены материалом самой КА. Так же выглядит исчисление номиналов монеты пададжива: 1 маша, $\frac{1}{2}$ машы, 1 какани¹⁴ (= $\frac{1}{4}$ машы) и $\frac{1}{2}$ какани (= $\frac{1}{8}$ машы). Калькуляция номиналов обеих монет – 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$ и $\frac{1}{8}$, насколько нам известно, не подкрепляется индийским нумизматическим материалом. Но смысл текста вовсе не в том, чтобы установить какое-то соответствие с теми или иными реалиями жизни: числовой материал отображает эти реалии с помощью чисел-символов, поскольку «мышление» подобного текста может быть только символическим.

В КА (II.15.42) говорится, что двенадцать *адхак* зерен, полученных из пяти *дрон*¹⁵ не шелушенных зерен *шали* (сорт риса), составляют рацион «молодого слона». Но шелушенное зерно *шали* составляет четверть веса зерна не шелушенного (II.15.25), а так как *дрона* равняется четырем *адхакам* (II.19.30), – элементарный подсчет показывает, что из пяти *дрон* нешелушенных зерен *шали* получается пять *адхак* зерен шелушенных, но никак не двенадцать.

Кроме того, величина рациона «молодого слона» – а она превосходит величину рационов слонов «свирепого», ездового – даже если она составляет двенадцать *адхак* зерен *шали*, не соответствует величине рациона слона (II.31.13)% в расчете на *аратни* («локоть») роста слона ему дается *дрона* риса, а так как рост слона составляет от пяти до восьми *аратни* (II.31.14–15), то и получает

¹⁴ *Какани* (*kākaṇī*) – номинал серебряной монеты.

¹⁵ *Дрона* (*droṇa*) – «бочка», мера объема.

он ежедневно от пяти до восьми *дрон* риса, т.е. от 20 до 40 *адхак* (70–140 кг), но, опять же, никак не двенадцать.

Непонятно, почему рацион пехотинца (восемь *адхак* зерен *шали*, или 28 кг) превосходит по величине рацион «начальника» (семь *адхак*), а рацион их обоих и супруги царя, царевича (последние двое получают шесть *адхак* зерен *шали*) превосходит рацион царя, получающего меньше всех – пять *адхак* зерен *шали*? Как вообще здесь соотносятся «рационы» человека и слона? Причем, согласно КА, «рацион» человека несоизмерим с «однодневной порцией пищи» человека (II.15.43). Можно предположить, что в первом случае речь идет о каких-то натуральных выплатах (II.19.22). Но в любом случае при сопоставлении чисел 11, 10, 9, 8, 7, 6 и 5 *адхак* – как составляющих величинны рационов слонов и людей – становится понятно, что здесь это – только игра чисел, представленных в виде убывающей арифметической прогрессии, не исключено – связанная с техникой запоминания (II.15.42). Это только прием описания материала, выражающийся в символической иерархизации объектов, в чем и состоит его ценность.

Если продолжить разбор калькуляции, рассчитывающей питание людей, то остается непонятным, как можно сварить одну *прастху* (900 г) зерен риса, воспользовавшись отваром в $\frac{1}{4}$ *прастхи*, что чуть более 200 г (II.15.43)? При этом в отвар требуется добавить соли в количестве $\frac{1}{16}$ отвара и масла – безразлично какого, – в количестве $\frac{1}{4}$ отвара! Пища при такой концентрации масла и особенно соли, даже низкачественная, становится явно несъедобной! Однодневная порция людей «низших» составляет в этом случае $\frac{1}{6}$ *прастхи* отвара, т.е. 150 г; порция женщин – меньше этой величины на четверть, детям же полагается половина от $\frac{1}{6}$ *прастхи*, т.е. достается, судя по тем же подсчетам, всего 75 г отвара (II.15.44–46)!

Согласно КА (II.19.11), изготавливаются десять видов коромысел весов длиной от 6 до 78 *ангулов*¹⁶ (от 12 до 156 см). Вес первого коромысла равен одной пале¹⁷ железа, каждого последующего – на один больше. Следовательно, вес наименьшего и наибольшего коромысел составляют 39 (вес одной палы) и 390 г. Но коромысло весов, на котором крепятся чаши, при его длине в 156 см никак не может весить 390 г (II.19.11). Вопреки приведенному в тексте расчету, при увеличении длины коромысла весов на постоянную величину вес металла, идущего на изготовление коромысла, возрастает не на одну и ту же, а на бóльшую величину. Не случайно весы *самавритта* при размахе коромысла

¹⁶ *Ангул* (*aṅgula*) – «палец», мера длины – ширина средней фаланги среднего пальца мастера.

¹⁷ Пала (*pala*) – мера веса.

в 72 *ангула*, или 144 см, весят 35 пал, или 1365 г (II.19.12). Здесь, по-видимому, справедливы расчеты для весов *паримани*: размах их коромысла по сравнению с весами *самаврितта* увеличивается всего на треть (96 *ангулов*, или 192 см), однако металла на их изготовление идет вдвое больше, так как и взвешивается на них груз, вдвое больший: не 100 пал (3900 г), как у весов *самавритта*, а 200, т.е. 7200 г (II.19.18).

Согласно КА, 2000 *дханус* (*дханус* равен 108 *ангулов*, или 216 см) составляют *горуту*, или 4 км 320 м, а четыре *горуты* составляют *йоджану*, т.е. чуть более 17 км (II.20.19, 25–26). Расстояние, которое преодолевают в течение дня упряжная и верховая лошади, составляет соответственно 6, 9 и 12 и 5, 7½ и 10 *йоджан* (II.30.39). Для упряжной лошади это составляет 102, 153 и 204 км, а для верховой – 85, 120 и 170 км – расстояния для животных совершенно непомерные! К слову сказать, упряжная лошадь не может преодолевать расстояние большее, чем верховая. Однако для текста вовсе не важны подобные выкладки: смысл заключается в организации текста с помощью чисел-символов: 6–9–12, 5–7½–10, прогрессии которых выстраиваются при помощи разных в двух случаях числовых констант: 3 и 2½.

В КА фигурируют такие же символические числа (II.24.18). В частности земледельцам следует отдавать из своих оросительных сооружений в пользу царских посевов ½ часть воды, добываемой вручную, ¼ часть – добываемой при помощи приспособлений, приводимых в движение плечами, и ⅓ воды, добываемой при помощи механизмов, создающих течение. Возрастающая прогрессия чисел здесь включена в классификацию.

В виде такой же таблицы выглядит предписание: из питейного заведения можно выносить установленное или небольшое количество опьяняющих напитков (II.25.4) – ¼, ½ *кудубы*, 1 *кудубу*, ½ *прастхи* + 2 *кудубы* или 1 *прастхи* (= 4 *кудубы*). Несложно убедиться, что в каждом следующем случае цифра образуется путем удвоения предыдущей. В КА частично раскрываются элементы классификации, заданной в начальной сутре главы (II.29.2, 4, 6). И «скот, полученный за плату», и «полученный по уговору», и «пораженный и брошенный», предстает здесь сгруппированным в стада по 100 голов – число, несомненно, символическое, как и прочие аналогичные числа, долженствующие классифицировать материал, – например, число «10» (II.29.39): полагается охранять по десять голов скота, устраивая отдельный загон для каждой масти.

Рискнем заметить, что являющаяся важным элементом классификации материала игра чисел в КА (перечисляются четыре

разновидности слонов¹⁸, пять – слонов, поддающихся укрощению, семь способов обращения с боевым слоном, восемь разновидностей хода верхового слона) может быть связана с мнемонической техникой (II.32.1–2, 4, 6).

Так как денежные штрафы, пошлины – это тоже числа, то и здесь можно встретить искусственные конструкции, классификации и игру с ними. Согласно КА, при хищении драгоценностей, ценных и малоценных лесных материалов взимается соответственно высший, средний штраф *saxasa* либо возмещается предмет хищения и взимается такой же по величине штраф (II.5.9). Текст гласит, что при хищении ценности стоимостью от одной до четырех пан налагаются штрафы трех типов и назначается смертная казнь; здесь имеется, следовательно, пропорциональная зависимость (II.5.16). В КА сказано, что при расхищении казны служащий подлежит смертной казни, а с помогавших ему лиц взимаются половинные штрафы (II.5.17–18). Возникает вопрос: половина от чего? От «смертной казни»? Конечно, в духе рассуждений КА (IV.10) можно предположить, что имеется в виду какой-то денежный эквивалент, но в сутрах говорится о первом, среднем, высшем штрафах *saxasa* и смертной казни; смертная казнь, половинные штрафы, порицание – это выглядит только доведенным до автоматизма приемом иерархизации объектов (II.5.18–19). А так как помощник/слуга имеет социальный статус, выраженный математически в величине, вдвое меньшей величины, выражающей статус его начальника/господина (как, например, в II.8.29), то и наказание должно быть меньше на ту же величину – хотя бы речь и шла о смертной казни. В КА приводится пример полемики учителей артхашастры по поводу величин налагаемых штрафов (II.7.11–15). Само по себе это свидетельствует, что в тексте могут приводиться произвольные величины денежных штрафов.

Из КА следует, что служащий, представляющий приход или расход иным, нежели зафиксированный в счетных книгах, платит первый штраф *saxasa* (II.7.34); согласно следующей сутре, если отчет составлен беспорядочно и непонятно – штраф составляет двенадцать пан; и, если отчет касается «чистого дохода», то штраф составляет 24 паны (II.7.36). Одни сутры демонстрируют наложение несообразных по величине штрафов за близкие по характеру правонарушения (II.7.34, 35–36), в других сутрах наблюдается механическое удвоение штрафов, сопряженное с иерархизацией объектов (II.7.35–36). В тексте сообщается (II.7.37), что со служащего, «поглощающего» царское имущество,

¹⁸ 1) Слоны, подлежащие укрощению;
2) боевые; 3) верховые, 4) свирепые.

берется штраф в **8-кратном размере нанесенного ущерба**. А следующая сутра указывает, что, если служащий способствует утрате царского имущества, штраф **составляет $\frac{1}{5}$ часть его стоимости, а имущество требуется возместить**. Тексты КА II.5.9 и II.8.15 строятся на одной модели, но в первом случае говорится о мошенничестве с драгоценностями, ценными и малоценными лесными материалами, а во втором – об их незаконном использовании. Однако разница в наказаниях существенная: в последнем случае назначаются смертная казнь, средний штраф *saxasa* или требуется и возместить самый предмет, и заплатить такой же по величине штраф. Предписание гласит, что невнесение поступлений в казну наказывается штрафом, составляющим $\frac{1}{10}$ часть ущерба (II.8.6), в случае сокрытия прихода штраф составляет $\frac{1}{5}$ часть сокрытого (II.8.10–11), в случае преуменьшения прихода или преувеличения расходов штраф равен ущербу в четырехкратном размере (II.8.12–13), подмена помещенного в казну имущества карается так же, как его использование (II.8.17), т.е. смертной казнью, средним штрафом *saxasa* или виновному требуется возместить самый предмет ущерба и еще заплатить такой же по величине штраф – сообразно проступку (II.8.15). Наконец, согласно еще одному пункту (II.8.19), присвоение «чистого дохода» наказывается штрафом в двенадцатикратном размере присвоенного. Вероятно, во всех перечисленных случаях описываются не реальные, различающиеся между собой проступки, а проступки одинаковые, однако, отнесенные к разным классификациям. Совершаемые в сущности по отношению к одному и тому же объекту, они терминологически выражены по-разному («невнесение поступлений», «сокрытие», «подмена», «использование» и пр.). Игра слов сопровождается здесь игрой чисел-символов. И так как говорится о наказании, – каждый новый вариант каталогизации имеет присущий только ему вариант наказания, представляющий собой элемент той же классификации.

Как нередко бывает в КА, иерархизация проступков прямо определяет иерархизацию наказаний (II.14.10): при ухудшении качества золота, если его количество составляет менее 1 маши, налагается первый штраф *saxasa*, при уменьшении веса – средний, при мошенничестве с весами и мерами веса или с готовым изделием налагается высший штраф *saxasa*; здесь заложена, следовательно, пропорциональная зависимость. Так же строится другой текст: плата за работу при крашении ценными красками составляет 1 пану, красками среднего качества – $\frac{1}{2}$ паны и низшего качества – $\frac{1}{4}$ паны (IV.1.22). Налицо – убывающая геометрическая прогрессия чисел.

Из текста явствует, что при изготовлении ложных приказов и печатей на служащих, обязанных надзирать за домохозяевами,

а также начальствующих лиц и царя налагаются соответственно первый, средний и высший штрафы *сахаса* (IV.9.12). Здесь происходит часто встречающаяся в тексте пропорциональная иерархизация объектов (субъектов) и денежных штрафов. В соответствии с иным пунктом (II.21.3–4, 6), штраф за товары, не помеченные печатями, соответствует пошлине в двойном размере; за ввоз товаров с фальшивыми печатями налагается штраф в восьмикратном размере пошлины; но при подмене царской печати или подделке имени на ней следует уплатить $1\frac{1}{4}$ паны за повозку с товаром. Последняя величина вовсе не выглядит штрафом, поскольку ею выражается обычная подорожная подать с повозки с товаром (II.21.24), что кажется удивительным на фоне приведенных выше предписаний (II.21.3–4). Согласно другому тексту КА, если кто-либо называет количество или цену товара, которые меньше действительных, он платит штраф в восьмикратном размере пошлины, либо этот излишек забирает царь (II.21.10–11). Если кто-либо поднимает цену выше устоявшейся, он платит штраф в двукратном размере пошлины, либо этот излишек забирает царь (II.21.13). За близкие по тяжести правонарушения берутся, следовательно, штрафы, разница между которыми составляет четыре раза! Или: с того, кто скрывает товар от уплаты пошлины, вложив его в тюк с другим товаром, взимается как стоимость самого товара, так и штраф такой же величины (II.21.20). А из следующей сутры следует, что если с таможни похищен товар под видом коровьего навоза или соломы, то за это налагается высший штраф *сахаса* (II.21.21)! Для сравнения: если рассматривать подорожную подать за груженую повозку – $1\frac{1}{4}$ паны – как отчасти эквивалентную пошлине, то эта величина в обычном для главы (II.21) – восьмикратном размере (ср. II.21.4, 11, 14, 16, 30) – составляет десять пан. Высший же штраф *сахаса* достигает величины от 500 до 1000 пан (III.10.17), т.е. превосходит первую в 50–100 раз.

Сделаем здесь отступление и заметим, что в тексте дхармашастр, заимствующих материал из артхашастр, встречаются похожие предписания, т.е. демонстрируются числа-символы, которые могут выглядеть несообразными, непомерными. Но это – только с точки зрения стороннего наблюдателя. На деле же символика чисел вполне отвечает логике построения текста, следуя которой строится мир. Например, согласно «Яджнавалкья-смити» (II.247–248), в тексте, параллельном КА (IV.2.16–17), тот, кто производит заклад или продажу, подменив запечатанный товар или выдав подержанный товар за ценный, платит штраф: при стоимости товара до 1 паны – 50 пан, 1 пана – 100, 2 паны – 200. Предписание демонстрирует знакомую прогрессию величин, пропорциональную стоимости товара. Точно так же

из «Яджнавалкья-смрити» (II.296) – в данном случае, и этот текст также параллелен КА (IV.13.1), – следует, что опорочение брахмана, кшатрия, вайшьи и шудры наказывается соответственно высшим, средним, первым штрафами *sahasas* и половиной последнего. Или «Яджнавалкья-смрити» (II.301) в предписании, параллельном КА (IV.12.34) сообщает: называющий прелюбодея вором платит штраф 500 пан, освобождающий прелюбодея за деньги – в восемь раз больше, т.е. 4000 пан!

Возвращаясь к материалу о пошлинах, стоит обратить внимание на то, что в дхармашастрах, в том числе ранних, встречаются соответствующие предписания. Чаще всего называется цифра в $\frac{1}{20}$ часть товара (его стоимости), как в «Ману-смрити» (VIII.398) и «Яджнавалкья-смрити» (II.261). Или бывают варианты: $\frac{1}{10}$ часть товара, а также некие пошлины, получаемые за другие товары сообразно их ценности, – «Баудхаяна-дхармасутра» (I.10.18.13–14); согласно «Гаутама-дхармасутра», – $\frac{1}{20}$ часть товара и $\frac{1}{6}$ часть (!) некоторых других вещей (II.1.26–27); в «Вишну-смрити» говорится либо об $\frac{1}{10}$ и $\frac{1}{20}$ части товаров соответственно местного и иноземного происхождения (III.29–30). В тексте КА аналогичные предписания опять-таки оформлены в виде классификации, причем величины пошлин, взимаемых за перечисленные в отдельных статьях товары, представляют собой непоследовательно убывающую геометрическую прогрессию. Пошлины здесь составляют $\frac{1}{5}$ ($\frac{1}{6}$), $\frac{1}{10}$, $\frac{1}{15}$, $\frac{1}{20}$ и $\frac{1}{25}$ части (стоимости) товара (II.22.3–4, 6–7). Помимо этого, в сутре приводится правило, по которому за ввозимые товары взимается пошлина в размере $\frac{1}{5}$ части (его стоимости) – цифра совершенно непомерная (II.22.3). Последующий текст, который казалось бы должен указывать исключения из этого правила, в действительности дает исчерпывающе полное перечисление товаров.

Убывающую прогрессию демонстрирует и текст, где перечисляется номенклатура облагаемых налогом продуктов и иных товаров, куда включаются также отчисления от заработка ремесленников, а равно лицедеев и гетер (V.2.17–23). Числа здесь приводятся такие: $\frac{1}{50}$ – $\frac{1}{40}$ – $\frac{1}{30}$ – $\frac{1}{20}$ – $\frac{1}{10}$ – $\frac{1}{5}$ – $\frac{1}{2}$. В тексте «Ману-смрити», где классификация налогов по размеру существенно меньше таковой в КА, только одно число совпадает с указанной в КА: с золота и скота берется $\frac{1}{50}$ часть их стоимости (VII.130). Странно, что в КА с торговцев медью, сталью или латунию (надо признать, – необычная специализация для торговцев) берется налог в $\frac{1}{40}$ стоимости их товара, а с торговцев железом – $\frac{1}{30}$; крупные ремесленники платят налог в размере $\frac{1}{20}$ их заработка, а мелкие – $\frac{1}{10}$; почему налог с готовой пищи в одном случае – самый большой (V.2.22) и составляет $\frac{1}{5}$ ее стоимости (!), а в другом – пошлина, взимаемая за готовую пищу, – самая маленькая: $\frac{1}{20}$ – $\frac{1}{25}$ стоимости

(II.22.7)? Почему налог на тех, кто разводит кур и свиней, составляет половину (!) полученного приплода, на тех, кто разводит мелкий скот – $\frac{1}{6}$ его часть, а кто разводит коров, буйволов, лошадей, мулов, ослов и верблюдов – $\frac{1}{10}$ (V.2.27)? Не потому ли, что соответствующие нормативные или иные предписания могут быть сформулированы только путем иерархизации объектов и, значит, связанных с ними символов чисел, которые требуется диверсифицировать? И, значит, за механической росписью всего того, что производится, продается, облагается налогами и пошлинами, а также заработка различных персон, не следует в данном случае усматривать адекватного реальности содержания.

Отдельно следует упомянуть совершенно несообразный по своей величине штраф (см. II.25.2) на тех, кто производит, покупает или продает (исчерпывающее перечисление операций с объектом, встречающееся в виде классификации в тексте неоднократно) опьяняющие напитки в ином месте, чем положено: предписанная сумма – 600 пан! Текст явно демонстрирует то, что мы называем трансформацией концентрации предписаний в концентрацию государственной воли, когда текст неестественным образом усиливает регулятивную функцию государства.

Следует далее обратиться к знаменитой таблице «жалованья» царских *бхритья*¹⁹ (V.3). Вознаграждение *бхритья* (вероятно, ежемесячное – ср. II.30.3), иерархизируется так же, как персоны – его получатели: в виде убывающей арифметической прогрессии с пропорциональными символами-величинами (сумма в панах – служащий):

48 000	(V.3.3)
24 000	(V.3.5)
12 000	(V.3.7)
8000	(V.3.9)
4000	(V.3.11)
2000	(V.3.12)
1000	(V.3.13)
500	(V.3.14)
250	(V.3.15)
120	(V.3.16)
60	(V.3.17)

Далее идут 500 и 1000 пан (V.3.18), 10 и 100 *йоджан* (V.3.19) и снова 1000–500–250 пан (V.3.21–24). Между прочим, 100 *йоджан* – это расстояние, которое может преодолеть гонец. Оно составляет 1700 км!

¹⁹ Бхритья (*bhṛtya*) – здесь «слуги» царя.

Нет сомнения, что служащие царя, а также члены его семьи получали в том числе и денежное содержание. Согласно «Васиштхадхармасутре» (XIX.33), жены покойного царя могут получать пропитание и одежду (*grāsācchādāna*), а из «Гаутама-дхармасутры» (II.3.24) выясняется, что одежда и пропитание (*cailapīṇḍa*) составляют, собственно, последнее достояние человека, которого он не может быть лишен. Вероятно, жены царя при жизни своего супруга получали какие-то ценности: деньги, украшения и пр. Существо дела, однако, в том, что в КА половина текста оформлена в виде таблицы денежных выплат *бхритья*, в которой каждая следующая величина, за одним исключением, только подчеркивает ритмику сутр и чисел, и эта величина вдвое меньше предыдущей (V.3)! Соответственно и статус каждого следующего получателя денежного содержания выражен математически: он **вдвое ниже** статуса получателя предыдущего. Между прочим, денежное содержание царским *бхритья* выплачивалось монетой пана, состоявшей наполовину из серебра (II.12.24). Расчеты показывают, что эта монета весила 9.33 г (см. II.12.24), содержание же *бхритья*, вероятно, выдавалось ежемесячно (ср. II.30.3). Тогда самые высокопоставленные из царских *бхритья*, получавшие ежемесячно 48 000 пан (допустим, что монета весила 10 г), должны были получать монеты общим весом 480 кг, в которых 240 кг составляло серебро! Нетрудно высчитать, сколько получали при этом остальные *бхритья* с размером жалованья в 24, 12, 8, 4 тысячи пан и т.д. Эти величины столь же символичны и, в то же время мифологичны, столь мифологично наказание царской гетеры тысячей розог (II.27.19). Не говоря уже о том, что, по всей видимости, *бхритья* не только не получали, но и не могли получать в Индии периода поздней древности и раннего средневековья регулярное и фиксированное денежное содержание.

В КА формулируются предписания, по которым за отрезание у гетеры ушей на виновного налагается штраф $50\frac{1}{4}$ и $1\frac{1}{2}$ паны, а за лишение ее красоты нанесением ран – штраф 1000 пан (II.27.12, 14–15). Смотря по обстоятельствам, штраф может быть увеличен даже до двойной величины суммы выкупа гетеры, т.е. до 48 000 пан. По-видимому, это один из самых больших денежных штрафов из числа представленных в тексте КА; его можно сопоставить с величиной наибольшего денежного жалованья, выплачиваемого самым высокопоставленным из числа царских «слуг» (V.3.3). Если рассматривать текст с позиции здравого смысла, тем более кажется непонятной логика предписания, согласно которой за близкие по тяжести проступки («отрезание ушей» – «нанесение ран») взимаются штрафы, величины которых совершенно несоизмеримы.

В тексте классифицируется плата за переправу через реку животных, людей с грузом, повозок разных типов и т.д.: 1, 2, 4, 5, 6, 7

маш и $\frac{1}{4}$ паны (II.28.21). Текст иерархирует объекты переправы, демонстрируя (за одним исключением) возрастающую арифметическую прогрессию. Любопытно, что животным – мелкому скоту, корове, лошади, верблюду и буйволу – присваиваются определенные числа, которыми животные как бы закодированы: плата за переправу мелкого скота – 1 маша и $\frac{1}{16}$ паны, штраф за потраву, совершенную мелким скотом, – 1 маша (III.10.22). Так же кодируются корова и лошадь: в обоих случаях за них взимаются соответственно две маши и $\frac{1}{8}$ паны, а также буйвол и верблюд; за них берутся 4 маши и $\frac{1}{4}$ паны (II.28.21, III.10.22). Несколько отличная, но однотипная классификация выстроена в КА (III.16.23–24). Здесь речь идет о выкупе, выплачиваемом хозяином за ценности, которых он лишился и которые ему возвращаются. В их числе упоминаются человек и лошадь, корова, буйвол и т.д. Как видно из текста, подобные коды приложимы к объектам в разных контекстах, в данном случае – посредством выражения значимости объекта через денежную единицу. Напомним, что доносчик-слуга по отношению к доносчику-хозяину, наниматель жилья – по отношению к хозяину жилья и помощник похитителя какой-либо ценности – все имеют статус, который выражается арифметически, т.е. вдвое ниже статуса свободного, экономически самостоятельного человека, хозяина.

Но вот что примечательно: из приведенного сравнения материала глав (II.28, III.10), а также из других мест теста КА (II.12.24, 19.3) видно, что пана равняется 16 машам, а так как цифры последовательно увеличиваются на единицу, то за «семь маш» должно следовать «восемь маш», т.е. $\frac{1}{2}$ паны (II.28.21). Но в тексте – $\frac{1}{4}$ паны. Это явная ошибка, допущенная компилятором, когда он выстраивал искусственный ряд цифр, именно выстраивал.

В главе имеется несколько типических в своем роде примеров, когда налагаемые за правонарушения штрафы приобретают вид искусственных конструкций, включенных в классификации (II.36). Например, если кто-либо испражняется близ святых мест, водоемов, храмов и царских построек, то штрафы последовательно увеличиваются в каждом случае на одну *пану*, если кто-либо мочится – в каждом случае взимаются половинные штрафы (II.36.28). За мертвых кошек, собак, мангустов и змей, выброшенных в черте города, взимается штраф три паны, ослов, верблюдов, мулов, лошадей и рогатого скота – шесть пан, за трупы людей – 50 пан (II.36.30). За нахождение после сигнала гонга вблизи царских построек взимается штраф, составляющий в первую и последнюю ночные стражи $1\frac{1}{4}$ паны, в среднюю ночную стражу – вдвое больше, в полночь – вчетверо больше (II.36.35). Если дозорные насилуют рабыню, то взимается первый штраф *сахаса*, свободную женщину – средний, если женщину, взятую в чей-то гарем, – высший,

если знатную женщину – назначается смертная казнь (II.36.41; симметрично строится текст в IV.9.24–25). Совершенно так же формулируется предписание, которое мы приводили выше: при хищении ценностей стоимостью от одной до четырех пан налагаются штрафы трех типов, а при последней градации назначается смертная казнь (II.5.16). Тем самым текст, на что мы обращали внимание, безразличен к предмету своего описания в том смысле, что различный материал иерархизируется одинаково, и в системе кодов используются одинаковые символы-величины.

Классификация с приведением пропорциональных величин представлена в КА (IV.9.4.). Здесь имеются в виду случаи, когда служащий, обеспечивающий надзор, или подчиненный ему служащий похищает из места торговли царский товар. Полагающиеся за это наказания можно представить в виде таблицы, где в левой колонке – стоимость похищенного имущества, а в правой – денежный штраф или иное наказание:

до $\frac{1}{4}$ паны	штраф 12 пан
до $\frac{2}{4}$ паны	24 паны
до $\frac{3}{4}$ паны	36 пан
до 1 паны	48 пан
до 2 пан	низший штраф <i>saxasa</i>
до 4 пан	средний штраф <i>saxasa</i>
до 8 пан	высший штраф <i>saxasa</i>
свыше 10 пан	смертная казнь

Величины в обеих колонках последовательно возрастают в определенных пропорциях. Заметно, что, если величина в левой колонке возрастает на четверть ($\frac{3}{4}$ паны), то и в правой колонке величина возрастает на столько же (36 пан). В остальных случаях увеличение числа в правой колонке предполагает такое же (вдвое) увеличение в левой колонке.

В КА говорится уже о похищении служащими имущества лиц посторонних (IV.9.9.). Здесь числа выглядят так:

до $\frac{1}{4}$ паны	штраф 3 паны
до $\frac{2}{4}$ паны	6 пан
до 1 паны	12 пан
до 2 пан	24 паны
до 4 пан	36 пан
до 5 пан	48 пан
до 10 пан	низший штраф <i>saxasa</i>

до 20 пан	штраф 200 пан
до 30 пан	500 пан
до 40 пан	1000 пан
до 50 пан	смертная казнь

Здесь любопытно, что до величины в две паны (стоимость имущества) числа в левой колонке меньше, чем в такой же колонке первой таблицы (см. выше), вчетверо. При этом до величины в четыре паны каждое следующее число увеличивается вдвое. Начиная с десяти пан, число неизменно увеличивается на десять единиц, т.е. на постоянную величину, между тем в правой колонке – наказаний – тяжесть наказания неизменно возрастает в каждом случае вдвое. Таким образом, калькуляция «несовершенна» даже как чисто математическая классификация. Ни в первом, ни во втором случае это упражнение ума не может, конечно, считаться предписанием нормативного назначения. Обратим, в частности, внимание на то, что во второй таблице хищение имущества стоимостью до 20 пан наказывается штрафом в 200 пан, а хищение имущества стоимостью до 40 пан, т.е. лишь вдвое более ценное, – штрафом в 1000 пан! Хищение же имущества стоимостью до 50 пан, т.е. в два с половиной раза большее, карается смертной казнью! Те же пропорции выдерживаются и в первой таблице, так как величины в левых колонках таблиц требуют обеспечения в виде «адекватных» величин штрафов (наказаний) в колонках справа. Но система наказаний КА с ее величинами штрафов ригидна, ее возможности ограничены и ей попросту недостает числа штрафов для возможного «наказания» за совершение соответствующих правонарушений, число которых в тех же классификациях, в силу заложенного в них принципа саморазвития, бесконечно. И второе замечание: в подобных классификациях текст КА не порождает модели, которые были бы выверены с абсолютной математической точностью. Очевидно, это не требуется и невозможно.

«Классическая» в своем роде, да еще с включением пропорциональных величин, классификация содержится в КА (III.17.6–10). Здесь номенклатура имущества разных типов расписана по рубрикам, причем грабеж имущества разных типов (в одном случае – насилие над человеком) наказывается денежными штрафами в пропорциях: 12–24, 24–48, 48–96, 200–500, 500–1000 пан. Числа-символы здесь – те же, что и в рассмотренных выше таблицах. Только выстроены они по-другому. Сделаем здесь отступления частного характера, чтобы понять, насколько соразмерны правонарушениям с позиции «здорового смысла» величины денежных штрафов в тексте КА. Из числа дхармашастр упоминание о деньгах, прежде всего, встречается

в «Гаутама-дхармасутра». Согласно этому тексту (II.3.15), кража небольшого количества плодов, незрелого зерна и зелени наказывается штрафом в пять кришнал. Такое же правило фиксирует и «Ману-смрити» (VIII.330). А согласно КА (III.17.6), соответствующее правонарушение, которое, впрочем, квалифицируется как «грабеж», наказывается штрафом от 12 до 24 пан. Весовое содержание паны составляет от 80 до 100 кришнал. Умножаем 12–24 паны на 100 и в итоге получаем 1200–2400 кришнал. Значит, наказание за «грабеж» в КА превосходит по тяжести наказание за кражу в «Гаутама-дхармасутре» в 240–480 раз! Справедливости ради отметим, что и в «Ману-смрити» кража очищенного зерна, зелени и корней у незнакомого человека карается штрафом в 100 пан (VIII.331). Это составляет 10000 кришнал, и, значит, кража неочищенного и очищенного зерна в «Ману-смрити» (VIII.330–331) разнится, с точки зрения положенных за нее наказаний, в две тысячи раз. Все это, разумеется, заставляет воспринимать правовые предписания, подобные предписаниям в главе КА (IV.10), где приводится иерархия правонарушений и положенных за них наказаний (25–54–100–200–300–400–500–600–700–800–900 пан, высший штраф *sahasas*, т.е. 1000 пан, и смертная казнь), как содержащие числа-символы классификации. В этом и состоит ценность подобного текста, представляющего определенный тип словесной культуры.

Не следует воспринимать как «правовой» и текст других глав КА (III.18–19). При оскорблении словом денежные штрафы налагаются в пропорциях: три, шесть, двенадцать пан и далее с этого числа (III.18.2–4). Для людей, стоящих выше по социальному положению, штрафы удваиваются, при нижестоящих – уменьшаются в полтора раза. При оскорблении действием выдерживается та же пропорция, что и в (III.18.2–4): штрафы составляют три, шесть и двенадцать пан (III.19.2); мы также знаем, что сохраняется та же пропорция – удваивается каждое следующее число (III.19.24–25). Предписания в (III.19.4) симметричны тем, что даются в (III.18.5). Умопомрачение и тому подобные состояния человека во всех случаях ведут к уменьшению величины штрафов в полтора раза (III.18.5, 19.4). Если объектом оскорбления становится человеческое тело выше пупка, то штрафы удваиваются, если голова – увеличиваются в четыре раза (III.19.3). Та же – естественная для текста – калькуляция представлена в (III.18.7, 19.5, 11–12, 26, 28–30). Этот текст – безусловно, регулятивный, но только в том смысле, в каком субъекты деятельности в КА вообще занимаются регуляцией своих объектов. Включенные в эти главы правовые предписания с приведением штрафов за соответствующие проступки организованы в иерархически выстроенные рубрики; даже число их – применительно

к вербальным и физическим проступкам – одинаково: по три (III.18.1, 19.1). Эти предписания суть упражнения ума классификатора на тему «оскорбление словом» и «оскорбление действием»; они, безусловно, не имеют ничего общего с правовыми реалиями.

Примечательно, что в дхармашастрах предписания из области светского права порой строятся совершенно таким же образом. Например, согласно «Гаутама-дхармасутре» (II.3.6–11), кшатрий, оскорбивший брахмана, платит штраф 100 *каршанан*, вайшья – в полтора раза больше; брахман, оскорбив кшатрия, платит 50 *каршанан*, вайшью – в полтора раза меньше, шудру – не платит ничего. За взаимные оскорбления кшатрия и вайшьи налагаются такие же штрафы, как и за взаимные оскорбления брахмана и кшатрия. Несколько отличная, но принципиально так же построенная калькуляция штрафов имеется в «Ману-смрити» (VIII.267–268; см. также VIII.269). Схожее по типу предписание «Гаутама-дхармасутры» (III.10.35) из области наследственного права формулируется так: раздел наследства при рождении сыновей брахмана от женщины из рода кшатриев и вайшьев такой же, как и раздел наследства между сыном матери из рода кшатриев и матери из рода брахманов. Из той же «Гаутама-дхармасутры» (II.3.12–13) следует, что виновный в воровстве шудра наказывается штрафом в восьмикратном размере похищенного имущества; для членов трех более высоких варн штрафы последовательно увеличиваются вдвое. Текст «Яджнавалкья-смрити» гласит: при поношении человека против порядка варн штрафы соответственно удваиваются и утраиваются, по порядку варн – каждый раз уменьшаются наполовину (II.207). В соответствии с «Апастамба-дхармасутрой» (I.24.1–3), человек, убив кшатрия, вайшью или шудру платит виру соответственно в 1000, 100 и 10 коров – аналогично в «Баудхаяна-дхармасутре» (I.10.19.1–2), «Гаутама-дхармасутре» (III.4.14–16), «Ману-смрити» (XI, 128, 130–131) и «Яджнавалкья-смрити» (III.266–267). Мы уже указывали, что механическое соотношение величин $1000-100-10$ – указывает на искусственность происхождения этих чисел²⁰. «Вишну-смрити» формулирует следующее правило: при стоимости похищенного менее кришнала судья – устроитель ордalii заставляет шудру принести клятву, взяв в руку траву дурву, при стоимости менее двух кришнал – сезам, при стоимости менее трех кришнал – серебро, при стоимости менее четырех кришнал – золото (IX.5–14). При стоимости похищенного менее пяти кришнал шудре следует взять в руку землю из борозды. При хищении имущества стоимостью в половину суварны шудре следует дать

²⁰ Самозванцев А. М. Правовой текст дхармашастры. М., 1991. С. 45.

выпить священного напитка. При еще больших суммах шудре назначается испытание ордалиями – весами, огнем, водой или ядом. А при сумме похищенного вдвое большей, чем сумма, за которую наказывается шудра, ордалии подвергается вайшья, при втрое большей – кшатрий, при вчетверо большей – брахман. Это предписание формулируется принципиально так же, как и приведенные выше. Заметим к слову: согласно «Ману-смрити» (VIII.134) и «Яджнавалкья-смрити» (I.363), размер похищенного, если он «менее кришналы», составляет в весовом отношении величину меньшую, чем три зерна ячменя. Значит, если человека будут подозревать в краже одного ячменного зерна (!), его уже следует принудить принести ордалию – клятву, которой он докажет свою невиновность. Это не соответствует реалиям жизни, но вполне соответствует символизму текста (в данном случае, его нормативный характер роли не играет).

Аналогично строятся в дхармашастрах предписания из сферы религиозного права, причем ниже будет приводиться материал текстов, написанный большей частью до составления КА. Согласно «Апастамба-дхармасутре» (II.27.11–13), совершенный брахманом грех прелюбодения при каждом следующем проступке влечет искупление, тяжесть которого последовательно увеличивается на четверть; совершенный четырежды грех прелюбодения подлежит полному искуплению. Из текста «Васиштха-дхармасутры» (XX.31–33) следует, что убийца кшатрия, вайшьи и шудры искупает вину соответственно в течение восьми, шести и трех лет; из текста «Баудхаяна-дхармасутры» (II.1.1.8–10) известно, что для убийцы кшатрия искупление длится девять лет, вайшьи – три года, шудры и женщины – год; из текста «Гаутама-дхармасутры» (III.4.14–16) узнаем, что убийца кшатрия искупает вину шесть лет, вайшьи – три года, шудры – один год. В «Ману-смрити» (XI.129–131) и «Яджнавалкья-смрити» (III.266–267) те же величины составляют соответственно три года, один год и шесть месяцев. Независимо от того, как эти нормативные предписания коррелируют с действующим обычаем, а также имеющей место практикой заимствования из текста в текст, числа здесь явно выстраиваются в иерархию. Или, согласно «Ману-смрити» (XI.127), наибольшее искупление влечет за собой убийство брахмана, четвертую часть этого искупления следует понести при убийстве кшатрия, восьмую часть – вайшьи, шестнадцатую часть – шудры. Налицо убывающая геометрическая прогрессия чисел. Из текста «Васиштха-дхармасутры» (VI.18–19) следует, что для очищения мужского полового органа требуется приложить к нему землю один раз, правой руки – три, обеих ног – два раза, заднего прохода – пять, одной левой руки – десять, для очищения рук и ног – требуется приложить землю семь раз. Эти

числа установлены для домохозяев, вдвое больше – для брахманских учеников, втрое больше – для лесных отшельников, вчетверо больше – для аскетов. «Апастамба-дхармасутра» (II.9.12), «БAUDХАЯНА-ДХАРМАСУТРА» (II.7.13.8, 10.18.5) и «ВАСИШТХА-ДХАРМАСУТРА» (VI.20) гласят, что еда аскета состоит из 8 кусков пищи, лесного отшельника – из 16, домохозяина – 32. И также оставляет впечатление симметрично выстроенной конструкции следующее предписание «ВАСИШТХА-ДХАРМАСУТРЫ» (XX.37–40): за убийство женщины, не являющейся *атрейи*, совершившей омовение после месячных (XX.35), полагается такое же искупление, как за убийство кшатрия или вайши, за убийство женщины из рода кшатриев – как за убийство вайши, женщины из рода вайшьев – как за убийство шудры, женщины из рода шудр – годовичное искупление.

Обратимся далее к обрядовому материалу дхармашастр – искупительным церемониям, столь подробно описываемым дхармашастрами. Здесь текст демонстрирует знакомую числовую символику и технику классификации. Благодаря «БAUDХАЯНА-ДХАРМАСУТРА» (II.1.1.2), «ГАУТАМА-ДХАРМАСУТРА» (III.4.4), «МАНУ-СМРИТИ» (XI.73), «ЯДЖНАВАЛКЬЯ-СМРИТИ» (III.243) нам известно, что убийце брахмана полагается в течение двенадцати лет носить череп убитого им человека как опознавательный знак. Согласно «ЯДЖНАВАЛКЬЯ-СМРИТИ», числовая константа «12» оказывается значимой и в других случаях: осквернитель ложа гуру в течение двенадцати месяцев совершает *криччхру*²¹. Праджapati, распространивший Веду среди недостойных и отвергнувший ищущего защиты, в течение того же срока питается ячменем, а упомянутый выше убийца брахмана очищается от греха, спасая жизнь также двенадцати коровам (III.260, 288, 244). Здесь может быть ассоциация между количеством коров и числом месяцев года.

С учетом текста «Апастамба-дхармасутра» (I.24.15) и «БAUDХАЯНА-ДХАРМАСУТРА» (II.1.1.3) убийца брахмана в поисках милостыни должен идти в семь домов. Согласно «ЯДЖНАВАЛКЬЯ-СМРИТИ» искупление полагается также брахманскому ученику, в течение семи дней пренебрегавшему сбором милостыни (III.281).

Исходя из «ЯДЖНАВАЛКЬЯ-СМРИТИ» (III.254), пьяница искупает свой грех, если питается жмыхами и зернами по ночам три года, и, если учитывать текст «Апастамба-дхармасутра», в течение того же срока очищаются от своих грехов вор, пьяница и прелюбодей (I.25.11). А согласно «ЯДЖНАВАЛКЬЯ-СМРИТИ» (III.260), прелюбодей для искупления своего греха совершает лунное покаяние в течение трех месяцев.

²¹ Криччхру – категория искупления.

Согласно «Яджнавалкья-сморити», вошедший к женщине, у которой месячные, должен выдержать трехдневный пост (III.287), так же как убийца брахмана (III.301) и пьяница (III.303). А убийца кошки, ящерицы и прочих живых существ должен в течение того же срока пить молоко (III.270).

Из «Ману-сморити» (XI.78) и «Яджнавалкья-сморити» (III.249) мы знаем, что для очищения от своего греха убийца брахмана должен трижды прочесть в лесу самхиту Веды или трижды – как следует из текстов «Гаутама-дхармасутры» (III.4.4) и «Ману-сморити» (XI.81) – он вступает в схватку с врагом при похищении имущества брахмана или трижды бросается вниз головой в пылающий огонь (XI.74). Или, как варианты: женщина-прелюбодейка из рода брахманов совершает тройное лунное покаяние; учитель, изгоняющий ученика, который погибает, и совершающий жертвоприношение для не прошедших посвящение и колдовской обряд, – оба, согласно «Яджнавалкья-сморити», исполняют тройную *криччхру* (III.283, 288). Кроме того, грехи, совершенные по неведению, удаляются тройной молитвой (III.307).

Исходя из «Яджнавалкья-сморити», перерождения грешников выглядят так: тот, кто крадет пищу, будет страдать несварением, кто крадет слово – онемееет, у клеветника будет исходить дурной запах из носа, а у доносчика – изо рта; похититель зерна становится крысой, повозки – верблюдом, плодов – обезьяной, воды – водяной птицей и т.д. (III.210–211, 214). В то же время предписание из сферы религиозного права, т.е. нормативного характера, может формулироваться в совершенно таком же духе: согласно «Яджнавалкья-сморити», похититель золота брахмана очистится от греха, если отдаст столько золота, сколько весит сам (III.258).

А если обратиться к формулам *криччхры*, этой основной разновидности искуплений, как они описываются текстом, то оказывается, что эти формулы представляют собой классификации элементов, вписанных во временные циклы, и выглядят они как упражнение ума классификатора, оперирующего числами-символами. Из текста «Яджнавалкья-сморити» мы узнаем, что *самтапанакриччхра*²² сочетает в себе «пять принадлежностей коровы», которые следует употреблять в пищу в течение пяти дней, и пост, совершенный на следующий день (III.314), *махасамтапана* означает превращение пяти дней в тридцать, т.е. в месяц, и совершение постов по истечении каждых семи дней недели (III.315). Согласно «Яджнавалкья-сморити» *саумьякриччхра* выглядит, как та же *самтапанакриччхра*, только включает другие пять компонентов (III.321), а *тулапуруша* аналогична *саумьякриччхре*, однако совершаемой в течение пятнадцати дней, – в отличие

²² Далее в тексте приводятся названия различных искупительных обрядов.

от *махасамтапанакриччхры*, каждый компонент здесь следует употреблять в пищу не шесть, а три дня (III.322). *Парнакриччхра* предполагает замещение «пяти принадлежностей коровы» листьями пяти разных пород деревьев; за исключением поста, в описании она симметрична *самтапане* (III.316). Учитывая «Яджнавалкья-смрити», *таптакриччхра* вписана в трехдневный цикл, а если считать пост, то и в четырехдневный, *падакриччхра* включает классификацию трех разновидностей пищи и традиционный пост (III.317–318). *Криччхра праджапатья* означает троекратное употребление в пищу тех же компонентов *падакриччхры*; на ее совершение, соответственно, требуется втрое больше времени (III.319), тогда как *криччхратикриччхра* организована циклом трех недель, а *парака* – двенадцати (III.320). Согласно «Яджнавалкья-смрити» *чандраяна*, как видно из семантики самого термина («путь луны»), прямо «вписана» в месячный цикл движения луны (III.323–324).

С большой долей уверенности можно полагать, что эти и подобные им обряды и ритуалы предстают в тексте как производное от самого текста-классификатора и жизнедеятельны они только внутри культуры такого текста. Эти ритуалы-конструкции, содержащие числа-символы, разработаны методом спекулятивного мышления, и складываются они как конструкции числовые и временные, притом с использованием чисел-символов, которые часто выглядят как константы. В реальной жизни ритуал совершался иначе, чем его рисует стремящийся к саморазвитию текст, который пользуется присущими ему техническими средствами организации материала. Жизнедеятельность текста и жизнедеятельность человека, его бытие за пределами текста находятся, следовательно, как бы в разных измерениях и подчиняются они разным законам, однако жизнедеятельность подобного текста, как бы замкнутого на самое себя, является важной характеристикой так называемой ритуалистической культуры Индии.

Так же могут строиться предписания, которые носят «околоправовой» характер. Из текста «Баудхаяна-дхармасутры» (I.10.19.15) и «Ману-смрити» (VIII.98) явствует, что лжесвидетель убивает (обрекает на ад) трех предков в деле, касающемся денег, пятерых – в деле о мелком скоте, десятерых – в деле о корове, сотню – в деле о лошади, тысячу – в деле о человеке, всех – в деле о земле. Тот же текст, где речь идет о пропорции чисел: 5–10–100–1000 содержит «Васиштха-дхармасутра» (XVI.37). В тексте «Гаутама-дхармасутра» (II.3.14–15) говорится о том, что лжесвидетельствующий о мелком скоте убивает пятерых предков, о корове, лошади, человеку и земле – в десять раз больше в каждом последующем случае.

Во многих текстах, и в том числе в КА, представлены количественные классификации типов сыновей – в «Баудхаяна-дхармасутре» (II.2.3.11, 15, 17, 20–30), «Васиштха-дхармасутре» (XVII.13–15, 18, 21, 24, 27–28, 30, 33, 36, 38), «Гаутама-дхармасутре» (III.10.30–31), «Ману-смрити» (IX.158–160), «Яджнавалкья-смрити» (II.127–132) и КА (III.7.4–18). Существенно, однако, что эти классификации делят сыновей на тех, кто является только сыном, и тех, кто наследует имущество; согласно «Васиштха-дхармасутре» (XVII.39), «Гаутама-дхармасутре» (III.10.30–32), «Ману-смрити» (IX.158, 160, 165), «Яджнавалкья-смрити» (II.132), КА (III.7.19), классификация вторгается таким образом и в область наследственного права.

Понятно, что та же обрядовая практика диктует набор, последовательность и количественные характеристики обрядовых действий. Однако предписания из области светского права в дхармашастрах строятся так же, как и из области права религиозного, и аналогично иерархизируется числовой материал в КА. Речь, следовательно, идет не о ритуальном поведении, а о ритуализации мироописания средствами текста и внутри специфической культуры текста. Подчеркнем еще раз: приведенные примеры – а список их можно было бы продолжить – говорят о том, что текст, а не реалии жизни, диктует здесь правила оформления материала.

При классификационном подходе к материалу безразличен тип объекта классификации, принципы же классификации остаются неизменными: как объекты, так и закрепленные за ними штрафы или иные цифровые обозначения иерархизируются и образуют конструкцию. Нетрудно заметить, что с этой целью определенным образом выстраивается и сам материал. Однако применительно к тем же денежным штрафам есть большие сомнения, что за пределами текста, в правовой практике, реальные денежные штрафы назначались по той же жесткой схеме. Они, вероятно, были диверсифицированы, на них влияли как практика, сложившаяся в той или иной местности и социальной среде, так и действующие нормы обычного права. Величина целого ряда денежных штрафов, не включенных в классификации, тоже кажется нереальной. Но здесь важнее другое: величины и этих и других штрафов и принципы их назначения подсказывают, что материалу здесь не присуще то особое качество, которое позволяло бы квалифицировать его как регулятивный, правовой. Для компилятора нет разницы, оформляет он материал, касающийся «драгоценностей», пошлин, штрафов, жалованья и прочего – здесь имеют значение только принципы оформления материала средствами текста и внутри текста, внутри определенной культуры, которая этот материал совершенно преобразует, отрывает его от исконной почвы и лепит, строит по собственным законам.

По-своему важным будет еще одно наблюдение: если в тексте КА существует числовая константа «четыре», имеющая ассоциативные связи с четырехчленной структурой мира или если фигурируют восемнадцать *тиртхов/махаматров* (I.12.20) – аналогично восемнадцати поводам судебного разбирательства в «Ману-смрити» (VII.3, 7, IX.250), «Нарада-смрити» (I.19), а согласно «Катьяна-шраутасутра» также восемнадцати пуранам и восемнадцатичастному ритуалу *дикиши* (XXIV.3.26) или восемнадцати рукам Кали/Дурги (ее эпитет – *aṣṭādaśabhujā* – «Восемнадцатирукая»), то культурный материал КА, по-видимому, насыщен представлениями архаичными и укоренившимися в традиции. И если этот, а также подобный ему материал, включен в виде чисел в предписания нормативного характера, где он демонстрирует бесконечную каталогизацию чисел в разных вариантах и сочетаниях, то справедливо рассматривать те или иные числа как символы. И говорить тогда следует о числовой символике КА со всеми вытекающими отсюда последствиями по части интерпретации тех же нормативных предписаний. Возвращаясь к упомянутым выше трем судьям-*дхармаштрам* – *аматьям* (*dharmasthāstrayastrayo'mātyā*), ведущим судебные дела на границе сельской местности, в *санграхане*, *дранамукхе* и *стхании* (III.1.1), т.е. во всех и всяких населенных пунктах, которые являются объектом каталогизации в КА (II.1.4), а, следовательно, на всем пространстве страны от ее границ и до столицы, и судьям-*прадештарам* – *аматьям* (*pradeṣṭārastrayastrayo'mātyāḥ*), которые в таком же количестве и, очевидно, что так же занимаются в перечисленных местах, а значит, везде и всюду (ср. II.35.2, 7), «искоренением терниев» в стране (IV.1.1), – можно убедиться, что они становятся мифическими фигурами.

В заключение следует сказать о числовой символике, представленной в тексте КА и дхармашастр, организованном в виде «украшений-подвесок», где несколько звеньев цепляются за основное звено, за них цепляются другие и т.д. Совершенно так же, как *аламкара*²³, выглядит текст КА, который последовательно включает все более мелкие единицы текста: *адхикараны* (пятнадцать книг), *пракараны* (разделы *адхикаран*), группы *супр* (строк), *сутры*, отдельные знаки/символы, в частности термины и числа. Так же строится правовой текст дхармашастр, состоящий из «макrorядов» судебных дел, которые включают следующие ряды – судебные дела, которые определенным образом подключаются друг к другу посредством семантических ключей (так тема «поле» – потрава поля, выпас скота – соединяет ряды обязательственного и уголовного права). Выше уже говорилось, что

²³ *Аламкара* – свадебное украшение невесты.

ряды судебных дел порой фиксируются в виде числовой константы «восемнадцать» – числа, сакрально значимого в традиционной индийской нумерологии. Эта мнемоническая «числовая игра» с последовательным подключением элементов текста, когда последующее звено раскрывает содержание предыдущего звена-определения, может включать и числа-символы. Например, в «Нарада-смрити» (I.20.18) насчитывают 108 «причин» для судебного разбирательства (еще одно сакральное число), из которых «неуплата долга» содержит 25 разделов, «вклад» – шесть, «совместное предприятие» – три и т.д. Текст КА не столь «технически» развит, но и он строится таким же образом, например, в описании средств политики – дружеского обращения, подкупа, внесения раскола и применения силы (I.10.47). Согласно следующей сутре, дружеское обращение имеет пять разновидностей, которые перечисляются: в тексте раскрывается содержание каждого из пяти типов дружеского обращения (II.10.49–53), далее дается описание подкупа (II.10.54) и т.д.

Эти содержащие числа-символы классификации-«подвески» превращают тексты КА и «Нарада-смрити» в тексты технические, в которых содержательное описание явления заменяется «технологизацией», каталогизацией элементов описания, и составление композиции текста становится игрой (*крида*), которая ведется на ограниченном пространстве текста с использованием заданного набора технических приемов и средств.

Также отметим, что в КА и дхармаштрах во многих случаях числа выступают как символы, они – порождение не реальных вещей, а культуры текста. Эти числа заполняют те или иные ниши в тексте и организуют его композицию и материал, в том числе путем классификации, для которой здесь важен не ее предмет, а ее принципы, сформировавшиеся на ритуальном материале.

Вопросы семантики древнетюркской похоронно-поминальной обрядности

В гуманитарной науке большое значение уделяется формированию мнения, т.е. более или менее реального представления о том или ином феномене истории и культуры. Со временем эти мнения устаревают, но, сохраняясь как традиция, могут привести к ошибочным выводам. В данной статье я не ставлю задачей исчерпывающее историографическое исследование, но хочу пересмотреть некоторые проблемы, окружающие столь важный феномен культуры древних тюрков, как их похоронно-поминальная обрядность и ритуальные комплексы, поскольку значение появляющихся в последнее время новых материалов состоит не только в их количестве, но и в качестве.

В современной тюркологии к памятникам древних тюрков времен I и II каганатов (552–745) принято относить: 1) погребения по обряду трупоположения с конем в курганах с округлой каменной насыпью; 2) поминальные четырехугольные оградки с рядами камней и без оных; 3) каменные изваяния, стоящие около оградок или отдельно; 4) поминальные комплексы знатных тюрков; 5) надписи на стелах и других памятниках, сделанные рунической письменностью; 6) петроглифы. Перечисленные типы памятников широко распространены на Алтае, в Туве, Монголии, Северном Казахстане, Притяньшанье и некоторых других местах.

Наиболее яркие из памятников древнетюркской эпохи – комплексы, за которыми закрепился статус поминальных сооружений. Это оградки, около которых поставлены каменные антропоморфные изваяния с отходящими от них нередко рядами камней, называемые также «каменными бабами». Наиболее сложными и полными считаются так называемые «княжеские» поминальные комплексы. Их составляют следующие конструктивные элементы: поминальные храмы, ориентированные осью с востока на запад, имеющие четырехугольную в плане форму, со стенами, ранее покрытыми расписной штукатуркой; одна или две каменные антропоморфные статуи, часто установленные к востоку

от них, от которых на восток же тянулись ряды каменных столбов; стелы с мемориальными текстами, установленные в пазы специальных постаментов, в княжеском варианте исполненных в виде черепахи. В пределах комплексов ставились мемориальные скульптуры.

В плане относительной хронологии вопрос развития древнетюркского похоронно-поминального комплекса обычно звучит так: были ли обычные оградки прототипом для княжеских комплексов, либо наоборот, княжеские комплексы стали прототипом для всех остальных, более простых поминальных сооружений? В этой связи ставится вопрос об эволюции установленных около оградок статуй: либо они явились продуктом эволюции, понимаемой довольно вульгарно, т.е. от некоего непроработанного, простейшего изображения к более сложному, реалистично исполненному, либо процесс был обратный – от реалистичного изображения, исполненного мастерами-камнерезами, фактически скульпторами, к упрощению, когда главной становится не точность изображения, а его идеология, даже просто намек на реальность. Решение этих вопросов зависит от понимания сути памятников, имеющих черты храмового сооружения.

Как отмечают некоторые исследователи, многие элементы древнетюркской похоронно-поминальной обрядности в их физическом воплощении, т.е. в виде определенных построек и сооружений, восходят к прототипам в похоронно-поминальных сооружениях более ранних веков. Об этом, в частности, пишет Д. Г. Савинов: «...Различного рода оградки как ограниченное пространство для принесения жертвоприношений и других культовых действий, являются одним из наиболее древних видов археологических памятников Центральной Азии и Южной Сибири. На протяжении длительного времени существовала традиция сооружения смежных оград, размещения их цепочками в направлении север – юг, ориентировки по странам света и преобладающего значения в ритуале восточной стороны. Уже в скифское время встречаются случаи вынесения “вертикального знака” на место восточной стороны от оградки, композиционно как бы предвещающего оградки с каменными изваяниями. Камни-балбалы были установлены с восточной стороны больших и малых курганов пазырыкской культуры на Алтае и погребений шурмакского типа в Туве...». Однако, указывает Д. Г. Савинов далее, непосредственных предшественников древнетюркских каменных изваяний – антропоморфных изображений первой половины I тыс.н.э. – в Центральной Азии и Южной Сибири не найдено, хотя теоретически к ним могут быть отнесены любые статуарные изображения без определенных хронологических признаков. Д. Г. Савинов пишет: «...Материалы эпохи ранних кочевников

и первой половины I тыс.н.э. позволяют утверждать, что древнетюркские каменные изваяния с оградками представляют собой одну из поздних модификаций широко распространенного ритуала, реализуемого в прошлом в разных видах культовых сооружений и в различных материалах, но связанных единой системой иррациональных представлений. В основе этих представлений лежит идея сохранения тела покойного (или облика умершего) в течение определенного промежутка времени для совершения ритуальных действий»¹.

В других работах цитируемого автора о Центральной Азии и Южной Сибири также традиционна идея установки ряда вертикально вкопанных камней, истоки которой уходят в эпоху бронзы и, как он полагает, связаны с ритуальной традицией населения окуневской культуры. Это же прослеживается и в раннескифское время в порядке расположения оленных камней, идущих рядами от кургана-кересука. На рубеже VI–V вв. до н.э. традиция изготовления и установки оленных камней и создания крупных оленных комплексов исчезает, что по времени совпадает с появлением в Центральной Азии культур пазырыкского типа, которые, по-видимому, ассимилировали прежнее население. Но теперь вертикально поставленные камни устанавливаются с восточной стороны у курганов пазырыкской культуры. Число таких грубо обработанных камней колеблется от 5 до 20 и они лишены каких-либо изображений. Отмечая типологическое единство рядов камней у пазырыкских курганов и древнетюркских комплексов, Д. Г. Савинов указывает и на разницу их использования: в первом случае они устанавливались у погребальных сооружений, а во втором случае – у поминальных. Однако это противоречие, как и хронологический разрыв между памятниками скифского и древнетюркского времени, снимается тем, что цепочки камней встречаются и у памятников хуннского времени, причем как у погребальных, так и у поминальных сооружений. Все это вместе взятое «позволяет говорить об одной длительно – от скифского до древнетюркского времени включительно – существовавшей традиции установки ряда вертикально вкопанных камней, имевших, по-видимому, если не идентичное, то, во всяком случае, близкое смысловое значение», которое выражалось в символическом отображении победы над врагами².

Инновацией древнетюркского времени стало сведение этих элементов воедино на основе той модели, которая, будучи чем-то

¹ Савинов Д. Г. Формирование и развитие раннесредневековых археологических культур Южной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 15–16.

² Савинов Д. Г. Формирование... С. 126–128; См. также: Кляшторный С. Г., Савинов, Д. Г. Степные империи древней Евразии. СПб., 2005. С. 193–194.

новым в условиях окружающего населения, смогла связать разные по типу традиционные сооружения, объединив их новым идеологическим содержанием. Совершенно новым в обряде стало появление каменных антропоморфных изваяний, изображавших воинов – этого в более древние времена не было.

Различна точка зрения ученых на время появления в поминальном комплексе древних тюрков антропоморфных изваяний. Некоторые исследователи считают, что тюрки времени I Тюркского каганата эти изваяния не устанавливали, а появились они в VII в. – во время II Тюркского каганата³. По мнению Ю. С. Худякова, традиция установки каменных изваяний у поминальных оградок, по-видимому, возникла в период существования единого древнетюркского государства I каганата, поскольку в дальнейшем она продолжалась и у западных и у восточных тюрков⁴. Однако необходимо отметить определенные различия в обрядах, характерных для Восточного и Западного каганатов, а это, возможно, указывает на то, что в своем окончательном виде обряд еще не сложился.

Обращаясь к истории интерпретаций древнетюркских поминальных сооружений, в частности антропоморфных статуй и других элементов характерных для них, укажем, что еще в 1897 г. В. А. Каллау считал: эти статуи изображали умерших, похороненных в сооружении, около которого они располагались⁵. Тогда же В. А. Мустафин высказал мысль, что каменные бабы изображали не самих умерших. Таким образом, эти авторы заложили две основные точки зрения на смысл и назначение древнетюркских изображений, проходившие в том или другом виде красной нитью через семантические концепции, сложившиеся в XX в.

Итог изучения каменных изваяний в дореволюционный период подвел Н. И. Веселовский в статье «Современное состояние вопроса о «каменных бабах» или «балбалах»»⁶. Для выяснения сути *балбала* он использовал китайские источники, опубликованные Н. Я. Бичуриным, а также надписи на орхонских памятниках, незадолго до этого обнаруженные и расшифрованные. Из сопоставления этих данных он пришел к следующим выводам: около

³ *Войтов В. Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культовопоминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М., 1996. С. 107.

⁴ *Худяков Ю. С.* Феномен культуры древних тюрков в Центральной Азии // Вестник РГНФ. М., 2001, № 4. С. 32.

⁵ *Каллаур В.* Новая археологическая находка в Аулиятинском уезде (перепеч. из № 48 и 52 «Туркестанских ведомостей» за 1898 г.) // ПТКЛА. Год третий. Таш., 1897–1898. С. 9–14.

⁶ *Веселовский Н. И.* Современное состояние вопроса о «каменных бабах» или «балбалах» // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Вып. 32. Одесса, 1915. С. 408–444.

могил знатных лиц тюрки ставили столько камней, сколько было убито врагов похороненными в них героями, а во главе ряда камней водружался особый *балбал*, который изображал главного врага и имел человеческую фигуру. Н. И. Веселовский также считал, что и все остальные камни можно считать *балбалами*⁷.

Подобное мнение было высказано чуть раньше Д. Н. Соколовым. Обратив внимание на один из вариантов изображений, он, отвечая себе на вопрос «какой смысл иметь изображение убитых не в боевом вооружении, а с чашею в руках, напоминающую не битву, а скорее мирную пирушку с друзьями?», связывал установку антропоморфных изображений с особой ролью убитого врага в загробной жизни покойника. Чтобы выяснить это с учетом представлений тюрков добуддийского и домусульманского времени, он привлек произведения народной литературы тюркских племен и обратил внимание на записанную Ч. Ч. Валихановым казахскую сказку о друзьях – живом и умершем. Как он полагает, интересующая нас часть этой сказки заключается в следующем: устраивая земное счастье живого друга, умерший предсказывает ему будущее и дает краткие указания, как тому надлежит поступить. Следуя его указаниям, живой убивает нескольких врагов – как своих, так и недругов покойного друга. Каждого убитого он отсылает посредством определенного заклинания своему умершему другу. Приглашенный затем к последнему в гости, он видит в его подземном жилище, что все убитые им враги стали рабами. Служа умершему другу, они исполняют данные им приказания – по мнению Д. Н. Соколова, именно в этом заключается искомое верование, связанное с древнетюркскими изображениями. На этом основании ученый объясняет древнетюркское *балбал* выражением «загробный раб». По мнению Д. Н. Соколова, покойные могли приобретать таковых, как убивая своих врагов, так и после своей смерти получая их благодаря подношениям родственников или друзей, например, в виде жертвоприношения⁸.

Подобным же образом рассматривает наличие при могиле каменной фигуры и камней А. П. Чулошников. По его мнению, сам этот обычай объясняется «шаманским взглядом на загробные отношения людей между собой как на вполне сходные с земными: убитый враг обязан служить победителю за гробом, как и на земле»... И А. П. Чулошников считает: «Таким образом, в постановке каменного балбала (изображения) побежденного заключалось некое таинственное и магическое действие, приковывавшее его за гробом к победителю. Отсюда чаша в руках

⁷ Там же. С. 427.

⁸ Соколов Д. Н. К вопросу о значении каменных баб // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. 23. Оренбург, 1911. С. 126–127.

такой бабы и служила признаком служебного положения ее держателя по отношению к покойнику. Потому-то и самое наименование "балбал" не могло значить ничего иного, как понятие "загробный раб"» и т. д.⁹. Такой же точки зрения придерживался и В. В. Бартольд¹⁰. Однако остается неясна связь «подаренных» персонажей с установленными фигурами, хотя некоторые материалы о том, что рабы «сопровождали» своих повелителей в загробный мир существуют. Относятся они, в частности, к скифскому времени и описаны Геродотом [IV, 72]: в них указаны именно рабы, остававшиеся таковыми вплоть до своей смерти. Однако при захоронении царя их убивали, делали из них чучела и сажали на лошадей, выполненных в такой же технике.

Необходимо отметить, что идея о том, что каменные бабы изображают врагов, убитых покойным, высказывалась в конце XIX в. известным венгерским востоковедом Г. Вамбери¹¹. Однако уже тогда эта точка зрения подверглась жесточайшей и саркастической критике со стороны П. М. Мелиоранского. В рецензии на книгу ученого из Венгрии он отмечает, что свое мнение Г. Вамбери основывает на мадьярских материалах X в., но «ни орхонские надписи, ни китайские материалы об орхонских тюрках не дают нам никаких указаний на существование такого верования в VIII в. на Орхоне». Далее, указывая на непоследовательность Г. Вамбери, П. М. Мелиоранский пишет: «Кроме того, на с. 102 В. говорит уже, что "вероятнее" сам похороненный своею смертию "посвящал себя" служению на том свете своей жене, детям и т.п., умершим раньше его. Выходит таким образом, что жены и дети, друзья, даже народ чуть не всех похороненных на Енисее киргизов умирали раньше покойников, надгробные надписи которых до нас дошли, и эти покойники удалялись уже вслед за своей семьей, даже за своим народом, чтобы служить им на том свете!...»¹².

Неоднократно касался вопроса семантики антропоморфных изображений древнетюркского времени известный российский

⁹ Чулошников А. П. Очерки по истории Казак-Киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен. Ч. 1. Древнее время и средние века. Оренбург, 1924. С. 48–49.

¹⁰ Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т. 5. М., 1968. С. 28.

¹¹ Vambéry H. Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XII. Helsingfors: Finnische Literatur-Gesellschaft, 1899. С. 102.

¹² [Мелиоранский П. М.]. Рец на: Vambéry H. Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibiriens. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XII. Helsingfors: Finnische Literatur-Gesellschaft, 1899]. (отт. из: ЗВОИРАО. Т. 13. 1900, с. 0145–0162). С. 160.

археолог А. Д. Грач¹³. По его мнению, они изображали «наиболее могущественных врагов, побежденных центральноазиатскими воителями»¹⁴. А. Д. Грач не делал различия между статуями и рядами каменных столбов, считая их одним компонентом комплекса. А. Д. Грача поддержал академик А. П. Окладников в своей редакционной статье к его книге¹⁵. Отметим также мнение Л. А. Евтуховой: она, опираясь на тексты, переведенные Н. Я. Бичуриным, считала, что «каменные изваяния изображали самих умерших»¹⁶. Похожим образом рассматривал этот вопрос и С. В. Киселев, но с оговоркой, что часть изваяний изображала врагов¹⁷. А. Н. Бернштам полагал, что *балбалы*, антропоморфные изваяния, «могли быть как изваяниями портретного характера, воспроизводящими похороненного, так и изображением обобщенным, воспроизводящим его слугу в потустороннем мире»¹⁸.

Современные представления о значении статуй и рядов каменных столбиков, идущих от каменных оградок, – и с этим согласны многие исследователи, – базируются на положениях, сформулированных Л. Р. Кызласовым в ряде работ 1960-х гг.¹⁹ В своем анализе он опирается на материалы китайских летописей, переведенных Н. Я. Бичуриным, и на мнение, высказанное известным ориенталистом В. Л. Котвичем. Отмечая, что к тому времени в археологической литературе существовал большой разнобой в толковании значения каменных фигур древнетюркского времени²⁰, он в рецензии на книгу А. Д. Грача полагает, что тот неверно понимает термин *балбал*, отождествляя его вслед за Н. И. Веселовским с каменными

¹³ Грач А. Д. Каменные изваяния западной Тувы (К вопросу о погребальном ритуале тую) // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 16. 1955. С. 424–431; Грач А. Д. Древнетюркская каменная фигура из района Мунгу-Хайрхан-Ула (Юго-западная Тува) // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 30. 1958. С. 155–158; Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы: По материалам исследований 1953–1960 гг. М., 1961. С. 73–83.

¹⁴ Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы: По материалам исследований 1953–1960 гг. М., 1961. С. 73.

¹⁵ Окладников А. П. Древнетюркские изваяния Тувы: По материалам исследований 1953–1960 гг. М., 1961. С. 4–6.

¹⁶ Евтухова Л. А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА. Вып. 24. М., 1952. С. 116.

¹⁷ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. С. 509, 546.

¹⁸ Бернштам А. Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая // МИА. Вып. 26. М., 1952. С. 143.

¹⁹ Кызласов Л. Р. Рец. на: А. Д. Грач. Древнетюркские изваяния Тувы. По материалам исследований 1953–1960 гг. 1961 // СА. М., 1964, № 1; Кызласов Л. Р. О назначении древнетюркских изваяний, изображающих людей // СА. М., 1964, № 2 и др.

²⁰ Кызласов Л. Р. О назначении древнетюркских изваяний, изображающих людей // СА. М., 1964, № 2. С. 27.

фигурами. Однако, указывает Л. Р. Кызласов, уже В. Л. Котвич доказал, что *балбалами* называли только каменные столбики или плиты, которые ставились в ряд у поминальных памятников, а не каменные фигуры людей, поскольку ни на одном человеческом изваянии нет древнетюркских надписей, указывающих, что это *балбал*. Зато такие надписи дважды обнаружены на простых камнях, стоявших в начале ряда действительно камней с указанием: «это *балбал*... (такого-то)». Отсюда, как считает Л. Р. Кызласов, можно сделать только один вывод: *балбал* – это не изображение или статуя главного врага, а лишь камень, символизирующий убитого врага, но не подвергшийся никакой обработке. Таким образом, по его мнению, письменные памятники и археологические данные позволяют считать установленным, что древнетюркский термин *балбал* обозначает вертикально поставленный у поминального сооружения камень, символизирующий собой убитого врага. При этом автор полагает, что нет никаких оснований считать, как это делает А. Д. Грач, что этот термин связан с обозначением статуи²¹.

Разберем доводы, приводимые Л. Р. Кызласовым с пользой такого вывода, так как это имеет принципиальное значение при интерпретации древнетюркского поминального комплекса. Действительно, лишь на двух камнях были найдены надписи с указанием того, что это *балбал*. Однако обращает на себя внимание тот факт, что оба они стояли в начале ряда, т.е. именно там, где обычно находится статуя. По моему мнению, их местонахождение дает основание полагать, что они исполняли функцию статуи. На то же, по всей вероятности, указывает и надпись. Если статуя изображает конкретного исторического персонажа, а не абстрактного человека, то его можно либо изваять с максимально возможным портретным сходством, либо указать на его персонификацию, снабдив статую текстом. В данном случае, когда есть надпись, это и происходит. По всей вероятности, по какой-то причине при сооружении памятника не удалось изваять статую, почему и был специально составлен сопровождающий текст. Если это так, то можно утверждать, что термин *балбал* применим именно к статуям, но не относится к каменным столбикам. Все это касается и каменных стел, стоящих во главе вереницы камней, на которых выбита *тамга* (знак собственности), т.е. знак, который также является элементом персонификации.

Несмотря на то что многие исследователи признают в самом факте сооружения памятников китайское влияние, все же это положение существует как «общее высказывание» и при их интерпретации, как правило, учитываются только материалы

²¹ Кызласов Л. Р. Рец. на: А. Д. Грач. Древнетюркские изваяния Тувы. По материалам исследований 1953–1960 гг. 1961 // С. М., 1964, № 1. С. 354.

по этнографии кочевых народов, тогда как китайский материал остается невостребованным. Возможно, это связано с тем, что известный китайский материал относительно невелик, а с археологической точки зрения предмет не разработан. Однако данные по китайским похоронно-поминальным обрядам все же необходимо по возможности привлекать, в первую очередь для представления об общей модели соответствующих ритуалов, которая, с подачи китайцев, была использована и тюрками при создании своей имперской идеологии. Однако процесс взаимовлияний не так прост, и заключался он не в полном заимствовании или копировании внешних форм одной из сторон, а был взаимодополняющим на самом глубинном уровне, включая создание общепонятных стереотипов и культурных форм.

Регион Южной Сибири и Монголии, наряду с существованием многовековой местной традиции, составляет историческую периферию китайской цивилизации. Многие народы Центральной и Восточной Азии некитайского происхождения либо были завоеваны Китаем, либо в те или иные исторические периоды сами завоевывали эту страну, формируя затем ее политическую верхушку. В результате они вошли в состав китайского этноса в широком понимании этого слова, а также китайского государства, не только испытали мощнейшее влияние китайской цивилизации, в той или другой степени восприняв китайскую идеологию, но и, обогатив ее, внесли в эту культуру свои оригинальные компоненты.

В частности, в связи с проблемой происхождения древнетюркской монументальной скульптуры интересны материалы, приводимые современным петербургским синологом М. Е. Кравцовой. В период династии Поздняя Хань была предпринята кардинальная реформа китайской погребальной обрядности, в которой исследователи усматривают определенные иноэтнические влияния. В первую очередь, это сказалось на структуре самих захоронений, а также способах их художественного оформления. В своей небольшой статье, посвященной истории возникновения в Китае традиций монументальной скульптуры²², автор рассматривает сюжет о погребении генерала Хо Цюйбина (140–117 гг. до н.э.) – сподвижника самого выдающегося императора эпохи Ранней Хань У-ди (140–86 гг. до н.э.). В его погребении, расположенном недалеко от усыпальницы У-ди, археологи

²² *Кравцова М. Е.* О генерале Хо Цюйбине и истории возникновения в Китае традиции каменной монументальной скульптуры // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. 20–21 февраля 2004 г. СПб., 2004; этот материал также приведен в труде, посвященном истории искусства Китая: *Кравцова М. Е.* История искусства Китая. Краснодар, М., СПб., 2004.

обнаружили древнейшие из известных сегодня образцы китайской каменной монументальной скульптуры. Всего было насчитано 16 изваяний. По одним предположениям, все они изначально были расставлены перед могильным холмом (хотя и непонятно, в каком порядке), по другим – на его склонах. Фигуры были высечены из твердых гранитных глыб и воспроизводили стоящего человека, животных – быка, тигра, лошадь, слона, жабу, лягушку и рыб, а также сюжеты, среди которых, в частности, была и композиция «конь, топчущий варвара-гунна». По мнению М. Е. Кравцовой, наличие этих изваяний и техника их исполнения решительно отличаются от принятых [в Китае] в то время погребальных стандартов и художественных стереотипов. «Мы впервые сталкиваемся с ситуацией, – пишет этот автор, – когда погребальная скульптура размещена не в самом захоронении (т.е. под землей), а вынесена на поверхность и образует его надземную часть». Тематика изваяний в ряде случаев совпадает с принятыми в то время в китайской культуре мотивами, но некоторые из них не имеют даже отдаленных аналогов в образцах декоративно-прикладного и изобразительного искусства того времени. Например, число скульптур (16) «не укладывается ни в одну из принятых в древнекитайской культуре нумерологических схем, которые как раз и определяли собой семиотику местных погребений, равно как и любых типов построек и архитектурных ансамблей».

Причину этой оригинальности М. Е. Кравцова находит в происхождении самого генерала Хо Цуйбина. В его генеалогии она обнаруживает родство с народом *юэчжи*, малая часть которого осела в восточной части Шаньси, откуда происходил и Хо Цуйбин. В связи с этим М. Е. Кравцова приходит к выводу, что его погребальный памятник мог воспроизводить усыпальницы вождей юэчжи, воспоминания о которых, равно как и подлинные юэчжийские вещи, сохранялись в этом семействе. «Тогда проясняется еще один вопрос, относящийся к истории развития китайского культового изобразительного искусства: почему, используя саму по себе каменную скульптуру, оно сразу же отказалось и от воспроизведения персонажей, предложенных изваяниями Хо Цуйбина, и от принципов их расположения». Как указывает М. Е. Кравцова далее, в I–II веках в Китае в нем утвердился совершенно новый тип изображений – так называемые «химеры» (*бисе*). Это фантастическое существо, производное от образа хищного зверя семейства кошачьих (но не льва, а, скорее, тигра или леопарда), с рогом на голове, длинной развевающейся бородой и птичьими крыльями. «В отличие от погребения Хо Цуйбина, “химеры” с самого начала расставлялись попарно по бокам дороги, ведущей к центральному входу погребения или

погребального комплекса, – так начала складываться знаменитая китайская “аллея духов”, которая впоследствии превратилась в одну из органических принадлежностей местной погребальной обрядности».

Однако более распространенными были поминальные комплексы типа могилы полководца и министра Ио-фэя (в ней оказались только воинские доспехи, тогда как его тело было погребено в другом месте) в г. Ханчжоу. Это был холм, обложенный снаружи камнем, а надгробная плита, на которой указывалось имя погребенного, стояла на особом подножии. Далее были два небольших двора, причем в первом от входа были расставлены в два ряда статуи людей, изображенных в виде воинов в старинном вооружении, и двух пар животных²³.

Если гипотеза М. Е. Кравцовой о «юэчжийском следе» в художественно-идеологическом оформлении китайского похоронно-поминального комплекса близка к истине, то можно констатировать следующее. Во-первых, то, что кочевнические идеологические и художественные формы оказали влияние на имперскую погребальную обрядность китайцев, которая складывалась в эпоху Хань, и вследствие этого синкретический характер последней. Во-вторых, то, что в эту обрядность вошли некие однотипные представления, характерные как для кочевого населения Центральной и Восточной Азии, так и для формирующегося в то время собственно китайского этноса, который, по мере расширения политического влияния Срединной Империи, дополняли самые разные этнические группы. Тогда сам факт появления в степи уже более позднего времени собственно китайских элементов погребального обряда не воспринимался там как проявление политического влияния китайской империи на культуру древних тюрков, а просто служил новым вариантом воплощения старых идей, характерных ранее в частности для культуры *юэчжи*, остатки которой также послужили важным компонентом при формировании этнополитических объединений и культуры у кочевников V–VI вв. Именно поэтому, по всей вероятности, старые и новые формы естественно слились в единое синкретическое целое в эпоху древнетюркских каганатов.

В этой же связи необходимо вспомнить полемику Р. Ф. Итса с китайским исследователем Ван Цзы-юнем, изучавшим памятники культуры Синьцзяна, – оба они в своем сообщении о результатах исследования высказали несколько наблюдений по интересующему нас вопросу. Например, анализируя обнаруженные изваяния,

²³ Кюннер Н. В. Лекции по истории развития главнейших основ китайской материальной и духовной культуры, читанные в 1918–1919 акад. году в Восточном Институте, ныне Восточном факультете Государственного Дальневосточного университета. Владивосток, 1921. С. 38.

которые Р. Ф. Итс относит к древнетюркскому периоду, он отметил их сходство с изваяниями ханьского времени из пров. Шэньси. Сам Ван Цзы-юнь считает, что статуи установлены в усуньское время, и с критикой этого утверждения Р. Ф. Итсом необходимо согласиться²⁴. Однако, в данном случае любопытна сама постановка вопроса о том, что происхождение самой техники изготовления изваяний связана с эпохой Хань, а это, как видно, необходимо иметь в виду при интерпретации древнетюркских реалий.

В «Истории» Геродота, написанной в середине второй половины V в. до н.э., мы находим в культуре причерноморских скифов несколько более ранний структурный аналог «юэчжийскому» захоронению ханьского полководца Хо Цюйбина. В упомянутой выше IV книге (гл. 72) Геродота описан обряд сооружения похоронно-поминального комплекса скифского царя в Гергах.

После того как был насыпан большой курган, через год скифы «совершают такие погребальные обряды: из остальных слуг покойного царя выбирают самых усердных (все они коренные скифы...). Итак, они умерщвляют 50 человек из слуг удушением (также 50 самых красивых коней), извлекают из трупов внутренности, чрево очищают и наполняют отрубями, а затем зашивают. Потом на двух деревянных стойках укрепляют половину колесного обода выпуклостью вниз, а другую половину – на двух других столбах. Таким образом они вколачивают много деревянных стоек и ободьев; затем, проткнув лошадей толстыми колыями во всю длину туловища до самой шеи, поднимают на ободья. На передних ободьях держатся плечи лошадей, а задние подпирают животы у бедер. Передние и задние ноги коней свешиваются вниз, не доставая до земли. Потом коням надевают уздечки с удилами, затем натягивают уздечки и привязывают их к колышкам. Всех 50 удавленных юношей сажают на коней следующим образом: в тело каждого втыкают вдоль спинного хребта прямой кол до самой шеи. Торчащий из тела нижний конец кола вставляют в отверстие, просверленное в другом коле, проткнутом сквозь туловище коня. Поставив вокруг могилы таких всадников, скифы уходят» (Пер. Г. А. Стратановского²⁵).

Интересен комментарий-аллюзия Г. А. Стратановского на этот сюжет: «Выставленные вокруг могилы стражи впоследствии заменялись каменными фигурами (алтайцы называли их «балбал»)²⁶.

Любопытную параллель гипотетическому обрядовому поминальному комплексу кочевников Центральной Азии народа *юэчжи*, а также более раннего, описанного Геродотом у причерноморских скифов времени мы находим и в гораздо более

²⁴ Итс Р. Ф. О каменных изваяниях в Синьцзяне // СЭ. М. – Л., 1958, № 2. С. 100–101.

²⁵ Геродот. История в девяти томах. Пер. и прим. Г. А. Стратановского. М., 1999. С. 258.

²⁶ Там же. 650, комм. 54.

позднюю эпоху – в культуре гуннов Северного Дагестана последней четверти VII в., описанной в «Истории агван» Мовзеса Каганкатваци, автора X в. – источнике, на который обращает внимание С. Г. Кляшторный²⁷. Он отмечает, что племенная принадлежность гуннов Северного Дагестана остается не вполне ясной. Большая часть современных исследователей истории Северного Кавказа придерживается мнения, что гунны Дагестана были частью савирских племен или частью *савиров* и *барсилов*, в свою очередь принадлежавших к болгарским племенам. Они были неотделимы от основной массы гунно-болгарских племен, и есть веские основания связывать их с миграцией на Запад части союза племен *теле*, на основе которого в Центральной Азии сформировалась огузская конфедерация и силами которых турки-ашина «действовали в степях».

В описании гуннских погребальных сооружений М. Каганкатваци отметил, что они были устроены на «высоком месте», состояли из «капищ» (заупокойных храмов), идолов (изваяний) и «скверных кож жертвенных чучел» (вывешенных при храмах шкур жертвенных животных). Капища и, возможно, идолы делались из дерева, так как было указано, что они уничтожались огнем. По мнению С. Г. Кляшторного, все эти элементы погребения упоминаются и у центральноазиатских тюрков²⁸.

Исходя из раскопанного археологами погребения Хо Цюйбина, можно увидеть структурный аналог и здесь, и вполне вероятно, что прототипом этого китайского с возможными юэчжийскими, и, шире, иранскими корнями комплекса послужили захоронения подобные описанному на Кавказе, а деревянные фигуры («идолы») и чучела жертвенных животных стали прототипом при исполнении каменных фигур человека и животных китайского комплекса. Более поздний характер кавказского комплекса в данном случае не должен смущать, так как языческие представления довольно устойчивы и консервативны и сохраняются на протяжении многих веков, а нередко и тысячелетий.

В этой же связи можно вспомнить и знаменитый погребальный комплекс императора Тайцзуна времен династии Тан – на его могиле было установлено 14 статуй, как считается, изображавших князей, побежденных императором²⁹. Как полагает А. Д. Грач, в данном случае, так как император был полутюрк

²⁷ Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000. С. 160–164; История Агван Моисея Каганкатваци, писателя X в. СПб., 1861. С. 193–194, 197–198.

²⁸ Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000. С. 163.

²⁹ Ed. Chavannes. Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux recueillis et commentés // СТОЭ. Вып. 6. СПб., 1901. С. 38.

по происхождению, «налицо заимствование ритуала центрально-азиатских тюрок»³⁰. Однако по-видимому, это некая реминисценция общерегионального обряда, характерного в своих модификациях и для тюрок, и для китайцев.

Таким образом, образуя естественный и единый историко-культурный регион, кочевые и оседлые народы взаимно обогащались и влияли друг на друга. К моменту создания древнетюркского государства кочевники, формируя свои историко-этнографические культурные особенности, находились в контакте с китайской культурой – как во времена скифов, гуннов в более ранний период. Политические и культурные установки, возникшие на почве китайской культуры, передавались и адаптировались кочевыми народами, точно так же, как происходил и обратный процесс. С этой точки зрения надо рассматривать как общие вопросы государственной идеологии, которую заимствовали варварские государства, в частности, политическое объединение древних тюрок, так и практические их проявления, например, формирование конкретных реалий военно-политического культа. Не надо забывать, что древние тюрки создавали свое государство не с «чистого листа». Не надо излишне архаизировать их политические представления, как это нередко делают, рассматривая создание каждого кочевого государства с эпохи примитивной архаики, практически «с нуля», т.е. с упрощенно понимаемого родового общества. Мощная политическая традиция кочевых государств, сменявших друг друга, была общим достоянием этих народов на протяжении всего исторического развития. Таким же общим достоянием народов региона были достижения китайской цивилизации. Все это указывает на необходимость привлечения к сравнительному изучению китайских культурных реалий для интерпретации древнетюркской культуры и, в частности, похоронно-поминальных памятников того времени, при этом не замыкаясь в рамках культурно-идеологических моделей собственно кочевого населения.

Кого же персонифицировали каменные статуи древнетюркского времени?

Среди *балбалов*, установленных при поминальных оградках, упоминаются не только враги, убитые на поле сражения при участии умершего или же, как полагают, жалуемые ему сподвижниками, но и *балбалы*, приписанные, например, тюркскому хану («Уйбатская надпись»). Как указывает С. Г. Кляшторный, ни один из тюркских каганов не был убит кыргызами, на чьей территории воздвигнут этот памятник. По мнению этого автора, здесь следует переводить: «*балбал*, пожалованный тюркским

³⁰ Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы: По материалам исследований 1953–1960 гг. М., 1961. С. 56.

ханом»³¹. Подобная ситуация присутствует и в погребальном комплексе Бильге-кагана, где обнаружена антропоморфная стела с надписью «каменный *балбал* шада телесов». Это, указывает С. Г. Кляшторный, отнюдь не враг, а один из князей каганского дома. То же значение, по его мнению, имеет и «*балбал* Ишбар-таркана» в Онгинском погребальном комплексе³². Однако сущность такого дара, если считать его таковым, не вполне ясна, так как расположены оба *балбала* стандартно, как и другие *балбалы*, по традиции считающиеся изображениями убитых врагов. По всей видимости, объяснить их существование в этом месте можно только наличием некой общей функции в погребально-поминальном обряде, которую мы и попытаемся выяснить.

Термин *балбал* был введен в науку после дешифровки В. В. Радловым орхонских надписей. Как указывает Ю. Кулаковский, в своем окончательном виде, вошедшем в науку, этот термин – дешифровка надписания *bal bal* указанных древнетюркских текстов. По его словам, «В. В. Радлов пришел к ней после долгих колебаний и самое понимание текстов, заключающих в себе эти слова, далось не сразу. Отказавшись от того понимания упомянутых текстов, которое он обнародовал в публикации 1894 г., В. В. Радлов в третьем выпуске своего издания в 1895 г. предложил новое толкование этих надписей: слово *балбал* значит *статуя*»³³. По мнению В. В. Радлова, оно не может быть объяснено исходя из корней тюркских языков. В связи с этим известный синолог В. П. Васильев предложил этимологию на основе китайского языка: он указывает на возможное заимствованное слова *бай* в значении «преклоняться, приветствовать», и тогда слово реконструируемое *бай-бай* может иметь значение «памятник, воздвигнутый для выражения почтения к кому-либо»³⁴. Однако возможно, что в данном случае нам ближе китайское слово *бяо*, значение которого в русско-китайском словаре архимандрита Палладия и драгомана П. С. Попова толкуется как «вне; знак, мета; лицевая сторона; внешнее проявление чего-либо» и тому подобные значения, связанные в том числе с похоронно-поминальным комплексом³⁵.

³¹ *Кляшторный С. Г.* Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах (К интерпретации Ихе-Ханын-норской надписи) // Тюркологический сборник. 1974. М., 1978. С. 253.

³² Там же. С. 254–255.

³³ *Кулаковский Ю.* К вопросу о каменных бабах // Археологические известия и заметки, издаваемые Московским археологическим обществом. Т. 4. М., 1898. С. 239–240.

³⁴ Там же.

³⁵ *Палладий, архимандрит, Попов П. С.* Китайско-русский словарь. Т. 1–2. Пекин, 1888–1889. С. 58–59.

При интерпретации поминальных сооружений древних тюрок обычно традиционно ссылаются на свидетельства, которые дошли до нас в китайских хрониках «Чжоу ши» и «Суй ши». Как указывает Н. Я. Бичурин, в них описываются похороны знатных тюрок и их ханов: эти хроники известны нам в двух переводах с китайского языка, сделанных Н. Я. Бичуриным и Лю Мао-цзая, который учел все возможные разночтения и произвел сверку по тем источникам, которыми Н. Я. Бичурин не пользовался.

Первый, более ранний перевод Н. Я. Бичурина, звучит так:

«Тело покойника полагают в палатке. Сыновья, внуки и родственники обоего пола закалывают лошадей и овец и, разложив перед палаткою, приносят в жертву; семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, потом перед входом в палатку ножом надрезают себе лицо и производят плач; кровь и слезы совокупно льются. Таким образом поступают семь раз и оканчивают. Потом в избранный день берут лошадь, на которой покойник ездил, и вещи, которые он употреблял, вместе с покойником сожигают; собирают пепел и зарывают в определенное время года в могилу. Умершего весной и летом хоронят, когда лист на деревьях и растениях начнет желтеть или опадать; умершего осенью или зимою хоронят, когда цветы начинают развеваться. В день похорон, так же как и в день кончины, родные предлагают жертву, скачут на лошадях и надрезают лица. В здании, построенном при могиле, ставят нарисованный облик покойника и описание сражений, в которых он находился в продолжение жизни. Обыкновенно, если он убил одного человека, то ставят один камень. У иных число таких камней простирается до ста и даже до тысячи. По принесении овец и лошадей в жертву до единой, вывешивают их головы на вехах»³⁶.

Перевод Лю Мао-цзая (используем текст, приведенный А. Шером³⁷):

«Когда один из них умирает, труп ставится на возвышении в юрте (шатре). Все дети и внуки, родственники по мужской и женской линии забивают каждый барана и лошадь и кладут как жертвенное приношение вокруг юрты. Затем они верхом семь раз объезжают юрту и каждый раз, когда они подходят к входу в юрту, слегка оцарапывают себе лицо. При этом они плачут так, что слезы и кровь текут вместе. Так они делают семь раз, а затем прекращают. Они выбирают один день, берут лошадь, одежду и предметы обихода умершего и сжигают их с трупом. Затем они собирают пепел, чтобы похоронить его в надлежащий момент: когда кто-либо умрет весной или летом, ждут, пока трава и листья деревьев пожелтеют; когда кто-либо умрет осенью или зимой, ожидают всходов и цветения растений. Тогда выкапывают яму и погребают [пепел]. В день похорон родственники снова приносят жертву, ездят верхом [вокруг могилы] и царапают свои лица. Вся церемония повторяется вновь, как в день смерти. После похорон они складывают слоями [нагромождают] камни и ставят затем памятный столб [мачту]; число камней соответствует,

³⁶ Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М. – Л., 1950. С. 230.

³⁷ Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья. М. – Л., 1966. С. 34–35.

смотря по обстоятельствам, числу людей, которых умерший убил при жизни. На могиле сооружается помещение, в котором рисуется изображение мертвого и военные сцены из его жизни. Если умерший однажды убил человека, кладется один камень. При этом случается, что накладываются [нагромождаются] сотни, даже тысячи камней»³⁸.

По авторитетному мнению Д. Г. Савинова, «ни одного археологического памятника, полностью соответствующего этому описанию, ни в Южной Сибири, ни в Центральной Азии до сих пор не обнаружено, хотя многие его элементы встречаются на территории Саяно-Алтая уже в первой половине I тыс.н.э.». Как полагает ученый, причин может быть несколько: «1) погребения тюркок-туго в Центральной Азии и Южной Сибири еще не обнаружены; 2) компилятивный характер самого источника, в котором разновременные сведения собраны в едином описании погребально-поминального цикла; 3) древнетюркская погребальная обрядность в том виде, как она зафиксирована письменными источниками, сложилась на основе различных компонентов, представленных в археологических памятниках предшествующего времени». Последнее объяснение Д. Г. Савинову представляется наиболее вероятным, хотя он не исключает возможности остальных³⁹.

При сравнении двух переводов, обращают на себя внимание некоторые принципиальные отличия в приводимой ими информации. Заметим, при этом, что к переводам Н. Я. Бичурина в российской востоковедческой науке существовало двойное отношение. С одной стороны, признавалась его громадная заслуга в этом направлении; с другой, – нередко отмечалась его вольная трактовка, а иногда и просто пересказ источника, который в силу этого страдал смысловой неточностью, поскольку информация, передаваемая вольно, доносит суть переводимого текста, а не его конкретное содержание⁴⁰. Переводы Н. Я. Бичурина пересматривают и исправляют до сих пор.

Л. Р. Кызласов считает, что в приведенных вариантах перевода отличия несущественны, предпочитая в своих работах их не замечать и опираться при этом на труды Н. Я. Бичурина. Не обращают на это внимания и другие авторы, которые пользуются китайскими текстами при интерпретации древнетюркского поминально-похоронного обряда. Однако эти различия слишком значительны и принципиальны и требуют особого

³⁸ *Liu Mau-tsai*. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-türken (T'u-küe). Wiesbaden, 1958. С. 9–10.

³⁹ *Кляшторный С. Г., Савинов, Д. Г.* Степные империи древней Евразии. СПб., 2005. С. 198.

⁴⁰ [см., напр., сообщение об этом мнении, которое доносит до нас Ч. Ч. Валиханов: *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 2. А.–А., 1962. С. 47–48.

изучения. Несмотря на глубокое уважение к мнению В. В. Радлова и П. М. Мелиоранского, которые первыми отождествили *балбалы* с вереницами каменных столбиков⁴¹, необходимо отметить, что в основе был, опять же, перевод Н. Я. Бичурина. Однако в связи с появлением нового перевода Лю Мао-цзяя, мнение этих ученых, на котором основываются более поздние авторы, нуждается в пересмотре.

Наибольшие разночтения касаются, в первую очередь, интересующего нас сюжета. В переводе Лю Мао-цзяя напрочь отсутствует информация об установке рядов камней, но зато говорится о нагромождении камней, что напоминает о курганных сооружениях. Поэтому, в свете более нового варианта перевода, сослаться на тексты «Чжоу ши» и «Суй ши» в переводе Бичурина, чтобы объяснить смысл расположения валунов при тюркских поминальных комплексах, представляется неправильным.

Прежде всего, если рассматривать курган как сооружение культовое, по-видимому, нельзя объяснять его создание только лишь данью уважения покойному, на что обычно ссылаются информаторы и исследователи. Нельзя также считать сооружение кургана лишь средством защиты захоронения от возможного разорения дикими животными. Однако стоит вспомнить, в частности, некоторые мотивы богатырских сказаний тюркских народов Южной Сибири. Во многих этнических традициях при описании захоронений богатырей упоминается яма или пропасть, в которую сбрасывается тело поверженного в бою героя и которая затем заваливается валунами, чтобы он не смог оттуда выбраться⁴². Такая «забота», с точки зрения натуралистических воззрений ранних культур, прямо соотносится с представлениями о возможном, обычно толкуемом как вредоносное, воздействию умершего на живых – неважно своих или чужих. Причем чем сильнее при жизни был герой, тем сильнее это воздействие. Для того чтобы нейтрализовать его силу, необходимо использовать как можно больше камней или земли. Сила же героя определяется тем, насколько широко было его воздействие на окружающих и насколько широк был круг его общения при жизни. Чем шире был этот круг, чем большим было его общественное и политическое влияние, тем больше людей могло испытать посмертное воздействие его силы. Поэтому каждый, желая обезопасить себя, старался участвовать в сооружении как можно более значительного памятника,

⁴¹ Радлов В. В., Мелиоранский П. М. Древне-тюркские памятники в Кошо-Цайдаме // Сборник трудов Орхонской экспедиции. Вып. 4. СПб., 1987. С. 9.

⁴² См., напр.: Сказки и предания алтайцев и тувинцев. Собраны Эрикой Таубе. М., 1994. С. 109, 111, 112, 117, 118; Тувинские народные сказки. Новосибирск, 1994. С. 297; ср. мотивировку подобного кургану сооружения у Л. Фробениуса: «чтобы мертвец не встал» [Фробениус Л. Детство человечества. СПб., [б. г.]. С. 103].

который возводился на могиле, тем самым нейтрализуя его посмертную силу, в первую очередь, по отношению к себе. Именно так, например, в киргизском эпосе «Манас» создавался курган над телом бая Кёкётёя: «Похоронили вот так. Из горстей брошенной в могилу земли поднялся целый холм...»⁴³.

Вспоминается и прямая иллюстрация этому положению, описанная у казахов в 1873 г. Речь идет о случающихся мнимых смертях, называемых в русской этнографии «обмеречеством». Вот как это бывает, по словам очевидца: «...После похорон иногда человек обмирает и вот [как-то] ночью прибегает пастух и объясняет, что на кладбище, около которого он проезжал, кто-то под землей кричит. Киргизы (т.е. казахи. – С. Д.) вооружаются лопатами и чотами (мотыгами) и спешат на кладбище, где на звук стонов и криков приходят к могиле похороненного за день до того одноульца. Тогда они решают, что его голосом кричит не кто иной, как шайтан, и набрасывают на могилу такое количество земли, что и ста чертям не своротить»⁴⁴.

По-видимому, именно такими мотивами отчасти объяснялось сооружение курганов вообще и сооружение могил, забросанных камнями и землей, описанных в китайских хрониках (в переводе Лю Мао-цзая) в частности. Но относится это к созданию надгробного, а не поминального сооружения. И повторим, что в китайских текстах нет никакого упоминания об установке рядов каменных столбов.

Все сказанное выше не дает ответа на вопрос, кого изображали антропоморфные фигуры около поминальных комплексов. За недостатком материала, непосредственно касающегося народов Центральной Азии и Южной Сибири, обратимся к материалу китайскому, имея в виду, что Центральная Азия и Китай составляли единый историко-культурный регион. Здесь мы опять-таки обнаруживаем некоторые внешне похожие обычаи примерно в тех же случаях, что и у древних тюрков. Под этой формальной аналогией я понимаю размещение изображений перед каким-либо помещением в определенном пространстве, будь то город, храм, или дом.

Если обратиться к китайской традиции, то здесь со времен династии Хань был очень развит культ так называемых охранителей, т.е. покровителей городов, селений и отдельных домов. Ими обыкновенно становились бывшие правители или военачальники. В их честь воздвигались храмы: этот обычай был распространен, по меньшей мере, с 239 г.н. э⁴⁵.

⁴³ Манас. Киргизский героический эпос. Кн. 3. М., 1990. С. 288.

⁴⁴ Плотников Н. Несколько слов о мнимой смерти // Семипалатинские областные ведомости. 1873, № 6. С. 23.

⁴⁵ Попов П. С. Китайский пантеон // МАЭ. Т. 4. СПб., 1907. С. 13; Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892. С. 96.

Кроме того, «оберегами-охранителями» часто выступали пары героев. Среди них, пожалуй, наибольшую известность приобрели два брата Шэнь-шу и Юй-люй, сведения о которых восходят, по меньшей мере, ко II в. н.э. По легенде, эти братья сидели около отверстия в земле и ловили выходящих из нижнего мира духов. Поэтому для ограждения жилого пространства от влияния злых духов у ворот стали ставить или рисовать на них изображения этих братьев, или же на специальных дощечках, которые вешали на воротах, писать их имена. В конце концов они стали олицетворять духов ворот (*мэнь-шэнь*). Как полагают исследователи, при династии Хань этот обряд приобрел статус официального⁴⁶.

Были и другие охранители ворот. Согласно преданию, император Тай-цзун (627–650) времен династии Тан был нездоров, а за воротами царской опочивальни кто-то шумел. Тогда два царских воеводы – Цинь Шу-бао и Ху Цзин-дэ – выразили желание охранять покой правителя и стали в доспехах на страже у ворот дворца. С тех пор по ночам стало спокойно. Однако император, не желая, чтобы двое воевод сторожили его ночью, не смыкая глаз, приказал художнику нарисовать этих воевод с нефритовым топором в руках, с плетью за поясом, с луком и стрелами, словом, в их обычном виде, и повесить эти изображения у восточных и западных ворот дворца. Благодаря этому проказы духов прекратились. С тех пор накануне Нового года китайцы стали приклеивать к воротам новые раскрашенные изображения этих двух воевод в военных доспехах, заменяя ими старье⁴⁷. Были и другие пары воинов, которые исполняли те же функции. В. М. Алексеев отмечает тот факт, что на наиболее древних дошедших до нас рисунках *мэнь-шэней*, относящихся к рубежу нашей эры, уже наметилась традиция изображать одного из охранителей «штатским», гражданским чиновником, а второго – воином с нарочито свирепым лицом. Что интересно, по словам В. М. Алексеева, «этот “военный” *мэнь-шэнь* похож скорее на выходца из Западного края, чем на китайца»⁴⁸. Подобные персонажи, охранявшие двери, характерны как для буддизма, так и для конфуцианства и даосизма. Они стояли обычно около дверей храмов. В буддийской традиции это так называемые *эр ваны* – два царя, именовавшиеся также

⁴⁶ Попов П. С. Китайский пантеон // МАЭ. Т. 4. СПб., 1907. С. 57; Гроот Я. Я. М., де. Война с демонами и обряды экзорцизма в древнем Китае. СПб., 2001. С. 37–39; Алексеев В. [М.]. Китайская народная картина. М., 1966. С. 210–211.

⁴⁷ Попов П. С. Китайский пантеон // МАЭ. Т. 4. СПб., 1907. С. 58; Алексеев В. [М.]. Китайская народная картина. М., 1966. С. 211.

⁴⁸ Алексеев В. [М.]. Китайская народная картина. М., 1966. С. 212. Под Западным краем в древнекитайских источниках подразумеваются территории Средней Азии и Восточного Туркестана.

«адамантовыми» (*цзинь ган*). Со временем их стали изображать с необычайно свирепым выражением лица и напряженными мускулами обнаженного тела, замахивающимися мечем или символом молнии на дерзнувших проникнуть в храм врагов учения, а также бесов⁴⁹.

У кочевников, выходцев из Центральной Азии, также отмечено существование подобных берегов жилищ и других помещений. Как отмечал Дж. Флетчер, крымские татары делали из шелка и другой материи «истуканов» в виде человеческих фигур и привязывали к дверям своих походных жилищ, «для того, чтобы они были янусами или берегателями их дома»⁵⁰.

Нередко эту функцию в Китае исполнял один охранитель. Таковым, в частности, был один из древнейших персонажей китайской мифологии Чи-ю, который, по ранним китайским представлениям, выступал еще против Ян-ди, предшественника Хуан-ди, легендарного предка китайцев, а затем и против него самого. Чи-ю часто изображался на древних китайских вазах, что считалось сильным средством против влияния злых духов⁵¹. Кстати, Чи-ю также был северного или северо-западного происхождения, как и упомянутый выше военный охранитель с признаками жителя «Западного края».

Тема вредоносности покойников представлена в фольклоре современных тюркских народов. В тувинской сказке герой, расправляясь со своими врагами, слышит их последние слова: «Твоим потомкам я стану злым духом. А самому тебе, раз ты здесь, я стану тучей насекомых!». То же самое обещает в другой сказке мать мангыса – желтая старуха: «Я буду опасным врагом твоим потомкам. Я напущу на них мух и оводов»⁵².

По всей вероятности, антропоморфные статуи также в действительности исполняли охранные функции при поминальных комплексах-храмах, однако совсем необязательно это были изображения врагов, и необязательно считать эти фигуры «загробными рабами». Подход здесь более практичный (по логике того времени): эти охранники, которые при жизни были великими воинами, как при жизни, так и после смерти обладали плохо управляемой силой. Это характерно для персонажей военной культуры средневекового общества, которых в тюрко-монгольской

⁴⁹ Палладий, архимандрит, Попов П. С. Китайско-русский словарь. Т. 1–2. Пекин, 1888–1889. С. 63; Алексеев В. М. О китайском храме. Отт. из Изв. имп. Русского географического общества. Т. XLVII. Вып. 1. СПб., 1911. С. 4–5.

⁵⁰ Флетчер [Джилль]. О государстве Русском. 2-е изд. СПб., 1905. С. 79.

⁵¹ Георгиевский С. Первый период китайской истории (до императора Циньши-хуан-ди). СПб., 1885. С. 12–13, 31–32.

⁵² Сказки и предания алтайцев и тувинцев. Собраны Эрикой Таубе. М., 1994. С. 88–89, 100.

традиции называют *багатурами* или *батырами*. В физиологическом плане они характеризовались как люди «большой печени» и с «большим сердцем». Считалось, что именно в печени таилась мощь *багатура* и с печенью связано само понятие силы и мощи. В силу своих физиологических отличий они характеризовались особым психосоматическим типом, – неуживчивостью, вспыльчивостью. Поэтому бывали случаи, когда общество избавлялось от них тем или другим способом. Например, в сказках такому герою давались непосильные поручения, которые он с честью исполнял. Оставаясь неуправляемыми и после смерти, они даже в облике антропоморфных изваяний, куда после наделения их персонифицированными признаками вселялась душа героев, подлежали нейтрализации. Возможно, этому и способствовали ряды каменных столбиков.

Толкование феномена рядов каменных столбиков в научной литературе таково. Сразу же после открытия памятников Н. М. Ядринцев считал их «указательными маяками»⁵³, а затем и аллеями «указательных камней, какие встречаются на кересуках»⁵⁴. А. А. Ивановский, считая «неправдоподобным» объяснение китайских источников, в которых каменные ряды объявляются символом победы над врагами (как это следовало из перевода Н. Я. Бичурина), дал им иное толкование: «Каждый из родственников умершего... приносит с собою и кладет на могилу камень для защиты от волков и вследствие наступления у них бедности в земле; земля с камнями принадлежала покойникам и на ней нельзя ни ставить кибитки, ни пасти скот»⁵⁵.

Попытки объяснения загадки ряда каменных столбов предпринимались многими исследователями. С. С. Сорокин для выяснения семантики этого феномена обращается к традиционной культуре тюркоязычных народов позднего времени. По его мнению, явление ряда, свойственное культуре как ранних кочевников, так и древних тюрков, находится в связи с идеей сопричастности к происходящим событиям, в данном случае, к поминальным церемониям. Камни-*балбалы* расположены в определенной иерархической последовательности и символизируют факт присутствия членов семьи, рода и племени. Оленные камни и ряды

⁵³ Ядринцев Н. М. Предварительный отчет о поездке с археологической и этнографической целью в северную Монголию и вершины Орхона // ИВСОРОГО. Т. 20. Иркутск, 1889, № 4. С. 11.

⁵⁴ Ядринцев Н. М. Отчет об экспедиции на Орхон, совершенной в 1889 // СТОЭ. Вып. 1. СПб., 1892. С. 66.

⁵⁵ Ивановский А. А. К вопросам: а) о существовании совместного обряда погребения и сожжения; б) о каменных бабах и в) о намогильных камнях // Труды VIII Археологического съезда в Москве. 1890. Т. 4. М., 1897. С. 185.

каменной древнетюркского времени он рассматривает в связи с якутскими *сэргэ* – коновязными столбами⁵⁶.

В. Д. Кубарев также рассматривает ряды каменных столбиков, которые, в своей традиции относятся ко временам скифов, как коновязные столбы. В качестве аналога он привлекает якутский этнографический материал. Действительно, в якутской традиции определенное количество столбов-*сэргэ* ставились в ряд около жилища и имели признаки ранжира. Эти же элементы В. Д. Кубарев находит и в рядах камней у курганов скифского времени и древнетюркских поминальных комплексов. Как он полагает, эти ряды камней предназначались для лошадей, на которых приезжали родственники или гости, принимавшие участие в погребально-поминальном обряде и «являлись знаком присутствия (внимания) определенного человека на поминках по умершему». Этим он объясняет то, что на некоторых столбах обнаружены личные *тамги** и надписи-автографы. «Иначе говоря, каждый участник погребально-поминальной церемонии оставлял перед храмом свой балбал, чтобы душа умершего могла видеть его в ряду других подобных знаков внимания»⁵⁷.

Как аналог якутским *сэргэ*-коновязам, устраиваемым при праздновании весеннего праздника *ысыаха*, рассматривает шеренги камней при древнетюркских поминальных сооружениях и Л. Н. Ермоленко. По ее мнению, очевидно, что отдельный, особо удлиненный камень играл ту же роль в надмогильной конструкции, что и деревянный столб, т.е. он олицетворял собой мировое древо. Как полагает Л. Н. Ермоленко, развернутая в горизонтальной плоскости надмогильная конструкция (из камня или другого материала) в сочетании с мировым деревом представляла собой строение мира, причем не только в поминальной обрядности. Комплекс возводился в честь обряда перехода умершего в новый (загробный) статус и являл собой предназначенную покойному модель, где тот занимал ближайшее к сакральному центру место. Облик, запечатленный в изваяниях, по мнению Л. Н. Ермоленко, может олицетворять умершего как участника посвященного ему обряда – общественного пиршества-жертвоприношения. На первом этапе этого обряда молящиеся предлагали божеству пищу, стоя в ряду, на втором – они рассаживались по кругу, чтобы поровну распределить ее между собой. При этом, считает Л. Н. Ермоленко, значение ряда не исключает интерпретации *балбалов* как обозначения убитых

⁵⁶ Сорокин С. С. О семантике некоторых археологических памятников ранних кочевников Азии: (к проблеме этнической истории тюркоязычных народов Сибири) // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987. С. 17.

* Тамга – знак собственности.

⁵⁷ Кубарев, 1997. С. 25.

врагов, поскольку в контексте данного комплекса *балбал* – убитый враг – мог выступать как человеческая (военная) жертва божеству⁵⁸.

Гипотеза о значении рядов каменных столбов как коновязей подверглась критике со стороны Д. Г. Савинова. Он посчитал ее наименее вероятной: «трудно представить себе кочевника, проводящего всю жизнь в седле и привязавшего коня на расстоянии нескольких сот метров от места проведения ритуального действия»⁵⁹.

Как коновязи, но имеющие отношение к посредническим ритуалам с божествами, рассматривает каменные столбы древнетюркского времени С. Е. Ажигали. Посредничество между людьми и божествами, по его мнению, выражалось в разнообразных формах – в виде кумиров, изваяний, алтарей храмов и т. д. «Древнейшей реинкарнацией медиатора в силу своей структуры, соединяющей три сферы мира, и устремленности вверх являлась естественная вертикаль дерева и его дериват – столб, выглядевшие наиболее оптимальными опосредованными формами медитации. Это представление отразилось, в частности, в наименовании сибирскими народами шаманского дерева “дорогой” или “путем”, по которому “шаман или его молитва восходят к нему”... Деревья-столбы играли роль “проводника информации” с одного иерархического уровня на другой и обратно»⁶⁰. По мнению этого автора, перспективно рассмотрение кочевнических каменных изваяний «под углом зрения жертвенно-просительных ритуалов, в которых последние могли воплощать идею антропоморфного посредника между живыми и богами...» Далее Ажигали пишет:

«Представляется вполне оправданным вопрос: не символизировали ли каменные изваяния древнетюркской эпохи посредников между миром людей и сферой богов, призванных, благодаря своим незаурядным земным заслугам... доносить до богов просьбы родичей? В связи с этим ориентация изваяний на восход солнца представляется не случайной и может быть истолкована как альтернативно решенная пространственная форма обращения к высшим божествам. Таким образом, если балбалы могли олицетворять жертвенные столбы отдельных семей и родов, то каменные изваяния при оградках могли выступать в роли сопровождающих жертв в более крупном родоплеменном масштабе... Идея возможности связи умершего

⁵⁸ Ермоленко Л. Н. Средневековые каменные антропоморфные изваяния казахских степей // АКД. Кемерово, 1991. С. 17–20; Ермоленко Л. Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения). Новосибирск, 2004. С. 55–56.

⁵⁹ Кляшторный С. Г., Савинов, Д. Г. Степные империи древней Евразии. СПб., 2005. С. 239.

⁶⁰ Ажигали С. Е. Архитектура кочевников – феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). Алматы, 2002. С. 442.

с богами, очевидно, служила одним из оснований сакрализации приуроченного к нему пространства оградки (надмогильной или поминальной)⁶¹.

В свою очередь В. Е. Войтов, исходя из предложенной им реконструкции поминальных памятников Монголии, считает, что они воспроизводят «модель мироздания» древних тюрков. При этом оградка (ящик, каменный блок) воплощает схему мировой горы, а дерево в центре оградки символизирует мировое древо. Трихотомическая структура макрокосма, по мнению В. Е. Войтова, «запечатлена не только в конструкции ритуальной оградки, но и в общей планировке поминального памятника, где вереница балбалов на восточной стороне обозначала Нижний мир, площадка с изваянием умершего – Средний мир, а оградка в западной части – Верхний мир»⁶². Символику *балбалов* он реконструирует исходя из присущей «мировоззренческой антиномии»: «тот, кому ставят балбал – тот, кого ставят балбалом»⁶³.

Почти все упомянутые выше исследователи стремятся «уловить» логику установления камней в определенном порядке. Это интересно, однако не объясняет всех нюансов феномена. На обычае ставить у могильной ямы одиночные камни остановился Б. А. Литвинский при описании памирских курганов сакского времени. По его наблюдениям, здесь был развит какой-то культ, связанный с почитанием крупных, вертикально стоящих камней, которые окружались кольцами или каменными выкладками (так же, как известно, оформлялись и оленные камни Монголии). Б. А. Литвинский отмечает несколько вариантов установки таких камней. В одних случаях это одиночный камень, поставленный в середине одной из сторон кольца, в других, но более редких случаях крупный камень врыт в грунт и связан с могильной ямой. По мнению ученого, комплекс исследуемого им времени, состоящий из могильного кольца, могильного менгира и деревянного кола, можно интерпретировать «как результат контаминации представлений об ограждении трупа с представлениями о жертвенном столбе: его основание – каменное кольцо (или кольца), его нижняя часть – менгир или деревянный кол». Традиция установки крупных камней, используемых по разным причинам (мегалитов), распространена довольно широко в Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии, в связи с чем памирские сооружения с камнями занимают в этом кругу «определенное место». Однако в связи со сложностью датировки, Б. А. Литвинский

⁶¹ Там же. С. 443–444.

⁶² *Войтов В. Е.* Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М., 1996. С. 118.

⁶³ Там же. С. 90.

предостерегает от неизбежных в случаях недостатка материала хронологических и культурных интерполяций⁶⁴.

Вопросы бытования камней в традиционной обрядности народов Дальнего Востока и Центральной Азии также весьма интересны. Как указывают исследователи китайской культуры, на улицах и аллеях перед воротами дома часто можно видеть врытый в землю камень с начертанными на нем иероглифами *ши ганьдан* («камень, осмеливающийся (или дерзнувший) противостоять»). Располагались они обычно у домов, стоящих против улиц и мостов. Предполагалось, что надпись на камне будет противостоять зловредным влияниям и несчастьям, которые протекают от мостов, храмовых зданий и т.д. Место, где этот камень следует установить, указывают геоманты. Иногда с тем, чтобы повысить магическую силу камня, на нем вырезают голову тигра, который, как известно, отпугивает призраков, либо изображение какого-либо другого существа, которого призраки также боятся.

Вообще соседство с храмом, где живут духи, считается неблагоприятным. Поэтому с целью нейтрализовать их воздействие, кроме «камня, способного противостоять», на дверях дома, выходящего к храму, приколачивали лошадиный череп, чтобы бес, сидящий в нем, укрыл от всевидящего ока духа – объекта поклонения. Считается, что несмотря на возможность заступничества духа, обитающего в храме, та же его сила и деятельность, если он расположен слишком близко к дому, внушает неловкое чувство открытости домашнего обихода, незащищенности от его всевидящего взора. Чтобы нейтрализовать это неудобство и совершающие такие манипуляции⁶⁵.

По всей видимости, некоторую аналогию с камнем, «дерзнувшим противостоять», можно увидеть в традиции саянских тюрок возлагать после выноса тела покойного из жилища камень на прежнее место. По материалам В. Я. Бутанева и Ч. В. Монгуш, этот камень символически защищал умершего. В закрытой юрте, после того как его клали на место, одна из женщин заклинала: «Если сюда вернется дьявол, съевший тебя, то пусть грызет этот камень! Пусть больше не будет в этом доме покойников, лучше пусть лежит камень “*хара тас*”! Пусть он займет твоё место!». Как объясняли информанты, душа умершего человека с удивлением якобы отмечала: «Моего существа здесь нет, а лежит только черный камень!». На седьмой день вечером камень “*хара тас*” относили на могилу или выбрасывали в сторону кладбища

⁶⁴ Литвинский Б. А. Древние кочевники «крыши мира». М., 1972. С. 135–139.

⁶⁵ Алексеев В. [М.] О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народным картинкам и амулетам. Отт. из Зап. Вост. отд. Императорского археологического общества. Т. 20. СПб., 1910. С. 7, прим. 4.

со словами: «Возьми свой черный камень “*xара тас*”! Пусть уйдет из дома вместе с ним черная душа “*хазан*”». Подобные обычаи существовали и у других тюркских народов, и не только у них⁶⁶.

Мне кажется, хотя прямых аналогий пока не обнаружено, что установка «камней, способных противостоять» у китайцев и рядов камней при погребальных сооружениях дотюркского времени, а также поминальных оградок у древних тюрков находятся в прямой связи. Как мы уже отмечали, умершие и после своей смерти оказывают определенное воздействие на оставшихся в живых и окружающий мир. Число камней определяется, вероятно, степенью силы умершего – чем она больше, тем больше их устанавливалось около оградки. Если же степень влияния и силы умершего были невелики, то при погребении ограничивались одним камнем, а то и вообще обходились без них.

В статье не подводится итог исследованию, а лишь намечаются несколько иные, отличные от ставших традиционными пути интерпретации древнетюркского поминального обряда. Многие из приведенных материалов относятся к культурным универсалиям, характерным для Центральной Азии и Дальнего Востока. Возможно, появление поминального комплекса древних тюрков в известном нам виде объясняется тем, что они стали проводить обряд трупосожжения, и явилось прямым следствием или необходимой мерой выхода из новой сложившейся идеологической ситуации. Должно быть поэтому, в поминальном обряде, предусматривавшем и создание и сохранение на определенное время облика покойного, появилась необходимость выставлять близ комплекса охранителей, а для противодействия их возможной силе влияния на окружающих использовать старый способ нейтрализации вредоносности – установить ранжированный ряд каменных столбов-охранителей. Вероятно, поминальный обряд древних тюрков был не просто некой синкретической конструкцией, а вобрал в себя традиционно сложившийся инструментарий, широко распространенный и ясный для большей части населения как степи, так и сопредельного Китая.

⁶⁶ Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005. С. 168–169.

Литература

Ажигали С. Е. Архитектура кочевников – феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). Алматы, 2002.

Алексеев В.[М.] О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народным картинам и амулетам. Отг. из Зап. Вост. отд. Имп. Русского археологического общества. Т. 20. СПб., 1910.

Алексеев В. М. О китайском храме. Отг. из Изв. имп. Русского географического общества. Т. XLVII. Вып.1. СПб., 1911.

Алексеев В.[М.] Китайская народная картина. М., 1966.

Бабаева Н. С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронной обрядности (конец XIX – начало XX в.). АКД. М., 1990.

Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. Т. 5. М., 1968.

Бернштам А. Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая // МИА. Вып. 26. М., 1952.

Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1–2. М.– Л., 1950.

Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005.

Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, Т. 1, 1961, Т. 2, 1962

Веселовский Н. И. Современное состояние вопроса о «каменных бабах» или «балбалах» // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Вып. 32. Одесса, 1915.

Войтов В. Е. Культурно-поминальные сооружения VI–VIII вв. на территории Монголии // АКД. М., 1989.

Войтов В. Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культурно-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М., 1996.

Георгиевский С. Первый период китайской истории (до императора Цинь-ши-хуан-ди). СПб., 1885.

Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.

Геродот. История в девяти томах. Пер. и прим. Г. А. Стратановского. М., 1999.

Гомбоев Г. Алтан-тобчи. Монгольская летопись // Труды Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. Ч. 4. СПб., 1858.

Городецкая О. Дух и тело в погребальных традициях древнего Китая // Проблемы Дальнего Востока. М., 2005, № 2.

Грач А. Д. Каменные изваяния западной Тувы (К вопросу о погребальном ритуале тугю) // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Т. 16. М., 1955.

Грач А. Д. Древнетюркская каменная фигура из района Мунгу-Хайрхан-Ула (Юго-западная Тува) // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 30. М., 1958.

Грач А. Д. Древнетюркские изваяния Тувы: По материалам исследований 1953–1960 гг. М., 1961.

Гроот И., де. Классический фэншуй. Введение в китайскую Китайская геомантию. СПб., 1998.

Гроот Я. Я. М., де. Война с демонами и обряды экзорцизма в древнем Китае. СПб., 2001.

Дмитриев С. В. Профессиональный воин-батыр с тюрко-персидской военной традиции // Altaica VIII. Сборник статей и материалов. М., 2003.

Дмитриев С. В. Особенности поведения багатура в традиционной культуре народов Центральной Азии // Мужской сборник: Мужчина в экстремальной ситуации. Вып. 3. СПб., 2007.

Евтюхова Л. А. Каменные изваяния Южной Сибири и Монголии // МИА. Вып. 24. М., 1952.

Ермоленко Л. Н. Средневековые каменные антропоморфные изваяния казахских степей // АКД. Кемерово, 1991.

Ермоленко Л. Н. Средневековые каменные изваяния казахстанских степей (типология, семантика в аспекте военной идеологии и традиционного мировоззрения). Новосибирск, 2004.

Ивановский А. [О.] Материалы для истории инородцев Юго-Западного Китая (губерний Юнь Нань, Гуй Чжоу, Сы Чуань и отчасти Ху Гуань). Т. 1. Ч. 1. Первый период (от древнейших времен до конца династии Сун). СПб., 1887.

Ивановский А. А. К вопросам: а) о существовании совместного обряда погребения и сожжения; б) о каменных бабах и в) о надмогильных камнях // Труды VIII Археологического съезда в Москве. 1890. Т. 4. М., 1897.

История Агван Моисея Каганкатваца, писателя X в. СПб., 1861.

Итс Р. Ф. О каменных изваяниях в Синьцзяне // СЭ. М.–Л., 1958, № 2.

Каллаур В. Новая археологическая находка в Аулиятинском уезде (перепеч. из № 48 и 52 «Туркестанских ведомостей» за 1898 г.) // ПТКЛА. Год третий. Таш., 1897–1898.

Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.

Кляшторный С. Г. Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах (К интерпретации Ихе-Ханын-норской надписи) // Тюркологический сборник. 1974. М., 1978.

Кляшторный С. Г. Древнетюркская надпись на каменном изваянии из Чойрэна // Страны и народы Востока. Вып. 22. М., 1980.

Кляшторный С. Г., Савинов, Д. Г. Степные империи древней Евразии. СПб., 2005.

Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы Евразийских степей. Древность и средневековье. СПб., 2000.

Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием *Mongol-un niġuġa tobġigan*. Юань чао би-ши. Монгольский обыденный изборник. Т. 1. М.–Л., 1941.

Кравцова М. Е. О генерале Хо Цюйбине и истории возникновения в Китае традиции каменной монументальной скульптуры // Первые Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции. 20–21 февраля 2004 г. СПб., 2004.

Кравцова М. Е. История искусства Китая. Краснодар, М., СПб., 2004.

Кубарев В. Д. Новые сведения о древнетюркских оградках Восточного Алтая // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1979. С. 135–160.

Кубарев В. Д. Изваяние, оградка, балбалы (о проблемах типологии, хронологии и семантики древнетюркских поминальных сооружений Алтая и сопредельных территорий) // Алтай и сопредельные территории в эпоху средневековья. Барнаул, 2001.

Кулаковский Ю. К вопросу о каменных бабах // Археологические известия и заметки, издаваемые Московским археологическим обществом. Т. 4. М., 1898.

Кызласов Л. Р. Рец. на: А. Д. Грач. Древнетюркские изваяния Тувы. По материалам исследований 1953–1960 гг. 1961 // СА. М., 1964, № 1.

Кызласов Л. Р. О назначении древнетюркских изваяний, изображающих людей // СА. М., 1964, № 2.

Кюннер Н. В. Лекции по истории развития главнейших основ китайской материальной и духовной культуры, читанные в 1918–1919 acad. году в Восточном Институте, ныне Восточном факультете Государственного Дальневосточного университета. Владивосток, 1921.

Литвинский Б. А. Древние кочевники «крыши мира». М., 1972.

Манас. Киргизский героический эпос. Кн. 3. М., 1990.

[Мелиоранский П. М.]. Рец на: *Vambéry H.* Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibirien's. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XII. Helsingfors: Finnische Litteratur-Gesellschaft, 1899]. (отт. из: ЗВОИРАО. Т. 13. 1900, с. 0145–0162).

Мустафин В. А. Каменные бабы (сообщение, читанное в собрании членов Туркестанского кружка любителей археологии. 12 января 1898 г.) // ПТКЛА. Год третий. Таш., 1897–1898.

Окладников А. П. Древнетюркские изваяния Тувы: По материалам исследований 1953–1960 гг. М., 1961.

Палладий, архимандрит, Попов П. С. Китайско-русский словарь. Т. 1–2. Пекин, 1888–1889.

Плотников Н. Несколько слов о мнимой смерти // Семипалатинские областные ведомости. 1873, № 6.

Поляков А. С. Поминальные оградки алтае-орхонских тюрок на юге Хакасии // Археология Южной Сибири. Кемерово, 1983.

Попов П. С. Китайский пантеон // МАЭ. Т. 4. СПб., 1907.

Потанин Г. Н. Поминки по Чингис-хану // ИРГО. Т. 21. Вып. 4. СПб., 1885.

Радлов В. В., Мелиоранский П. М. Древне-тюркские памятники в Кошо-Цайдаме // Сборник трудов Орхонской экспедиции. Вып. 4. СПб., 1987.

Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1. М.–Л., 1952.

Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.–Л., 1960.

Савинов Д. Г. Формирование и развитие раннесредневековых археологических культур Южной Сибири. Новосибирск, 1987.

Савинов Д. Г. «Идея» ряда в древних и средневековых памятниках Центральной Азии и Южной Сибири // Четвертые исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова: Материалы научной конференции (Омск, 2–3 декабря 1997 г.). Омск, 1997.

Сказки и предания алтайцев и тувинцев. Собраны Эрикой Таубе. М., 1994.

Соколов Д. Н. К вопросу о значении каменных баб // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. 23. Оренбург, 1911.

Сорокин С. С. К вопросу о толковании внекурганных памятников ранних кочевников Азии // Археологический сборник (Государственного Эрмитажа). Вып. 22. Л., 1981.

Сорокин С. С. О семантике некоторых археологических памятников ранних кочевников Азии (к проблеме этнической истории тюркоязычных народов Сибири) // Проблемы происхождения и этнической истории тюркских народов Сибири. Томск, 1987.

Тувинские народные сказки. Новосибирск, 1994.

Флетчер [Джилс]. О государстве Русском. 2-е изд. СПб., 1905.

Фробениус Л. Детство человечества. СПб., [б. г.].

Хороших П. П. Оленные камни Монголии и Бурятии // Монголын эртний туух соелын зарим судлал. SA. Т. 5. Улаанбаатар, 1972.

Худяков Ю. С. Феномен культуры древних тюрок в Центральной Азии // Вестник РГНФ. М., 2001, № 4.

Чулошников А. П. Очерки по истории Казак-Киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен. Ч. 1. Древнее время и средние века. Оренбург, 1924.

Шер Я. А. Каменные изваяния Семиречья. М.–Л., 1966.

Ядринцев Н. М. Предварительный отчет о поездке с археологической и этнографической целью в северную Монголию и вершины Орхона // ИВСОРГО. Т. 20. Иркутск, 1889, № 4.

Ядринцев Н. М. Отчет об экспедиции на Орхон, совершенной в 1889 // СТОЭ. Вып. 1. СПб., 1892.

Ed. Chavannes. Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux recueillis et commentés // СТОЭ. Вып. 6. СПб., 1901.

Liu Mau-tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-türken (T'u-küe). Wiesbaden, 1958.

Vambéry H. Noten zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei und Sibirien's. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XII. Helsingfors: Finnische Litteratur-Gesellschaft, 1899.

Монгольский средневековый ритуал в летописном рассказе об убийстве князя Романа Рязанского (1270 г.). Опыт интерпретации

Сравнительно недавно в исследованиях истории взаимоотношений Руси с монголами в XIII–XIV вв. получила признание идея о том, что «религиозные представления, нормы обычного права, явления быта, обрядность – все это (конечно, наряду с “классическими” экономическими, политическими отношениями) необходимо учитывать при изучении русско-ордынских отношений» [Кривошеев, 1999: 122–123]. Особое значение при этом приобретает анализ немногочисленных летописных свидетельств, отразивших знания русских людей о культуре и быте средневековых монголов, с которыми они вступали в тесные контакты на всем протяжении периода монгольского владычества над Русью. Наиболее ценные из этих свидетельств – летописные рассказы о гибели в Орде нескольких русских князей, содержащие в частности интересные описания ряда монгольских ритуальных практик, которые подтверждаются другими нарративными источниками эпохи средневековья и позднейшими этнографическими материалами. Ранее нами уже был проанализирован один из таких памятников – «Повесть об убийстве князя Михаила Черниговского и боярина его Федора» с описанием своеобразных монгольских «обрядов перехода», которые проводились в ханской ставке над лидерами и посланцами иноземных государств [Рыкин, 1999: 201–216].

Здесь речь пойдет о другом, гораздо менее известном летописном тексте, также имеющем отношение к традиционным религиозным представлениям и практикам средневековых монголов. Наше внимание привлек к себе рассказ об убийстве в Орде князя Романа Рязанского, датируемый в русских летописях 1270 г. Рассказ существует в двух редакциях – краткой и пространной. Краткая редакция (далее: КР) – более ранняя; она сохранилась в составе летописных памятников XV в.: Софийской первой, Новгородской четвертой и Симеоновской летописях,

отражающих Свод 1408 г., который основывался на общерусском летописном своде (Полихроне) начала XIV в., дополненном летописными записями из различных областей Руси¹. КР приводится ниже по тексту С I [Софийская первая летопись, 2000: 351–352]² с указанием главнейших разночтений в Сим. [Симеоновская летопись, 1997: 110–111]:

Того же лета (6778, т.е. 1270. – П. Р.) убиен быст(ъ) кн(я) зъ Роман Олговичъ резаньскыи от поганых татар. И быст(ъ) сице убиение его: ибо³ заткоша уста его убрусом и начаша резати его по ставом⁴ и метати разно, и яко и розоимаша, и остася труп един. Они же одраша главу ему⁵ и на копие възоткнуша⁶. Сеи новыи м(у)ч(е)н(и)к есть подобен стр(а)стью Иякову Перьскому <...> Убиен же быст(ъ) м(е)с(я)ця июля в 19 д(е)нь⁷.

Пространная редакция рассказа (далее ПР) содержится в Никоновской летописи (далее Ник.), первоначальный текст которой был составлен в конце 20–х годов XVI в., а также в производных от нее летописных сводах. Ник. представляет собой сложный памятник, объединивший множество различных летописных источников, в частности Сим., а также «многочисленные мелкие добавления... происхождение которых еще не совсем ясно» [Клосс, 1980: 189; ср.: Муравьева, 1983: 30–31]. ПР интересна тем, что в ней обстоятельства казни князя Романа изложены с гораздо большими подробностями, нежели в КР. Она цитируется нами по тексту Ник. [Никоновская летопись 1965: 149]:

¹ Согласно А. А. Шахматову, Софийская I (далее СI) и Новгородская IV (далее НIV) имели общий протограф – Новгородский свод 1448 г., восходивший к так называемому Владимирскому Полихрону 1423 г., в состав которого вошел и Свод 1408 г. Что касается Симеоновской летописи (далее Сим.), то в первой своей части (1177–1390 гг.) она практически тождественна недошедшей до нас Троицкой летописи, отражавшей тот же Свод 1408 г. (Шахматов 1938: 151–160, 366–367). Ряд современных исследователей оспаривает существование Владимирского Полихрона, считая сходство текстов С I и Н IV с Сим. результатом прямого заимствования сведений Троицкой летописи Сводом 1448 г. [см.: Муравьева, 1983: 27].

² Текст рассказа в С I и Н IV практически идентичен, но мы взяли за основу СI, поскольку она «лучше Новгородской IV передает нам общую конструкцию свода 1448 г.» [Приселков, 1996: 219].

³ Сим.: «еже»

⁴ Сим.: «по съставом»

⁵ Сим.: «одраша кожу от главы его»

⁶ Сим.: «на копие взоткнуша главу его»

⁷ Сим.: «месяца Иуля в 12»

Того же лета (6778. – П.Р.) оклеветан бысть во Орде ко царю князь велики Рязанский Роман Олговичь, внук Ингваров, Правнук Игорев, праправнук Глебов, глаголюще, яко хулит тя великого царя и ругается вере твоей. Он же (царь, т.е. хан. – П.Р.) напусти на него Татар: они же начяша нудити его к вере их. Он же глагола к ним: «не достоить православным христианом оставя веру свою православную и приимати веру бесерменскую поганую». Они же начяша его бити; он же глаголаше: «христианин есмь, и воистину христианская вера свята есть, а ваша Татарская вера погана есть». Они же не хотяще от него таковых речей слышати, и отрезаша язык, и заткоша уста его убрусом, и начяша резати его по суставам и метати раздно, персты вся отрезаша и у ног и у рук, и устне и уши и прочая суставы розрезаша, и яко остася труп един, они же одраша кожу от главы его и на копие взоткнуша.

В нижеследующем изложении мы попытаемся интерпретировать описанный в летописи инцидент, рассмотрев его с точки зрения традиционной монгольской культуры. Именно этой точкой зрения руководствовались казнившие князя Романа «поганые татары», которые, безусловно, были главными «постановщиками» и действующими лицами описанной драмы, определившими сценарий и способы ее разрешения. Смысл совершенных монголами действий невозможно понять без обращения к некоторым основополагающим принципам их традиционной культуры, точнее говоря, их традиционных правовых и религиозных представлений, в силу того что они особенно важны для анализа, и заслуживают специального рассмотрения.

Прежде всего необходимо выяснить предполагаемые причины столь суровой расправы монголов над русским князем. В КР о них ничего не говорится, а само повествование сводится к сжато описанию способа казни. ПР более информативна: в ней сообщается о том, что князь Роман «оклеветан бысть» перед «царем» (т.е. ханом Золотой Орды) и обвинен в «хуле» на хана и в оскорблении его «веры». Эти обвинения приводятся как первичные, косвенные основания для возникновения конфликтной ситуации, завершившейся казнью. Однако она происходит только после того, как князь отвергает требование монголов принять их «веру» и вновь – на этот раз публично – поносит «веру бесерменскую поганую». Данные поступки князя Романа описываются как непосредственные причины, приведшие к его трагической гибели. Из всех указанных в ПР причин казни сомнение вызывает лишь одна – отказ от перехода в «поганую татарскую веру». Такой отказ едва ли был возможен просто потому, что предшествовавшее ему «понуждение» в контексте наших знаний о религиозной политике

средневековых монголов выглядит явно надуманным. Во времена хана Мөнкэ-Тэмүра (1266–1281/82), когда произошел рассматриваемый нами инцидент, в Орде господствовали традиционные монгольские верования, далекие от какого бы то ни было враждебного отношения к другим религиям и вообще чуждавшиеся прозелитизма. Как писал о монголах латинский Аноним из Бржега (XIII в.), «они никого не принуждают оставлять свою веру, только бы повиновался во всем их приказам» [Христианский мир, 2002: 118]. Более того: по сообщению арабского автора ал-Макризи (1364–1442), соответствующее положение было включено в знаменитую «Великую Ясу» Чингис-хана: «Он (Чингисхан. – П.Р.) постановил уважать все исповедания, не отдавая предпочтения ни одному. Все это он предписал как средства быть угодным Богу» [Цит. по: Гурлянд, 1904: 62; ср.: Рязановский, 1931: 13; Alinge, 1934: 119]. Поскольку монголы в эпоху расцвета своей империи (причем даже после принятия мировых религий) беспрекословно соблюдали все положения «Великой Ясы», насилие над религиозными убеждениями князя Романа с их стороны было в принципе немыслимо⁸. По-видимому, упоминание о нем было включено в изложение составителями ПР с целью представить князя Романа мучеником за веру, пострадавшим по примеру первых христианских святых.

Напротив, две другие причины казни Романа Рязанского, о которых говорится в ПР, – хула на «великого царя» и поношение «поганой татарской веры» – вызывают гораздо больше доверия. Вторую из них как наиболее вероятное обоснование жестокого поступка монголов называл еще Е. Е. Голубинский, указывавший, в частности, на то, что монголы, уважая чужие религии, требовали от их приверженцев взаимного уважения к своим религиозным верованиям и в случае отсутствия такового применяли самые суровые меры [Голубинский, 1893: 58–59]. Действительно: оскорбление монгольских верований было бы нарушением процитированного выше положения «Великой Ясы», а за это, как правило, полагалась смертная казнь. Однако и оскорбление хана в глазах монголов было не менее тяжким преступлением. Особа хана окружалась ореолом сакральности и внушала подданным благоговейный трепет [подробнее см.: Скрынникова, 1997: гл. 3]. В «Тайной истории монголов» (далее ТИМ), написанной в XIII в., в § 21, предки Чингис-хана названы *tenggiri-yin kó'üt* «сыновья

⁸ Ср. то, что писал о религиозной политике монголов на Руси известный историк Русской Церкви Е. Е. Голубинский: «Татары стали к вере и к духовенству Русских в отношении самой полной терпимости и самого полного благоприятствования. Ни целый народ, ни кого бы то ни было в отдельности они вовсе не принуждали к перемене веры; за духовенством нашим они вполне признали его существовавшие гражданские права» [Голубинский, 1893: 447].

Неба», а надпись на квадратном письме из Цзюйюнга (1345 г.) применяет обозначение *dênri-yin ke'ün* «Сын Неба» к правящему монгольскому ка'ану [КуО: 15а (см.[Ligeti, 1972: 83–98])]. По сообщению армянского хрониста XIII в. Киракоса Гандзакеци, «обычно они (монголы.– П. Р.) рассказывают вот что: государь их – родственник бога, взявшего себе в удел небо и отдавшего землю хакану» [Киракос, 1976: 173]. Отсюда следует, что поношение хана, которое вменялось в вину князю Роману, должно было приравняться монголами практически к святотатству. В сохранившихся до наших дней фрагментах «Великой Ясы» нет прямых сведений о наказании за оскорбление носителя власти, но об этом наказании можно судить по данным китайского автора Сяо Дахэна, который в своем сочинении «Бэйлу фэнсу» («Обычаи северных рабов», 1594 г.) писал: «Когда кто-либо хулит вождя, любой, кто это слышит, кем бы он ни был, может его убить» [Serruys, 1945: 147].

Сказанное позволяет осознать степень серьезности преступления, которое, с точки зрения средневековых монголов, совершил князь Роман, высказав оскорбления в адрес монгольского хана и исповедуемой им религии. За любое из этих оскорблений полагалось наказание в виде смертной казни, которой, как видно из летописного рассказа, и был подвергнут рязанский князь. При этом интерес вызывает сам способ его казни, объяснение которого может быть найдено также в рамках монгольской традиционной культуры эпохи средневековья.

В период средневековья монголы практиковали два вида казни. Первый заключался в том, что преступника убивали без пролития крови, обычно посредством удушения, утопления, перелома позвоночника или вбивания в рот камней. Такая казнь считалась почетной, ей подвергались наиболее уважаемые и высокопоставленные враги и нарушители законов, главным образом, члены дома Чингис-хана [ср.: Баясах, 1997: 141–143]. Григор Акнерци, сообщая о казни четырех Чингисидов через удушение тетивой лука, отмечал: «По их обыкновению, только этим способом можно было предавать смерти лиц ханского происхождения» [Патканов, 1871: 32]. В среднемонгольском языке (далее: ср.-мон.) такой способ обозначался выражением *cisu üli qarqan* – «не проливая крови». Например, Джамука, друг детства и побратим Чингис-хана, а впоследствии его злейший враг, попав в плен к Чингис-хану и узнав о том, что его, Джамуку, собираются казнить, сказал: *ala'ulurun cisu üli qarqan ala'ul* – «Когда велишь убить [меня], прикажи убить [меня], не пролив [моей]

крови» [ТИМ § 201⁹; подробнее см.: U.-Köhalmi, 1970: 262–263]. Согласно ТИМ, его желание было удовлетворено.

Представление о смерти «без пролития крови» как о почетной было обусловлено тем, что монголы считали кровь главным вместилищем «жизненности», «души» (другое значение *amin* – «жизнь»). При истечении крови *amin* покидала тело своего владельца, что препятствовало возрождению человека в будущем [Галданова, 1987: 52–53]. Пожелание истечь кровью было одним из самых страшных для монгола проклятий, широко известным как древним, так и современным монгольским народам; ср. ср.-мон. *urus gebe tūni čisun* – «сказал: “Пусть вытечет твоя кровь”» [МА: 368].

Вторая разновидность казней подразумевала кровавое умерщвление преступника и предназначалась для лиц неханского происхождения и вообще всех тех, кто, по мнению монголов, не заслуживал уважения. Как правило, лишали жизни путем отсечения головы, примеры которого в изобилии встречаются в источниках [Христианский мир, 2002: 293–297]; например, знаменитые сведения о пирамидах из голов, относящиеся к эпохе Тимура. Монголы верили, что отрубить голову означало не только выпустить кровь и тесно связанную с ней «душу» человека, но и лишить убитого сакральной субстанции *sülde* (или *sülde*), местопребыванием которой считалось тело в целом и голова в частности. Понятие *sülde/sülde* неоднократно привлекало к себе внимание исследователей; в последнее время наиболее заметный вклад в его изучение был сделан Т.Д. Скрынниковой [Скрынникова, 1997: гл. 4; обобщающую сводку данных см. в кн.: Rachewiltz, 2004/1: 329–331]. Она интерпретировала *sülde* как харизму, как присущую правителю сакральность, которая делала возможным эффективное выполнение носителем власти своих функций и обеспечивала благосостояние его подданных. Однако по материалам Г.Р. Галдановой, термин *sülde* мог применяться как к избранным, так и к обычным людям и обозначал своего рода жизненную силу или энергию, которая воплощалась в голове, черепе человека и даже после его смерти продолжала оказывать благотворное воздействие на окружающих [Галданова, 1987: 49–51]¹⁰. Лишение головы влекло за собой

⁹ Все переводы из ТИМ выполнены автором.

¹⁰ На наш взгляд, значение термина *sülde* вряд ли следует понимать только в смысле «харизма», «сакральность правителя», как это делает Т.Д. Скрынникова – у этого термина намного более широкий диапазон значений. Попытка проанализировать их привела Ч.Р. Боудена к небезосновательному выводу о «трудности, быть может, даже тщетности поиска научной точности в истолковании слов, имевших за собой такую долгую и сложную культурную традицию» [Bawden, 1985: 12]. Вот почему целесообразнее толковать

переориентацию этого сакрального воздействия с убитого и его семейно-родственной группы на тот социальный коллектив, во владение которого переходила отрубленная голова. Известны случаи, когда монголы забирали с собой головы поверженных врагов, подчас превращая их в предмет специального культа [см., напр.: ТИМ: § 129, 189]. В силу того что голове придавалось столь важное значение, она ассоциировалась с жизнью – это хорошо видно на примере монгольской поговорки *amin tula hekin tula* – «ради жизни, ради головы» [МА: 100, 134]. Символикой пронизано все, связанное с головой, о чем свидетельствует следующий примечательный отрывок, повествующий о борьбе Чингис-хана с найманским Токто'а-бэки:

«...cinggis-qahan gürcü bayildu'asu toqto'a tende siba-yin sumun-a tusdaju uniju'u kö'üt inu yasu inu barin yadaju beye-yi inu abcu odun yadaju teri'ü inu hoqtolju abcu yorciju'u – «Когда подступил Чингис-ка'ан и [они] сразились, Токто'а тогда был поражен свистящей стрелой и упал [с коня]. Его сыновья, не имея возможности ни похоронить его кости, ни взять с собой его тело, отправились [прочь], отрезав его голову и взяв [ее с собой]» [ТИМ: § 198].

Кровавой, позорной, с точки зрения монголов, казни за свой проступок заслуживал и князь Роман Рязанский. Причем, как явствует из летописи, он был умерщвлен не простым обезглавливанием, а расчленением всего тела «по суставом», т.е. особо изощренным способом. Такой вид казни довольно редко упоминается в источниках монгольской эпохи. По существу, известны лишь отдельные случаи, когда он был приведен в действие, тем более они представляют для нас интерес.

Любопытно, что первый из обнаруженных нами примеров казни через расчленение связан с побратимом Чингис-хана Джамукой, который по данным ТИМ был убит «без пролития крови». В «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина (нач. XIV в.) сообщается следующее:

«Так как [Чингис-хан] называл Джамуку «анда» [побратимом], то он не пожелал его убить и подарил его своему двоюродному брату Элджидайнойону, которого он любил, с нукерами и [со всем его] домом и имуществом. Элджидай, спустя несколько дней, умертвил его. Утверждают, что Элджидай приказал отделить его члены друг от друга по одному. Джамукэ сказал: «Право принадлежит вам! У меня была мысль, что я обрету помощь [неба] и разрублю вас на части. Так как поддержка [неба] оказалась на вашей [стороне], быстрее разрубите меня на части!» И он [их] торопил и показывал им свои суставы, [говоря]: «Режьте здесь!» И совершенно не боялся» [РСб 1/1: 191–192].

Противоречивость сведений монгольского и персидского источников очевидна. На наш взгляд, она может объясняться

sülde в русле понятий «жизненная сила», «жизненное начало», и абстрактных и широких по своей семантике.

тем, что Рашид ад-Дин выражал господствовавшую при дворе монгольских ильханов официальную точку зрения на историю. Согласно этой точке зрения, Джамука, соперник Чингис-хана в борьбе за власть, был не более чем хитрым и коварным мятежником, который «постоянно чинил... козни, вероломство и обман и стремился к тому, чтобы забрать в [свои] руки государство» [РСб I/1: 190]. В силу этого он не мог не подлежать самой суровой и, главное, позорной казни, которая только могла тогда существовать. На такую казнь и был осужден задним числом несчастный Джамука. В то же время ТИМ, чья концепция истории резко отличается от официальной [см.: Гумилев, 1977: 484–502], с большим уважением относится к главному противнику Чингис-хана, рисуя его яркой и неординарной, хотя и противоречивой личностью, достойной того, чтобы умереть «почетной» смертью.

Второй случай зафиксирован в армянском историческом сочинении, авторство которого принадлежит Вардану Вардапету. В нем говорится:

«...в 710–1261 г. князь князей царственный *Джалал*, ложно оклеветанный Таджиками и выданный Аргуну (монгольскому наместнику в Иране и Закавказье. - П. Р), после жестоких истязаний сделался соучастником Христа и его мучеников. Его увезли в Тачкастан, в город *Хазвин*, и там темною ночью предали смерти, разсекши предварительно члены его по суставам» [Патканов, 1873: 15].

Причина казни не называется, однако она указана у Киракоса Гандзакеци, который пишет, что Джалала обвинили в ненависти и враждебном отношении к мусульманам [Киракос, 1976: 234–235]. Тот же Киракос упоминает похожий способ казни армянского вельможи Закарэ, сына Шахиншаха, которому предъявили обвинение в связи с восставшими против монголов князьями. Ильхан Хўле'ў «приказал привести закованного [Закарэ] к себе, возвел на него и другие поклепы, [затем] приказал убить его, разрубить на части и бросить псам» [Киракос, 1976: 236].

Наконец, еще один пример аналогичной казни приведен в Рогожском летописце (1339 г.) в рассказе об убийстве в Орде князя Александра Михайловича Тверского и его сына Федора. Обоих князей монголы сначала «без милости прободоша и повергыше на земли, отсекоша главы им» (традиционный способ «кровавой» казни), а затем их тела «разоимани быша по ставом» [Рогожский летописец, 2000: стб. 50–51]. По всей вероятности, такая суровая казнь была применена к князю Александру за его причастность к организации тверского восстания в 1327 г., во время которого был убит родственник хана Ёзбека Шевкал (Чолхан).

Нетрудно заметить, что во всех перечисленных примерах речь шла о каких-либо чрезвычайно тяжких, с точки зрения

монголов, преступлениях, за которые обычная «позорная» казнь путем обезглавливания считалась недостаточным наказанием. Джамука (по Рашид ад-Дину) и Александр Тверской были признаны виновными в мятеже против законной власти дома Чингис-хана; Закарэ, сын Шахиншаха, – в поддержке мятежников; князь Джалал нарушил монгольский принцип веротерпимости; князь Роман Рязанский (возвращаясь к нашему сюжету) совершил оскорбление власти и религии. Сходство этих преступлений заключалось в том, что они представляли угрозу политическому или религиозному порядку, который монголы стремились установить на завоеванных территориях. Каждое из них было не просто нарушением «Ясы» (что само по себе расценивалось монголами как великое злодеяние), но попыткой посягнуть на основы *Rax mongolica*, бросить вызов фундаментальным принципам мира, спокойствия и согласия, вокруг которых строилась имперская идеологическая концепция [см.: Voegelin, 1941: 378–413; Kotwicz, 1950: 428–434; Sagaster, 1973: 223–242]. Таким образом, суровость наказания была вполне адекватна тяжести преступления, за которое оно выносилось.

Кроме юридического, казнь через расчленение имела ярко выраженный символический подтекст, который, по нашему мнению, также соотносился с монгольскими представлениями о жизненной силе *sülde*. Как отмечалось выше, вместилищем *sülde* могла быть не только голова, но и все тело в целом; точнее, речь идет о костяке, скелете человека и животного. Согласно Г. Р. Галдановой, у бурят «сакральность костяка была обусловлена представлением о воплощении в них (*sic.* – *П. Р.*) сулдэ после смерти человека» [Галданова, 1987: 49–50]. Это представление широко известно и другим монгольским народам, у которых, правда, оно встречается с некоторыми вариациями. Так, халхасы верили в существование так называемой «души костей» (*yasun-u sünesün*) и «души плоти» (*miqan-u sünesün*), которые оберегают местопребывание *sülde* вплоть до смерти его обладателя и полного разложения трупа [Rintschen, 1974: 497–498]. Тесная связь *sülde* с костями прослеживается, в частности, и в лексике. В киргизском и казахском языках, имевшим в средние века интенсивные контакты с монгольским, наряду с рефлексамі общетюркского *sünük* – «кость» – существуют лексемы *сүлде* (каз.) и *сүлдөр* (кир.) со значением «кости», «скелет», а также «кожа да кости (перен.)» [Номинханов, 1962: 204; Юдахин, 1965: 672; Махмудов, Мусабаев, 1987: 314]. Они не этимологизируются на тюркской почве, это явные монгольские заимствования. По-видимому, при заимствовании в тюркские языки в значении слова *sülde* произошел метонимический сдвиг: вместо дающей жизнь сакральной субстанции оно стало обозначать важнейшее вместилище последней.

Учитывая сказанное, получает объяснение чрезвычайно уважительное отношение к костным останкам живых существ, которое было присуще традиционной монгольской культуре. В частности, монголы старались не нарушать целостности костяков жертвенных животных, так как считали ее необходимой для того, чтобы обеспечить их последующее возрождение [Roux, 1963: 81, 86–87; *он же*, 1976: 557–568]. «По поверьям, кости имели силу воскрешать из мертвых, но только в том случае, если кости человека или животного не были разрушены; в противном случае сила пропадает» [Кьодо, 1993: 100]. Напротив, разрушение костей производилось тогда, когда требовалось уничтожить опасного врага и лишить его жизненной энергии, которая могла бы привести к его возрождению [Кьодо, 1993: 100]. Можно предположить, что именно эта идея определяла символическую основу казни через расчленение, неизбежным результатом которой было нарушение сакральной целостности скелета. Монголы верили, что *sülde* пребывает одновременно в каждом органе и каждой части тела человека и животного (Манжигеев 1978: 94); следовательно, чтобы исключить возможность регенерации (по принципу *pars pro toto*), нужно было полностью расчленить тело.

Таким образом, вполне очевидно, что казнь князя Романа Рязанского была по сути ритуальным актом, смысл которого проясняется только из контекста традиционной культуры монголов. Назначение данного ритуала заключалось в том, чтобы с помощью расчленения обеспечить как физическую, так и (что важнее) символическую смерть через уничтожение сакральной субстанции *sülde*. Однако уже после того как эта цель вроде бы была достигнута, монголы совершают действие, довольно странное с точки зрения своей семантики: «яко остася труп един, они же одраша кожу от главы его и на копие взоткнуша». В чем здесь дело? На наш взгляд, это действие (речь идет, в сущности, о снятии с князя скальпа¹¹), равно как и весь ритуал, вполне объяснимо в рамках монгольской концепции *sülde*. Голова как наиболее важная часть тела считалась у монголов одним из основных, наряду с костями, вместилищ *sülde* (см. выше); по принципу метонимии (или, скорее, синекдохи) эту роль у головы перенимали и волосы. «С волосами была связана жизненная сила человека и не только его одного, но всех тех, кто вышел из одного чрева, родился

¹¹ В КР по тексту Сим. сказано: «на копие взоткнуша главу его» [Симеоновская летопись, 1997: 110], но другие варианты КР и ПР содержат сходные друг с другом выражения типа «одраша главу ему и на копие взоткнуша», «одраша кожу от главы его и на копие взоткнуша» и тому подобные, которые свидетельствуют о том, что имелся в виду именно скальп князя, а не его отрубленная голова.

от одной матери» [Галданова, 1987: 52]¹². Отсюда понятен упомянутый Ж.-П. Ру у древних народов Центральной Азии обычай снятия и сохранения скальпов, согласно которому «победивший враг, чтобы завладеть силой того, кого он победил, должен был забрать его скальп» [Roux, 1963: 82]. По-видимому, монголы хотели не только лишиться князя Романа сакральной силы *sülde*, но и сохранить эту силу за собой, обеспечить ее последующее воздействие на свой социум. С этой целью с князя был снят скальп и водружен на копые – символический аналог Мировой вертикали (см. ниже). Известный австралийский синолог и монголовед И. де Рахевильц писал: «...Душа благородного врага могла оказывать благодеяния всему потомству своего победителя... Чем сильнее и могущественнее был враг при жизни и, следовательно, чем больше была его “сила”, тем ощутимее было его воздействие после смерти» [Rachewiltz, 2004/2: 753–754]. Поскольку Роман Рязанский был не простолюдином, а правителем, лидером чужого социума, монголы имели основание рассчитывать на то, что его сакральная сила намного превосходила «средний уровень», присутствующий обычным людям, и могла принести большую пользу.

Остается выяснить функцию копья, на которое монголы «взоткнуша... кожу от главы» русского князя. Здесь любопытно отметить, что конструкция «копье + волосы» имеет, на первый взгляд, неожиданные параллели с культом знамени – одним из важнейших элементов культа Чингис-хана у монголов. В Ордосе (Внутренняя Монголия), важнейшем центре этого культа, древко предполагаемого знамени Чингис-хана с железным наконечником называлось *Džida* «копье», а прикрепленный к нему пучок конского волоса – «чуб» – деталь мужской прически [Mostaert, 1937: 333, note 2; он же, 1957: 548–549, note 37; DO: 598]. Изоморфность деталей ордосского знамени и летописного сооружения, по нашему мнению, не случайна. Дело в том, что в Ордосе (и в других районах распространения культа Чингис-хана) для обозначения знамени, точнее, знамен монгольского завоевателя используется знакомое нам слово *sülde*, а сами знамена рассматриваются как вместилища этой сакральной субстанции. Б. Я. Владимирцов так объяснял данный семантический феномен: «**Sülde** великого человека становится гением-хранителем своего рода, племени, народа. **Sülde** становится гением войска, воплощаясь в знамя **tuy**, почему слова **sülde** и **tuy** становятся синонимами подобно тому, как у римлян **genius** и **signum**» [Владимирцов, 1927: 23, прим. 2]. Обычно к знаменам-*sülde* прикреплялись пучки конского волоса, но есть сведения о том, что на знамени другого монгольского

¹² Соотнесенность *sülde* с волосами подробно рассмотрена в монографии Т. Д. Скрынниковой [Скрынникова, 1997: 158–164, 177–179].

исторического персонажа – Чингунжава (сер. XVIII в.), которое хранилось в Халхе, якобы висели настоящие человеческие волосы [Бурдуков, 1927: 184–189]. Все это позволяет предположить, что описанная в летописи конструкция и монгольские знамена-*sülde* выполняли сходную роль: они представляли собой своего рода резервуары для посмертного местопребывания жизненной энергии высокопоставленных лиц, которая должна была оберегать владеющий ею социум.

Следует отметить, что само копьё (т.е. древко знамени) метафорически уподоблялось телу человека. Части копыя в ср.-мон. обозначались словом *ye*, букв. «суставы» – *ǰidayǰn üye* [МА: 205], т.е. так же, как части человеческого тела; острие копыя называлось *hekin*, букв. «голова» – *ǰidayǰn hekin* [МА: 205]; копьё приписывались действия, характерные для человека – *ködelbe ǰida* «копьё двигалось» [МА: 219], *ǰilgütbe ǰida* – «копьё дрожало» [МА: 333], *oraba tündü ǰida* – «в него вонзилось (букв. “вошло”) копьё» [МА: 269]. Кроме того, копьё мыслилось одним из алломорфов Мирового дерева, которое связывало разные уровни мироздания *ǰidayǰn modun* – «древко (букв. “дерево”) копыя» [МА: 205], и было важным атрибутом власти монгольского ка’ана, наряду со знаменем (*tuq*) и барабаном (*gü’ürge* ~ *ke’ürge*)¹³. Поэтому не удивительно, что именно копьё придавались столь значимые функции в рамках ритуалов, связанных с жизненной силой человека (*sülde*). Более того: в свете сказанного установку летописного сооружения можно приравнять к ритуальному поднятию Мирового дерева (точнее говоря, семиотически эквивалентного ему вертикального объекта), знаменовавшему собой возрождение, пересотворение мира [Топоров, 1965: 227–228; *он же*, 1972: 96]. Поскольку оскорбления князя Романа были направлены против основ монгольского миропорядка – требовалось ритуальное воссоздание, обновление этого миропорядка, которое производилось через операции с космологическими символами, такими как Мировое дерево. Воссоздание конструкции «копьё + волосы» на месте казни князя было функционально тождественно ритуальной установке Мирового дерева, что символически купировало последствия действий плененного князя.

¹³ В распоряжении Чингис-хана сказано: *tuq gü’ürge döro ǰida kebte’ül asaratuqai* – «Пусть кэбтэ’үты (ханская гвардия.– П.Р.) заботятся о знамени, барабане и низком (?) копьё» [ТИМ: § 232]. Это распоряжение было подтверждено сыном Чингиса Öгөдэй-ка’аном: *kebte’ül tuq ke’ürge döro ǰida ayaqa saba asaratuqai* – «Пусть кэбтэ’үты заботятся о знамени, барабане, низком (?) копьё, чашах и сосудах» [ТИМ: § 278]. Выражение *döro ǰida* «низкое (низшее? нижее?)» не зафиксировано в других ср.-мон. текстах и не поддается однозначной интерпретации.

Таким образом, казнь князя Романа Рязанского невозможно осмыслить без учета как юридических, так и религиозных аспектов традиционной культуры средневековых монголов. В силу синкретизма, недифференцированности традиционного мировоззрения любое действие его носителей затрагивало сразу несколько смысловых пластов. Не был исключением и рассмотренный нами драматичный эпизод из истории русско-монгольских отношений. Он ярко показывает, что взаимодействие обоих участников этих отношений, по существу, представляло собой столкновение разных миров, или (что то же) разных способов понимания окружающего мира. Это столкновение, разумеется, не могло не порождать конфликты, разрешение которых нередко приводило к кровавым и трагическим событиям наподобие того, которое составило предмет настоящей работы. Причины конфликтов далеко не обязательно лежали в политической или социально-экономической сфере, порой они заключались в непонимании культурных норм, имевших для какой-либо из сторон принципиальное значение. Роль этих культурных норм и стереотипов, безусловно, нельзя недооценивать, о чем, на наш взгляд, красноречиво свидетельствует летописный рассказ об убийстве в Орде князя Романа Рязанского.

Сокращения

МА – Поппе Н. Н. Монгольский словарь Мукаддимат ал-Адаб. М.– Л., 1938.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб., М.– Л.

РСБ – *Rashid-ag-din. Сборник летописей. Т. 1. Кн. 1–2. М.; Л., 1952.*

ТИМ – *Rachewiltz I. de. Index To The Secret History of the Mongols. Bloomington, 1972.*

DO – *Mostaert A. Dictionnaire ordos. 2nd éd. N. Y.; L., 1968.*

Куо – *Ligeti L. Monuments en écriture 'phags-pa. Pièces de chancellerie en transcription chinoise. Budapest, 1972. (Monumenta linguae mongolicae collecta; 3).*

Литература

Баясах, 1997.– Баясах Ж. Записки южносунских дипломатов как источники по истории и этнографии монголов XIII века. Улан-Батор, 1997.

Бурдуков, 1927.– Бурдуков А. В. Человеческие жертвоприношения у современных монголов // Сибирские огни. 1927, № 3. С. 184–189.

Владимирцов, 1927.– Владимирцов Б. Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах // Северная Монголия II: Предварительные отчеты лингвистической и археологической экспедиций о работах, произведенных в 1925 г. Л., 1927. С. 1–42.

Галданова. 1987.– Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

Голубинский, 1893.– Голубинский Е. Е. Порабощение Руси Монголами и отношение ханов монгольских к русской церкви или к вере Русских и их духовенству // Богословский вестник. 1893, июнь; Там же, 1893, июль.

Гумилев, 1977.– Гумилев Л. Н. «Тайная» и «явная» история монголов XII–XIII вв. // Татаро-монголы в Азии и Европе: Сб. ст. М., 1977.

Гурлянд, 1904.– Гурлянд Я. И. Степное законодательство с древнейших времен по XVII столетие // Известия Общества археологии, истории и этнографии при имп. Казанском университете. Т. 20, вып. 4/5.1904.

Киракос, 1976.– Киракос Гандзакечи. История Армении// Письменные памятники Востока (ППВ) Вып. 53. М., 1976.

Клосс, 1980.– Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980.

Кривошеев, 1999.– Кривошеев Ю. В. Русь и монголы: Исследование по истории Северо-Восточной Руси XII–XIV вв. СПб., 1999.

Кьодо, 1993.– Кьодо Э. Гарил: жертвоприношение предкам в культе Чингисхана // Этнографическое обозрение. 1993, № 2.

Манжигеев, 1978.– Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины: Опыт атеистической интерпретации. М., 1978.

Махмудов, Мусамбаев, 1987.– Махмудов Х., Мусамбаев Г. Казахско-русский словарь. А. -А., 1987.

Муравьева, 1983.– Муравьева Л. Л. Летописание Северо-Восточной Руси конца XIII – начала XV века. М., 1983.

Никоновская летопись, 1965.– Патриаршая или Никоновская летопись// ПСРЛ. Т. 10. М., 1965.

Номинханов, 1962.– Номинханов Ц. Д. Названия частей тела человека в тюрко-монгольских языках // Записки Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Вып. 2. 1962.

Патканов, 1871.– История монголов инока Магакии, XIII века. СПб., 1871.

Патканов, 1873.– История монголов по армянским источникам. Вып. 1: Извлечения из трудов Вардана, Стефана Орбелиана и Конетабля Сембата. СПб., 1873.

Приселков, 1996.– Приселков М. Д. История русского летописания XI–XV вв. Studiorum Slavicorum Monumenta. Т. 11. СПб., 1996.

Рогожский летописец, 2000.– Рогожский летописец // Рогожский летописец. Тверской сборник. ПСРЛ. Т. 15. М., 2000.

Рыкин, 1999.– Рыкин П. О. «Обряды перехода» в системе русско-монгольских отношений середины XIII в.: семиотические аспекты межкультурной коммуникации // Историческая психология и ментальность: Эпохи. Социумы. Этноты. Люди. СПб., 1999.

Рязановский, 1931.– Рязановский В. А. Монгольское право (преимущественно обычное): Исторический очерк. Харбин, 1931.

Симеоновская летопись, 1997.– Симеоновская летопись // Русские летописи. Т. 1: Симеоновская летопись. Сокровенное сказание монголов. Рязань, 1997.

Скрынникова, 1997.– Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.

Софийская первая летопись, 2000.– Софийская первая летопись старшего извода// ПСРЛ. Т. 6, вып. 1. М., 2000.

Топоров, 1965.– Топоров В. Н. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 181: Труды по знаковым системам. Вып. 2.

Топоров, 1972.– Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства: Сб. ст. М., 1972.

Христианский мир, 2002.– Христианский мир и Великая монгольская империя: Материалы францисканской миссии 1245 года. СПб., 2002.

Шахматов, 1938.– Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938.

Юдахин, 1965.– Киргизско-русский словарь: Ок. 40000 слов. М., 1965.

Alinge, 1934.– Alinge C. Mongolische Gesetze: Darstellung der geschriebenen mongolischen Rechts (Privatrecht, Strafrecht und Prozeß). Lpz., 1934.

Bawden, 1985.– Bawden C. R. Vitality and Death in the Mongolian Epic // Fragen der mongolischen Heldendichtung: Vorträge des 4. Epensymposiums des Sonderforschungsbereichs 12, Bonn 1983 / Hrsg. von W. Heissig. Wiesbaden, 1985, Т. 3.

Kotwicz, 1950.– Kotwicz W. Les Mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIVE siècle // Rocznik Orientalistyczny. 1950, Т. 16.

Ligeti, 1972.– Ligeti L. Monuments en écriture 'phags-pa. Pièces de chancellerie en transcription chinoise. Monumenta linguae mongolicae collecta; 3 Budapest, 1972.

Mostaert, 1937.– Mostaert A. Textes oraux ordos. Monumenta Serica: Monograph Series. Peip'ing, 1937, № 1.

Mostaert, 1957.– Mostaert A. Sur le culte de Sayang sečen et de son bisaïeul Qutuytai sečen chez les Ordos // HJAS. 1957, vol. 20, № 3/4.

Rachewiltz, 2004.– The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicle of the Thirteenth Century. Leiden; Boston, 2004, vol. 1–2.

Rintshen, 1974.– Rintshen B. Die Seele in den schamanistischen Vorstellungen der Mongolen // Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen

Völker: Protokollband der 12. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin / Hrsg. von G. Hazai und P. Zieme. Berlin, 1974.

Roux, 1963.– Roux J.-P. La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits. P, 1963.

Roux, 1976.– Roux J.-P. A propos des osselets de Gengis khan // Tractata Altaica: Denis Sinor sexagenario optime de rebus altaicis merito dedicate. Wiesbaden, 1976.

Sagaster, 1973.– Sagaster K. Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen // CAJ. 1973, vol. 17, № 2/4.

Serruys, 1945.– Serruys H. Bei-lou fong-sou: Les coutumes des esclaves septentrionaux de Siao Ta-heng // Monumenta Serica. 1945, vol. 10.

U.-Köhalmi, 1970.– U.-Köhalmi K. Sibirische Parallelen zur Ethnographie der Geheimen Geschichte der Mongolen // Mongolian Studies. Budapest, 1970.

Voegelin, 1941.– Voegelin E. The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245–1255 // Byzantion. 1940–1941, vol. 15. P.

Китай XIV–XI вв. до н.э. Ритуальное искусство иньцев (на материалах Иньсюя¹)

В традиционных обществах ритуальная жизнь вообще и ритуальное искусство в частности базируется на противопоставляемых категориях сакрального и профанного. Определение того, что в том или ином коллективе входило в эти понятия, дает ценную информацию для изучения духовной жизни населения, а также для реконструкции исторических процессов развития данного социума.

Вторая половина II тыс. до н.э. в Китае – эпоха становления древнекитайской цивилизации и государственности. Этот период характеризуется быстрым развитием крупных городских центров, введением сложной государственно-административной системы, фиксированием и расширением употребления письменности. Согласно традиционной историографии, это было время правления династии Шан-Инь; в XX в. сведения были подтверждены данными археологии и эпиграфики. Изучение материальной и духовной жизни шан-иньского населения имеет важное значение для понимания исторических процессов становления древневосточных цивилизаций вообще и особенностей развития Китая в частности.

При реконструкции культуры шан-иньского общества исследователи сталкиваются с многочисленными трудностями. Письменные памятники, описывающие верования и ритуалы китайцев, относятся к значительно более позднему времени и отражают картину жизни и представления своего времени; информация о более ранних периодах переосмысливалась в соответствии с изменениями общества, религиозных воззрений, этических и эстетических установок. Поэтому вполне закономерно обращение ученых к археологическим и эпиграфическим данным, в частности, к ритуальному искусству (см. [Кожин П. М., с. 3]).

¹ Городище на территории Северного Китая (совр. пров. Хэнань), где в XVI–XI вв. до н.э. располагалась столица династии Шан-Инь.

Исследование распространенных мотивов и их расположения на предметах, прежде всего на ритуальной утвари, приемов изображения, особенностей употребления определенных изделий, сопоставление окружающей людей того времени действительности и мира ритуальных образов позволяет сделать выводы о приоритетах и ценностях шан-иньского общества, религиозных воззрениях и обрядах.

В работе автор использовал публикации археологических материалов, полученных в результате раскопок на городище Иньсюй, где в XIV–XI вв. до н.э. находилась столица династии Шан.

Анализ ритуального искусства

подавляющее большинство ритуальных предметов было обнаружено в *погребениях*²; поселенческие памятники в основном представлены остатками повседневных изделий, практически не имеющих орнаментации, за исключением так называемого технического орнамента³ и простейших геометрических узоров.

Ритуальные предметы представлены несколькими *основными категориями*: керамические, бронзовые, каменные, костяные, и, возможно, деревянные сосуды; некоторые разновидности бронзового и каменного оружия⁴; каменные резные пластинки; каменные и костяные таблички; каменные диски; скульптура. Несомненно, также существовали деревянные и тканые изделия с ритуальной орнаментацией – гробы, саркофаги, погребальные камеры, саваны, покрывала, но сохранившихся фрагментов недостаточно для выводов об их изобразительных характеристиках и поэтому в данном исследовании они рассматриваться не будут.

Реконструкция употребления ритуальных предметов составляет непростую задачу. В настоящее время распространена точка зрения, что большинство бронзовых *сосудов* изготавливались и использовались в ритуальных пиршествах, одной из задач которых была фиксация и укрепление социальной иерархии. Сложный церемониал жертвоприношений духам и предкам, с указаниями

² Под погребениями в данной статье понимаются любые захоронения людей и животных, вне зависимости от того, естественной или насильственной смертью они погибли.

³ Т. е. орнаментации, возникающей в процессе изготовления предметов, или ее имитации. Пример: узор в виде разнонаправленных насечек на керамике, получаемый при изготовлении сосудов методом наковальни и лопаточки.

⁴ Большинство предметов вооружения из камня, прежде всего, клевцы, изготовленные из тонких пластин, представляются мало пригодными в бою; предположительно их употребление ограничивалось ритуальной сферой. Бронзовое оружие в большинстве случаев функционально; тем не менее, следует отметить, что крупные бронзовые секиры, нередко богато орнаментированные, могли использоваться для ритуальных целей, например, принесения в жертву животных и людей.

употребляемых предметов и посуды, упомянут в трактате «Чжоу ли». Несмотря на то, что время составления данного источника значительно позднее исследуемого периода, эти описания могут быть использованы в качестве характеристики обрядности раннего периода китайской истории.

Что касается собственно периода Шан-Инь, археологические данные демонстрируют связь между размерами погребения и материалом изготовления сосудов, их величиной и количеством. В крупные погребения помещались многочисленные бронзовые сосуды, некоторые из них были очень вместительными. Наряду с этим наборы керамических сосудов в крупных и небольших погребениях практически не отличались по составу и качеству. Это позволяет предположить, что бронзовые сосуды являлись показателем социального и/или духовного статуса их обладателя, его способности устраивать жертвоприношения и пиршества.

Как минимум, две разновидности *керамических сосудов*, а именно небольшой треножник и кубок, часто встречающиеся в погребениях, можно охарактеризовать как ритуальные. Основанием для подобного вывода служит практически полное отсутствие этих видов сосудов на поселенческих памятниках, в то время как в погребениях они суммарно занимают около 40% от общего объема раскопанной посуды. Эти сосуды, очевидно, употреблялись как церемониальные.

В художественном плане керамический материал представляет небольшую ценность для изучения, поскольку орнаментация сосудов в большинстве случаев носит технический характер⁵ (исключение составляет малочисленная категория белой керамики, повторявшей формы и узоры бронзовых сосудов).

Резные каменные пластинки в большинстве случаев обнаруживаются в непосредственной близости от останков погребенных в могилах. Они обычно имеют одно или несколько мест⁶, за которые могут быть закреплены, а именно, пришиты нитками к тканям или предметам. Эти пластинчатые изделия, очевидно, имели охранительное значение, представляя собой раннюю

⁵ Художественное оформление керамических сосудов очень лаконично, в большинстве случаев орнамент имеет техническое происхождение – это отпечатки узора на колотушке, которой отбивался сосуд. В некоторых случаях на оттиски накладывались глиняные полосы, составляя геометрический дизайн из треугольников, ромбов и спиралей; встречается оформление ручек и ножек в виде голов животных, а также рельефные накладки. Довольно распространенным видом орнаментации являются концентрические бороздки на плечиках или шейке сосуда, сделанные на гончарном круге при помощи острия или подобия вилки.

⁶ Зачастую на краях изделия находятся дырочки, в большей или меньшей степени вписывающиеся в общую орнаментацию изделия.

степень развития феномена китайской культуры, который был окончательно зафиксирован в «охранных нефритах» при династии Хань⁷. Назначение костяных и каменных табличек, дисков и скульптур в настоящее время неясно, и хотя несомненна их тесная связь с ритуальной жизнью общества, но убедительного объяснения этому пока не найдено.

Далеко не все ритуальные предметы представляют собой художественную ценность. Встречаются изделия вышеописанных категорий, за исключением скульптур, полностью свободных от орнамента или покрытых лаконичным геометрическим декором. В дальнейшем речь пойдет только об орнаментированных изделиях.

Расположение орнаментации на ритуальных изделиях зависит прежде всего от формы предмета. Изображения на сосудах чаще всего представляют собой один или несколько горизонтальных поясов с общими вертикальными осями симметрии, нередко выступающими над поверхностью сосуда (илл. I, 1; 3). Ковровое покрытие встречается только на бронзовых сосудах в форме животных, на которых всю поверхность занимают трансформирующиеся друг в друга образы зверей (илл. II, 1). Орнаментация оружия располагается на функционально не используемых поверхностях изделий: центральных частях секир, примыкающих к древку частях клевцов, верхних частях лезвия ножей и т.д. (илл. I, 2). Резные каменные пластинки в большинстве случаев представляют собой профильные фигурные изображения животных и людей, чаще всего симметрично проработанные на обеих сторонах изделий (илл. II, 3–5). Таблички полностью или частично заполнены поясными орнаментами; скульптурные образы, предполагающие круговой обзор, в большинстве случаев симметричны и статичны (илл. II, 2).

Принципы *поясного расположения* орнаментации по горизонтали и акцентирования *вертикальных осей* симметрии широко известны по этнографическим наблюдениям, и связываются с общечеловеческими представлениями о сосуществовании нескольких параллельных миров и объединяющей их роли «мирового древа». Тем не менее, объективно оценивая художественные особенности искусства периода Шан-Инь, подобные параллели имеют чисто формальное обоснование и мало пригодны для выводов о духовной составляющей изображений. Поясное расположение орнаментации в значительной степени объясняется

⁷ «Охранные нефриты», или *баоюй*, упоминаются в исторических сочинениях древности; благодаря археологическим находкам XX в. стало возможно восстановить их облик. *Баоюй* представляли собой плотно облегающий тело погребенного каркас из небольших каменных пластин, соединенных через отверстия на краях металлической проволокой.

конструктивными особенностями технологии отливки бронзовых изделий в многосоставных формах; зачастую орнамент в поясах идентичен по составу, отличаясь только размерами.

Вертикальная ось симметрии также имеет мало общего с идеей «мирового древа», поскольку изначально является частью развернутого образа животного, составленного из двух профилей, объединенных и одновременно разделяемых этой чертой (илл. I, 1). Функциональным в основе этой горизонтальной черты зачастую был литейный шов, т.е., этот художественный прием также имеет связь с технологическими особенностями бронзолитейного производства.

Следует отметить, что изображения на изделиях из различных материалов, таких, как бронза, камень, кость, керамика, дерево, представляют собой единую *систему образов*, несмотря на значительные отличия в технологиях их обработки. Некоторые особенности присущи каждой из категорий изделий, но общность орнаментального оформления характерна практически для всех.

В этой системе образов незначительное место занимает собственно *человек* – скульптуры и изображения людей крайне немногочисленны; полностью отсутствуют картины любых видов человеческой деятельности – культовой, военной, бытовой, ритуальной, так же, как и изображения окружающей действительности, природы, жилищ, повседневных предметов. К настоящему моменту известно лишь несколько изображений человеческих лиц на изделиях из бронзы и некоторое количество скульптур из доделочного камня. Эти образы симметрично построены и высоко стилизованы, хотя скульптурные изображения, возможно, имеют реальные прототипы, поскольку фиксируют портретные черты (илл. I, 2; илл. II, 2). Можно предположить, что подобное пренебрежение всеми картинами и образами человеческого быта имело в основе своей представление о том, что все это является ординарным и незначительным, профаническим по своей природе и следовательно, не заслуживающим фиксации. С другой стороны, редкость портретных изображений свойственна многим ранним обществам, так как считалось, что через образ человека можно причинить вред как его телу, так и духовным составляющим.

Отсутствие изображений *половых признаков* людей и животных может свидетельствовать о существовании системы запретов в обществе, табуировании сексуальности. Этнографические материалы многих древних и современных народов показывают связь между изображением половых признаков и культурами плодородия; в древнекитайских источниках единственным образом, предположительно связанным с фаллической символикой, считается пиктограмма – изображение предка *цзу* [См. Karlgren B.]. Поскольку по эпиграфическим данным известно, что шан-иньское

общество зависело в своем жизнеобеспечении от сельского хозяйства, а получение обильного урожая было постоянным объектом внимания и заботы со стороны правителя, – отсутствие ярко выраженных культов плодородия может объясняться необходимостью сдерживания социальной агрессии, зачастую провоцируемой при подчеркивании сексуальных различий полов.

Доминирующими в изобразительном искусстве были *комбинированные образы животных*, сочетавших в причудливых комбинациях черты пресмыкающихся, птиц, парнокопытных и хищников; широко распространенными были следующие отдельные изображения: цакады, рыбы, совы, хищные птицы с крупным изогнутым клювом, тигры. Акцент делался на угрожающие и хищные черты: когти, клыки, клювы, рога.

Отчетливо выделяется тип изображений «дракона» – змеевидного существа с мордой хищного млекопитающего и рогами (илл. II, 5); существуют варианты с наличием пары или двух пар нижних конечностей, а также без них; крылья не обнаружены, но в некоторых изображениях рога по форме и расположению на рисунке напоминают крылья. Тело этого существа обычно покрыто орнаментом; чаще всего встречается ромбовидный узор. Следует отметить, что некоторые изображения тигров имеют близкое сходство с «драконом», и основным различительным признаком является наличие рогов.

Возможно, разновидности изображений так называемых «*мифических животных*», «дракона» в том числе, имели различное происхождение и функции, восстановить которые в настоящее время не представляется возможным.

Характерной чертой некоторых видов животных, а именно хищных птиц, зверей и «мифических» образов, можно назвать «*очеловеченность*»: они обладают человеческим разрезом глаз и нередко – ушами (илл. II, 1, 3–5). Некоторые из них представлены в сидячих коленопреклоненных позах, характерных для человека. Поскольку изображения других видов птиц и животных дается с круглым разрезом глаз, этот признак представляется смыслоразличительным; подробнее о возможном значении его написано ниже.

Для изобразительного искусства этого периода характерно применение образов *трансформных животных* следующих типов:

1) части изображения представляют собой отдельных животных, не разрушающих целостность образа (в рисунок рога крупного животного вписан дракон; крыло птицы изображается в виде дракона) (илл. II, 1);

2) боковые/хвостовые части трансформируются в другое животное – по принципу «тяги–толкай» (илл. II, 1);

3) имея общую голову, тело животного симметрично развертывается в обе стороны по горизонтали, т.е. изображение составлено из двух полных профилей с вертикальной осью симметрии в центре (илл. I, 1).

Эти основные принципы зачастую смешиваются, представляя собой крайне сложный конгломерат образов. Некоторое количество бронзовых изделий, предположительно относящихся к одному периоду, периоду расцвета подобных трансформных образов, характеризуется тем, что каждая часть «общего» животного представляет собой отдельный законченный образ другого зверя. Вполне вероятно, что это отображает представление о взаимопроникновении и взаимозависимости в жизни, неразрывности существования. В дальнейшем, как общий контур, так и отдельные части животных нередко подвергались *стилизации* до полной утраты изначального образа и превращения в геометрический орнамент.

Строгая *симметрия* и *повторяемость* мотивов являются неотъемлемыми признаками искусства данного периода. Его характерная черта – *статичность* образов.

Двумя основными формами изображения живых существ были профиль и анфас; поскольку в большинстве случаев фронтальный вид составлен из двух боковых проекций, нередко не только головы, но и туловища животного, есть предположение, что вид сбоку был изначальным и доминирующим.

Характерной особенностью искусства данного периода является заполнение фона *геометрическим орнаментом* (илл. I, 1; илл. II, 3–5). В орнаментации практически полностью отсутствуют растительные мотивы. Немногие изображения, напоминающие по виду цветы и растения, происходят из других видов орнамента путем длительной стилизации.

Рафинированное, высоко стилизованное и ритуально значимое искусство периода Шан-Инь прошло длительный путь развития, мало известный исследователям. Многие из образов и особенностей художественного оформления имеют связь с неолитическими традициями, другим важным фактором было воздействие технологических особенностей производства.

Несомненно, *животные образы* представляют собой доминанту ритуального искусства шан-иньского населения. Расположение на сосудах, используемых в обрядовых пиршествах, и на нефритовых пластинках, призванных охранять человека при перемещении в загробный мир, позволяет говорить об охранительном значении изображений, хотя эта функция не была единственной. Сложность и комплексность образов, наличие конгломератов составных изображений, человеческие черты позволяют говорить о более широком значении, возможно, основополагающем для всего

человеческого существования. Можно предположить, что происхождение этих образов имело связь с тотемическими представлениями древних китайцев. Согласно письменным источникам, многие легендарные правители Китая имели животные черты или же их происхождение связывалось с животными: Фу-си и Нюй-ва имели змеиные тела и человеческие головы; Шэнь-нун имел тело змеи, лицо человека, голову быка и пасть тигра; происхождение предка дома Шан по имени Се связывалось с птицей, и т.д. Таким образом, в животных образах ритуального искусства иньского периода мы видим персонажи, представленные в процессе сложения мифов.

ЗаклЮчить статью можно суммарными наблюдениями, сделанными на основании ритуального искусства Иньсюя.

1. Ритуальные предметы в большинстве случаев обнаруживаются в захоронениях и представлены следующими основными разновидностями: сосуды, некоторые виды оружия, каменные резные пластинки, каменные и костяные таблички, каменные диски, скульптура; они использовались в жертвоприношениях и пиршествах и имели охранительное значение.

2. Далеко не все ритуальные предметы представляют собой художественную ценность в современном понимании этого слова, многие из них не орнаментированы или имеют минимум орнаментации.

3. Широко распространены поясное расположение орнаментации по горизонтали и акцентирование вертикальных осей симметрии; строгая симметрия, статичность образов и повторяемость мотивов являются неотъемлемыми признаками искусства данного периода.

4. Изделия из различных материалов имеют единую систему образов и общность орнаментального оформления.

5. Человек и любые виды человеческой деятельности, занимают крайне незначительное место в изобразительном искусстве; это может объясняться как пренебрежением к ординарности жизни людей, так и нежеланием подвергаться возможным вредным воздействиям изображаемого.

6. Отсутствие на изображениях половых признаков людей и животных и отсутствие ярко выраженных культов плодородия с соответствующей символикой может свидетельствовать о существовании системы запретов в обществе.

7. Наиболее распространены изображения как отдельных животных, так и комбинированные образы, объединяющие в причудливых сочетаниях черты пресмыкающихся, птиц, парнокопытных и хищников; акцент делался на угрожающие и хищные черты.

8. Один из вариантов многочисленных «мифических животных» – «дракон». Вероятно, разновидности этих образов имели

различное происхождение и функции, восстановить которые в настоящее время не представляется возможным.

9. Для изобразительного искусства иньского периода характерно применение трансформных изображений, когда каждая часть «общего» животного представляет собой отдельный законченный образ другого зверя, составляя крайне сложный конгломерат образов.

10. Некоторые виды животных обладают человеческим разрезом глаз и человеческими ушами, или представлены в сидячих позах, характерных для человека. Подобная очеловеченность представляется смыслообразительной и связанной с тотемическими верованиями шан-иньского населения.

11. Основными положениями изображаемых живых существ были профиль и анфас; можно предположить, что вид сбоку был изначальным и доминирующим.

12. Изображения животных зачастую подвергались упрощению, стилизации и геометризации вплоть до полной утраты изначального образа.

13. Рафинированное, высоко стилизованное и ритуально значимое искусство периода Шан-Инь прошло длинный путь развития и оно еще мало изучено.

14. Доминантой ритуального искусства являются животные образы, происхождение которых имело связь с тотемическими представлениями. Согласно письменным источникам, многие легендарные правители Китая имели животные черты, или же их происхождение связывалось с животными.

Литература

Кожин П. М. Значение орнамента керамики и бронзовых изделий Северного Китая в эпохи неолита и бронзы для исследований этногенеза // Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981.

Кузнецова-Фетисова М. Е. Влияние металлообработки на производство керамических, каменных и костяных изделий в эпоху Шан-Инь (XVI–XI вв. до н.э.) // Тридцать пятая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2005.

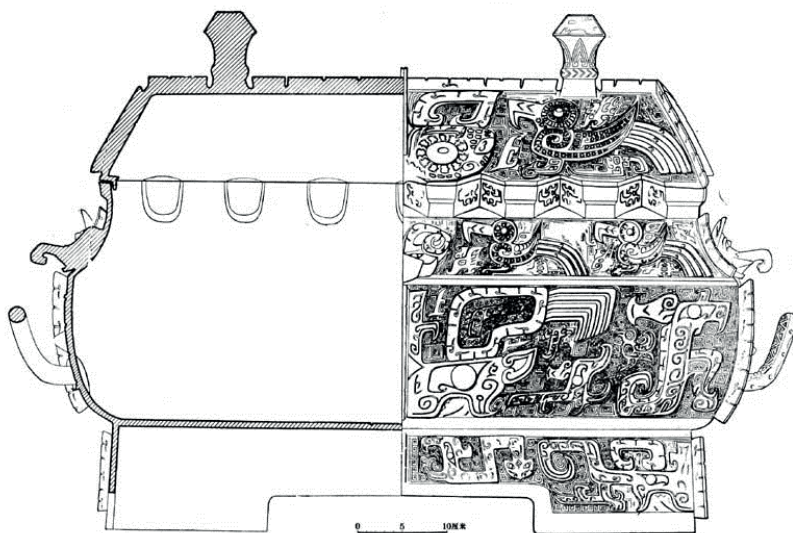
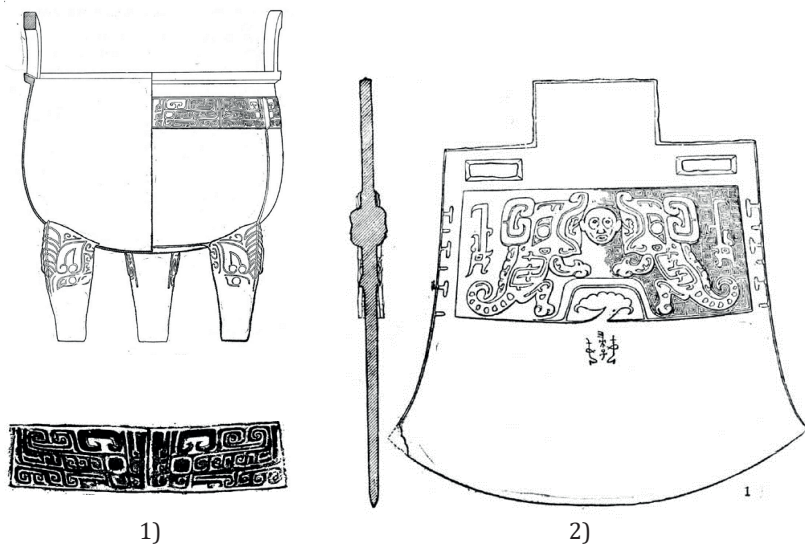
Куликов Д. Е. Орнитологические мотивы в культуре Шан-Инь и их связь с древнекитайской мифологией // Тридцать вторая научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2002.

Karlgren B. Some Fecundity Symbols in Ancient China. Bull. 2: 1–66. Stockholm, 1930.

Хэнань чуту Шан Чжоу цинтунци (Бронзовые предметы династий Шан и Чжоу, обнаруженные в пров. Хэнань). Т. 1. Пекин, 1981.

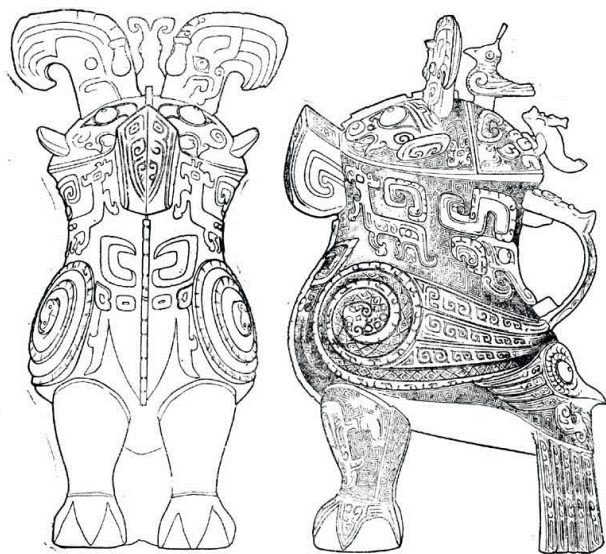
Иньсуй Фу Хао му (Могила Фу Хао в Иньсуйе). Пекин, 1985.

Илл. I. 1) Бронзовый сосуд № 808 и его поясной орнамент [6];
2) Бронзовая секира № 699 [6]; 3) Бронзовый сосуд № 791 [6]

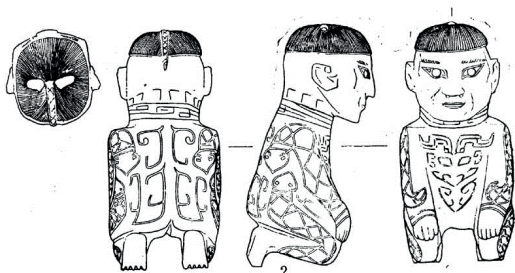


3)

Илл. II. 1) Бронзовый сосуд № 785 [6]; 2) Каменная статуэтка № 372 [6]; 3) Каменная резная пластинка № 358 [6]; 4) Каменная резная пластинка № 430 [6]; 5) Каменная резная пластинка № 354 [6].



1)



2)



3)



4)



5)

Сакральность китайских иероглифов

Существует четыре предположения о происхождении китайских иероглифов. Первое из них заключается в том, что иероглифы произошли от восьми триграмм (знаков, образуемых тремя чертами из непрерывной и прерывистой линий в различных сочетаниях), изобретение которых приписывается легендарному императору Фу Си. Триграммы имеют каждая своё название и, соответственно, обозначают различные природные явления и реалии: небо, землю, огонь, воду, гром, ветер, гору и водоём. Однако в науке высказывается версия об обратной хронологической последовательности иероглифов и триграмм, т.е. о происхождении триграмм от простейших и впоследствии утраченных протоиероглифов (пиктографических знаков).

Другое предположение – это происхождение иероглифов от узелкового письма (завязывания узелков на шнурах для обозначения и запоминания того или иного события или явления). Сами узелки, конечно, не считаются иероглифами, однако, их форма может рассматриваться как одна из самых ранних форм записи, а также как одно из условий, подготовивших рождение иероглифической письменности. Их использование – это простейший способ, применявшийся первобытными людьми для запоминания событий и особенно для счёта. В древних документах, таких как «И цзин», «Сицы чжуань», «Чжуан-цзы», «Шовэнь цзецзы» встречаются записи об использовании узелков. В древнем Египте, Персии, Японии, согласно сохранившимся документам, они также использовались. Китайский учёный эпохи Хань Чжэн Сюань (郑玄, 127–200) в комментариях к «И цзин» писал: «Для больших событий завязывались большие узелки, для маленьких – маленькие». Современные индейцы из Перу до сих пор умеют расшифровывать определённую информацию, заключённую в узелковом письме. Надо сказать, что для этого они использовали деревянную палку, к которой крепились шнуры разной длины, похожие на свисающую бахрому, и на них завязывались узелки. Чем ближе к палке находился узелок, тем более важным считалось дело. Чёрные узелки обозначали события, связанные со смертью, белые символизировали серебро или мир, красные – войну, жёлтые – золото,

зелёные – злаки. Если узелки были окрашены, то они обозначали числа: простые – десять, двойные – сто, тройные – тысячу.

Из метода фиксации событий с помощью узелков видно, что они играли лишь «запоминательную» роль, не могли точно описывать само событие, его подробности, и тем более не могли выразить произношение. Поэтому метод узелкового письма можно считать лишь первоначальным, не обладающим иероглифическим характером (за некоторым исключением, например – числительные: 十 «десять», 廿 «двадцать», 卅 «тридцать» и 卌 «сорок»).

Третья версия происхождения иероглифов – это вырезанные на дереве (бамбуке) записи (письменные знаки) – 刻契 (契). Этот метод записи тоже является изобретением первобытных людей и предшествует возникновению иероглифов. В те времена люди вырезали на кусках дерева простые линии или более толстые щербины или другие знаки, помогающие запоминать события. Роль этих знаков была сходна с узелковой записью. Этот способ даже сохранился в некоторых местах до нашего времени, например, у некоторых народностей в провинции Юньнань. Если рассуждать логически, то этот метод является более близким и вероятным условием рождения иероглифической письменности в Китае, чем восемь триграмм или узелковое письмо.

Согласно ещё одному преданию, изобретение иероглифической письменности принадлежит Цан Цзе (仓颉), божественному персонажу. Говорится, что он был министром (официальным историком) у *Хуан-ди* – Жёлтого императора (黄帝), всегда обращался с четырьмя глазами, поэтому считалось, что он видел вещи очень ясно и отчётливо. Подняв голову к Небу, он заметил, что луна иногда бывает круглая, а иногда изогнутая, посмотрев на землю, обнаружил, что птицы и звери оставляют разные следы, и после этого к нему пришла мысль о создании иероглифов. Как говорит предание, этот поступок всполошил небесных и земных божеств и духов. Царь небесный так был растроган, что засыпал землю множеством риса и муки, а божества и духи от страха плакали и рыдали. Упоминания о том, что иероглифы изобрёл Цан Цзе, встречаются в таких письменных источниках, как «Сюнь-цзы», «Люй-ши чуньцю», «Ханьфэй-цзы».

Как отмечают отечественные синологи, в действительности китайское иероглифическое письмо восходит к росписям на неолитической керамике, где обнаруживаются особые композиционные единицы – кинеграммы (круг, спираль, зигзаг, волнообразная линия), имевшие определенный смысл. Кинеграммы сохранились в иньском письме¹, к ним относятся почти все цифры, а также

¹ Иньское письмо (иньская письменность, иньские гадательные надписи) – древнейшие Китаеязычные письменные памятники второй половины эпохи Шан-Инь (XIV–XI вв. до н.э.).

ряд конкретно-абстрактных понятий, например, «верх» и «низ», но лишь отчасти, так как иньское письмо представлено пиктограммами, т.е. графическими изображениями, восходящими к рисункам отдельных предметов или явлений.

Древнейшие предки китайцев путём интуитивного изображения вещей и явлений свои переживания, свое познание мира выражали (образно) в иероглифах, т.е. другими словами, иероглифы точно передавали смысл окружающих явлений, предметов и религиозных взглядов древних китайцев.

Возможности первобытных производительных сил для противодействия природе были почти равны нулю, и древние люди были вынуждены мириться со своей зависимостью. Китайцы придавали явлениям природы мистическое, сверхъестественное значение и при интуитивном их изображении нераздельно связывали с первобытным представлением об опыте и сверхопыте (эмпирическом и трансцендентном), о бытии и сознании.

Вначале люди всецело были во власти природы, что привело к повсеместному поклонению, так называемому земному склонению голов или падению ниц всех подданных. Это первобытное (первичное) поклонение силам природы возникло почти одновременно с человечеством, незаметно и в то же время зримо, начавшееся и не закончившееся, оно управляло им. Схематические, образные изображения явлений и вещей как раз и стали источником создания иероглифов, причём надо отметить, что этот длительный процесс начался ещё в эпоху палеолита.

Поклонение человечества силам природы (стихиям), обожествление их, придание им сакрального смысла исходит из чувства страха перед ними, однако благоговение перед стихийными явлениями прошло некоторый этап отбора, выбора действительно реальных, самых знакомых людям природных феноменов. С течением времени менялись климат и социально-экономические условия существования людей, изменялись и объекты поклонения, а значит, и обозначающие их иероглифы.

Поклонение небесным телам и явлениям существовало уже с древности. Из всех крайне изменчивых астрономических явлений Солнце всегда более всего привлекало взор людей. В «Шан шу» имеется запись: «Встречаешь гостя – всё равно, что восходит солнце (寅宾出日),... провожаешь гостя – всё равно, что заходит солнце² (寅饯纳日)». На восходе совершали жертвоприношение иероглифу *бинь* (宾), при закате – иероглифу *цзянь* (饯). В надписях на панцирях черепах иероглиф *бинь* рисовался в виде сидящего на коленях и совершающего жертвоприношение человека, как бы

² Цзэн Юнь-цзянь. Шан шу чжэн ду [Книга [исторических] преданий и ее верное прочтение. Пекин, 1964. С. 5, 11.

приглашающего божество войти в помещение и принять жертву. С поклонением Солнцу становились священными и иероглифы, связанные с обрядом поклонения, т.е. с жертвоприношением.

Среди природных явлений – объектов поклонения – есть один, заслуживающий особого упоминания. В «Ши цзин» есть фраза: «*蟒螭在东 · 莫之敢指*» – «Радуга на востоке, нет тех, кто посмел бы показать на неё пальцем». В древности считалось, что на вещь, которой поклоняются, которую уважают, нельзя показывать пальцем. Радуга (*蟒螭*) – в данном случае обозначена с помощью иероглифа *хун* (*虹*) – на древних черепашьих костях рисовалась похожей на двухголовое дугообразное чудовище типа дракона или змеи, её изображение имело связь с гаданием на панцирях черепах, т.е. с предсказанием добрых или злых предзнаменований, – таким образом, она имела с людьми особую связь. Ещё один иероглиф, который стоит упомянуть в связи с поклонением древних китайцев силам природы, – это *ляо* (*燎*), основные значения которого – «жечь, сжигать, палить». Его древнее изображение и значение – «сжигать пучок дров для принесения жертвы Небу». Все эти иероглифы, связанные с обрядами жертвоприношения, поклонения силам природы, имели, как и сами обряды, священный, сакральный смысл, в представлениях далёких предков китайцев они были особо важными.

Китайские иероглифы также иногда называют «письмом птиц и насекомых»: ведь они родились при «изучении птичьих и звериных следов» и потому имеют самую тесную, можно сказать, кровную связь с природой. Если говорить об их почитании, сакрализации, связанных с поклонением природным явлениям, то оно концентрированно проявилось в нескольких иероглифах. Иероглиф *ту* (*土*) – «земля, почва» – почитался древними как священный, в честь него совершались жертвоприношения, как основе иероглифа *шэ* (*社*) – «божество земли (полей), жертвенник на пашне». *Шэ* так же, как и *цзи* (*稷*), «гаолян, просо», вместе составили основные объекты поклонения Земле. Позднее они стали символами власти, и их значение как природных символов уменьшилось.

Далее следует иероглиф *ши* (*祀*), который обозначает либо киот с табличкой обожествлённого предка, либо каменное помещение для хранения киотов с табличками предков (в западной стене семейного храма). Поскольку *ши* имеет в своем составе иероглиф *ш* (камень), то это указывает на суть Т-образной таблички с именами предков, которым приносились жертвы; ещё это принято называть «поклонение каменным духам» (*灵石崇拜*). В современном мире мы продолжаем сталкиваться с данной традицией: её следы были обнаружены в некоторых провинциях Китая (Ляонин, Сычуань), на территории северо-западной Европы.

Камень, благодаря своей природе, способный «побеждать» другие материалы, занимал в качестве символа чрезвычайно важное место в жизни древних китайцев. Его не совсем понятные свойства дополнялись с помощью воображения. Спокойная, немая и безмятежная природа камня являла свой дух в ряде выражений, ставших затем фразеологизмами: 飞沙走石 – «задул страшный ветер, поднимая тучи песка и камней», 石破天惊 – «изумительный, поразительный (досл.: «камень раскололся, и Небо поразилось»)», 水滴石穿 – «капля и камень долбит». Кроме того, ритуалы, связанные с камнями и каменными духами, имеют общие корни с традицией поклонения фаллосу как символу плодородия, и тогда связанные с этим процессом образы, в данном случае – иероглифы – приобретали сакральный характер.

Иероглиф *ван* (王) – «царь, князь, ...правитель» – на костях животных и панцирях черепах рисовался похожим на форму огня или иероглифа «огонь» (火), т.е. близко к треугольной форме. Его первоначальное значение – «свет, блеск»; он был основой иероглифа *ван* (旺), к которому слева добавлен элемент «солнце» – «яркий, пылающий, блестящий, цветущий». В древности люди почитали огонь: только вождь племени рода как полновластный правитель мог им распоряжаться. Или, скажем, иероглиф *хуан* (皇), который на бронзовых сосудах рисовался как свет от огня, зажжённого в жертвенном глиняном сосуде, и, соответственно, он обозначает понятия «светлый, блестящий, чистый, красивый, большой». Он использовался только для определения правителя и был одним из самых священных и почитаемых иероглифов. Как отмечал И. С. Лисевич, сакральная функция государя заключалась в объединении и упорядочении Вселенной: не случайно иероглиф *ван* состоял из трёх горизонтальных черт (средняя – поменьше), соединённых некоей вертикалью, которая и символизировала самодержца, связующего мир «верхний» и «нижний» с менее масштабным миром людей!

Кроме поклонения силам природы, в глубокой древности существовали и другие области обожествления и сакрализации, такие, как поклонение тотемам, предкам или фаллическим символам. При этом, опять же, в первую очередь приобретали сакральный смысл именно иероглифы. Например, такие иероглифы, как *лун* (龙) – «дракон», *фэн* (凤) – «феникс», *гуй* (龟) – «черепаха», изначально являлись образами тотемных объектов поклонения. Иероглифы *му* (牡) – «самец» и *пинь* (牝) – «самка», *ди* (帝) – «божество, бог, обожествлённая душа предка», *цзун* (宗) – «род, семья, глава рода, предок», *цзу* (且 или 祖) – «предок, праотец, родовой, фамильный» и другие, также считались священными.

По словам И. С. Лисевича, «...в Китае столь высоко всегда ценили культуру и цивилизованность, обозначавшуюся

иероглифом *вэнь* (文) и рассматривавшуюся как манифестация духовной благодати *дэ* (德) – та же, в свою очередь, исходила от абсолютного *Дао* (道). *Вэнь* накладывалась в процессе воспитания на первоначальную природу человека как некий духовный узор, отличавший его от человека неразвитого... Однако причудливая вязь культуры была не просто украшением, а свидетельством новой природы человека, подтверждением того, что он превратился в существо иного порядка и поднялся на другую, более высокую ступень... Вообще, литература и традиции мыслились “делом великим, канвой государственности”, а запечатлевшие её иероглифы – символом присутствия благодати. Любую исписанную бумагу в старом Китае полагалось сжигать, чтобы она не была пущена на нечистые нужды; путешествовавший в начале XX в. по Китаю знаменитый китаевед академик В.М. Алексеев ещё застал специальные пики, расставленные для этой цели по всем дорогам»³. Мы полагаем, что сакральный смысл, присущий древним иероглифам, сохранился и до наших дней как основная, большая часть оберегаемой китайской культуры.

Литература

Большой китайско-русский словарь (в четырёх томах) / Под ред. проф. И. М. Ошанина. М., 1983–1984.

Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб., 1999.

Ли Фань. Ханьцзы цзяньши (Краткая история китайских иероглифов). Пекин, 2005.

Лисевич И. С. Мозаика древнекитайской культуры. М.: Восточная литература РАН, 2010.

Сяньдай ханьюй гуйфань цзыдянь (Словарь нормативных значений иероглифов современного китайского языка). Пекин, 1998.

Цзэн Юнь-цянь. Шан шу чжэн ду (Книга [исторических] преданий [и её] верное прочтение). Пекин, 1964.

Чжунго вэньхуа цзяньши (Краткая история культуры Китая). Цзинань, 2001.

³ Лисевич И. С. Мозаика древнекитайской культуры. М., 2010.

Самоубийство как древний предписанный обычай и сакральный ритуал народов Евразии

В этой статье будут рассмотрены обычаи «самоубийства вдов», интронизации правителя и другие средневековые обычаи кочевых народов, живших к северу от Китая, где суицид играл роль социально важного, подкрепленного обычаем регулятива, призванного балансировать столкновение интересов отдельных личностей и семейно-родовых (общественных) коллективов.

Суицид – одна из вечных проблем человечества, равная по возрасту его общественной истории. Разные классификации и типологии суицидов делят их на эгоистичные и альтруистичные, истинные и аффективные, экзистенциальные (ритуальные), демонстрационно-шантажные (протестные), конфликтные и пр.

В течение всей известной человеческой истории негативная оценка суицида, как правило, преобладала над его позитивной оценкой. Вместе с тем, когда суицид выступал не патологией, а санкционированным обычаем (регулятивом), его оценка в обществе была чаще нейтральной, либо даже позитивной. По классификации Э. Дюркгейма, это были, как правило, альтруистичные самоубийства, встречающиеся тогда, когда личные интересы совершенно поглощены социальными, когда интеграция группы настолько велика, что индивид перестает существовать как самостоятельная единица. Такого рода самоубийства существовали главным образом в архаических обществах¹.

Примером служат древние племена скандинавов с их обычаем суицида стариков, избавлявшего род от непосильных забот о дряхлеющей старости, или готы, с их священной «скалой предков», с которой кидались из страха перед естественной смертью. Обычаи суицида стариков ради физического выживания потомков бытовали у древних народов Сибири и в Японии (эта тема

¹ Дюркгейм Э. Самоубийство (социологический этюд). М., 1994, с. 72-73.

представлена в фильме «Легенда о Нараяме»²). В старом Китае признаком высшей добродетели считались самоубийства благочестивых вдов. Временами суицид оценивался не только позитивно, но и эстетизировался (ритуал *харакири* в Японии, *сапи* в Индии).

Немалую долю социально регламентированных суицидов составляли добровольные уходы из жизни после смерти «правителя», когда жены и слуги были обязаны разделить участь господина и сопровождать его в загробный мир. Самоубийства вдов во многих странах считались признаком истинной любви к мужу и доказательством их верности. В Китае этот обычай бытовал около полторы тысячи лет, вплоть до XX в. В Индии обычай *сапи* (самосожжение вдовы вместе с телом мужа) был почти обязательным вплоть до XIX в. Ибн-Фадлан и другие арабские авторы фиксируют обычай предписанного самоубийства любящих вдов в IX–X вв. у древних славян и русов³. Самоубийство женщин ради сохранения своей чести и во избежание насилия и позора также предписывалось общественными нормами поведения. Несколько особняком стоял обычай самоубийства матери наследника престола (условно – матрисуицид). Не имея явных аналогий с другими народами, этот специфичный обычай сложился у кочевой народности сяньби, вожди которой покорили в IV в. Север Китая, основав династию Северная Вэй (386–534).

В целом, как социальный регулятив, суицид не сводился к простому самоубийству, а мог иметь несколько релятивных, по убыванию тяжести, типов: законченный суицид, членовредительство (самоповреждение), суицидальная попытка (истинная или демонстрационная), высказывание суицидных намерений (суицидальная готовность) и ритуальный псевдосуицид (отказ от реального суицида и членовредительства, подмена физической смерти смертью «ритуальной»). При этом каждый тип имел свой смысл и отвечал определенным ситуациям. Приведем ниже несколько иллюстрирующих примеров из истории северных народов Китая.

² Выдающаяся кинокартина, поставленная по отмеченным призами рассказам «Нараяма Буши-ко» и «Тохоку Но Зунматачи» Сичиро Факазавы, экранизованными впервые в 1958 г. под тем же названием. В 1982 г. сюжет был вторично экранизирован режиссером Секей Имамура. Гран-при МКФ 1983 г. в Каннах. Действие происходит в XIX в. в пораженной голодом японской деревушке. Чтобы не умереть от голода, жители практикуют ритуал умерщвления «бесплодных» членов сообщества: новорожденных мальчиков тут же убивают, а пожилых людей их родные сыновья относят на вершину священной горы Нараяма, где оставляют умирать. Орин – женщина 69 лет – должна умереть. Ее сын не хочет выполнять ритуал, но того требует мать, верная традиции. Найдя жен своим детям, она спокойна и начинает последний подъем на вершину, привязанная к спине сына.

³ См.: Крачковский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956, с. 141–193; *Ибн-Русте*. Дорогие ценности (тесты о славянах и русах) // Откуда есть пошла русская земля... Т. 2. М., 1986, с. 565–568.

1. Законченный суицид. Реальные случаи матрисуицида в Северной Вэй⁴

Биография императрицы Лю, матери будущего императора Тай-цзуна (Тоба Сы, 409–423), гласит:

«В Вэй существовал древний обычай: если во внутреннем [императорском] дворе рождался сын, которого намеревались возвести в наследники престола, [то] его мать предавали смерти. В последние годы [правления императора] Тай-цзу императрица, по древнему закону, была умерщвлена⁵.

Краткое описание одного из случаев применения этого обычая приведено в биографии императрицы Ли, матери императора Сянь-цзу (Тоба Хун, 465–471).

«Во втором году [эры правления] Тай-Ань (456 г. – В. Г.) Вдовствующая императрица (т.е. мачеха правящего императора и бабушка наследника престола. – В. Г.) распорядилась [поступить] согласно древнему порядку. Приказала императрице (матери наследника. – В. Г.) написать всем находившимся на юге [ее] братьям, а также призвать сводного брата [Ли] Хунчжи, чтобы вверить [ему] все [эти послания]. Перед [вечной] разлукой [императрица Ли] помянула каждого из [своих] братьев и тут же, ударяя себя в грудь, горько зарыдала. Вслед за этим приняла смерть...»⁶

Самое раннее упоминание об обычае матрисуицида в династийной истории «Вэй шу» относится к первому десятилетию V в.н.э., а самое позднее упоминание о нем относится к 515 г. За эти сто с небольшим лет в Северной Вэй сменилось восемь заранее назначенных наследников престола. При этом, судя по «Вэй шу», обычай официально приводился в исполнение, по крайней мере, четырежды. Еще в нескольких случаях матрисуицид мог быть задействован скрытно. Например, мать наследника Гун-цзуна (Тоба Хун, 451) умерла в год его рождения (428), хотя в «Вэй шу» нет прямых сведений о ее насильственной смерти. Мать императора Гао-цзуна (Тоба Чжунь, 452–465) умерла всего через месяц после его воцарения в 452 г., вероятнее всего, став жертвой тайного убийства. Императрица Гао, мать императора Ши-цзуна (Юань Кэ, 499–515) внезапно скончалась в 497 г., всего за месяц до назначения ее сына законным наследником. Смерть в 507 г. императрицы Юй, матери старшего сына⁷ императора Ши-цзуна, также могла быть случаем нелегально навязанного матрисуицида. Наконец, императрица Ху, мать императора Су-цзуна (Юань Юй, 515–528) была избавлена

⁴ Подробно см.: *Golovachev V. C. Matricide among the Tuoba-Xianbei and its Transformation during the Northern Wei // Early Medieval China. 2002, № 8, с. 1–41.*

⁵ Вэй шу (История династии Вэй). Т. 2, цз. 13. Пекин, 1974, с. 325.

⁶ Вэй шу. Т. 2, цз. 13. С. 331; т. 6, цз. 89. С. 1918, 1920.

⁷ Мальчик умер в младенчестве, не успев стать законным наследником престола.

от смерти намеренно, вопреки древнему обычаю. Иными словами, обычай использовался довольно регулярно в течение почти всего правления северовэйской династии в Китае.

Судя по всему, обычай матрисуицида у сяньбийцев восходил к системе предписанных дуальных или круговых браков, присущей многим первобытным народам, и был экстремальной защитной реакцией на табуированные (непредписанные) браки, угрожавшие сменой исконных принципов коллатерального родства и лестничного наследования. При передаче власти между поколениями предписанный суицид чужеродной матери наследника престола исключал узурпацию власти ее «внешним» консортным кланом и, одновременно, утверждал легитимность нового наследника, нередко усыновляемого доминирующей стороной⁸. Судя по фактам истории, альтернативой жестокому обычаю матрисуицида могло быть куда более кровавое истребление реальных и потенциальных наследников (ярчайший пример – Османская империя)⁹, и даже крах исконных брачно-родовых союзов.

Попытки некоторых зарубежных китаеведов отрицать естественную природу обычая матрисуицида, ссылаясь на отсутствие ранних упоминаний о нем в китайских источниках, а также сходной практики у других народов, кажутся не вполне обоснованными¹⁰. Сошлемся здесь лишь на то, что бытовавший в Китае обычай суицида вдов как явный пережиток первобытной биологической «ротации поколений», мог служить оборотной стороной матрисуицида, коль скоро уходящая из жизни вдова была матерью нового главы клана, рода или всего государства.

⁸ См.: *Головачев В. Ц.* Проблемы престолонаследия в сяньбийском обществе IV в. // *Вестник Московского университета. Востоковедение.* Сер. 13. М., 2002, № 3. С. 3–22; *Golovachev V. C.* Matricide among the Tuoba-Xianbei and its Transformation during the Northern Wei // *Early Medieval China.* 2002, № 8. С. 1–41.

⁹ По предписанию Мехмеда II (1451–1481), в Османской империи действовал обычай, по которому новый султан, взойдя на трон, должен был убить своих братьев (фратрицид). Считалось, что это укрепит династию, избавив ее от внутрдинастийных смут. История показывает, однако, что это кровавое правило лишь усиливало соперничество, так как младшим в роду не оставалось надежды выжить, не борясь за власть. – Цит. по: *Орешкова С. Ф.* Султанский двор и гарем в Османской империи первой половины XVII в. // *Политическая интрига на Востоке.* М., 2000. С. 237, 240, 242.

¹⁰ Во-первых, китайские источники не освещают большую часть первобытной истории кочевых народов до их соприкосновения с китайцами. Во-вторых, как латентный и редкий обычай, матрисуицид мог просто ускользнуть от внимания китайских историков. В-третьих, случаи матрисуицида были даже в китайской истории: например, вынужденный суицид после смерти правителя Нурхаци его наложницы, матери их малолетнего сына Дорая, прочившегося маньчжурским ханом в наследники престола. См.: *Головачев В. Ц.* Проблемы престолонаследия в сяньбийском обществе IV в. // *Вестник Московского университета. Востоковедение.* Сер. 13. М., 2002. С. 3–4; *Кычанов Е. И.* Властители Азии. М., 2004. С. 448–449.

2. Членовредительство как символическое самоубийство

Членовредительство (самоповреждение) как символический суицид, заменяющий реальное самоубийство, известно очень многим народам мира. Ситуационно оно бывает связано с социальными обрядами инициации, интронизации (утверждения на власть), поминания и похорон умерших. Например, обряды инициации подростков на островах Меланезии осмысляются как символическая смерть-перерождение инициантов, сопровождаются физическими мучениями, кровопусканиями и завершаются ритуальным «убиением»¹¹. Здесь же можно упомянуть о мусульманском (шиитском) памятном *дне ашура (шахсей-вахсей)* и индуистском празднике *ратха-ятра*, когда паломники впрягаются в колесницу, на которой везут статую бога Джаганнатха, а некоторые стараются погибнуть под колесами.

Типичен в этом отношении и азиатский обычай членовредительства вдов. По данным австралийской исследовательницы Дженнифер Холмгрен, в Китае первое сообщение о членовредительстве благочестивых вдов относится к I в. до н.э. Но этот инцидент был, скорее, единичным случаем, так как вдова отрезала себе нос, чтобы помешать повторной выдаче замуж. Такой же случайностью выглядит относимое к 440 г. известие о прапрапрабабке Вэй Шоу (автора «Вэй шу»), которая, по семейной легенде, отрезала себе левое ухо и бросила его в гроб покойного мужа¹². Но уже к VI в. интерес китайских историков к примерам суицида или членовредительства образцовых вдов резко возрос и повлиял на авторов, написавших в VII в. «Суй шу» – «Историю династии Суй» (581–618). Именно там, в «Биографиях добродетельных женщин» впервые встречается известие о намеренной замене новоиспеченной вдовой суицида на членовредительство ради ее маленького сына. Все биографии высоко нравственных вдов в «Суй шу» сообщают либо о суициде, либо о членовредительстве. А одна биография упоминает самоубийство вдовы сразу после смерти мужа¹³.

Чрезвычайно характерен пример императрицы Шулюй, жены создателя государства киданей Абаоцзи (Ляо, 907–1125), которой удалось избежать самоубийства и утвердить свой авторитет путем прямого членовредительства. По данным

¹¹ Бутинов Н. А. Общинное, семейное и клановое родство (по материалам Меланезии) // Проблемы этнографии и истории культуры народов Азиатско-Тихоокеанского региона. СПб., 2004. С. 76.

¹² Holmgren J. Widow Chastity in the Northern Dynasties: the Lie-Nü Biographies in the Wei-Shu // Papers on Far Eastern History. 1981, № 23, March. С. 173–176; Вэй шу. Т. 7, цз. 92.

¹³ Там же. С. 180–182.

источников, среди киданей был принят обычай самоубийства вдов после смерти супруга. Потеряв супруга, императрица Шулюй несколько раз хотела лишиться себя жизни, чтобы последовать за ним в могилу. Но так как все сыновья горько плакали, она отрубила себе только кисть правой руки и положила ее в гроб мужа. После этого при дворе, как и в народе, императрицу прозвали «вдовствующая императрица с отрубленной кистью»¹⁴.

У многих кочевых народов Азии (скифы, гунны, сяньбийцы, тюрки, бохайцы, кидани, чжурчжэни и др.) существовал также обычай поранения лица, в знак публичного выражения траура по усопшему. По сути, это был более щадящий способ членовредительства, как символического (ритуального) суицида. Но в случае смерти знатных лиц или правителей, скорбящие подданные нередко прибегали к данному обычаю в массовом порядке. Одно из наиболее ранних известий о подобном обычае у скифов приводит Геродот¹⁵.

Как справедливо заключает Д. Холмгрен, во второй половине VI в. кочевой обычай поранения лица, в знак траура, был уже интегрирован в китайские идеальные представления о добродетельных вдовах. Согласно «Суй шу»:

«Наложница принца Хуа-яна происходила из хэнаньского клана Юань (потомков сяньбийских правителей Северной Вэй. – В. Г.)... Принц отдал ее вождю мятежников, [однофамильцу] Юань У-да... Она порезала свое лицо... и сказала: “Я не могла умереть раньше, и потому чуть не была обесчещена. Это моя собственная вина”. После этого она отказалась есть и умерла»¹⁶.

Сразу после гибели в 520 г. Тоба И, дяди северовэйского императора, несколько сот успевших вернуться в столичный Лоян неких тайцев-северян, узнав о трауре, порезали свои лица¹⁷. Китайские источники, описывающие похороны знатного тюрка в VI в., упоминают, что скорбящие родственники надрезали себе щеки ножом. Такой же траурный обычай упомянут в житии христианского епископа Израэля, повествующем о внутренней жизни «царства гуннов» на Кавказе в конце VII в.¹⁸ По «Тан шу», люди народности

¹⁴ *Е. Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи). М., 1979. С. 53, 226–227.*

¹⁵ «Жители каждой области, куда привозят тело царя, при этом поступают так же, как и царские скифы. Они отрезают кусок своего уха, остригают в кружок волосы на голове, делают кругом надрез на руке, расцарапывают лоб и нос и прокалывают левую руку стрелами» (*Геродот. История. Мельпомена. Кн. 4, п. 71. М., 1999*).

¹⁶ Цит. по: *Holmgren J. Указ. соч. С. 183.*

¹⁷ Вэй шу. Т. 2, цз. 22, с. 592; *Holmgren J. Empress Dowager Ling of the Northern Wei and the T'o-ра Sinicization Question // Papers on Far Eastern History. 1978, № 18, September. С. 157.*

¹⁸ *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Государства и народы евразийских степей. СПб., 2004. С. 178–180.*

тукюэ (тугухунь) при погребении «перед входом в палатку надрезают себе ножом лицо и производят плач; кровь и слезы льются вместе. Так поступают семь раз и оканчивают»¹⁹. Во время позорной капитуляции правителя государства Бохай перед киданьским императором Абаоцзи (926 г.) бохайские сановники также поранили свои лица в знак высочайшей скорби²⁰. У чжурчжэней родственники сопровождали похороны умершего «слезными и кровавыми проводами»: участники погребальной процессии надрезали ножом лоб, и кровь из ран струилась по лицу, смешиваясь со слезами. А первый император чжурчжэней Агуда перед решающим боем с киданями поранил себе лицо, в знак готовности сражаться насмерть²¹. Разбивание носа вдовы братьями ее мужа и упокоение духа усопшего кровью «убитой» таким образом жены до сих пор встречается в шаманских поминальных обрядах нанайцев²².

Ибн-Русте сообщал, что в IX в. у древних славян: «Женщины же, когда случится у них покойник, царапают себе ножом руки и лица»²³. Известно, что и на Кавказе женщины-мусульманки Осетии, по обычаю, расцарапывали свои лица или били себя ладонями по лицу, в знак скорби по усопшему родственнику²⁴. Пожалуй, самым мягким пережитком траурного членовредительства, как символического «самоприобщения» к миру мертвых, выглядит еще один старый обычай осетин, когда вдова, оплакивая мужа, говорила: «Пусть истрескаюсь я и сгорю!», и при этом отрезала себе косу, которую затем клала в гроб покойного мужа.

¹⁹ Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М., 1950. С. 230; Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь. М., 1983. С. 47.

²⁰ Кычанов Е. И. Властители Азии. М., 2004. С. 151.

²¹ Воробьев М. В. Указ. соч. С. 47; Ларичев В. Е. Краткий очерк истории чжурчжэней // История Золотой империи. Новосибирск, 1998. С. 57.

²² Согласно нанайскому обычаю, вдова не могла повторно выйти замуж до тех пор, пока родня не проведит душу мужа на тот свет. В случае нарушения табу, а иногда и без реального повода, братья мужа кидались на вдову и пускали ей из носа кровь. Вытерев кровь опилками, они клали их в куклу с духом усопшего, говоря, что это кровь его жены, которую они убили (*Gaer Ye. A. The Passing Away of the Deceased Man's Soul into the Next World-Buni (The Example of Shaman's Rituals)* // 12th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Zagreb, Yugoslavia, July 24–31, 1988. Moscow, 1988. С. 9).

²³ Ибн-Русте. Дорогие ценности (тексты о славянах и русах) // Откуда есть пошла русская земля... Т. 2. М., 1986. С. 565–566.

²⁴ «После причитаний посетительницы входят в дом, ударяя себя по лицу ладонями. Родственницы покойного, находящиеся в доме, отвечают вошедшим аналогичными жестами, а некоторые расцарапывают свои лица до крови» (*Емельянова Н. М. Мусульмане Осетии на перекрестке цивилизаций*. М. 2003. С. 43).

3. Попытка самоубийства: истинная или демонстративная

«Самосожжение» северовэйской императрицы Вэнь-мин. Вот как описано это событие в династийной истории «Вэй шу»:

«[Когда в 466 г. император] Гао-цзун «рухнул», случился [такой] инцидент: в государстве [Вэй] ввели великий траур. Через три дня [личные] одежды, утварь и вещи императора следовало полностью предать сожжению. Все чиновники и обитатели Внутреннего дворца, плача навзрыд, прибыли к месту [сожжения]. Императрица [Вэнь-мин], горестно вскрикнув, кинулась в огонь. Придворные спасли ее, [но она лишь] через долгое время сумела прийти в себя»²⁵.

Смерть императора означала для молодой вдовы (Вэнь-мин было около 24 лет) формальный конец личной жизни и, вероятно, крах всей ее карьеры. Вид огня, пожиравшего вещи супруга, и рыдания толпы придворных вполне могли вызвать у императрицы нервный срыв и суицидные намерения. В то же время весь инцидент мог быть простой инсценировкой. Временное безвластие (от смерти императора до воцарения его наследника) предполагало обострение борьбы за власть между придворными. Речь шла об интересах не только самой Вэнь-мин, но и всей ее партии готовой на все ради защиты своих интересов. Имитация попытки самосожжения дарила уникальный шанс заработать с минимальным риском максимальный моральный капитал.

Попытка самосожжения в 466 г. императрицы Вэнь-мин, вероятно всего, была инсценировкой или демонстративным суицидальным жестом. Но даже если инцидент и был спонтанной истинной попыткой, позднее из него была извлечена прямая политическая выгода. Заработанная таким образом моральная санкция стала важным козырем при утверждении Вэнь-мин в роли всесильной регентши (правила 24 года), вопреки конфуцианским стереотипам, отрицавшим право женщин на видимое участие в управлении государством²⁶.

4. Выражение суицидных намерений, суицидальная готовность. Самопожертвование императрицы Ху

«Подвиг» северовэйской императрицы Ху, решившей родить императору наследника престола, описан в «Вэй шу» весьма драматично:

²⁵ Вэй шу. Т. 1, цз. 13. С. 328.

²⁶ См.: Головачев В. Ц. Использование конфуцианских стереотипов в качестве моральной санкции для установления регентства (два эпизода из жизни двух северовэйских императриц) // Общество и государство в Китае. Вып. 29. М., 1999. С. 62–68.

«Когда [императрица Ху] понесла Су-цзуна, приближенные по-прежнему испытывали боязнь, связанную с древним обычаем (умерщвления матери наследника. – В. Г.). Советовали прибегнуть к всевозможным уловкам. [Но] императрица твердо укрепились в своем мнении. Уединившись глубокой ночью, дала себе клятву: “Беспокоюсь лишь о том, чтобы был мальчик, [который] по порядку должен стать старшим сыном. [Если] родится сын, [то] сама умру, не отказываясь от уготовленного [исхода]”»²⁷.

Наследник Су-цзун (515–528) родился от Ху в 510 г., почти через 20 лет после отмены матрисуицида императором Гао-цзу. Но даже тогда риск рецидива обычая был столь велик, что все женщины желали рожать принцев и принцесс, но не желали рожать наследника престола²⁸. В отличие от «самосожжения» Вэнь-мин, ночная клятва императрицы Ху была не публичной импровизацией, но хорошо обдуманной и реально опасной для ее жизни поступком. Рождение наследника престола в корне меняло расклад политических сил при дворе и было объектом острых придворных интриг. После смерти в 508 г. 3-летнего первенца Юань Чана, его мать, императрица Гао, пыталась помешать рождению от других жен нового сына-наследника императора, дабы сохранить свою власть при дворе²⁹. В свою очередь, императрица Ху, родив нового наследника и разрешив кризис династийной преемственности, обрела уникальный шанс на доступ к власти, очевидно, стоивший риска гибели из-за матрисуицида.

Позднее, удачно избежав смерти и захватив власть, императрица Ху извлекла максимум пользы из своего образа идеальной жены, готовой отдать жизнь ради продолжения династии. С подачи Ху, слух о ее ночной клятве стал известен при дворе и даже попал в хроники. Кроме того, использованный авторами «Вэй шу» прием введения в текст прямой речи также служит косвенным намеком на пропагандистский характер суицидальных намерений императрицы. На деле же, завеса приличия оказалась недолговечной. Имидж яркой конфуцианки не помешал Ху узурпировать власть, убить в 528 г. 18-летнего сына, ложно назвать наследником его новорожденную дочь и, «предаваясь порочному сладострастию», погубить правящую династию.

5. Ритуальный псевдосуицид как средство «перерождения», подмены физической смерти. Обряды интронизации и «повторного рождения» правителей киданей

Получая власть, правитель (каган) киданьской империи Ляо (907–1125) совершал обряд, который именовался по-китайски

²⁷ Вэй шу. Т. 1, цз. 13. С. 337.

²⁸ Там же.

²⁹ Вэй шу. Т. 1–2. С. 336–337, 201, 205–206, 209.

«чай цэ и» – «обряд получения свидетельства на титул на жертвеннике из дров». Подробное описание этого обряда имеется в «Истории династии Ляо (Ляо ши)»³⁰.

«Перед выбранным заранее благоприятным днем сооружался жертвенник и помещение для получения свидетельства на титул... сооружались помещения для повторного рождения императрицы-матери, а также розыска и опознания его [императора]. Император входит в помещение для повторного рождения и совершает обряд повторного рождения. Когда обряд завершается, старейшины из восьми бу ставят его перед собой, сами встают позади него, защищая его с левой и с правой стороны, и препровождают в северо-восточный угол помещения для получения свидетельства на титул... Император, совершив поклонение солнцу, садится на коня. Старейшины из числа родственников матери-императрицы образуют его свиту. Император стремительно мчится на коне. Затем император падает с коня, [а] люди из его свиты накрывают его войлоком. [Затем] император поднимается на возвышенное место, сановники и правители бу кланяются ему в установленном церемониальном порядке. Император направляет посланца сказать: «Умер прежний император, но остались мои дядья и братья. Следует выбрать из них самого мудрого и сильного. [Я же] не имею благой силы Дэ, как же смогу управлять?» сановники отвечали: “Благодаря щедрым милостям покойного императора и очевидно наличию благой силы Дэ Вашего Величества, мы все беспредельно преданы Вам”... На следующий день император выходил из помещения для получения свидетельства на титул и в сопровождении своей личной охраны шел к жертвеннику...”³¹.

В приведенном описании обращают на себя внимание, как минимум, две детали. Во-первых, мы видим, что ритуал смерти-возрождения императора превращается из реального суицида в сугубо условный акт: символическая гибель при падении с коня, покрытие войлоком, подъем императора на возвышение, провозглашение смерти старого и появления нового правителя. Провозглашая смерть прежнего императора, новый правитель, по сути, имеет в виду не своего физического предшественника, а исчезновение самого себя в том виде, в каком он был до «повторного рождения». Впрочем, изначально оба условных ритуала осыщали и реальную смену правителей³².

Во-вторых, – активная церемониальная роль императрицы-матери и старейшин из ее рода (в числе старейшин восьми родов), которые сопровождали императора во время скачки на коне и принимали прямое участие в ритуальном самоубийстве, – после падения императора на землю накрывали его войлоком, а затем объявляли подданным о его воскрешении. При бытовавшей у киданей

³⁰ Ляо ши (История династии Ляо). Цз. 49. Шанхай, 1936. С. 26-3а.

³¹ Цит. по: *Кычанов Е. И.* Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997. С. 134–135.

³² Там же. С. 136.

системе коллатерального родства и наследования, весь ритуал интронизации императора Ляо не мог считаться легитимным без санкции доминирующего консортного рода. Подобной же символической санкцией этого рода было появление императора в сопровождении вдовствующей императрицы и великого младшего дяди (очевидно, по матери. – В. Г.) в ходе обряда опознания киданьского правителя, описанного сунским автором Ван И в сочинении «Яньбэй лу» («Записки к северу от Яньцзина») ³³.

Наконец, прямо участвуя в обряде «получения свидетельства на титул на жертвеннике из дров», императрица-мать также проходила в специально отведенном помещении «повторное рождение» (или «повторные роды»), возможно, подразумевавшие, наряду с «уходом – приходом» сына-правителя, и ее собственную ритуальную смерть (вспомним суициды матери наследника престола у сяньбийцев, а также самоубийства вдов ранних правителей киданей). Каковы же были смысл и значение обряда «повторного рождения», составлявшего ключевое звено интронизации правителя «на жертвеннике из дров», и какое отношение он имел к суицидам?

Сам обряд «повторного рождения» заключался в следующем:

«Предварительно к северу от запретных ворот очищают землю и строят помещение для второго рождения и помещение для матери-императрицы. В юго-восточном углу помещения для повторного рождения устанавливают колесницу с дощечками с именами ранее умерших императоров. Три шеста с рогульками на конце втыкают рогульками вниз. В избранный день в помещение вводят мальчика и повивальную бабку. Вне помещения становится замужняя женщина, которая держит [кувшин] с вином, и старик, который держит колчан со стрелами... После [ритуального] возлияния вина император покидает свои спальные покои и входит в помещение повторного рождения... Император... снимает одежду и обувь и, вслед за мальчиком, трижды проходит под шестами-рогульками. Каждый раз, когда он проходит под рогулькой, повивальная бабка произносит заклинание и обтирает тело императора. Мальчик проходит под шестом-рогулькой семь раз. [Затем] император ложится подле шестов с рогульками. Старик ударяет колчаном со стрелами и возглашает: «Родился мальчик!» Главный шаман покрывает голову императора. [Император] встает. Придворные сановники дважды кланяются ему и поздравляют его... Главный шаман берет пеленки и цветные ленты и произносит заклинания над ними. Ранее выбранные семь старцев, стоя на коленях, подносят императору перевязанные лентами [свитки] с предлагаемыми императору именами. Император выбирает понравившийся ему [свиток] и получает имя, означенное в нем. Старцы, получив подарки, кланяются дважды и уходят. Придворные сановники подносят [императору] пеленки, цветные ленты. Император кланяется изображениям предков-императоров и устраивает пир придворным сановникам» ³⁴.

³³ Цит. по: *Е Лун-ли*. Указ. соч. С. 526.

³⁴ Ляо ши. Цз. 53. Цит. по: *Кычанов Е. И.* Кочевые государства от гунов до маньчжуров. М., 1997. С. 136–138.

По подсчетам японского ученого Симада Масао, совершение обряда «повторного рождения» упомянуто в источниках 22 раза. Одиннадцать раз его совершали императоры, шесть – императрицы, три – наследники престола, один – *юйюэ* (высший сановник у киданей). Второй правитель династии Ляо (Тай-цзун) проводил его дважды, в 929 и 939 гг., в возрасте 27 и 36 лет.

Линь Жуйхань полагает, что связи между обрядами «повторного рождения» и получения инвеституры не было. Однако Симада Масао считает, что такая связь была в древности, а разделение обрядов произошло позже, под китайским влиянием³⁵. Так, в VIII в. оба обряда провели киданьский правитель (Иркин) Яньгучжи и его младший брат-преемник Сяди. Согласно «Ляо ши»:

«По древнему обычаю Иркины могли совершать обряд второго рождения. Яньгучжи зашел в юрту и сменил там одежды. Сяди взял его красный халат и соболью шапку и ускакал на белом коне. Затем он приказал сопровождающим его кричать: «Появился новый Иркин!» Все собрались и поклонились [Сяди]. Затем был выполнен обряд «получения свидетельства на титул на жертвеннике из дров», и [Сяди] стал Иркином»³⁶.

Как видно из приведенного отрывка, умыкание одежды уступающего трон правителя было одной из ключевых частей обряда «второго рождения» и подразумевало его символическую смерть. Возможно, не случайно украденный халат имел цвет крови (хотя красный цвет был в моде у киданьских вождей). Реальная физическая смерть правителя подменялась ритуалом «символической смерти», а ритуальный псевдосуицид сменялся «вторым рождением». Видимо, можно вполне согласиться с Линь Жуйханем, который связывает обряд с древним обычаем убивать слабого правителя и ставить вместо него нового. Линь полагает, что во времена Ляо этот истинный смысл обряда «повторного рождения» был уже забыт, а проводился ритуал для приобретения императором здоровья (омоложения) и новых сил, магического возрождения его физической, духовной и политической мощи³⁷. «Вторая жизнь» подменяла собой «узаконенную смерть» и обеспечивала киданьским императорам новую санкцию на дальнейшее правление.

Вышесказанное подтверждается наличием известного, по сути аналогичного обряда интронизации правителей

³⁵ Кычанов Е. И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997. с. 137; Симада Масао. Кэйтан-но сай сэй рэй (Обряд второго рождения у киданей). Тоёси ронсо. Отд. отг., [б.г.], с. 309–311; Линь Жуйхань. Цидань минцзу-ды цзай шэн ли (Обряд второго рождения киданей). Т. 4. Вып. 2. Тайбэй, 1952. С. 48–51.

³⁶ Ляо ши. Цз. 112. Цит. по: Кычанов Е. И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997. С. 136.

³⁷ Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 136, 138.

у древних тюрков. Закончив церемониал поклонения, близкие помощники и сановники правителя «помогали ему сесть на коня, а затем шелковой тканью сдавливали ему горло так, чтобы только не удушить его. Затем ослабляли [петлю] и быстро спрашивали: «Сколько лет ты можешь быть каганом?» Их государь, поскольку самочувствие его было плохое, не мог точно сказать, сколько [лет он собирается царствовать]³⁸. Мусульманские историки отмечают, что крупные бедствия и несчастья, случившиеся в стране хазар, могли приводить к требованию об убиении кагана. Если это происходило, то казнь осуществлялась без пролития крови, путем удушения шелковым шнуром³⁹.

Таким образом, как регулятив личностно-общественных связей, суицид играл важную роль в жизни средневековых кочевых народов, обитавших на севере Китая. Возведенный в статус родового обычая и сакрального ритуала, он приобрел довольно сложную, многоуровневую структуру, особенности которой можно свести к следующим общим положениям:

1. Приведенные выше примеры были не патологическими, но регулятивно предписанными суицидами, обусловленными социальным императивом, т.е. принятыми в обществе обычаями и нормами поведения.
2. Самоубийство, как регулятив, могло играть двойную роль: защиты или повышения статуса персоны в противовес семье (обществу); защиты статуса и благополучия самой семьи (общества) от неблагоприятной среды, деструктивно настроенных сородичей или инородцев.
3. Двойственная роль регулятивного суицида отразилась в специфичной форме вынужденного самоубийства, когда человек либо убивал себя под давлением извне, либо умерщвлялся после изъявления своей воли к суициду. Эта форма выглядит неким двусторонним компромиссом. Даже альтруистичный или «героический» суицид (т.е., по Дюркгейму, принесение себя в жертву для спасения других) чаще всего имеет вынужденный характер (например, добровольно-принудительное умерщвление матери наследника престола у сяньбийцев, а также вдов в Древней Руси, о котором сообщал Ибн-Фадлан)⁴⁰.

³⁸ Чжоу шу (История династии Чжоу). Цз. 50. Шанхай, 1936, с. 2а. Цит. по: Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 99.

³⁹ Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 280.

⁴⁰ Эта тема заслуживает особого изучения. По Ибн-Фадлану, одна из овдовевших любимых жен, изъявившая желание упокоиться вместе с мужем, затем уже не могла отменить свое решение и умерщвлялась устроителями похорон (Ибн-Фадлан

4. Объектами суицида как социального регулятива в традиционном Китае были и мужчины и женщины. Мужчины чаще становились жертвами ситуативных обстоятельств, внешних для своего рода или семьи. Так, китайские императоры часто жаловали сановникам «право на самоубийство» за тяжкие государственные преступления, «гуманно» избавляя от истребления всю прочую родню преступника. В то же время женщины традиционных обществ чаще оказывались жертвами санкционированного обычаями суицида по внутрисемейным причинам (смерть мужа, прелюбодеяние, деторождение, наследование права на семейную власть и имущество). Согласно Дюркгейму, большая часть вдовых суицидов была связана с системой предписанных браков, полигамией и конкубинатом, принимая формы альтруистических самоубийств.
5. На практике регулятивный суицид не сводился к простому самоубийству, а мог иметь до пяти релятивных, убывающих по степени фактической реализации типов: законченный суицид, членовредительство (самоповреждение), суицидальная попытка (истинная или демонстрационная), высказывание намерений суицида (суицидальная готовность) и ритуальный псевдосуицид (отказ от реального самоубийства или членовредительства, их замена условным ритуалом, экзистенциальный «обман физической смерти»). При этом каждый тип имел свой смысл и отвечал определенным ситуациям.
6. Как сакральное действие ритуальные псевдосуициды («повторное рождение») служили легитимным средством обновления харизмы правителя, упорядочения мира и защиты подвластного социума, пришедшим на смену обычаю реального убийства старого правителя, бытовавшему у многих первобытных племен и народов.
7. Практика регулятивных суицидов могла не быть установленной формально, в виде официальных законов, но могла при этом поддерживаться достаточно долго и последовательно, в интересах всего рода или союза родов (рода).
8. Как «экстремальный» регулятив санкционированные обществом суициды могли быть задействованы очень редко, оставаясь скрытыми и неощутимыми для ряда поколений в самих кочевых обществах, не говоря уже о писавших про них китайских историках. Но этот регулятив исправно срабатывал в чрезвычайных, неподвластных

о Русах (921–922 гг.) // А. П. Крачковский. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956. С. 141–193).

обычным законам и праву кризисных ситуациях, будь то матрисуицид при непредписанных сменах линий брачного родства и наследования у древних сяньби или, позволим себе такую параллель, современная процедура импичмента президента (суть – «политический патрицид»).

9. Регулятивные суициды были тесно связаны с социальным строем и обычаями средневековых кочевых народов к северу от Китая. В ходе многовековых контактов и правления «завоевательных династий» эти «варварские» обычаи оказали немалое влияние на обычаи, право и представления в самом Китае. Очевидно, именно такие специфичные нравы, как убийство матери наследника престолола, самоубийство и членовредительство вдов у северных кочевых народностей оказали влияние на понятия китайцев об идеале добродетельных вдов и предопределили появление «китайского» обычая самоубийства вдов, бытовавшего в Китае вплоть до XX в.

Крис – сакральное оружие Нусантары



Не сердись на ребенка,
не смейся над женщиной
и не оскорбляй крис.
(Яванская пословица)

Крис (*keris*) – традиционная форма холодного оружия у многих народов малайского мира (Нусантары¹). Особым совершенством, однако, отличаются яванские крисы, имеющие давнюю традицию [Чукина, 1991. С. 23]. Этимология связана с древнеяванским словом нгерис (*ngeris*), которое означает «колоть», «пронзать».

Как правило, это кинжал с расширяющимся у рукоятки обоюдоострым лезвием (*вилах*, или *мата*) длиной от 33 до 38 см (иногда и больше), часто волнообразной формы, хотя и не обязательно [Погадаев, 2001: 570, 741]. Рукоятка (*хулу*, или *ганджа*)

¹ Нусантара (*от древнеяв. nusa – остров, antara – другой, отдаленный, вся территория*) – термин, означавший в средневековой яванской литературе территорию, входившую в состав империи Маджапахит с центром на Яве. В настоящее время в узком значении – поэтическое название Индонезии (архипелаг, родина). В более широком смысле – историко-культурное понятие, обозначающее область расселения народов австронезийской языковой семьи (Малайский и Филиппинский архипелаги, полуостров Малакка, некоторые районы Индокитая, Океании, островов Мадагаскар и Тайвань).

и ножны (*сарунг*, или *варангка*) изготавливаются из кости, дерева, драгоценных металлов, рога. Обычно они украшены орнаментом, который воспроизводит в основных чертах набор символов характерных для «мирового дерева». Сам крис и его форма ассоциируются с огнем и *лингой* (т.е. мужским началом), а ножны, верхняя часть которых имеет форму лодки, – с водой и *йони* (женским началом) [Кузнецова, 1989. С. 92].

Лезвие находится по отношению к рукоятке под определенным углом. Считается, что этот наклон олицетворяет особенности малайского характера: какой бы высокий пост ни занимал человек, он всегда должен склоняться перед окружающими и уважать их. Об этом же говорится в известной малайской пословице – «чем тучнее колос, тем сильнее он склоняется к земле».

Изготавливаются крисы мастерами-оружейниками, которых на Яве называют *эмпу*, а в других местах – *пандай крис*, путем многократнойковки полос железа различных сортов. В классическом случае используется метеоритное железо «с неба» и руда «из недр земли» (символ космического единства). Их соединение в ходе длительной обработки и последующее протравливание кислотами создают совершенный крис с характерным «узором» (*памор*) – их существует более 150 [Погадаев, 2000: 260]. *Памор* схож по фактуре с дамасской сталью или узором полотна японских мечей, который японцы называют *хада* (т.е. «кожа, поверхность»).

Существует множество разновидностей внешнего вида (*данур*) криса. Например, у прямого криса насчитывается 63 разновидности, у криса с тремя изгибами (*лук*) – 15, у криса с пятью изгибами – 19 и т. д. Всего изгибов может быть до 13, но обязательно нечетное число [Shahrum, 2006: 74–79]. О значении криса в социально-культурной жизни народов Нусантары говорит хотя бы то, что все его части (а их около 30) имеют свои названия [Frey, 2003: 4].

Разнообразны по форме и рукоятки крисов (*хулу*). Например, *хулу бурунг* напоминает голову птицы и изготавливается из твердых сортов древесины (*kemuning*, *trembalo*), слоновой кости, зуба морских животных (*дюгонь*). Происходит этот тип рукоятки от бугийцев², которые, будучи отменными мореходами,

² Бугийцы (бугисы) – народ на Юго-Западе и Юге о. Сулавеси (3,9 млн). В прошлом славились как мореходы. В начале XVII в. приняли ислам. Основное традиционное занятие – выращивание риса и кукурузы, а также технических культур (кокосовая и аренговая пальмы, кофе, табак), разведение буйволов, лошадей макасарской породы, коз, кур, рыболовство. Большую роль играла и играет торговля. Ремесла – ткачество, плетение (в том числе из стеблей орхидей), кузнечное и ювелирное ремесло, строительство лодок и мелких судов. Развита музыкальный и танцевальный фольклор, в том числе состязания между юношами и девушками в исполнении пантунов (*pantun*). Популярны

распространили *хулу бурунг* рукоятки по всему архипелагу. Бугийцы верят, что душа умершего человека превращается в птицу и улетает в другой мир. Как одно из воплощений космического единства, аналог *линге* и «мировому древу», крис выступает носителем сакральной энергии (*секти*), которая обеспечивает его обладателю успех в любом начинании, оберегает от бедствий и т.д. Как принадлежность правителя крис способен поддерживать единство и процветание целой страны. Яванцы верят, что крис способен сам летать в поисках жертвы, поразить человека прикосновением к его следу, отравить родник, и вместе с тем напиток, в который был погружен крис, может приобрести лечебные свойства, изгнать хворь и т.п. Например, крис легендарного полководца Малаккского султана Ханг Туаха³, сделанный из 20 различных типов железа, в случае угрозы своему хозяину сам покидал ножны, летел по воздуху и поражал противника [Повесть о Ханге Туахе, 1984. С. 113].

Прямой крис символизирует уверенность в себе, волю. Крис с тремя изгибами способен сделать владельца преуспевающим в делах, с пятью изгибами – вызвать любовь окружающих, с семью изгибами – свидетельствует о благородстве, с девятью – подбоает человеку большой воли, с организаторскими способностями.

Индонезийские и малайские ученые склонны рассматривать крис не столько как оружие, сколько как сакральный объект, имея в виду его магические свойства. Даже в настоящее время некоторые учёные пытаются связать колебания политической власти в Индонезии, которая по существу находится в лоне яванской традиционной культуры и верований *кебатинан*⁴ (все президенты

петушинные бои (*sabung ayam*). Доисламская мифология отражена в обширном эпосе «Лагалиго».

³ Малаккский султанат, государство XV – нач. XVI вв. на территории современной Малайзии и Индонезии. Столица – город-порт Малакка. Возвышение связано с развитием международной морской торговли в зоне Малаккского пролива, удачными завоевательными войнами и принятием ислама. Основу экономического процветания составляли доходы от торговли (пряности, благовония и предметы роскоши) и пошлины. Был крупнейшим в ЮВА центром распространения ислама, мусульманской учености и классической малайской культуры. В 1511 г. был захвачен военно-морской экспедицией А. д'Альбукерки и включен в состав португальских колониальных владений.

⁴ *Кебатинан* (от араб. *батин* – внутренний, скрытый) – яванский мистицизм, учение, распространенное среди яванцев Индонезии. Основная цель учения – метафизический поиск гармонии со Вселенной, с Богом в самом себе. В центре – концепция «воды жизни» и представление о космической энергии *секти*. Важное значение придается идее «предначертанности» судьбой. Заметное место занимают культ горы и поклонение богине Южного (Индийского) океана Лоро Кидул, пятичленная классификация элементов мироздания (пять дней недели, пять стран света и др.), различного рода гадания. Вплоть до настоящего времени кебатинан оказывает существенное влияние на жизнь яванцев.

страны были яванцами), с понятием космической энергии *секти*, большую роль в концентрации которой играет крис. Пока глава государства обладает достаточным запасом *секти*, он удерживает власть, обеспечивает единство нации. В этой связи указывают на огромные коллекции крисов, которые ранее в основном находились в дворцах-кратонах, а в 1970–1980 гг. стали размещаться в институтах, связанных с именем президента (в Музее подарков президенту, в музее «Пусака» и т.д.)⁵ [Погадаев, 1998 б. С. 109–112].

Эмпу, или *пандай крис* – не просто кузнецы. Они выполняют также функции знахаря-дукуна (*dukun*), «заговаривая» крис и освящая его заклинаниями и ритуальными жестами. Традиционно *эмпу* имеют высокий социальный статус. В период средневековья сложились династии *эмпу*, имена большей части которых дошли до наших дней: Сари, Бромokedали в государстве Паджаджаран, Сингкир, Вонобойо в Маджапахите, Суро, Джокосуро в Демаке, Чублан, Кодхок, Тепас, Леги в Матараме.

Один из них, упоминаемый в «Параратоне» («Книге царей»)⁶ Гандринг стал легендой. У него Кен Ангрок, будущий основатель династии Сингасари и Маджапахита, заказал крис, дав на выполнение пять месяцев. Поскольку крис не был полностью готов в оговоренный срок, Кен Ангрок, рассвирепев, убил им кузнеца. Последний, однако, успел проклясть Кен Ангрока и его род, предсказав, что он сам и его потомки погибнут от этого криса. Предсказание сбылось – Кен Ангрок и шестеро его потомков погибли [Погадаев, 1998. С. 172–179].

В яванской мифологии имеется и бог-кузнец Батара Ангаджали, который изготавливал оружие для небожителей. Ему Батара Гуру (демиург, создатель богов и людей) поручил закалить своего внука Бамбанга Тутуку в жерле вулкана Кавах Ченрадимука. В итоге, Тутука, более известный как Гатоткча, стал непобедимым.

Среди современных *эмпу* высокую репутацию в Индонезии имеют Паузан Пуспучуагдо, Джено Хурумброджо, Супо Винангун, Йосопангарсо, художник Харди. Следует отметить,

На Яве даже существуют сотни школ и религиозных групп кебатинан, действующих под эгидой созданного в 1970 г. «объединенного секретариата».

⁵ Коллекция музея «Пусака», например, имеет более 5000 единиц традиционного холодного оружия, в основном, крисов. Среди них старейший из сохранившихся – «Джалак Буда» (Клатен, Центральная Ява, VIII в.) и «Танггух Кахурипан» (Мадура, IX в.).

⁶ «Папаратон» – прозаический памятник древнеяванской литературы с многочисленными мифологическими и легендарными элементами, прототип индонезийских хроник-бабадов. Дошедшая версия относится к XV–XVI вв. (*Padmapuspita Ki. J. Pararaton*. Teks Bahasa Kawi. Yogyakarta, 1966).

что Паузан Пуспочуагдо получил в 1987 г. специальную золотую медаль президента Индонезии.

Энергия криса, как полагают яванцы, нуждается в постоянной заботе и подпитывании. С этой целью в домах перед ним регулярно жгут благовония, рассыпают цветы, а в яванских дворцах-кратонах раз в год проводят церемонии очищения лезвий, сопровождаемые чтением мантр-заклинаний и молитв, музыкой оркестра *гамелан*, который в яванской культуре также является сакральным объектом⁷.

Крисы с долгой историей называются *пусака*, предками их владельцев на Яве считаются Панджи⁸, первые проповедники ислама (*вали*), родоначальники государства. Настоящий крис не может быть куплен, а лишь унаследован или подарен. При этом его энергия должна соответствовать карме его владельца, иначе крис может стать для него источником бедствий. Если же крис покупается, то участники сделки тщательно избегают употребления слов, связанных с куплей-продажей, а применяют терминологию, свойственную для заключения брака (*perjodohan*). Фраза «я хочу купить крис» заменяется фразой «я хочу обручиться с крисом».

Крис – это также символ социального статуса, власти, авторитета, он передается в семье из поколения в поколение и хранится как реликвия. Правитель считался законным, если обладал одним из наследственных крисов. Как символ власти крис вручался чиновникам при назначении их на определенные должности. Эта практика, например, сохранилась в Брунее до настоящего времени. У яванцев отец среди прочего обязательно должен передать перед смертью крис сыну. В прошлом крис выполнял также роль представителя хозяина: посол, привозивший с собой крис правителя, считался неприкосновенным и полномочным решать все вопросы, как решал бы их сам правитель.

Кроме этого, крис – непрменный атрибут национального мужского парадного костюма, в том числе свадебного [Погадаев, 1999. С. 79–80]. Если жених по какой-либо причине

⁷ Согласно яванскому космогоническому мифу, первый гамелан был создан божественным Батара Гуру. Именно он стал своего рода воплощением мифологической идеи «звуковой локации» и «управления» тремя уровнями мира – небом, землей и подземным царством.

⁸ Панджи [Ину Кертапати] – герой яванского любовно-авантюрного эпоса, сказания, которое и послужило сюжетом для большого количества поэм, а также пьес театра теней и масок, передававшихся в устной традиции. Ядро сюжета – повествование о четырех яванских княжествах, в которых правят четыре брата. У правителей княжеств Курипан и Даха рождаются сын и дочь – Панджи и Чандра Кирана, с детства предназначенные друг для друга, но накануне свадьбы оказавшиеся разлученными. Панджи отправляется на поиски возлюбленной и, после ряда ратных и любовных приключений, в конце концов соединяется с ней.

не мог присутствовать на свадебной церемонии, которую нельзя было отложить, его мог заменить крис. У яванцев при ношении крис должен быть заткнут за пояс со стороны спины так, чтобы его ножны были обращены влево (женская сторона), а рукоятка вправо (мужская сторона). У малайцев, однако, крис носят за поясом спереди⁹.

Вообще насчитывается более 100 типов крисов. Считается, что традиционной формой холодного оружия на Яве он стал в XIII–XIV вв., хотя первые примеры этого вида оружия появились гораздо раньше. На одной из медных дощечек, датированных 842 г., упоминается район Пох, который за заслуги перед правителем получал ряд привилегий, в том числе то, что часть его продукции освобождалась от налогов, и среди этой продукции значится крес (крис).

В сообщениях китайского путешественника говорится, что правитель Явы передал императору Китая в дар «короткие кинжалы с рукоятками из рога носорога и золота» [Harsrinuksmo, 200: 25]. Возможно, это как раз были крисы. По свидетельству (1416) одного из спутников адмирала Чжэн Хэ (Чен Хо)¹⁰, в Маджапахите почти все мужчины с детства носили кинжалы *пулак*. Они имели очень тонкое лезвие, были покрыты узором и сделаны из очень хорошего железа, а рукоятки в виде человеческого лица были выполнены из золота, рога носорога, слоновой кости и тщательно обработаны [Harsrinuksmo, 2004: 25–26]. Впрочем, весьма распространено мнение, что прообразом криса мог быть наконечник копья или кинжалы Донгшонской культуры¹¹.

⁹ В современной Малайзии крис – символ суверенитета. Он изображен на флаге ведущей политической партии Объединенной малайской национальной организации (ОМНО). Когда глава молодежного крыла ОМНО Хишамуддин в 2008 г. появился на заседании с крисом в руках, делегаты устроили ему овации стоя. Правда, это вызвало такую негативную реакцию других национальных общин, что Хишамуддин был вынужден принести им извинения. – Aliran, 26.04. 2008.

¹⁰ Чжэн Хэ (1371–1435) – китайский флотоводец, дипломат и путешественник. Чжэн Хэ посетил 56 государств и городов, расположенных на берегах Индокитайского полуострова, островах Малайского архипелага, Индии, Цейлона, Аравийского полуострова, северо-восточной Африки, в том числе 7 раз был в Индонезии.

¹¹ Донгшонская культура (от названия деревни во Вьетнаме, где была впервые обнаружена) – археологическая культура периода поздней бронзы (I тыс. до н.э. – начало I тыс. н.э.). Ее влияние охватывает наряду с другими регионами земельские долины Западной Индонезии. Есть предположение о существовании южного варианта. Наиболее высоко развитая из цивилизаций, созданных народами влажных тропиков, один из очагов самостоятельного развития земледелия и металлургии. Для искусства характерны ритуальные бронзовые барабаны с антропоморфными изображениями, а также рисунками культурного, бытового и военного содержания. Известны многочисленные скульптуры, в основном реалистического направления.

Несмотря на то, что крысы как символ власти связаны с проникновением в Нусантару индуизма, это – не заимствование из Индии. В храмах Индии изображения крысы не встречаются, а в индуистских и буддийских храмах-чанди¹² Индонезии они есть. Например, в чанди Боробудур (VIII–IX вв.) имеется изображение мужчины с крисом, а в чанди Прмбанан (IX в.) – с крисом в руках изображен ракшаса. В чанди Сукух на склоне горы Лаву на границе Центральной и Восточной Явы есть барельефы, относящиеся к 1439 г., на которых изображен процесс изготовления крисов [Freu, 2003: 5; Harstrinuksmo, 2004: 34]. В индийских эпосах «Рамаяна» и «Махабхарата» крысы тоже не упоминаются, но в версиях эпосов, получивших хождение в Нусантаре, они фигурируют.

Среди легендарных экземпляров – крис *чондонг чамтур* XIV в. эпохи расцвета Маджапахита, изготовленный из железа, которое было получено из различных районов Индонезии при участии ста *эмпу*. Он оказался могущественным, но «своенравным»: в безлунные ночи крис сам покидал ножны и летал в поисках жертвы. Правитель Маджапахита повелел собрать *эмпу*, которые изготовили крис, и уничтожить его. Когда крис поймали и поместили в каменную ступу, чтобы его разбить, он превратился в метеорит и вознесся в небо. По легенде, этот метеорит будет возвращаться на Землю каждые четыреста лет, принося неисчислимые бедствия.

Существует специальная наука «крисология» (*ilmu kekerisan*), которая изучает генезис и эволюцию крисов, технологию изготовления, а также исследует верования в их мистические свойства, их социальную роль и место в культуре. Среди известных специалистов-«крисологов» Бамбанг Харсринуксмо (Harstrinuksmo 2004), Хамзури (Hamzuri 1982) Мубирман (Moebirman 1970), Кусни (Koesni 1979) из Индонезии; Комэя Есимити из Японии; Г.Б. Гарднер (Gardner 1936), А.Х. Хилл (Hill 1956), Э. Фрей из Англии (Freu 2003); Б. Сольюм из Австралии (Solyum 1978); Д. Ф. Дрэгер из США; Шахрум бин Юб из Малайзии (Shahrum 1967; Shahrum, 2006); В. Г. Резанов из России.

¹² *Чанди* – общее название оригинальных индуистских или буддийских храмов средневекового периода на территории Индонезии. В их облике отмечается влияние архитектурных канонов Индии, которые, однако, скорее всего, наложены на более древние местные элементы – их истоки можно проследить в сохранившихся ступенчатых мегалитических сооружениях. Представляют собой квадратную, прямоугольную или крестообразную в плане постройку, имеющую приподнятое основание – цоколь, на котором покоится кубическая целла, завершающаяся уступчатым многоярусным покрытием. Характеризуются широкой вариативностью форм: от простых, как например, индуистские чанди на плато Диенг, до сложных буддийских комплексов, непревзойденная вершина которых – Боробудур. Как правило, обслуживали наиболее свойственные средневековой культуре идеологические потребности, сочетая обычно функции усыпальницы правителей и храма.

Литература

Кузнецова, 1989.– Кузнецова С. С. У истоков индонезийской культуры. М., 1989.

Погадаев, 1998.– Погадаев В. А. Кровавый трон Явы. Живая история Востока. М., 1998.

Погадаев, 1998а.– Погадаев В. А. Агунг (1591–1645). Правитель яванского княжества Матарам; Крис – священное оружие Явы; На пиратском судне // Исторический лексикон. XVII в. М., 1998.

Погадаев, 1998б.– Погадаев В. А. Секти в современной яванской жизни (некоторые замечания о новых методах концентрации космической энергии секти) // Юго-Восточная Азия. Материалы докладов российских участников Северо-Западной международной (финско-российской) научной сессии. 16–18 июня, 1998. СПб., 1998.

Погадаев, 1999.– Погадаев В. А. Любовь приходит после свадьбы // ААС. М, 1999, № 4.

Погадаев, 2000.– Погадаев В. А. Крис // Малайзия. Карманная энциклопедия. М., 2000.

Погадаев, 2001.– Погадаев В. А. Художественная культура Юго-Восточной Азии. Мировая художественная культура. М., 2001.

Повесть О Ханге Туахе, 1984.– Повесть о Ханге Туахе. Пер. Б. Б. Парникеля. М., 1984.

Чукина, 1991.– Чукина Н. П. Искусство Индонезии. М.: Государственный музей искусства народов востока, 1991.

Frey, 2003.– Frey E. The Kris. Mystic Weapon of of the Malay World. Oxford University Press, USA, 2003.

Gardner, 1936.– Gardner G. B. Kris and Other Malay Weapons. Singapore, 1936.

Garret, 1978.– Garret B. S. The World of the Javanese Keris. Hawaii, 1978.

Hamzuri, 1982.– Hamzuri. Petunjuk Singkat Tentang Keris (Краткий справочник литературы о крисах). National Museum Publication. Jakarta, 1982.

Harsrinuksmo, 2004.– Harsrinuksmo. Bambang. Ensiklopedia Keris (Энциклопедия криса). Penerbit Gramedia Pustaka Utama. Jakarta, 2004.

Hill, 1956.– Hill A. H. The Keris and Other Malay Weapons // Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. Kuala Lumpur, 1956, № 29, pt. 4.

Koesni, 1979.– Koesni. Pakam Pengetahuan Tentang Keris (Книга знаний о крисе). Semarang, 1979.

Moebirman, 1970.– Moebirman. Keris and Other Weapons of Indonesia. Jakarta, 1970.

Padmapuspita, 1966.– Padmapuspita Ki. J. Pararaton. Teks Bahasa Kawi. (Параратон. Текст на языке кави)Yogjakarta, 1966.

Pogadaev, 2005.- Pogadaev V. A. Cultural Development in Southeast Asia: Looking Forward Looking Back // International Conference on Southeast Asia. Transformation of Southeast Asia: Facing Challenges in the 21st Century. University Malaya (12-14 December, 2005). Kuala Lumpur, 2005.

Shahrums, 1967.- Shahrums bin Yub. Keris dan Senjata-Senjata Pendek (Крис и короткое холодное оружие). Kuala Lumpur, 1967.

Shahrums, 2006.- Shahrums bin Yub. Mata Keris & Bentuknya (Лезвие криса и его формы). Kuala Lumpur, 2006.

Solyum, 1978.- Solyum G. B. The World of the Javanese Keris. Honolulu, 1978.

Туареги Сахары: сакральные ритуалы при рождении ребенка

Архаичные мифы и связанные с ними ритуалы отражают первичные отношения между человеком и воздействующими на него природными силами. Кочевые племена туарегов Сахары и до наших дней живут в мире необычайных и странных для нас представлений, отражающих, однако, самые существенные проблемы восприятия бытия человеком. В пустыне границы между реальностью и миражом подчас становятся призрачными и зыбкими, и современные кочевники, так же как и их далекие предки, легко преодолевают эти границы, переносятся в своем повседневном сознании из реальности в миф и обратно.

Фундаментальное понимание природы самых разнообразных вещей у туарегов пронизывает мысль о том, что мир зиждется на двух антагонистических, но в то же время дополняющих одна другую осях, формирующих своеобразное двуединство мироздания. Всякий предмет, объект, или любое существо, находящееся в определенном пространстве, считают они, имеет своего двойника в мире духов, в пространстве неведомого. Такой дуализм в восприятии реальности (один мир – привычный «внутренний», домашний, другой – «внешний», неизведанный и дикий) проявляется у туарегов во всем. Двойственная оценка мира дает о себе знать, например, когда речь идет о распределении мест для стоянок племен или о структурах их конфедераций – учитываются «связи» между сообществами людей и невидимым миром, их взаимозависимость.

Первостепенной для самого существования общества туарегов представляется роль различных посредников между этими двумя мирами, действующих в тех или иных сложившихся формах социальной организации. Например – посреднические функции вождя, (*аменукаля*, а также наделение сакральным значением работы кузнеца – как посредника между миром людей и обителю хтонических существ и богов (что находит множество аналогий в мифологии других народов).

Во всех конфедерациях племен современных туарегов Сахары подобные посредники – это так называемые *тавшитены*¹.

Тавшитенами, обладателями сакральных, медиумных свойств, считаются, например, многочисленные племена Кель Эгаль, входящие в конфедерацию Имазваганов. Они возводят свое происхождение по отцовской линии к общему предку по имени Афалавас. (В различных устных традициях туарегов ему приписываются то берберские, то арабские корни.) Хотя, как и все другие сообщества туарегов, члены племени Кель Эгаль существенное значение придают противопоставлению понятий «живот» (*медист*) и «спина» (*аруру*) как отражающих родство по материнской и отцовской линиям, все же собственную общественную структуру они строят на преобладании агнатских (подчиненных власти отца семейства) принципов. Это выражается, в частности, в предпочтительности браков между «детьми мужчины» (*арравен эн меддан*), т.е. двоюродными кузенами по отцовской линии, равно как и в преимуществе отцовской линии семьи в наследственном праве (*теказит*) на имущество и властные полномочия.

Однако вопреки ориентации на предпочтительность мужских прав, изучение социальной структуры у Кель Эгаль обнаруживает те же проблемы, что и в сообществах, ориентированных на приоритет роли женщины. В более широком смысле, эти черты характерны для всех обществ Средиземноморского культурного комплекса. Многие исследователи их систем родственных связей и союзов отмечали, что трудно выявить различия между этими сообществами². Это может быть, например, «преимущественный брак», когда предпочитают союзы со всеми двоюродными родственниками (ортокузенный или

¹ *Тавшитены* – особая генеалогически родственная общность людей из племен Имазваганов (в составе более крупной конфедерации под общим названием Ивеллемедденов Кель Деннег, кочующих в районах современного Азвага и Нигера). В этнологической литературе все Имазваганы больше известны под названием *инеслемен* (от араб. *ислам*), т.е. «религиозные племена», ввиду их многовековой приверженности исламу. Название же «*имазваган*» принято переводить как «красные туареги» (от корня згхв – «быть красным»), хотя, скорее всего, оно просто происходит от топонима района Азвага. Так обычно называют и туарегов другого района пустыни Ахаггара – Ихаггаренов. Подобное смешение понятий – не редкость и среди самих этих племен, однако они предпочитают называть себя Имазваганами, а не Инеслеменами, потому что второе наименование создает ложное впечатление, что именно ислам определяет их идентичность, тогда как их функции не исчерпываются исламскими предписаниями, а восходят к гораздо более архаичным представлениям. Долгое существование в этой среде исламской религии отразилось не столько на религиозной практике как таковой, сколько на распорядке повседневной жизни, присутствием мусульманским сообществам.

² См. Nacib Y., Leroi-Gourhan A. и др.

кросскузенный), либо ориентация на потомков по одной линии и когнатский (кровнородственный по материнской линии), т.е. характерны семейные связи в результате заключения брачных союзов по принципу «ближайшего родства», равно как и отсутствие правил, обязывающих индивида выбирать себе супруга внутри своей группы (эндогамия) или же вне ее (экзогамия).

Столкнувшись с подобными явлениями, противоречащими классической теории родства и брачных союзов (так называемой теории обменов), П. Бон в 1994 г. выдвинул гипотезу, согласно которой структурообразующую функцию в этих обществах выполняет именно половая принадлежность. В этом смысле принцип аффилиации, равно как и формальное противопоставление перекрестного/параллельного родства не определяет заранее априорные матримониальные классы. Так «эндогамия» проявляется как норма, которая позволяет аккумулировать власть и имущество в руках одной группы людей, строго ограниченной линиями брачных союзов. Такие исследования основываются на универсальной схеме оппозиции идентичности и различия, разработанной Ф. Эрихером³. Исследование этнографических данных свидетельствует о представлениях туарегов племени Кель Эгаль, касающихся деторождения и родственных связей. Ведь ритуал, сопутствующий рождению ребенка и затем имянаречению, отражает самые архаичные пласты верований во всех известных мировых культурах. Он позволяет реконструировать реликты архаических, еще не полностью идеологизированных мифологем доклассового общества (каковым предстает и общество современных туарегов) в отсутствие государственных структур, тем самым помогая исследованию проблем стадияльных различий между культурами.

Племя Кель Эгаль считает, что новая жизнь возникает как результат встречи «женской воды» (*аман эн танут*) с «водой мужской» (*аман н алее*) в момент, благоприятный для зачатия за несколько дней до и после менструаций. (Отметим здесь, что вода – важнейшая универсальная мифологема для архаичных сообществ мира, связанная с идеей плодородия⁴. Подобные общие понятия женской и мужской природы обычно обозначаются арабскими терминами – «*аль-мани*» и «*аш-шахват*» – они используются в основном женщинами. Их встреча представляется как борьба двух противоположных начал, лишь одно из которых может одержать верх, что и предопределяет пол будущего ребенка. По мнению некоторых носителей культурной традиции, исход этой борьбы зависит от скорости той или иной

³ См. Bont P., Claudot-Hawad H.

⁴ См. Стеблева. Очерки турецкой мифологии. М., 2002. С. 22 и др.

жидкости. Таким образом, одна из двух «вод» первой проникает в лоно женщины (*эбавель и игелла*), где сливается с другой. Согласно иным объяснениям, обе жидкости содержат многочисленные семена (*шиблален*), которые смешиваются и вступают в борьбу друг с другом, пока одна из них не проникнет в лоно. В любом случае, если женский элемент окажется победителем, то ребенок будет девочкой, а если побеждает мужской элемент, то он дает жизнь мальчику.

При смешении этих веществ происходит их преобразование в кровь и зародыш (*таблат*) в сгустке крови (*адагхан*), который «спит» таким образом в течение сорока дней. Это первый период жизни зародыша, называемый периодом сгустка крови (*ван адагхан*), во время которого женщина еще не знает, что она беременна. После этого первоначального периода «сна» кровяной сгусток превращается в плоть (*исан*). Это и есть начало развития тела, когда будущая мать страдает от тошноты, по названию которой и определяют весь период (*ван тенити*). Первая часть зародыша, которая выделяется из общей массы плоти, это голова (*эгхаф*), затем идет лицо (*удем*) с глазами, носом, ушами и ртом. В основе множества обрядов и верований туарегов, касающихся новорожденного, мы обнаруживаем единодушное убеждение в том, что именно голова появляется первой. Однако у нас до сих пор нет почти никаких сведений о том, как туареги понимают процесс возникновения остальных частей организма будущего ребенка.

На четвертом месяце беременности у зародыша появляется душа (*иман*), понимаемая туарегами как двигательный принцип, поскольку ее наличие проявляется в движениях его тела. Кроме того, именно начиная с третьего периода беременности, женщина может определить пол своего младенца, поскольку считается, что обычно девочка непрерывно двигается. Отметим, что слово «*иман*» здесь обозначает первую духовную составляющую ребенка, которую можно определить противопоставлением «душа – тело». Она похожа на второе начало – «души как дыхания» (*инфас*), обретаемой новорожденным уже с первым криком при рождении. В этом понимании она равнозначна понятию «душа – жизнь» (*иман эн темеддурт*), которая покидает тело человека лишь с последним вздохом, в момент смерти. Напротив, первое жизненное начало, которое уже одушевляет тело в зародыше, соответствует «душам сна» (*иман и эттес*). Считается, что они способны покидать тело во время сна, чем и объясняется неподвижность спящего, а затем возвращаться к нему при пробуждении.

Во время своего пребывания во внутриутробном мире ребенок питается через плаценту (*шимеден*) и зародышевую пленку

(*абу*) кровью матери, производимой ее утробой при питании через желудок. Эта питательная кровь, по мнению туарегов, отличается от первоначальной крови, происходящей от трансформации материнской и отцовской жидкостей. Более точно ее называют «кровью схожих черт» (*азни н ифаккан*), поскольку ее понимают как носителя и передатчика определенных черт характера, равно как и физических особенностей обоих родителей.

Считается, что на шестом месяце беременности матери ребенок уже обладает всеми атрибутами человеческого существа, но в течение трех оставшихся месяцев он еще постепенно растет. Если младенец рождается преждевременно, в восемь, семь или шесть месяцев, женщины из Кель Эгаль говорят, что он еще «не достиг своего места» (*барар вер невед эддаг-нет*). Иначе говоря, некоторые из женщин думают, что зародыш в течение всей беременности медленно, но непрерывно движется от верха материнского живота вниз, к выходу на девятом месяце. Женщины, у которых ребенок остается долгое время неподвижным вверху живота, пока внезапно не опускается вниз незадолго до самих родов, представляются испытывающими определенные патологии в ходе беременности.

Подобные представления о зачатии ребенка и процессе его вынашивания во время беременности, выявленные в ходе ряда полевых этнографических исследований, отражают идеи равенства ролей женщины и мужчины в акте деторождения: ведь и женщины и мужчины обладают семенной жидкостью, и каждая из этих двух субстанций непосредственным образом участвует в процессе зарождения ребенка посредством «крови схожих черт». Считается, что эта изначальная кровь вызывает к жизни черты физической и духовной идентичности. Она формирует различные части тела, жесты, манеры и походку, черты характера личности не только самих родителей, но и их потомства. Многие туареги, например, уверены в том, что даже каждая отдельная группа людей (*тавиит*) обладает своей особой «кровью»: по этой крови различаются отдельные группы людей, она сильна, именно она позволяет определить родство людей между собой (*теттирева*).

Такое восприятие сути родственных связей можно определить как соответствующее принципу родства по материнской линии и «эндогамности» общественных отношений, тогда как другие представления туарегов о произведении потомства, по всей видимости, свидетельствуют о монолинейном подходе. Например, «*эбавель* в утробе женщины», которым они иногда обозначают место зачатия, акцентирует внимание на «женских ценностях», воплощаемых в космогонии туарегов понятием «*эбавель*», т.е. женское естество. Французские ученые Хавад

и Клодо-Хавад в своей статье об этом неотъемлемом и неделимом достоянии женщин, называемом «молоком эбавель», проясняют символическое значение этого понятия, изначально обозначающего «маленькую ямку», «впадину», «приют», «углубление», – имеется в виду вообще идея защиты и убежища от сферы внешнего, внедомашнего пространства, называемого *эсуф*. Затем понятие *эбавель* указывает на всех женщин, от которых произошли единоутробные родственники, включая прародительницу (*тамерават*) всех поколений, и вплоть до наименьшей из социальных ячеек, которая представлена палаткой, являющейся собственностью женщин. Тот факт, что материнское лоно одновременно называется и «палаткой ребенка» (*эхан эн барар*), говорит о понимании связи между макрокосмическим измерением человека и его микрокосмом в утробном мире.

Интересно, что подобный символизм выражен среди той группы туарегов, которые придают заметно большее значение патримониальному родству, «отцовской линии», «людей спины» (*кель аруру*). Можно предположить, что такие представления восходят к пониманию взаимодействия полов в процессе производства потомства, учитывая то, что живот – это место зарождения, в то время как спина, более того, спинные мускулы, называемые *шизолагитен*, считаются местом, где производится мужская сперма.

Взаимодополняющая роль женского и мужского начал отражается также в представлении об источнике крови, необходимой для роста зародыша. Поначалу речь шла лишь о питательной крови самой матери, однако и отец, со своей стороны, способствует производству этой субстанции, которая «количественно» ведет к формированию человеческого тела. Ведь это отец «кормит ребенка», доставляя продукты для его матери. То, что муж обязан кормить свою супругу, очень важно и для доказательства источника происхождения материнского молока, которое завершает формирование ребенка в течение первых двух лет его жизни. Это молоко как первая внеутробная пища много значит в символических актах первых лет жизни ребенка.

Отметим, что разделение полов достаточно четко выражено в сообществе туарегов Кель Эгаль. Женщина не показывает свое лицо перед мужчиной, за которого она теоретически могла бы выйти замуж, т.е. за того, кого она считает равным ей по общественному положению. Когда такой мужчина приближается, она укрывается покрывалом или немедленно отворачивает лицо и скрывает его концом своей вуали цвета индиго. Это, однако, не препятствует оживленной беседе, особенно в том случае, когда мужчина – близкий родственник, и тем более кросс-кузен

(*абобазай*), с которым женщина поддерживает приятельские отношения.

Наиболее важны для всей последующей жизни ребенка, с точки зрения туарегов, семь первых дней после рождения. Роды (*амзу*) обычно происходят на стойбище родителей роженицы, в глубине палатки, т.е. внутри того пространства, которое считается женским. Обычно это пространство состоит из кровати женщины, защищенной от взглядов мужчин снаружи занавесом из плетеных ветвей. Эта преграда, называемая *шишек*, окружает кровать и может открываться в зависимости от времени суток на запад или на восток. Но она никогда не открывается на север, потому что считается, что именно там преимущественно скрываются злые духи (*аль-джайян*), особо опасные для рожениц и новорожденных. Будучи посредниками между мирами, эти духи, как и в мифологических системах других народов, легко преодолевают границы реального, земного мира и сакрального пространства.

Обычно женщина рождает на куче свежего песка, которую ее служанка заботливо насыпает после того как сложит и уберет постель. Так как роды – исключительно женское дело, на них присутствуют многочисленные родственницы. Самые близкие – мать, сестры, двоюродные кузины – сопровождают роженицу внутрь, за *шитек*. Другие большей частью располагаются в южной части палатки и поддерживают ее своим присутствием и чтением сур Корана (в частности, 36-й, Я-Син и 67-й, аль-Мульк). Женщины Кель Эгаль обычно рожают лежа на боку с согнутыми ногами, при поддержке одной из присутствующих, которая садится у ног роженицы. Выход плода считается естественным процессом, не требующим никакого непосредственного воздействия на тело будущей матери. Отсутствие специальных повитух – как профессиональной категории – доказательство такого взгляда. Женщина, становящаяся матерью, тщательно прикрывает свои гениталии передником от алчных взглядов злых духов. Когда выходит головка ребенка, одна из женщин просто просовывает руки под эти одежды, чтобы принять младенца. Она же должна будет перерезать пуповину, а затем закопать плаценту с песком, пропитанным родовыми водами. С помощью одной или двух женщин она роет ямку в нескольких метрах от палатки и закапывает там послед с величайшей осторожностью.

Как только пуповина перестает кровоточить, ребенка моет женщина-*таклит*, которая затем заворачивает его в белье и кладет возле матери. После того как место родов убрано, мать новорожденного снова кладут на постель, спиной к северу. Таким образом мать оберегает своего младенца от вездесущих злых духов

аль-джайян, кладя его перед собой на южную половину кровати. По поверьям, на протяжении первых семи дней после родов мать и ее младенец особо уязвимы для козней духов. Этой опасности стараются избежать при помощи определенного набора ритуальных действий. Например, женщины следят за тем, чтобы новорожденный никогда не оставался один, иначе *аль-джайян* могут подменить его одним из своих уродливых созданий. Кроме того, в головах у младенца кладется нож, и особо оберегается его головка, которую покрывают куском материи вплоть до церемонии имянаречения. Эти же меры предосторожности принимаются и по отношению к испражнениям новорожденного, которые в течение первых семи дней его существования собирают и прячут под кроватью.

Наряду с этими действиями, защищающими ребенка от невидимого, но враждебного мира духов, существует особый ритуал, называемый *эвет н анга*, что буквально означает «молоко, притертое к небу». Он проводится на следующий день после родов, когда таковые благословляются одним из *анеслеменов*, т.е. ученым человеком, уважающим мусульманские традиции. Ему дают разжевать финик, который затем приносят одной из женщин, и она смешивает эту пасту с небольшим количеством материнского молока. Часто при этом пишат несколько строк из Корана на черной аспидной табличке и затем смывают небольшим количеством воды, добавленной в пасту из фиников, слюны и воды. Эта смесь становится первой пищей новорожденного, которому ее трижды мажут пальцем неба.

Ряд ученых, интересовавшихся обрядами при рождении, существующими в семитском мире [Моргенстерн, 1966 и др.], отмечает здесь соответствие доисламскому обычаю «натирания неба» какими-нибудь сладостями (медом, фруктовой или финиковой пастой). Этот ритуал, издавна существовавший у евреев и древних арабов, называется среди бедуинов *тахник*, от арабского слова *ханикун*, что значит «небо». Позже в исламе этот ритуал возвели в традиции пророка Мухаммада, которому в Медине подносили новорожденных младенцев, и он давал им немного слюны и пасту из пережеванного финика. История, рассказывающая о том, как соперник Мухаммада лжепророк по имени Мусейлима пытался повторить это деяние и младенцы сразу же умирали от этого, объясняет предназначение данного обряда для передачи *баракы* – благодати, исходящей от Бога, при посредничестве святых людей.

Но этот общий обычай у Кель Эгаль представляет часть традиционного процесса передачи священного оберегающего начала, тогда как добавление в «продукт» женской субстанции, а именно, материнского молока, представляет специфическую

особенность именно данного сообщества. У Кель Эгаль женщину, которая преподносит этот дар, выбирают среди всех кормящих матерей не случайно. Она должна быть так называемой *тамасархе*. Так именуют женщин особо известных, любимых и ценимых всеми, доказавших свое внутреннее достоинство и благородство. Они обладают качеством, особо чтимым в системе духовных ценностей Кель Эгаль: оно обозначается термином *сархо*, т.е. «честь, уважение, престиж, значительность, слава, благоденствие». Среди всех подобных женщин из наиболее знатных семейств туарегов Кель Эгаль некоторые видятся столь близкими, что их называют *Мадель* – «Млечный путь».

В отличие от других понятий, регулирующих отношения с женщиной, таких как *ашшак*, соотносимое с идеей благородного «поведения» в соответствии с регулирующим общественные отношения кодексом чести, *сархо* обозначает скорее «состояние» чести и уважения. Речь идет о качестве, которое считается возможным передать посредством ритуальных действий и вещей как символический дар материнского молока. В контексте ассоциации с мужским даром – слюной – этот дар подчеркивает центральную роль у туарегов женщин как хранительниц чести и благородства, и напоминает о том, что данное вещество никогда не сводимо лишь к его питательной значимости, но является также мощным фактором самоидентичности.

Когда у Кель Эгаль спрашивают о происхождении молока, сначала получают два ответа: молоко происходит из крови, и молоко производится из тех продуктов, которые ест мать. По сути эти два утверждения вполне совместимы друг с другом. Они показывают, что молоко возникает в результате преобразования крови, которая питает зародыш в утробе матери, и уже подчеркивают роль отца в процессе кормления молоком, поскольку мать получает пищу от супруга. Но параллельно с таким объяснением происхождения материнского молока существуют и другие аргументы относительно процесса лактации, тесно связанные с традиционными представлениями о деторождении. Кель Эгаль подчеркивают, что молока не бывает без беременности и, следовательно, без половых контактов. Если представители этого племени и не проводят прямой связи между спермой мужчины и молоком женщины, как это происходит в арабском мире, где даже существует поговорка о том, что «молоко происходит из мужской спермы», то все же эта идея присутствует здесь подсудно. Она проявляется в комментариях относительно отцовства молока, создаваемого через кормление грудью ребенка другой женщиной, а не его родной матерью.

Это отцовство молока – *анаманкас* – букв. «факт взаимного кормления», истоки которого восходят еще к доисламским

временам, и затем подтверждаются в исламе, играет особо важную роль у Кель Эгаль, потому что в первые дни своей жизни каждый новорожденный обычно отдается кормилице. Такая практика оправдывается тем, что молоко приходит обычно на второй-третий день после родов, и что женское молоко у Кель Эгаль считается предпочтительным молоку животных, которое лишь иногда заменяет его (в отличие от практики других туарегов).

В том, что касается критериев отбора кормилицы, туареги Кель Эгаль не принимают молоко женщины, чей ребенок незаконнорожденный (*анибо*), или чей муж никому неизвестен. Иначе говоря, молоко передает некие качества личности родителя, который поэтому должен дать свое согласие, прежде чем его жена станет кормилицей чужого ребенка. Это условие, очевидно, подчеркивает представление о мужской принадлежности материнского молока, что в исламе названо *лабан аль-фахль* – «молоко жеребца». Приведенный термин означает мужскую сперму и лежит в основе принципа распространения отцовства молока на кормилицу и потомков, наследников и других супругов. Отсюда происходит взаимозависимость множества существующих в этом мире брачных запретов. Исходя из постулата о том, что девочка получает в большей или меньшей степени от матери, в то время как мальчик в той или иной степени получает от отца, этого считается достаточно, чтобы в течение двух поколений исчезли чужеродные мужские вкрапления, передаваемые через кормление другой женщиной, а не родной матерью. Таким образом, интересы союза фактически препятствуют повторному воспроизводству этих чужеродных вкраплений уже во втором поколении. Другими словами, они позволяют контролировать проникновение определенной части привносимой питательным веществом идентичности, отличной от родительской. Это необходимо, можно сказать, даже требуется, поскольку оно не должно становиться превалирующим, чтобы не представлять собой угрозу постоянству передаваемой по отцу родственной идентичности всей группы.

Этнографические исследования среди племен Кель Эгаль до сих пор не позволяют развивать гипотезу об однополой передаче субстанциональной идентичности посредством питательного вещества, хотя параллельная передача пола ребенка, кажется, приводит к подобному смысловому пониманию. Кроме того, молоко понимается как вещество, происходящее из превращения крови, т.е., быть может, в более древние эпохи придавалось большее значение женской составляющей молока. Хотя и замаскированное под исламскую теорию лактации, оно, однако, просматривается в идее женской передачи благородной субстанции *сархо* посредством молока в ритуале «натирания нёба». Помимо

теоретических представлений об отцовстве молока, здесь остается открытым вопрос о практических социальных последствиях: какую роль может играть молочное родство в обществе, где каждый новорожденный изначально вскармливается другой женщиной в течение как минимум двух дней? К тому же эта временная кормилица нередко – близкая родственница, например, крест-кузина отца ребенка. Однако, порой создается впечатление, что Кель Эгаль специально выбирают чужую или находящуюся ниже по социальному положению женщину, чтобы сократить до минимума круг потенциальных смешений.

Таким образом, в этом вопросе общество Кель Эгаль представляет комплекс противоречивых традиций: посредством телесной символики, своих обрядовых и ритуальных практик раскрываются существенные механизмы трансформации общества, основанного на родстве по материнской линии, в котором определяющую роль играют женские начала, в сторону общества, где под влиянием исламской идеологии все сильнее утверждается мужской приоритет. Новые примеры этого дает обряд имянаречения у Кель Эгаль.

Вслед за физическим появлением ребенка на свет следует его общественное, социальное явление. В среде Кель Эгаль, как и в большинстве мусульманских сообществ, ребенок получает имя спустя семь дней после своего рождения. Церемония имянаречения происходит, начиная с восхода солнца после седьмой ночи с момента рождения. (Туареги ведут счет по ночам, начиная от ранних сумерек до утренней зари.) Всякий младенец – мальчик или девочка – кроме незаконнорожденных детей (*иньба* – мн. от *анибо*) имеет право на церемонию, называемую *исмаван* – имянаречение. Обычно она происходит у родственников ребенка по материнской линии и собирает много мужчин и женщин. Их принимают порознь отец и мать младенца.

Ранним утром мужчины открывают церемонию чтением первой суры Корана *аль-Фатихи*, тем самым вводя новорожденного в мусульманскую общину. Помимо этого чтения символа веры, единственное ритуальное действие, выполняемое мужчинами, состоит в том, что забивается баран, которого режет специальный человек (*энад*), произносящий имя ребенка в момент перерезания горла животному. Зато женщины в течение всего дня имянаречения исполняют целый ряд более легких ритуалов с телом младенца.

Весь комплекс обрядов с новорожденным женщины проводят внутри палатки, в ее южной части, в сидячем положении. Завеса кровати – *шитек* – также расположена по направлению на юг, для того чтобы молодая мать могла наблюдать за церемонией. Первый ритуал представляет собой очистительное

купание новорожденного младенца и называется «возлияния» – *аль-валла*. Его начинают ранним утром (к семи часам, причем проводит ритуал самая главная женщина – *тамасархе* вместе с женщиной (*тенат*) из сакрализованной среды кузнецов, традиционно связанных с данной семьей. *Тамасархе* опускает свою золотую цепь и тяжелые серьги из массивного серебра в воду для купания младенца, собранную в небольшом эмалированном тазу. Туда же она кладет семь горошин верблюжьего помета и семь горошин козьего. *Тенат* же кладет ребенка на свои стопы, которые погружает внутрь другого таза. Затем обе женщины приступают к купанию ребенка, начиная с его живота. Правой рукой *тамасархе* льет воду то прямо на ребенка, то – на ладонь *тенат*, которая с особым тщанием моет все отверстия в теле младенца: уши, рот, нос, задний проход... Спустя несколько минут *тенат* осторожно выливает оставшуюся воду на его головку, стараясь при этом не выплеснуть драгоценности и помет животных.

Затем после небольшого перерыва, в течение которого *тенат* насухо вытирает новорожденного, семь других женщин, у которых первенцы были мальчиками, садятся в круг и протягивают каждая обе руки, держа края своих тяжелых покрывал цвета индиго, чтобы принять ребенка. В направлении против часовой стрелки они поочередно принимают на руки малыша, лежащего на покрывале соседки. Таким образом, ребенка передают от одной женщины к другой, пока таким образом не совершится семь полных кругов.

После этого несложного обряда под названием *иферван*, «передник», следует другой – *эжебжан*, «плата по счетам». Ключевая роль в нем отводится *тамасархе*. Она аккуратно снимает мерку с головки ребенка краем своего покрывала, сначала натягивая ткань на лобик, затем на виски, при этом ей помогает *тенат*. Затем *тамасархе* сама оборачивает тканью сперва уши по направлению к темени, где ткань уже стягивается веревкой. Так как бордюр ткани точно следует вокруг всей головы по краю волос, в конце концов получается некое подобие «мерной емкости» в виде мешочка. Вначале его трижды наполняют просом, во второй раз – финиками, а в третий раз – листьями табака. Затем эту смесь проса, фиников и табачных листьев распределяют между всеми женщинами и присутствующими на церемонии молодыми девушками, которые, в свою очередь, станут раздавать символическое количество полученной смеси своим родственникам, близким и друзьям. При этом некоторые из женщин разжевывают финики и наносят немного полученной пасты себе на кончик носа, на середину лба, а также на обе щеки.

Следующие два ритуала, которыми заканчивается утренняя церемония имянаречения *исмаван*, известны и у других

сообществ мусульманского мира. Это, во-первых, стрижка волос (*эгеведжи*), затем нанесение знаков инициации (*ишгияз*). Известные отечественные ученые признавали в существующих у древних сообществ представлениях о соответствии волос и кожи человека элементам растений универсальную знаковую систему отождествления микрокосма и макрокосма, отражение древнейшей мифопоэтической концепции тождества человека и вселенной⁵. Заметим, что подобные мифологемы, отражающие изоморфизм человека, вырастающего из растений, превращающегося или возрождающегося в них, известны по многим древнейшим земледельческим культам средиземноморской и ближневосточной традиции.

Кель Эгаль в ходе этого обряда сбрасывают младенцу на голову не все волосы: *тенат* лишь отрезает у него маленькую прядь точно над правым виском. Впоследствии мать ребенка прячет ее и хранит, например, у изголовья кровати под самой нижней циновкой (*асариг*), накрывающей поперечины.

Сразу же после ритуальной стрижки та же *тенат* лезвием бритвы делает на коже ребенка множество мелких вертикальных надрезов. В идеале новорожденный должен получить соответственно по три параллельных надреза у каждого виска, каждого плеча и каждого предплечья, на уровне локтей и запястий, с обеих сторон пупка, на обеих коленках, а затем на спине повыше лопаток и на уровне почек с каждой стороны от позвоночника. Таким образом, на теле истекающего кровью ребенка всего получается 49 надрезов *ишгияз*. На практике же надрезы делаются лишь в некоторых из указанных мест, в основном на сочленениях суставов.

Из полевых наблюдений известно, что эти надрезы производятся так или иначе в тот самый момент, когда *энад* «режет имя» (*агзам н эсем*), т.е. тогда, когда он перерезает горло животному, произнося при этом имя новорожденного, которое предварительно было выбрано наугад из нескольких предложенных мусульманских имен. Однако несмотря на то что вся описываемая церемония носит специальное название *исмаван* (букв. «имена»), само наречение имени происходит весьма скромно и почти формально по сравнению с другими описанными выше обрядами, которые отправляют женщины. К тому же и у Кель Эгаль, и у других групп туарегов Сахары в течение первых месяцев и первых лет своей жизни ребенок получает прозвище, которым его называют родственники, близкие и друзья.

После этого, пополудни приступают к завершающему ритуальному обряду *адалаг*, «украшение». Его совершают,

⁵ См. Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 70.

используя стебель какого-нибудь злакового растения, вырванного из венка. На лбу и в верхней части черепа ребенка наносится рисунок в виде двух перекрещивающихся треугольников. Этот строгий геометрический узор делает *тенат* пастой из хны и смеси сурьмы (*тазолит*) и костного мозга (*келькель*) большой лодыжечной кости правой передней ноги жертвенного животного. Сломанная кость служит емкостью, в которой изготавливается краска черного цвета. Рисунок узора, сделанный на голове младенца в день его имянаречения, называется *аббаджум*, что означает признание отцовства. Смесь сурьмы и костного мозга вычерчивается сам рисунок, состоящий из двойных линий, в то время как промежутки между этими двойными линиями закрашиваются хной.

После нанесения пасты *тенат* красит также рот новорожденного черным цветом, подводит ему брови и контуры глаз. Затем она обмазывает хной его ладони, подмышки, пах, кожу сверху от пупка и углубления за коленными чашечками. Многие из приглашенных присутствовать при этом обряде женщин, в числе которых и *тинаден*, берут немного хны и кладут ее себе на нос, щеки, на середину лба, подобно тому как они делали это утром финиковой пастой. Рисунок *аббаджум* смывается только по прошествии трех дней. За это время вещества глубоко проникают в кожу ребенка и остаются заметными еще какое-то время, так что предполагают, что этот рисунок остается запечатленным в костях черепа даже после смерти его носителя.

Весь этот сложный комплекс обрядовых действий сообщества туарегов, начиная от очистительного купания и до признания отцовства, имеет особый мифологический смысл, истоки которого восходят к доисламским или мусульманским традициям. Первый из обрядов – ритуальное купание в сочетании с обливанием всего тела малыша – по сути, процедура избавления от женской нечистоты, связанной с кровью во время родов. Однако сами исполнительницы этого обряда связывали его с понятием благодати *сархо*, которое также присутствует и в обряде «притирания к небу». Ведь и находящиеся золотые и серебряные украшения в приготовленной *тамасархе* воде для омовения, так же как и помет животных, суть носители этого *сархо*. Посредством контакта с этими элементами новорожденный как бы воспринимает содержащиеся в них *сархо* драгоценных металлов и животных, представленных горшками помета (*итакл сархо и ураг, назеф, н алем*). Отметим здесь, что в мифологических представлениях многих народов, прежде всего, данного региона, образ козла был связан с образом плодovitости и божествами плодородия, как и со хтоническими темными силами более низкого уровня, что

отражало идею круговорота жизни и смерти в рамках ритуала умирания и воскресения [Стеблева. С. 76].

Тот же процесс передачи субстанции *сархо* относится и к ритуальному обволакиванию ребенка покрывалами (цвета индиго) в момент совершения обряда *иферван*, и в еще большей степени, к обряду нанесения ритуального рисунка на лоб новорожденного. У туарегов существует даже поговорка: «*сархо* этого ребенка родилось вместе с хной на лбу» (*барар ди сархо дер д иху ван энела эе теканнарт*), т.е. этот человек раз и навсегда приобретает хорошую репутацию.

Наряду с этим основным значением понятия *сархо* иные женщины Кель Эгаль считают, что смысл подобных обрядов заключается в том, чтобы получить качество *аль-хурма*. Это слово происходит от арабского *харам*, этимологически означающего «неприкосновенность, запретность, святость», т.е. те качества, которые обретаются религиозным путем. У туарегов Кель Эгаль этот термин также употребляется в смысле «благоволения». Если они хотят получить какую-нибудь услугу или вещь, то говорят друг другу: «Окажи мне *хурма* для того-то и того-то».

Таким образом, хотя это понятие близко по смыслу к термину *сархо*, оно имеет свои истоки там, где речь идет о религии. Так же как и *сархо*, это качество передается посредством ритуальных действий или предметов. Когда женщины мажут себе нос, лоб и щеки пастой из фиников или родничковой хной, тем самым они как бы передают *аль-хурма*. Точно так же, когда женщина *тенат* наносит рисунок костным мозгом жертвенного животного, она придает содержащуюся в нем *аль-хурма* ребенку. По мнению женщин, законность и красота этих семейных обрядов заключаются в том, что благодаря жертвоприношению по случаю имянаречения младенца ему передается *аль-хурма*.

Все участники этих церемоний видят смысл своих обрядов в том, чтобы вписать в тело ребенка общественно значимые ценности, придать ему статус благородного члена сообщества, воплощаемый то в светском, то в религиозном понятии чести. В научной антропологии эти действия вписываются во вполне определенную систему. Как и обряд *эжебжан*, и ритуальная стрижка волос, и надрезы над сочленениями и на спине новорожденного, выполняемые одновременно с тем, как режут барана, восходят к самым архаичным пластам традиции. Внимательно присмотревшись к тому, как совершаются измерения головы младенца, можно легко заметить, что это происходит с учетом направления роста волос на голове. Согласно мусульманской традиции, дочь пророка Фатима раздавала милостыню серебром или золотом равную весу состриженных волос новорожденного, которого по случаю имянаречения обычно обривали налысо. Как

гласит само название этого ритуала («действие, заключающееся в том, чтобы заплатить по счетам»), обряд *эжебжан* может пониматься как инвариант процедуры бритья волос, воспроизводящей древний доисламский обычай, который вошел в мусульманскую традицию и преобразовался в ней. Как правило, он называется также и *акиках*, что обозначает в некоторых сообществах туарегов и жертву животного, и праздничную трапезу или всю церемонию имянаречения в целом.

Известно, что изначально в Древней Аравии речь шла о жертвоприношении, совершаемом исключительно в честь младенцев мужского пола (вспомним авраамическую жертву), что должно было в конечном счете защитить младенцев от злых духов – очевидное замещение ребенка приносимым в жертву животным. В более поздние мусульманские времена этот обряд распространился и на девочек, принимая уже новое значение – разрыв с женским миром (матерью) путем сострижения пряди волос как источника нечистоты, связанного с темными хтоническими силами. Народная и ученая традиции ислама вобрали в себя эти архаические мифологемы изоморфизма человека-растения, в которых волосы воспринимались как переходная зона между внутренним и внешним аспектами тела и окружающим миром, между микрокосмом человеческого тела и макрокосмом Вселенной, где властвуют добрые и злые силы, святые и колдуны, ангелы или джинны.

Таким образом, можно предположить, что двойной смысл приносимых в жертву волос как обряд защиты от злых духов и ритуальное очищение от нечистоты темного женского начала, исходят из одного и того же круга символических значений. Известно, что во многих сообществах арабов и берберов Магриба до сих пор бытуют представления о том, что опасность, грозящая новорожденному ребенку в первые четыре дня его жизни, исходит от матери. Это опасное влияние матери связывается с нечистотой послеродовой крови, столь привлекательной для злых духов нижних миров. (Сорокадневный период послеродового воздержания, который должна выдерживать каждая роженица согласно предписаниям ислама, называется у туарегов тем же словом, что и роды и послеродовые кровотечения – *амзур*). В большинстве мифологических традиций средиземноморского региона злые демоны, угрожающие новорожденному, это «женские» духи – аккадская Лаберту, древнееврейская Лилит, магрибинская Карина и др.). Все они отмечены неумеренной сексуальностью, оргиастическим поведением, противодействующим деторождению.

Эти явления естественны для обществ, где преобладают агнатские ценности, и опасность происходящей отсюда женской

сексуальности и плодовитости сопоставляется с контактами женщин с миром сверхъестественного, обладающим фундаментальной значимостью в когнатском обществе, например, берберском (в отношении деторождения, обладания, вынашивания плода, гаданий и т.д.). Так и у туарегов мы видим, как символические действия, которыми сопровождается рождение ребенка, отражающие традиционные представления о рождении первенца мужского пола, живо и непосредственно воспроизводят потенциальные отношения женщины со сверхъестественным миром, от которого нужно защитить младенца.

Подобная близость новорожденного с матерью, особенно опасная в случае рождения мальчика, неизбежна, так как детей рожают именно женщины. Это вынуждает носителей подобной сакральной традиции искать способы разделения мужского и женского начал для того чтобы вновь могло восстановиться преимущество агнатских ценностей родства по мужской линии. В этом разделении и заключается главная цель мусульманских обрядов деторождения, в частности, жертвоприношения волос, ассоциированного с жертвой животного. Оно может быть воспринято как акт, заменяющий умерщвление самого новорожденного, что отражено во многих мифах о жертвовании первенца. В частности жертвоприношение Авраама ежегодно отмечается всем мусульманским миром во время большого праздника Ид аль-Адха. Смысл же этой ритуальной смерти кроется в мифологических представлениях о том, что новорожденный младенец мужского пола страдает от «избытка женского начала» настолько, что его следует принести в жертву Богу, чтобы обеспечить выживание последующих детей. Рождение первого сына «открывает утробу» матери и управляет женской сексуальностью, считающейся опасной, когда она не подтверждается своей детородной функцией рождения младенцев мужского пола. Что же касается мотива губительных любовных связей женщин со сверхъестественными субстанциями, злыми духами, джиннами, то он столь же традиционен для ближневосточного и средиземноморского региона, как и мотив борьбы человека с этими демоническими силами.

Подобное понимание смысла мусульманского жертвоприношения лишь на первый взгляд кажется подтверждением многих ритуалов, отличающих деторождение у туарегов Кель Эгаль. Это, прежде всего, касается критерия пригодности женщины к ритуалу *иферван*, в результате которого в ходе первой беременности должен родиться сын. Затем эти многочисленные надрезы, заставляющие тело младенца кровоточить в тот момент, когда кузнец «зарезает имя» названного животного, причем считалось, что кровь, текущая из этих порезов, должна была защитить

новорожденного и от злых духов. То, что прядь волос срезается с правой части головы, и рисунки, наносимые на голову ребенка, делают с помощью кости от правой передней ноги заколотого жертвенного животного, также сближает по смыслу жертвоприношение волос ребенка с принесением в жертву животного. Правая сторона у Кель Эгаль считается мужской, и это отражается, помимо прочего, еще и в том, что женщина должна ложиться с мужчиной на правый бок, если хочет, чтобы у нее родился мальчик. Интересно заметить и то, что задние лапы животных обычно отдают отцу или дедушке новорожденного по отцовской линии.

В этом же аспекте проясняется и значение рисунка на голове, называемого *аббаджум*. Этимология самого названия отражает его происхождение: «отец отсюда», и сами женщины, проводящие этот обряд, утверждают, что они наносят «знак отца». По их мнению, череп новорожденного еще открыт и разделен на две половины, о чем свидетельствует родничковая ямка. Те вещества, которыми наносится рисунок, в частности, хна, сурьма и, особенно, костный мозг, предназначаются для того чтобы закрыть эти отверстия. Символическое закрытие происходит также и благодаря композиции самого рисунка, состоящего из двух перекрещивающихся треугольников. Этот мотив, по видимому, связан и с идеей контроля над женской сексуальностью, которая должна проявлять себя лишь в рамках законного брачного союза. К тому же считается, что именно законность брака придает костному мозгу жертвенного животного субстанцию *аль-хурма*. Такова конечная цель этого рисунка, который, как считается, должен навечно оставаться видимым на костях черепа, что позволяет даже после смерти узнать, был ли усопший законнорожденным. Такой рисунок навсегда отличает человека, прошедшего при рождении обряд *адалаг*, от того, кто этот обряд не прошел.

Подобное признание отцовства завершает всю церемонию имянаречения, – т.е., по сути, социального рождения ребенка. Церемония не может иметь место прежде чем женское и мужское начала не отделятся друг от друга в результате сложной ритуальной практики. В связи с этим, однако, возникает и другой вопрос: будет ли ребенок, который умер до своего имянаречения, считаться незаконнорожденным, даже если он родился в браке? Для носителей традиции подобный вопрос не имеет смысла: по их мнению, в период своей безымянности новорожденный еще пребывает в некоем промежуточном состоянии, – между двух миров, поэтому вопрос об отцовстве вообще не возникает.

В заключение заметим, что в отличие от персонажей народных сказок, чьи судьбы зависят от прихоти сверхъестественных темных сил и козней злых духов, ифритов и джиннов, гули и мариннов,

современные туареги посредством древних ритуалов или практических действий стремятся противостоять немилостям исторической судьбы. Реконструкция архаичных пластов их мифологических представлений позволяет понять, что туареги не считают темные злые начала в их удивительно самобытном мире фатальными: с ними можно уживаться и даже их побеждать.

Литература

Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

Стеблева И. В. Очерки турецкой мифологии. М., 2002.

Bont, Pierre, Claudot-Hawad, Hélène. Élites du monde nomade touareg et maure. Aix-en-Provence, 2000.

Claudot-Hawad, Hélène. Les Touaregs. Portrait en fragments. Aix-en-Provence, 1993.

Leroi-Gourhan, A. Le geste et la parole. T. 1. La mémoire et les rythmes. Paris, 1964.

Leroi-Gourhan, A. Évolution et techniques. T. 1. L'homme et la matière. T. 2. Milieu et techniques. Paris, 1992.

Nacib, Y. Cultures oasiennes. Bou-Saada: essai d'histoire sociale. Alger, 1986.

Hamilton Edith. Mythology: Timeless Tales of Gods and Heroes. New York and Toronto, 1940–1942.

Категории «душа», «дух» и «дúхи» в китайской культуре*

В китайской культуре исконно отсутствовало единое, сопоставимое с западным (греч. *psyche*, лат. *anima*) понятие души, благодаря чему, по выражению выдающегося английского синолога Дж. Нидэма, «великая традиция китайской философии не оставляла места для душ»¹ и соответственно, как заметил столетием раньше, в середине XIX в., русский китаевед Н. И. Зоммер, «не имея определенных воззрений на душу [...] не могла создать ни логики, ни психологии»².

Наиболее близким аналогом «души» – иероглифом «синь» («сердце/сердцевина/центр») обозначалась центральная (*чжун*) и управляющая (*цзюнь, чжу, чжи*) инстанция тела-личности (*шэнь*), которая мыслилось как материальный субъект, организмическое Я. В качестве психосоматического регулятора организма «сердце» считалось отвечающим за его интеллектуальные, волевые и сенсорные, т.е. все психические функции.

В древнейших философских трактатах, описывающих «технологию/искусство сердца» (*синь шу*) – «Мэн-цзы», «Гуань-цзы» (гл. 36–38, 49), «Сюнь-цзы», оно, с одной стороны, как физический орган прямо называется «телом-корпусом» (*ти*), с другой стороны, как «обитель разумности» (*чжи чжи шэ* – «Гуань-цзы», гл. 36), гуманности (*жэнь*), благопристойности (*ли*) и долга/справедливости (*и*) («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6, VII Б, 31) называется «сердцем сердца» (*синь чжи синь* – «Гуань-цзы», гл. 49), «великим телом-корпусом» (*да ти* – «Мэн-цзы», VI А, 15) или «небесным правителем» (*тянь цзюнь* – «Сюнь-цзы», гл. 22), в чем очевидно стремление к демонстрации его сверхтелесных функций, связанных с деятельностью ума и духа (отсюда переводы: англ. *mind* или

* Опубликовано: Духовная культура Китая: энциклопедия. [Т. 2]: Мифология. Религия. М., 2007. С. 114–117.

¹ *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956. P. 475.

² *Зоммер Н.* Об основании новой китайской философии // Ученые записки Казанского университета за 1851 г. Т. 1. С. 146.

mind-and-heart, фр. esprit, нем. Geist). В дальнейшем эта тенденция привела к максимальной субъективизации и одновременно универсализации «синь» в неоконфуцианском «учении о сердце» (*синь сюэ*) и отождествлении с западным понятием «идеальное» в современном философском лексиконе: *вэй-синь-лунь*, или *вэй-синь-чжу-и* (букв. «теория только сердца») – «идеализм».

Крупнейший конфуцианский философ эпохи Хань (206 г. до н.э. – 220 г.н.э.) – Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) духовную функцию *синь* отождествил с управлением пневмой-*ци*: «всякая пневма исходит из сердца, сердце – это правитель (*цзюнь*) пневмы» («Чунь цю фань лу» – «Обильные росы на “Весны и осени”», XVI, 6). Термин *ци*, этимологически восходя к образу пара, как древнегреческие, латинские и русские слова, связанные с «psyche» и «*пнегта*», «*anima*» и «*spiritus*», «воздухом, дыханием, духом», охватывает широкое семантическое поле от индивидуальной души до всеобщей физической атмосферы и космического эфира.

В качестве духовного и животворящего начала *ци* вместе с *цзин* («семенной дух, сперматическая эссенция») и *шэнь* («божественный дух») входит в триаду (*сань тинь, сань ци*) психосоматических сущностей, различающихся степенью пневменной, материально-духовной утонченности («Хуайнань-цзы» – «[Трактат] Учителя из Хуайнани», II в. до н.э.; «Тай пин цзин» – «Канон Великого равновесия», I–VI вв.). Во входящей в полное собрание даосской литературы «Дао цзан» («Сокровищница Пути-*дао*», Индекс-*иньдэ* № 1093) конспективной версии «Тай пин цзина» – «Тай пин цзин чао» («Компендиум “Канона Великого равновесия”», ч. 10, IX в.), в гл. «Лин жэнь шоу чжи пин фа» («Законы приведения людей к долголетию, порядку и равновесию») описана внутренняя структура и генеалогия данной триады: «Три пневмы (*сань ци*), соединяясь в одно, становятся корнем божественного духа. Одно – семенной дух, второе – божественный дух, третье – пневма. Эти три, соединяясь в одно целое, укореняются в пневме неба, земли и человека. Божественный дух черпает ее из неба, семенной дух – из земли, пневма – из середины и гармонии (*чжун хэ*), и все вместе в соединении образуют единый Путь-*дао*. Поэтому божественный дух действует, водрузившись на пневму, а семенной дух пребывает между ними. Трое помогают друг другу в наведении порядка. Поэтому человек, желающий долголетия, должен любить пневму, почитать божественный дух и ценить семенной дух».

На этой троичной основе затем строилось психофизиологическое учение даосской алхимии о «внутренней киновари» (*нэй дань*), в котором, в частности, *ци, цзин, шэнь* соотносились с триадой энергетических центров организма – «киноварных полей» (*дань тянь*), расположенных внизу живота, в области сердца и в центре мозга.

Но также в «Тай пин цзин чао» (ч. 10), в следующей главе «Шэн цзюнь би чжи» («Секретный указ святомуудрого правителя») представлена иная, четверичная модель психики: «Пневма рождает семенной дух, семенной дух – божественный дух, божественный дух – просветленность, [а все это] коренится в пневме *инь* и *ян*». В энциклопедическом трактате даосской ориентации «Хуайнань-цзы» специальная глава (цз. 7, рус. пер.: Л. Е. Померанцева, 1990/2016) посвящена двум видам духа *цзин* и *шэнь*, получаемым человеком от Неба (*тянь*) и обладающим разумно-волевым началом (*и*). В современном языке, сформировавшемся за последнее столетие, бином *цзин-шэнь* стал стандартным обозначением духа и души (лат. *spiritus, mens, anima*; англ. *spirit, mind, soul*; фр. *esprit, âme*; нем. *Geist, Seele*).

Представляя высшую категорию духа, *шэнь* является, согласно «Хуайнань-цзы» (цз. 7), «сокровищем сердца» (*синь чжи бао*), которое, в свою очередь, есть «правлящий (*цзюнь*) и хозяйствующий (*чжу*) чиновник (орган тела), испускающий божественный дух и просветленность» («Хуан-ди нэй цзин» – «Канон Желтого императора о внутреннем», III–I вв. до н.э., гл. III, 1), т.е. «хозяин (*чжу*) божественного духа и просветленности» (Фу Сюань, 217–278. «Фу цзы» – «[Трактат] Учителя Фу», гл. «Чжэн синь» – «Правильное [использование] сердца»). Бином *шэнь мин* («божественный свет и просветленность» или «духовный свет») в китайской медицине стал обозначением психической деятельности.

С проникновением в Китай буддизма разгоревшаяся в IV–VI вв. полемика об уничтожимости или неуничтожимости духа (*шэнь бу ме*) формулировалась в оппозиционных терминах *шэнь* («дух») – *син* («тело-фигура/форма»). Вместе с тем продолжал сохраняться древнейший религиозный смысл *шэнь* как обладающих самостоятельным бытием «небесных духов» (*тянь-шэнь*), противоположных «возвращающимся» (*гуй* – омоним, считавшийся этимологом *гуй*, например: Ван Чун, I в. «Лунь хэн» – «Весы теорий», гл. 62) в землю навям (*гуй*). Пара *шэнь – гуй* в, свою очередь, связывалась соответственно с двумя видами душ – «небесными», состоящими из пневмы *ян*, обитающими в пневме, ментально-психичными *хунь* и «земными», состоящими из пневмы *инь*, обитающими в теле-фигуре, витально-соматичными *по* (ср. *animus* и *anima*).

В конфуцианском каноне «Цзо чжуань» («Предание Цзо», Чжао-гун, 7 г.) под 535 г. до н.э. зафиксирована речь государственного деятеля и мыслителя Цзы Чаня о возможности человека в результате насильственной смерти стать навью и своими душами *хунь* и *по* являться среди людей: «То, что в человеке с рождения начинает творить превращения (*хуа*), называется душой-*по*.

Янская [ипостась] уже рожденной души-*по* называется душой-*хунь*. С использованием вещей (*у*) приумножается семенной дух (*цзин*), и тогда души *хунь* и *по* усиливаются, в результате чего достигается [состояние] божественного духа и просветленности (*шэнь мин*). В другом, синхронно создававшемся, конфуцианском каноне «Ли цзи» («Записки о благопристойности», гл. 21/24) приведены слова самого Конфуция: «Пневма – это полнота божественного духа (*шэнь*), душа-*по* – это полнота навьего духа (*гуй*)», где в паре с *по* выступает *ци*, а не *хунь*, поскольку *ци* представляет собой вместилище и субстанцию *хунь*. Там же (гл. 9/11) сказано, что после смерти «пневма души-*хунь* возвращается (*гуй*) на небо, а душа-*по* тела-фигуры возвращается в землю».

Критический рационалист Ван Чун аргументированно отверг возможность для человека посмертно существовать в качестве земной нави, утверждая, что распространяющаяся по «кровотокам» (*сюэ май*) «духовно-семенная/эссенциальная пневма» (*цзин ци*) уничтожается (*ме*), рассеивается и гибнет (*сань ван*) после смерти, а «семенной/эссенциальный дух (*цзин шэнь*) поднимается на небо», т.е. живой человек образуется из «божественно-духовной пневмы» (*шэнь ци*) в модусах *инь* и *ян*, становящихся его «навью и божественным духом» (*гуй шэнь*), и в нее же возвращается подобно тому, как лед концентрируется из воды и в ней растворяется («Лунь хэн», гл. 63 «Лунь сы» – «Суждения о смерти»; рус. пер.: Т. В. Степугина, 1990).

В гл. 30 «Цин син» («Чувства и [индивидуальная] природа»; рус. пер.: Т. В. Степугина, 1990) свода «Бо ху тун» («Отчет [о дискуссии в Зале] белого тигра»), составленного Бань Гу (I в.) согласно идеям Дун Чжун-шу, даны развернутые определения *хунь* и *по*, *цзин* и *шэнь*, в которых они в рамках четверичной модели соотносены соответственно с «четырьмя символами» (*сы сянь*) нумерологического «учения о символах и числах» (*сяншучжи-сюэ*) и общеметодологической теории «Чжоу и» («Чжоуские переменны», VIII–IV вв. до н.э.): малым *ян* (элемент/стихия «дерево») и малой *инь* («металл»), великой *инь* («вода») и великим *ян* («огонь»), таким образом войдя в универсальную систему классификационных рядов «коррелятивного мышления», построенную прежде всего на двоице *инь* – *ян* и «пяти элементах/стихиях» (*у син*).

В даосизме на стыке древнего шаманизма и нумерологии душам *хунь* и *по*, как пневмам и духам, давались количественные характеристики: три *хунь* и семь *по*, что, видимо, было обусловлено архаическим представлением о человеческом теле как о совокупности различных частей (членов-тел). Значение «член тела, анатомический орган» (ср. *сы ти* [букв. «четыре тела»] – «четыре конечности», *у ти* [букв. «пять тел»] – «четыре

конечности и голова» или «сухожилия, сосуды, мышцы, кожа и кости») иероглиф *ти* («тело-корпус») имеет в древнейших текстах (например, в «Ши цзине» – «Каноне поэзии»). Телесная подоплека подобных душ ярко высвечена даосским философом и ученым-алхимиком III–IV вв. Гэ Хуном: «Разделив тело-фигуру (*син*), сам сможешь увидеть внутри своего тела-личности (*шэнь*) три души-*хунь* и семь душ-*по*» («Бао-пу-цзы» – «[Трактат] Учителя Объемлющего Первозданную Простоту», цз. 18). Столь же натуралистично китайские медики локализовали *хунь* в печени, *по* – в легких, считая ее «вратами» (*по мэнь*) задний проход или потовую пору, а источником «превращений пневмы» (*ци хуа*) – мочевого пузыря; в обыденном же языке идею души выражает и «живот» (*ду*), и «грудь» (*сюн*).

Два основных принципа традиционного китайского мировоззрения – натурализм и нумерологизм объясняют такое изобилие духо- и душевидных сущностей, соотнесенных с численно оформленными комплексами органов и систем человеческого тела. Помимо отмеченных двоичного, троичного, четверичного и десятичного (три и семь) членения, в цитате из «Цзо чжуани» проявилась и пятерница: *по*, *хунь*, *цзин*, *шэнь*, *мин*, онто- и космологически производная от «пяти элементов/стихий», а антропологически – от «пяти внутренних (паренхиматозных) органов» (*у цзан*). С одной заменой *мин* на *чжи* («воля, волевой дух») понятие «пять божественных духов (внутренних органов)» (*у [цзан] шэнь*) использовано в религиозном комментарии к «Дао дэ цзину» («Канон Пути-дао и благодати», VI–IV вв. до н.э., § 6) Хэ-шан-гуна (III–I вв. до н.э.), где «бессмертие» (*бу сы*) божественного духа толкуется как результат «пестования/вскармливания» (*ян*) «божественных духов пяти внутренних органов: души-*хунь* в печени, души-*по* в легких, божественного духа в сердце, семенного духа в почках, волевого духа в селезенке». В медицинской традиции, основанной на первых классических трактатах даосской ориентации «Хуан-ди нэй цзин» и «Нань цзин» («Канон трудностей», III–I вв. до н.э.), в этой пятернице волевой дух соотносится с почками, а с селезенкой – мыслительный дух (*и*).

С учетом совокупной десятиричности душ *хунь* и *по* четверичная модель «Бо ху туна» трансформируется в двенадцатеричную, которая в самом общем плане корреспондирует с универсальной классификационной матрицей 12 «земных ветвей» (*ди чжи*), имеющей в первую очередь хронометрические значения 12 месяцев и 12 суточных двухчасий, а более конкретно – со связанными друг с другом 12 внутренними органами (*ши эр цзан*) и 12 основными акупунктурными меридианами, т.е. энергетическими каналами человеческого тела (*ши эр цзин [май]*), по которым в соответствии с указанными двенадцатеричными (годовым

и суточным) циклами циркулирует субстанция и носитель всех духов и душ – пневма-ци.

Помимо *гуй* пару с *шэнь* составлял иероглиф *лин*, обозначающий не только душу, дух, жизненное начало, но и труп, а также шамана-прорицателя и предсказание в практике гадания на панцирях черепах (*лин гуй*). В «Да Дай Ли цзи» («“Записки о благопристойности” Старшего Дая», гл. «Цзэн-цзы тянь юань» – «Небесный круг Цзэн-цзы», I в. до н.э.) сказано: «Янская духовно-семенная пневма называется божественным духом, иньская духовно-семенная пневма называется жизненным духом (*лин*)», что свидетельствует и о корреляции *лин – по*.

В современном литературном языке эквивалентом западного термина «душа» (*soul, âme, Seele*) выступает бином *лин-хунь* («жизненно-духовная душа»), инвертировавший *хунь по* и возобладавший над синонимичным *лин синь* («жизненно-духовное сердце»), хотя и малоупотребимый в классической (центральной, северной) литературе и бытовой речи. Он имеет древнее и почтенное, но относительно инородное происхождение, восходя к периферийной (южной) шаманистической традиции государства Чу и соответственно присутствуя в стихотворной антологии «Чу цы» («Чуские строфы») у Цюй Юаня (340? – 278? до н.э.), в «Цзю чжан» («Девять элегий», стих. 3, 4) и у Дунфан Шо (161–78 до н.э.) в «Ци цзянь» («Семь увещаний», стих. 7). О непривычности до сих пор для китайского менталитета единого понятия души свидетельствует также образование связанных с ним современных терминов на основе разных иероглифов из описанной традиционной номенклатуры: *лин-хунь* – «душа», *синь-ли-сюэ* – «психология» (букв. «учение о принципах сердца»), *цзин-шэнь-бин-сюэ* – «психиатрия» (букв. «учение о болезнях духа/души/психики»).

В заключение можно сделать общий вывод, что специфика китайского осмысления и обозначения явлений, подпадающих под западное понимание души, состоит, во-первых, в отсутствии строгой субъект-объектной дифференцированности и слиянии с широким кругом представлений о континуальной духовно-психической реальности; во-вторых, в принципиальной натуралистичности анимистических и анималистических, гилозоистических и панпсихистских представлений, не соотносившихся с развитой идеалистической доктриной; в-третьих, в разделении этой реальности на ряд самостоятельных нумерологически оформленных (в комплексы по 2, 3, 4, 5, 10, 12) ипостасей или аспектов с вытекающим отсюда терминологическим расщеплением «души» на спектр более узких понятий.

Источники

Баопу-цзы [Мудрец, объемлющий первозданную пустоту] / Гэ Хун; пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи) / Пер. Л. М. Меньшикова. СПб., 1994.

Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 225–248, указ. т. 2. М., 1973. С. 25–40, 51–57, 142–209, указатель.

Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 55–65, 246–251, 295–306, 337–338, указ.

Дубровин Д. А. Трудные вопросы классической китайской медицины [Хуан-ди нэй цзин]. Л., 1991.

О сознании (синь). Из философского наследия Чжу Си / Пер. А. С. Мартынов. М., 2002.

Трактат Желтого императора о внутреннем [Хуан-ди нэй цзин] / Пер. Б. Б. Виноградского. [Ч. 1]: Вопросы о простейшем. [Ч. 2]: Ось духа. М., 2007.

Хуайнань-цзы: Философы из Хуайнани / Пер. Л. Е. Померанцевой. М., 2016.

Литература

Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 45–46. Все о Китае. Т. I. М., 2003. С. 365–434.

Гроот Я. Я. М. де Демонология древнего Китая / Пер. Р. В. Котенко. СПб., 2000.

Гроот Я. Я. М. де Война с демонами и обряды экзорцизма древнего Китая (Демонология древнего Китая) / Пер. Р. В. Котенко. СПб., 2001.

Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 287–331, указатель.

Тань Аошуан. Локализация органов чувств в наивной картине мира китайского языка; Китайское слово «душа» и китайский концепт души как двухуровневое образование, или История о забытой душе // Тань Аошуан. Китайская картина мира. М., 2004. С. 119–125, 138–185.

De Bary W. T. Neo-Confucian Orthodoxy and the Leaning of the Mind and-Heart. N.Y., 1981; id. The Message of the Mind in Neo-Confucianism. N.Y., 1989.

Paul D. V. Philosophy of Mind in Sixth-Century China. Stanford (California), 1984. Smith D. H. Chinese Concepts of the Soul // Nymen. Vol. V. 1958.

Tu Wei-ming. Mind and Human Nature // Journal of Asiatic Studies, 1970, Vol. 30, № 3. P. 642–647.

Tu Wei-ming. Humanity and Self-cultivation: Essays on Confucian Thought. Berkeley, 1979.

Часть III. ВЛАСТЬ

А. Л. Рябинин

Сакральная, религиозная и светская власть на Востоке (к постановке проблемы)

Известно, что светская власть, которая в мирное время исполняет гражданские функции, во время войны берет на себя и военные полномочия. Единственное, что обычно не входит в круг ее прерогатив, — это сфера культа. Одно из немногих исключений в этом смысле — античный полис.

Как ни странно, но при греческой языческой религии, не имевшей ни священных текстов, ни отдельного института духовенства, когда церкви как отдельной от города-государства структуры никогда не существовало ни в одном греческом полисе, а жрец входил в состав городских магистратур, духовная и светская власть воплощалась в одних и тех же институтах и лицах и полис оказывался ближе к теократии, чем к светскому государству.

Различные места и сферы в полисе были наделены различной степенью сакральности. Акрополь и агора, например, были наделены сакральностью в большей мере, чем обычные улицы или дома граждан. Однако сакральность в полисе была специфической, отличной от ее проявления на Востоке или на Западе в средневековье: в полисе она была деперсонифицирована. Совершенно иначе обстояло дело в средние века, особенно на Востоке.

На Западе в это время сферой культа распоряжались специальные религиозные власти, которые в католических странах подчинялись Папе Римскому и его представителям в национальных государствах. Что же касается англиканской церкви в Великобритании, то со времен Генриха VIII ее главой стал английский король, обладающий правом регламентировать сферу культа. Правда, монархи никогда этого не делают, передав свои полномочия в указанной сфере епископу Вестминстерскому. Но Англия — это исключение. В протестантских странах церковь фактически отделена от государства. Кроме того, там церкви как таковой вообще нет, так как нет церковной иерархии, а все религиозные дела решают самостоятельно местные общины.

Что же такое сакральная власть? Что такое власть религиозная? Вспомним о том, что французским королям приписывалась

способность исцелять больных золотухой¹. Следует заключить, что французские короли в прежние времена, помимо светской власти, обладали еще и властью сакральной. Известна сакральная власть японского императора, особа которого считается священной. Происходя «по прямой линии от богини Солнца Аматэрасу», он изначально считался своего рода богом для своих подданных, и, хотя с 1185 по 1868 г. был лишен светской власти, но обладал властью сакральной, а также властью религиозной, будучи верховным синтоистским жрецом².

Сакральной властью обладали фараоны³, считавшиеся «богами на земле», камбоджийские короли⁴, суфийские шейхи, шиитские имамы – носители бараки, священными были монгольский хан и китайский император – Сын Неба. Вместе с тем обычно представители религиозных властей имели сакральный статус: многие высшие священнослужители, будучи обычными людьми, обладали в то же время властью над душами верующих. На Западе после признания римскими императорами христианской религии в качестве государственной, произошло первичное отделение религиозной власти от светской, которое в принципе было закончено после борьбы пап и императоров за инвеституру; на Востоке такого разделения за некоторыми исключениями не было.

Оставляя в стороне древность, хочется лишь отметить, что правители городов-государств Месопотамии, будучи, отчасти, выходцами из жрецов (*эн, энси*), частично из военачальников (*лугаль*), когда становились лугальями-гегемонами, могли и совмещать функции военачальника с обязанностями верховного жреца, и выполнять их по отдельности. При Третьей династии Ура все цари, начиная с Шульги (2093–2046) – конец III тысячелетия – обожествлялись и причислялись к богам в плане выполнения людьми обязанностей по отношению к ним.

Египетские фараоны обладали неограниченной светской политической, сакральной и верховной жреческой властью. Фараон почитался как бог и был во всем равен богам, а то и, как пишет И. В. Виноградов, «...превосходил богов своим могуществом»⁵.

В Китае император (*хуаньди*), как представитель неделимой власти, власти-ритуала, всегда был также и первосвященником системы императорских культов⁶. Центральное место в этой сис-

¹ Блок М. Короли-чудотворцы. М., 1998. С. 95–120.

² История Японии с древнейших времен до 1868 г. Т. 1. М., 1998. С. 172.

³ История Востока. Т. 1. М., 1997. С. 160.

⁴ История Востока. Т. 2. М., 1995. С. 208.

⁵ История Востока. Т. 1. Восток в древности. М., 1997. С. 160.

⁶ Сакрализация власти в истории цивилизаций. М.: ИЦРИ РАН, 2005. С. 366–367.

теме, начиная с периода Западного (Раннего) Чжоу (IX–VIII вв. до н.э.), занимало поклонение Небу, что было важнейшей прерогативой императора. Сын Неба был, прежде всего, воплощением идеи центральности Китая. Это выражалось даже в написании иероглифа ван – «правитель». Три параллельные черты – символы Неба, Человека и Земли – и проходящая через них вертикальная черта, которая, собственно, и символизирует медиативную роль вана между миром духов и миром людей⁷.

В период Чжоу (XI–III до н.э.) в Китае утвердились представления, согласно которым Верховное Божество вручало императору «небесное повеление», «мандат Неба» на царствование. Вручая правителю Мандат, Небо одаривало его особой божественной силой Дэ. Она предполагала в первую очередь индивидуальную сверхъестественную силу правителя способную организовать разделение пространства по четырем направлениям, обеспечить чередование времен года и течение естественного природного процесса. Обладая способностью к коммуникации со сверхъестественными силами, ван должен был воплощать и все наиболее ценные человеческие качества, из-за которых Небо его и отметило. Сын Неба должен был сохранять установленный Небом естественный порядок пяти стихий, поддерживая стабильность природного мира и космоса, а также поддерживать гармонию во взаимоотношениях между людьми, т.е. выполнять социальную функцию.

Для обеспечения этих функций Сын Неба должен был не только находиться в центре мироздания, но и пребывать в определенном внутреннем состоянии, сохранять беспристрастность, чистоту, придерживаться правила «золотой середины». В случае ухудшения нравов правителя, его неспособности поддерживать космический и социальный порядок Небо могло лишиться Мандата своего недостойного Сына и передать его другому, более достойному жителю Поднебесной.

Кроме поклонения Небу император – титул, введенный Цинь Шихуанди в 221 г., – играл главенствующую роль и в культурах земли, солнца, луны, гор, вод и т.д. Важное значение в системе культов императора имело поклонение пяти хлебным злакам и, особенно, – поклонение императорским предкам. Даже смена династии имела церемониально-культовые формы вне зависимости от того, оставляли ли свергнутых правителей жить в почете (на раннем этапе истории) или убивали (как это делалось впоследствии). В Китае император был главным жрецом основной, государственной китайской религии – культа Неба

⁷ История Востока. Т. 1. С. 440.

и императорских предков, которые вместе с самим правителем связывали мир духов и мир людей.

Остальные религии, распространенные в Китае, (буддизм, даосизм) и этические учения (конфуцианство, моизм, легизм, философский даосизм) занимали в китайском обществе подчиненное положение и регулировались государством. Впрочем, это не мешало и конфуцианству и буддизму и даосизму обслуживать разные сферы жизни китайцев. Религии редко спорили друг с другом, чаще – они мирно уживались. На службе чиновник был конфуцианцем (иначе он не был бы чиновником), но придя домой и сняв парадный халат, мог стать буддистом, а заболев, пойти к знахарю-даосу и стать даосом. При этом он все время должен был участвовать в церемониях отправления государственного культа и отправлять свой личный родовой и семейный культ.

Государственный культ просуществовал в Китае три тысячи лет. И все это время император, Сын Неба, был его главным жрецом. Никогда, ни при каких условиях в Китае, в отличие от соседних Вьетнама и Японии, не вставал вопрос о разделении светской и религиозной власти. Император мог быть свергнут, мог быть игрушкой в руках всемогущих временщиков, но никогда официально не делился ни верховной светской ни своей верховной религиозной властью с кем-либо в государстве. Даже последний маньчжурский император Пу И продолжал считаться Сыном Неба. Чем это объясняется? По-видимому, для удержания власти в такой огромной империи, как Китай, необходимо было сочетание в одном лице светской и религиозной, сакральной власти. Иначе империя быстро бы распалась. Сосредоточение всей верховной власти в одном лице – характерная черта китайской государственности.

Аналогичная структура верховной власти существовала и в Корее. Корейский *ван* (правитель), признавая себя вассалом Китая, в своей стране вел себя точно так же, как китайский Сын Неба у себя в Поднебесной. Изначально корейские правители предпочитали ни с кем не делиться светской властью, однако, во второй половине XII – первой половине XIII в. ситуация изменилась. В 1170 г. военачальники во главе с Чон Джунбу возвели на трон брата свергнутого вана и функции верховного управления стал исполнять коллегияльный военный орган Чунбан. В 1196 г. реальную власть в стране захватил Чхве Чхунхон, создавший собственную, параллельную династию светских правителей. Они управляли страной вплоть до 1258 г., когда фактический правитель Чхве Ёй был убит, а новый ван Вонджон безоговорочно признал господство монголов, обретя в их лице опору в борьбе

с придворной оппозицией. В период с 1170 по 1258 г. ван фактически обладал только религиозной и представительской властью⁸.

Следует отметить, что это разделение власти в Корее произошло в конце XII в. – в период резкого ослабления позиций Китая, на территории которого боролись чжурчженьская династия Цзинь и китайская династия Южная Сун. Впоследствии подобная ситуация в Корее более не повторялась, хотя различные группировки, например, «молодых» и «стариков», периодически сменяли друг друга у кормила власти. По-видимому, разделение властей в Корее накануне монгольского вторжения привело к ослаблению обороноспособности страны, и в будущем воспоминание о последовавших за этим ужасах монгольского террора навсегда отвалило корейские власти от подобных экспериментов.

Во Вьетнаме при династии Чан (1225–1400) императоры для укрепления своей верховной власти еще при жизни, начиная с периода борьбы с монгольским нашествием, передавали преемникам свой титул и полномочия (главным образом, сыновьям), а сами становились «императорами-наставниками», контролируя ситуацию в стране. Позднее, в XVII–XVIII вв. в Дангнгоае (северовьетнамском государстве) практически все светские функции (начиная с военной) были присвоены военным правителем (*тьюа*), а за императором (*вуга*) – оставлены только религиозные полномочия. Как светскую, так и религиозную власть присвоил себе военный правитель в Дангчаунге (южновьетнамском государстве), лишь номинально признававший верховный суверенитет императора из династии Ле⁹.

Разделение светской и духовной власти во Вьетнаме было первым робким шагом в направлении, так сказать, неазиатского, недеспотического пути развития. В XVI в. здесь стали возникать первые квазифеодальные структуры. Они, впрочем, вскоре были задушены самой властью светских правителей, которые, укрепившись, перешли к деспотическим формам правления. Наконец, в начале XIX в., когда Вьетнам, с одной стороны, испытал ужасы китайско-маньчжурского нашествия, с другой – на горизонте возникла угроза европейской экспансии, разделение властей было ликвидировано и светский правитель Южного Вьетнама, победив всех соперников, сосредоточил в своих руках также и религиозную власть. После этого в первой половине XIX в. Вьетнам завоевал Камбоджу и Лаос, а затем в течение почти 40 лет сопротивлялся французской агрессии.

⁸ Всемирная история. Т. 2. Средневековые цивилизации Запада и Востока. М.: Наука, 2012. С. 340–341.

⁹ История Востока. Т. III. Восток на рубеже Средневековья и Нового времени. М.: Наука, 1999. С. 305–306; Деотик Д. В. История Вьетнама. Ч. 1. М., 1994. С. 223–224, 261–262.

Пожалуй, наиболее известный пример, служащий эталоном разделения светской и духовной власти – это Япония, с ее императором, исполняющим религиозные функции, и военным правителем, обладающим всей реальной властью, т.е. распределение полномочий между *тэнно* и *сёгуном*. Напомню, что начало этого «двоевластия» приходится на конец XII в. Именно тогда в Японии появился «классический» феодализм с феодами (*сёки сёэн* или поздние *сёэны* – частное феодальное землевладение)¹⁰, с вассально-ленной системой¹¹: с вассалами первой руки и арьервассалами, со свободными городами и корпоративным купеческим, а также ремесленным самоуправлением, чего в других странах Востока вообще никогда не было (кроме разве что кое-где в Индии, например, в Раджпутане).

Угроза европейского вторжения в Японию в конце XVI – начале XVII в. не привела к ликвидации этого «двоевластия», но способствовала изменениям социальной структуры японского общества, его дефеодализации и «деспотизации» на основе власти сёгуна Токугава¹². А после произошло «открытие» страны американцами (в лице командира Перри), когда державшейся более 200 лет в изоляции Японии предстояло выйти на мировую арену и вступить в конкурентную борьбу с европейскими странами и Америкой. Но в стране произошла революция Мэйдзи и вся власть – духовная и светская – сосредоточилась в руках императора. Даже введение конституции 1889 г. не изменило положения, поскольку по этой конституции при наличии парламента и правительства решающее слово во всех вопросах всегда оставалось за императором. Недаром революцию Мэйдзи называют реставрацией – это действительно реставрация двоякой верховной – светской и духовной – власти императора.

Не удивительно, что после этого Япония захватила Тайвань, Корею и стала представлять вплоть до 1945 г. реальную угрозу для Америки. Только по конституции 1946–1947 гг. культ императорских предков (*синто*) перестал быть государственным, он стал личным делом императорской семьи. Американцы расценивали это как огромный успех – наряду с проведением аграрной реформы, демилитаризацией и разгромом дзайбацу. Только после всего этого, по мнению современных политологов, Япония в полной мере смогла превратиться в демократическую страну.

В другом государстве – Непале – в середине XIX в. стремительно возвысился Джанг Бахадур. Он был выходцем из ххасского

¹⁰ История Японии с древнейших времен до 1968 г. Ч. I. М.: ИВ РАН, 1996. С. 179–182.

¹¹ Там же. С. 227.

¹² История Японии... Т. I. С. 333–334.

рода Кунвар, претендовавшего на родство с индийским раджпутским родом Рана. Воспользовавшись трагическими событиями, происшедшими в ночь на 15 сентября 1845 г. – резней, в которой погибло около 50 представителей знати, Джанг Бахадур добился постов *мукхтияра* – премьер-министра и главнокомандующего армией, сделав их наследственными¹³.

В 50-е годы XIX в. род Раны-Кунвар занял ключевое положение вне традиционных институтов непальского общества и возвысился над королем, который сохранял лишь религиозную власть. Часть Непала стала наследственным владением Джанг Бахадур, он получил право набирать собственную армию, казнить и милловать своих подданных, судить всех остальных непальцев. По принятым в 1851–1854 гг. законам «Мулуки аин», составленный премьер-министром «список наследников» Рана указывал на их исключительные права на пост премьер-министра и все важные должности в государстве. Пост премьер-министра, переходивший к старшему члену рода, и совещательный орган из родственников Рана должны были обеспечить власть правящего клана¹⁴.

Король из династии Шаха, будучи «воплощением Вишну», пользовался лишь религиозной и сакральной властью. Режим «ранакратии», или разделение властей, в Непале был ликвидирован только в 1951 г., когда в стране была принята временная конституция. Установление конституционно-монархического строя в Непале означало отмену светской власти клана Раны и наделение широкими полномочиями, в том числе и законотворческими, короля.

Другой пример: в Хазарии каган, происходящий из иноземной тюркской династии, не имевшей корней в местном хазарском обществе, оставил за собой лишь сакральные функции главы иудейской религии, постепенно уступив реальное руководство светской, военной и гражданской властью представителю местной династии хазарских князей – беку (*неку*).

В домусульманской Индии светский правитель, как правило, не был одновременно и религиозным главой. Однако некоторыми функциями «поддержания космического мироустройства» (т.е., космо- и мироустроительными обязанностями) он все-таки обладал. «Космическая роль ведийского раджи проявлялась в периодически повторяющихся царских ритуалах. Одним из важнейших был обряд, когда “царь” поворачивал колесо, которое, несомненно, символизировало солнце, а указанное ритуальное действие – движение времени». Год как бы останавливался в момент солнцестояния, и необходимо было вмешательство

¹³ История стран Азии и Африки в Новое время. I часть. М., 1989. Издательство Московского университета. С. 207–208.

¹⁴ История стран Азии и Африки в новое время. Ч. 1. М., 1989. С. 208.

раджи, заводившего «космические часы» и обеспечивавшего коловращение. Эта функция царя казалась чрезвычайно важной для самого существования Мироздания, поскольку от него зависело Время¹⁵.

Ашока был «не только главой государства, который по-отечески относился к своим поданным. Его забота простиралась на все живые существа – животные и растения¹⁶. Он – как царь природы, охраняющий все живое на Земле и следящий за тем, чтобы все в этом мире служило пользе. В таком качестве Ашока был достоин быть Вселенским правителем.

Однако, космо- и миро- устроительные функции нельзя считать в полной мере религиозными. Индуистский раджа в обычной обстановке, будучи адептом одного из направлений индуизма, должен был поощрять все остальные его направления. В противном случае был риск возникновения религиозных войн. На мой взгляд, ситуация менялась лишь в том случае, если над индуистским государством нависала цивилизационная угроза. Например, так произошло после знаменитой второй битвы при Тарайне в 1192 г., когда Мухаммед Гури основал на Севере Индии мусульманское государство Делийский султанат.

Рассмотрим влияние мусульманского фактора, представлявшего угрозу индуистской цивилизации, на структуру верховной власти – сочетание или разделение светской и религиозной власти в одном из индуистских государств на востоке Индии – Орисе. В 1205 г. мусульмане впервые вторглись на его территорию. В 1211 г. мусульманский правитель Бенгалии вновь напал на Ориссу, но был отбит войсками правителя Анангабхимы III из династии Ганга под командованием военачальника Вишну. Разбив мусульман, полководец Вишну присоединил к государству Анангабхимы III запад Ориссы и восток современного Мадхья Прадеша. В это время на Юге распалась держава Чолов, и династии Пандьев, Хойсалов, Ядавов и Какатьев начали вести между собой войну за раздел его наследства.

В условиях, с одной стороны, растущей угрозы мусульманских вторжений, с другой – борьбы за раздел наследства Чолов, Анангабхима III в надписи от 1216 г. называет себя наместником и *сыном* (выделено мною. – А. Р.) трех божеств: богов Пурушоттамы (Всевышний, эпитет, применяемый в вишнуизме к Богу-Абсолюту, – Джаяннатху-Пурушоттаме), Рудры (Шивы) и богини Дурги. Иными словами, Анангабхима III объявил о своей ритуальной связи с тремя главными божествами Ориссы,

¹⁵ Вигасин А. А. Идеал царя в эдиктах Ашоки // Сб. Индия. Общество, власть, реформы. Памяти Г. Г. Котовского. М., 2003. С. 48.

¹⁶ Там же. С. 41.

каждое из которых находилось под особым патронажем местных династий – предшественниц династии Ганга: с богиней Дургой, которой поклонялись правители Ориссы из рода Бхаума-Кара (VIII–X вв.), Шивой (Рудрой), который оставался главным божеством при династии Сомавамши (XI), и Пурушоттамой-Джаганнатхом династии Ганга, к которой принадлежал сам Анангабхима III.

Таким образом, Анангабхима III не только объявил себя наследником и преемником своих предшественников и в политическом и в религиозном отношении, но и, сказавшись сыном трех божеств, присвоил себе функцию сакральной власти. До этого сакральный статус присваивался только умершим правителям: в XI в. правителя Яяти из династии Сомавамши называли в посмертных надписях «наместником Вишну». Наиболее могущественный восточноиндийский правитель начала II тысячелетия, завоеватель центральных районов Ориссы, заложивший основу могущества «империи Ганга» – Анантаварман Чодаганга (1077–1147) посмертно прославлялся как правитель, в котором «воплотилась слава Вишну в аватаре Нарасимхи». Только Анангабхима III называл себя живым «сыном трех богов».

Впоследствии, в зависимости от политической ситуации Анангабхима III менял свои связи и отношения с различными индуистскими божествами. В надписи от 9 января 1230 г. Анангабхима III впервые назвал себя сыном и наместником Пурушоттамы-Джаганнатха без упоминаний о Шиве (Рудре) и богине Дурге. В надписи от 20 марта 1230 г. сообщается, что супруга Анангабхимы III сделала щедрые пожалования богу Вишну-Аллаланатху в Канчипураме, одной из столиц только что распавшегося государства Чола, как специально отмечалось, «по велению бога Пурушоттамы, в правление победоносного Анангабхимы III, наместника Вишну и сына Пурушоттамы».

Наконец, надписи 1237–1238 и 1238–1239 гг. впервые начинаются не с прославления «благополучного и победоносного царствования Анангабхимы», а с восхваления «благополучного и победоносного царствования Пурушоттамы» и правитель упоминается только как «наместник Анангабхима Дева (Анангабхима Бога)». В храмовой летописи в Пури говорится, что Анангабхима объявил: «(Отныне) наше имя – Пурушоттама». Находясь в городе Каттаке, он посвятил все Богу (Господу) Шри Джаганнатху (Пурушоттаме) и сам стал его наместником. Таким образом, Анангабхима III официально объявил Джаганнатха (Пурушоттаму) верховным правителем Ориссы и, сложив с себя (титул правителя) и корону, стал наместником Бога. Налицо сложная связь правителя с Божеством. Сначала Анангабхима считал себя сыном трех Божеств, затем – сыном

и наместником Пурушоттамы и, наконец, объявив правителем государства Пурушуттаму, удовлетворился статусом его наместника. По-видимому, побывав в статусе сына Богов, Анангабхима даже в статусе наместника обладал некоторым ореолом сакральности типа барака, которой располагал пророк Мухаммад.

Следует отметить, что всё это происходило не только вследствие усиления борьбы Гангов с такими же индуистскими правителями за наследство Чолов, но, на мой взгляд, главным образом ввиду мощного давления мусульманской Бенгалии из-за цивилизационной угрозы существованию индуистской Ориссы. В то время как в самой индуистской Индии совмещение светских и религиозных полномочий в руках правителя было явлением экстраординарным и объяснялось наличием мощной цивилизационной угрозы, – в индизированных государствах Юго-Восточной Азии такое совмещение представляло норму. В первые века нашей эры, когда пролагался великий межконтинентальный путь, связывавший Европу и Ближний Восток с Дальним Востоком, устанавливались тесные связи между Индией и Юго-Восточной Азией, где возникло довольно много государств, испытавших ее мощное культурное влияние: это Бапном (будущая Камбоджа), Чампа, Линьи, Ланкасука (на Малаккском полуострове от Сиамского до Бенгальского залива).

В этих странах религиозные системы, проникающие из Индии, – буддизм и индуизм – подвергались определенному изменению и отбору, приспособлялись для новых форм традиционного культа предков и прежде всего – для обожествленного Предка правителя. У мон-кхмеров, прежде всего, в государстве Бапном, эти синкретические верования обрели наиболее завершенную форму – культ Бога-правителя (Будда-раджа или Дева-раджа). Хотя наряду с культом Бога-правителя в ранних государствах Юго-Восточной Азии был также воспринят и ранний, элитарный буддизм и формировавшийся на основе брахманизма индуизм (который превратился в мировую религию), нас будет интересовать именно культ Будда-раджи или Дева-раджи.

По мнению российского исследователя Д. В. Деопика, идея обожествления власти правителей воспринята странами Юго-Восточной Азии как раз из Южной Индии, хотя такого рода сведений ранее указанного случая с живым Анангабхимой III найти не удалось. Культ Дева-раджи на местной почве Юго-Восточной Азии поддерживался культом священных гор, на вершинах которых, считалось, – обиталища душ предков. Главы рода правителя становились Дева-раджами (богами-правителями) и их власть освящалась брахманами. От «брахмана» произошло название правителя первых политических образований – *варман*. Варманам приписывалась магическая способность обеспечивать

благополучие коллектива, начиная с вожества (*чифдома*), протогосударства и кончая ранним государством. Варманы сосредотачивали в своих руках как светскую, так и духовную власть¹⁷. Фактически культ Дева-раджи развился из власти варманов. Культ Дева-раджи существенно способствовал превращению вождеских (чифдомских) и протогосударственных образований в государственные структуры. На территории современной Камбоджи в государстве Камбуджадешу (Ангкор) культ Бога-правителя (Дева-раджи) окончательно оформился при правлении Джаявармана II (802–850) – основателя государства Камбуджадеша (Ангкор): всевластный деспот Джаяварман II одновременно считался также и верховным Богом¹⁸.

В Камбуджадеше культ Дева-раджи вобрал в себя аустронезийский культ предков (прежде всего, предков правителя) и культ духов земли, а также малораспространенные в индийском мире, но оказавшиеся очень удобными для кхмеров тантрийские представления о божественной силе и мощи правителя в сочетании с основными атрибутами шиваизма. Правитель пробуждал в себе мистическую силу *кундалини*, которая дремлет, свернувшись змейкой, в его теле; когда *кундалини* по шести *чакрам*, расположенным вдоль позвоночного столба, поднималась и упиралась в макушку головы, – Шакти соединялась в мистическом блаженстве с Шивой и правитель-тантрик достигал освобождения сознания. Тут он мог представить себя Шивой, даже мысленно превратиться в Шакти и приобщиться к божественному знанию.

Дева-раджа – это не только название бога-правителя, но и обозначение соответствующего обряда и его символики: это эзотерический культ, при котором правитель демонстрирует свою сверхъестественную силу и в природной и в социальной сфере: он может вызывать дождь, посылать хороший урожай, умиротворять границы, улучшать нравы и т.д. Отличие культа Дева-раджи от остальных культов и религий состоит в том, что он обслуживает сферу «человек – общество – Бог», тогда как остальные культы – местный анимизм и тотемизм, а также религии буддизм и индуизм обслуживают более узкую сферу «человек – Бог». Это соответствует соотношению государственного культа и остальных религий в Китае. Столь широкие функции делают культ Бога-правителя чрезвычайно значимым для Юго-Восточной Азии в целом и для кхмерского общества в частности.

Культ Дева-раджи наряду с местными брахманами (которые не замыкались в обособленную касту, как в Индии, представляя сословие священнослужителей) отправляли также и простые

¹⁷ История Востока. Т. II. С. 98.

¹⁸ Там же.

гражданские служащие. При Индравармане I (877–889), когда было завершено объединение земель в бассейнах рек Меконг и Мун, Дева-раджа объявил себя сюзереном малайского государства Шривиджайя на Суматре, Чампы и даже китайской империи Тан. В связи с этим в храме королевской линги (Баконг) правитель Индраварман I предстал в виде Правителя и Бога¹⁹. При Джаявармане IV (921–948) в новой столице Чхок Гарьяр, к северо-востоку от Тонгле-Сап (Большого Озера), было введено в практику строительство огромных храмов, на вершине которых стояла «королевская линга», называемая «Бог, который есть царственностью» (*Камратенг джагат та раджа*). В этой линге четко отражался принцип Дева-раджи²⁰.

Культу Дева-раджи не мешала принадлежность правителя к какой-либо религии. Например, Сурьяварман I (1002–1050), после больших потрясений объединивший к 1011 г. всю страну, сам оставаясь буддистом, сохранил культ Дева-раджи. Буддистом он был лично для себя, а культ Дева-раджи отправлял в интересах государства и общества. Кроме того, он еще поощрял вишнуизм и шиваизм. В итоге в дополнение к сравнительно узкому кругу высших чиновников, объединенных культом Дева-раджи, в религиозную связь с правителем (посредством личной присяги буддистов, шиваитов и вишнуитов) были включены также и широкие круги столичной и местной бюрократии. При этом Сурьяварман I продолжал тратить большие средства на дальнейшую пропаганду культа Дева-раджи²¹. При Сурьявармане II (1113–1150), который лично был вишнуитом, культ Дева-раджи распространялся за счет расширения строительства храмов²².

Символом распространения культа Дева-раджи было сооружение одного из величайших и красивейших памятником храмовой архитектуры – Ангкор Вата. При Джаявармане VII (1177/1181–1220), когда массовой религией в Камбуджадеше стал буддизм (*махаяна*), это направление с его кульгом *бодхисатв* (богов-людей) легко сочеталось с процветавшим тогда культом Дева-раджи. Более того, изображениям бодхисатвы Авалокитешвары стали придавать портретное сходство с действующим правителем – Джаяварманом VII. В конце концов символом мощи правителя стали не линги, а статуи Авалокитешвары в центральном храме Байон. Культ Будды-правителя заменил культ Дева-раджи²³.

¹⁹ История Востока. Т. II. С. 209.

²⁰ Там же. С. 210.

²¹ Там же. С. 211.

²² Там же. С. 213.

²³ Там же. С. 214–215.

Впрочем, Джаяварман VII не замыкался на учении махаяны (Большой колесницы). Один из его сыновей был специально отправлен на Ланку (Цейлон) – для изучения *хинаяны* (Малой колесницы). К концу XIII в. течение хинаяны все больше конкурировало с махаяной. При Шри Индравармане III (1295–1308) учение Малой колесницы превратилось в господствующее, а сам Шри Индраварман III стал буддистом-тхеравадином. Вместо санскрита официальным языком стал пали²⁴. Но все же имперский династический миф и культ Будда-раджи сохранился. В середине XIV в., когда после распада империи Камбуджадеш произошло перемещение экономического и политического центра страны на восток бывшего государства, культ Бога-правителя почти исчез. В резко сократившемся по территории государстве власть несколько демократизировалась, стала ближе к народу. Король-буддист правил своими буддистскими подданными, выполняя светские функции, а монастыри взяли на себя хинаянистские функции религиозных центров. Государственная власть стала военно-светской и с тех пор не претендовала на присвоение религиозной функции.

В небольшом буддийском государстве Сукотаи, возникшем на развалинах северной части распавшейся империи Камбуджадеш, правителя обожествляли. Правитель воплощал в себе общинные этические принципы. В Сукотаи правители проявляли уважение к буддийской общине и заботились о ее процветании. Они могли быть знатоками буддийского религиозного долга, носителями благочестия, «отцами народа», но религиозных функций они не несли²⁵.

В то же время новый правящий слой не мог полностью отказать от индуистских концепций, господствовавших в империи Камбуджадеш. Одной из таких традиционных концепций было брахманское толкование столицы как магического центра государства, отождествляемой с горой Меру, центром Вселенной, а государство – с общим космическим порядком. Для освящения власти государя исполнялся древний обряд *шри абхишека*: правителя обливали водой, собранной из главных рек страны, и это символизировало передачу земель под его верховное управление. Правитель был хозяином земли, хозяином жизни подданных. Как защитник страны он получал священный меч и белый зонтик, религиозным лидером правитель в Сукотае не был²⁶. Такое же положение было еще в одном лаосско-тайском княжестве – Чиангмай.

Иная ситуация сложилась в мощном государстве Аютия (будущий Сиам – Таиланд), возникшем на далекой периферии

²⁴ Там же. С. 577.

²⁵ Там же. С. 581–582.

²⁶ Там же. С. 582.

распавшейся империи Камбуджадеш. В основном население в нем было буддистами-хинаянистами, но администрация и верховный правитель придерживались индуистско-махаянистских традиций²⁷. Правитель в Аютии был не «отцом народа», а Девараджой (Будда-раджай). Обожествление правителя начиналось с церемонии коронации, во время которой брахман приглашал бога Шиву войти в тело короля, обращаясь затем к нему, словно к Богу. Преподносимые королю пояс брахмана, оружие Шивы и Вишну, а также имя короля – «божественный аватар» (Тхипхайя Аватан) – все это символизировало отождествление личности короля с Богом. При погребении короля использовалась погребальная урна (*коса*), покрытая линиями Шивы. Клятва верности, записанная при Рама Тибоди (1350–1364), первом короле Аютии, начиналась с заклинания трех богов: Шивы, Вишну и Брахмы. Дворцовый закон 1468 г. установил правила защиты королей от опасностей и объявил королевский дворец неприкосновенным владением небесных существ. Таким образом, общение с королем было затруднено, и вокруг него создавалась атмосфера таинственности и святости.

Ежедневно брахманы совершали сложные церемонии и обряды, связанные с божественной личностью короля. Он был изолирован от окружающих и находился под защитой многочисленных запретов и заклинаний. Нарушение любого из этих запретов и заклинаний грозило провинившемуся страшной карой как в этой, так и в будущей жизни. Брахманы ввели в употребление придворный язык *рачасан*²⁸, в котором при обращении к королю или членам его семьи исключались простонародные слова. Согласно этикету, в разговоре с королем не следовало оскорблять его слух недостойными речами, поэтому придворные предпочитали говорить ему то, что он хотел слышать, а не сообщать неприятные новости. Короля можно было видеть только в окне, выходящем в зал для аудиенций. Когда он удалялся, любой подданный, который поднимал голову, чтобы взглянуть на уходящего правителя, рисковал получить глиняную пулю в глаз из самострела охранника.

Согласно теории божественности короля и его семьи, все подданные рассматривались как рабы правителя в соответствующей градации:

- Губернатор, наместник – *кхалуанг* – королевский раб;
- Придворный – *кхафау* – раб, посещающий короля;
- Чиновник – *кхаратчакан* – раб на государственной службе;
- Обычный подданный – *кхпхэндун* – раб земли.

²⁷ История Востока. Т. II. С. 583.

²⁸ *Рачасан* – сиамский диалект, изобилующий заимствованиями из санскрита.

Все эти рабы считались пылью под ногами «Бога-правителя», который пользовался неограниченной властью над имуществом и над жизнью подданного. В то же время брахманы и буддийские монахи в принципе не могли подвергаться репрессиям со стороны короля, который сам должен был оказывать им знаки уважения. Однако на практике и брахманов и буддийских монахов наказывали по приказу королей и даже принцев. Администрация и структура господствующего класса в Аютии были бюрократическими. При этом новое теократическое государство опиралось в идеологическом и религиозном обосновании политической власти как на древние традиции индуизма (брахманизма), так и на новые тенденции, привнесенные буддизмом тхеравады. Таким образом, правитель был одновременно Дева-раджей и высшим воплощением буддийской дхармы – религиозного закона.

Для легитимации власти правителя использовались брахманские ритуалы, но это не означало возврата к деспотизму империи Камбуджадеш (Ангора). Власть правителя была морально ограничена девятью буддийскими установлениями – нравственными запретами Рама Камхенга – основателя Сукотаи. В 1438 г. Сукотаи стало частью государства Аютия и вошло в его состав как провинция. По-видимому, культ Дева-раджи, не существовавший в Сукотаи, способствовал укреплению власти правителя в Аютии и послужил одним из факторов, позволивших Аютии подчинить себе более слабое государство Сукотаи. В расширенной Аютии центром политической системы был дворец правителя, а столица – средоточием сакральности. Таким образом, король – центр Вселенной, «повелитель мира», «Божественный правитель», королевский двор – райская обитель; все, что вне ее – грешный мир, разделенный на районы, значение и важность которых уменьшается по мере удаления от «Центра мира». В столице были сосредоточены важнейшие храмы, сюда свозились из подчиненных княжеств статуи-хранители периферийных земель, здесь отливались золотые статуи Будды как символ нетленности.

Правитель считался воплощением космической силы, противостоящей хаосу. Он был частью космологической схемы общества, его божественным повелителем с формально неограниченной властью и приводным механизмом «великого космоса». Этот механизм был призван действовать согласно «вечному моральному закону» – «Дхаммасат», что на деле фактически все-таки ограничивало личную власть правителя.

Как уже говорилось, для периода существования Аютии (1350–1767) было характерно устройство общества по двум религиозным схемам: буддийской и брахманской. В этом сочетании двух концепций власти короли Аютии видели источник своего могущества и силы. «Брахманская» концепция называется

так потому, что главная роль в воплощении космического принципа принадлежала именно брахманам. По существу, заимствованный Аютией кхмерский религиозный культ XIV в. относится к смешанному индуистскому культу шиваизма, вишнуизма и тантризма, оформленному в значительно более развитые формы культа Дева-раджи, чем в Индии. В то же время население в основном исповедовало буддизм хинаяны, закон дхармы – вечный закон морали.

Правители Аютии усмотрели причину слабости Суккотаи и Чиангмая, которая привела первое государство к включению в состав Аютии, в том, что следовать только вечным законам морали было недостаточно. Поэтому сочетание дхармы с культом Дева-раджи – вот тот путь к славе и могуществу, который был избран первыми королями Аютии. Более того, уже в ранний период наблюдался примат культа Дева-раджи над дхармой – принципами этической системы буддизма. А после избавления в 1569 г. от временно захвативших страну бирманцев, для централизации власти и ее усиления в Аютии возобладала концепция Бога-раджи и ослабели принципы вечного закона морали. Однако это не спасло страну от бирманского и китайского вторжений в 60-х годах XVIII в., от правления сумасшедшего китайца Пья Таксина, крушения в 1782 г. и образования нового тайского государства с династией Чакри и с новой столицей Бангкок.

Основатель династии Чакри Рама I (1767–1809) видел причину крушения Аютии в забвении принципов дхармы или дхаммасатхам (вечного закона морали) ради возвеличения культа Дева-раджи. Поэтому, придя к власти, он приказал разрушить линги и изменил процедуру присяги на верность королю: вместо поклонения изображениям прежних правителей теперь следовало совершать поклон перед изображениями Будды. Рама I издал указ, в котором говорилось, что обычаем поклоняться сначала изображениям королей и только затем уже изображениям Будды – нечестив, так как нет ничего выше, чем Будда, дхарма и сангха. Таким образом, при Рама I культ Дева-раджи начинает терять свое первостепенное значение, индуистская концепция царствования Бога-правителя заменяется буддийской теорией правления Чакравартина.

Согласно концепции буддийского государства, в нем воплощалась идея общинной (*санкха*) справедливости. Глава этой государственности – чакравартин – отец народа, радеющий о всеобщем благе, воплощал собой Будду, устроителя мира, поддерживающего незыблемый социальный и космический порядок. При этом государство чакравартина могло и не представлять собой совершенного варианта сакральной монархии. В официальной этатистской идеологии буддизма были учтены народные ожидания в виде

мифа о конечном приходе Будды Арья Матрейя, который в конце концов и создаст искомый вариант сакральной монархии.

Концепция морального кодекса (*дхармы*) или «дхаммасат» и положение устроителя мира чакравартина, который считался воплощением Будды и поддерживающим незыблемым социальный и космический порядок, обязывали сильных сиамских королей Раму I, Раму II, Раму III вести непрерывные войны и походы до тех пор, пока Сиам не был остановлен активной колониальной политикой западных держав. И даже тогда Сиам был единственным государством в Юго-Восточной Азии, который сохранил свою независимость. По-видимому, восприятие сиамского монарха как воплощения Шивы или Будды существенно помогало укреплять в стране государственную власть, сплачивать народ и способствовало успешному противостоянию внешней агрессии.

Вернемся к Индии. После захвата власти династией Великих Моголов в 1526 г. снова возник вопрос о возможности сосуществования в этой стране двух цивилизаций – мусульманской и индуистской. До прихода к власти падишаха Акбара (1542/1556–1605) вопрос решался, в основном, силовыми и репрессивными методами. Однако после того как в 1560 г. 18-летний Акбар заявил о намерении править самостоятельно, ситуация изменилась. Он освободил индусов от унижительного подушного налога «на неверных» (*джизью*), который в течение трех веков взимали правители Делийского Султаната (XIII–XV вв.), отменил налог с многочисленных (очевидно, многомиллионных) индусских паломников и запретил обращать военнопленных индусов в рабство, что нередко вынуждало индусов принимать ислам. Новообращенным индусам Акбар разрешил вернуться в индуизм. По отношению к мусульманам милости падишаха были намного меньшими: паломникам оплачивались лишь расходы на путешествие в Мекку.

Религиозная политика Акбара привлекла к нему на службу раджпутских князей-индуистов, что укрепило его власть в Северной Индии и подготовило экспансию на Юг. Войска Акбара одерживали решительные победы, и государство ширилось день ото дня. Естественно, новые подданные были индусами. Подготавливая религиозную реформу, Акбар в 1575 г. открыл Молитвенный дом (Ибадат-хана), где проводились диспуты о вере. Сначала они велись только между мусульманскими богословами, но в конце концов диспуты начали приводить к скандалам, и Акбар разочаровался в своем стремлении найти истину среди различных течений ислама. Решив, что он сам может определять, что истинно, а что ложно в религиозных вопросах, Акбар в 1575 г. упразднил пост главы религиозного ведомства (*садра*). Предварительно он обязал занимавшего этот пост шейха

утвердить «Мазхар» («Декларацию»), в котором объявлялось *верховенство* падишаха Акбара в вопросах толкования догматики ислама. В «Мазхаре» прямо заявлялось, что «положение, которое занимает справедливый правитель перед Богом, выше положения муджтахиды (толкователя Закона)», и что падишах Акбар «является справедливейшим и мудрейшим правителем, больше всех познавшим Бога»²⁹. А если в случае расхождений между муджтахидами Акбар «поддержит одну из сторон», то его решение будет обязательно для каждого, кем бы он ни был.

В том же «Мазхаре» указывалось, что если падишах «по своему собственному справедливому усмотрению объявит решение, которое не противоречит (ясному) тексту Корана и Традиции и принято во благо человечеству, каждый будет обязан следовать этому решению, а противодействие ему повлечет муки на том свете и явится предосудительным как в делах веры, так и в мирских делах»³⁰. Утверждение в «Мазхаре» права Акбара принимать обязательные для всех религиозные решения «по своему собственному справедливому усмотрению» и в соответствии с Кораном делало падишаха религиозным главой индийского ислама. Более того, автор «Декларации» Абу-л-Фазл Аллами, друг и сподвижник Акбара, в своем трактате, очевидно, одобренном самим падишахом, сакрализует персону Акбара: «Сущность правителя – это свет, исходящий от Бога... Бог посылает его правителям без чьего-либо посредничества, и люди, озаренные им, бьют челом хвалы оземь повиновения»³¹. Таким образом, в интерпретации Абу-л-Фазла Аллами, правитель – прямой посланник Бога.

Индолог Э. Н. Комаров полагал, что «утверждение верховенства Акбара над «священством» напояет ликвидацию самостоятельности и политических притязаний церкви и подчинение ее монарху в европейских странах в ходе становления и утверждения абсолютизма»³². Он сравнивает «Мазхар» (1579) с английским «Актом о верховенстве» (1534), провозгласившим короля Генриха VIII главой англиканской церкви. Действительно, в обоих случаях речь идет о верховенстве правителя. И Генрих VIII и Акбар хотели получить верховную религиозную власть. В вопросах мусульманской веры Акбар стремился быть столь же значимым, как Папа Римский для христиан, но на этом он не остановился. После разгрома в 1581 г.

²⁹ *Комаров Э. Н.* Акбар: религиозный универсализм, веротерпимость и общество // Индия. Общество, власть, реформы. Памяти Г. Г. Котовского. М.: Восточная литература РАН, 2003. С. 79–80.

³⁰ Там же. С. 80.

³¹ Там же.

³² Там же.

выступления исламистов, объявивших его вероотступником и издавших фетву с призывом правоверных к восстанию, падишах расширил круг богословов, приглашаемых ко двору. Акбар пригласил также католических миссионеров-иезуитов из португальских владений в Гоа. Миссионерам разрешили обращаться индусов и мусульман в христианство. Наконец, Акбар создал собственную религиозную синкретическую систему, получившую название «*Дин-и-иллахи*» («Божественная Вера»).

Акбар представлял Божество в виде Божественного Света (*фарр-и-изади*), который, очевидно, исходит от безликого Бога и Его представляет. Божественный Свет «освещает всю вселенную, как солнце освещает землю»³³. Будучи источником всех добродетелей, он нисходит и на добронравного монарха, под которым подразумевался сам Акбар. Считая свет божественным началом, падишах обращался к солнцу. В этом усматривали влияние зороастризма, но Акбар не считал себя солнцепоклонником.

Исходя из понятия «Божественный свет» Акбар представлял вездесущего Бога как всеобъемлющую и единственную реальность, существующую несмотря на видимые различия вещей. Рассуждая о вездесущности Бога, Акбар и Абу-л-Фазл как представители *бхакти*, связывали это с идеей о единой сущности религий, несмотря на различия в догматике, формах богочитания и обрядах, т.е. утверждали религиозный универсализм. Представление о единой сущности всех религий служило обоснованием политики веротерпимости, «мирного сосуществования» согласно принципу «всеобщего мира» (Сулх-и Кул), а именно: никто не должен проявлять вражды по отношению к любой религии (*миллат*), пусть все люди различных вероисповеданий идут по пути всеобщего мира; пусть никто не лишает жизни своими руками ни одно живое существо, а оружие пусть носят только на войне или охоте³⁴.

Согласно тексту «Дин-и-иллахи»: «Самодостаточная сущность является самым мудрым учителем и наделяет сотворенных абсолютной способностью, чтобы разумные среди них могли постигать заповеди Ее»³⁵. Главное в учении этого текста – не богословская догматика, а моралистические заповеди. Основные добродетели: «очищение души через стремление к единению с Господом», «отказ от мирского», «свобода и благоденствие», «непосягательство на достоинства других». Свобода – это и свобода от мирского и право самостоятельно принимать решения.

³³ Комаров Э. Н. Акбар: религиозный... С. 86.

³⁴ Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Монгольской Индии времен Акбара. М., 1952. С. 178.

³⁵ Комаров Э. Н. Указ. соч. С. 87.

Среди добродетелей названы еще: «раздумье о последствиях своих поступков», «благочестие», отказ от «насилия» и «угнетения», «благорасположение к каждому», «преданность»³⁶.

Акбар и Абу-л-Фазл, как и учителя бхакти, связывали понятие «добродетель» человека с его сугубо внутренним, эмоциональным богопочитанием и богопостижением. Для этого усложненное богословское определение Безличного Божества («Всеобъемлющая сущность») было заменено простыми наименованиями, например, «Свет» у Акбара, «Имя» (имя Божие) – у вероучителей бхакти. Моралистические заповеди бхакти и Абу-л-Фазла, в основном, совпадали, но было и отличие: Абу-л-Фазл обращался к разуму (*акл*), а бхакты ценили спонтанность. Абу-л-Фазл утверждал рациональное начало, противопоставляя разум обычаю или подражанию (*таклид*).

Став уже высшим исламским религиозным деятелем, Акбар иронизировал над обычаем адептов обожествлять своего вероучителя. Он говорил: «В Индии никто не претендует на признание пророком, но каждый хочет стать Богом»³⁷. Таким образом, Акбар был единственным индийским правителем, который сумел подчинить себе мусульманских религиозных лидеров, а также создать новую религию «Дин-и-иллахи», с тем, чтобы она могла объединить людей различных конфессий. Все это способствовало укреплению государства Акбара. В период его правления царил межконфессиональный мир. С его смертью, однако, завоевания прекратились, а религия «Дин-и-иллахи» выродилась, превратившись в малочисленную секту. После Акбара мусульманские правители империи Великих Моголов не только отказались от «Дин-и-иллахи», но и перестали претендовать на духовную власть³⁸.

В мусульманском мире после Мухаммада, халифом (заместителем) себя называл Абу-Бакр, который, как глава исламской общины, был не только эмиром, военным предводителем (светская функция), но и имамом, руководителем богослужения (религиозная функция). Его преемник – Умар – должен был называть себя халифом халифа, избегая повторения, придумал для себя более краткий титул – эмир правоверных, в котором светская функция эмира сочеталась с религиозной – имам. Кроме того, Умару I объяснили разницу между халифом и меликом (царем): халиф берет только по праву и тратит по праву, а мелик (царь) берет у одного и передает другому. Иными словами, халиф – государь,

³⁶ Комаров Э. Н. Указ. соч. С. 88.

³⁷ Там же.

³⁸ История Востока. Т. III. Восток на рубеже Средневековья и Нового времени. М., 1999. С. 161.

осуществляющий на земле правду Божию, а мелик – обыкновенный правитель. Религиозные и светские функции совмещали не только четыре праведных халифа, но и последующие халифы – умайядские (в Дамаске) и аббасидские (в Багдаде до его занятия Буидами в 945 г.)³⁹.

Впоследствии понятие «халиф» эволюционировало: представление о «заместителе посланника Божьего» уступило место представлению о «заместителе Бога на земле». По словам В. В. Бартольда, новое толкование слова «халиф» (вместо «халиф Мухаммада» – «халиф Бога») «должно было сделать халифа преемником языческих и христианских государей Божьей милостью»⁴⁰. После крушения халифата Умайядов Аббасиды как хранители священных городов ислама Мекки и Медины называли себя «эмирами правоверных» и халифами. Также «халифами» называли себя хариджиты Рустемиды в западной части Алжира. Испанские Умайяды называли себя «сыновьями (потомками) халифов», а глава шиитских Идрисидов в Марокко называл себя «сыном (потомком) посланника Божьего»⁴¹.

До второй половины IX в. аббасидский халифат (за исключением Аглабидов в Тунисе и Восточном Алжире) сохранял видимое единство государства: «эмиры» провинций, передавая свою власть по наследству, считались представителями «эмира правоверных», совмещавшего светские и религиозные функции. В *хутбе* (специальной молитве) упоминалось только имя халифа, чеканка монет (*сикка*) производилась только по багдадскому образцу. Со второй половины IX в. должность проповедника (*хатиба*) отделяется от должности эмира. Право хутбы и сикки присваивают себе наряду с халифами местные владетели – эмиры, которые чеканили на монетах свое имя рядом с именем халифа. Тем самым халиф признавался только религиозным лидером, причем из них каждый светским главой считал себя⁴².

На периферии аббасидского халифата происходило отделение светских функций (собственно правителя) от религиозных (халифа). В Египте и Сирии это сделал Ахмед ибн Тулун (основатель династии Тулунидов), в Хорасане – Амр ибн Лейс (второй правитель из династии Саффаридов), затем – Исмаил Саманид. В это же время (вторая половина IX в.) появляется титул «султан»,

³⁹ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 18–19. Примечание 9.

⁴⁰ Там же. С. 24.

⁴¹ Там же. С. 25.

⁴² Там же. С. 26.

обозначающий единоличного носителя светской власти (в противоположность имаму – религиозному авторитету).

В начале X в., времени политического распада мусульманского мира, представители трех династий – Аббасиды в Багдаде, Фатимиды в тунисской Махдии, Омейяды в Кордове – называли себя халифами и «эмирами правоверных», сочетая в этом термине светскую и религиозную власть. В 945 г. аббасидский султан лишился светской власти в пользу Буидов, которые называли себя шахиншахами, тем самым не только отделяя свою светскую власть от религиозной власти багдадского халифа, но и возводя ее к домусульманским властителям Ирана⁴³. Султаном стали называть каждого светского правителя, независимого от его владений, при этом Фатимиды получили перед Аббасидами преимущество: они сочетали достоинство султана с достоинством имама⁴⁴.

Обладание священными городами (Мекка и Медина) больше не было главным условием присвоения титула «эмир правоверных»⁴⁵. Саманиды, Газневиды, турецкие завоеватели илек-ханы и Сельджукиды, в противоположность захватившим Багдад Буидам, будучи совершенно независимыми, называли себя верными подданными халифа как духовного вождя всех мусульман. После того как в 1055 г. сельджуки захватили Багдад, с 1070 г. в Мекке вместо фатимидского халифа вновь стали почитать аббасидского, а в хутбе после халифа Каима называли сельджукского султана Алп-Арслана⁴⁶. Разделение религиозной и светской функций укреплалось.

Теперь блеск власти султана распространялся на все те области (кроме отдаленной Испании), где население признавало аббасидского халифа своим духовным главой. Итак, султаном мог называть себя только глава независимой династии, тогда как его родичи и вассалы носили титулы «шах» (перс.) или «мелик» (араб.). Сельджукский султан называл себя шахиншахом, а до завоевания Константинополя – «римским кесарем», «Заместителем Бога»; по-прежнему был лишен светской власти аббасидский имам-халиф, однако султан уже считался «тенью Бога»⁴⁷.

Альморавиды, завоевавшие в XI в. Северо-Западную Африку и мусульманскую Испанию, почитая халифа Аббасидов как религиозного главу, «имама, эмира правоверных», сами себя называли «эмирами мусульман», представляя, таким образом, светскую власть. Для испанских мусульман аббасидский халиф

⁴³ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по... С. 27–28.

⁴⁴ Там же. С. 28.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 30.

⁴⁷ Там же. С. 31.

превратился в то же, что для испанцев – Римский папа, т.е. религиозного главу. В XII–XIII вв. багдадский халиф стал главой всех мусульман. Сходство с положением Римского папы стало еще большим, когда начиная с 1152 г. халиф стал главой небольшого светского государства, расположенного в бассейне рек Тигра и Евфрата – от Текрита до устья р. Шатт-аль-Араб и от Куфы до Хульванда (иногда – до Хузестана). Здесь халиф правил без султана, что наносило ущерб светской власти последнего. Султаны требовали, чтобы халифы в Багдаде в хутбе упоминали их имя, а халифы им в этом отказывали⁴⁸.

Кроме этого, султаны установили следующую норму: халиф – имам, религиозный глава, он не должен вмешиваться в светские дела, султан – светский правитель, он не вмешивается в религиозные вопросы. После гибели последнего персидского сельджукского султана Тогрула в борьбе с хорезмийским правителем Текешем в 1194 г. победитель потребовал от халифа того же, что и сельджукид Мухаммад, сын Текеша, провозгласивший в своем государстве халифом одного из потомков Али, – от халифа аббасидского, но ан-Насир (1180–1225) отказал ему. В 1220 г. Ала-уд-Дин Мухаммад был разгромлен монголами, а в 1231 г. погиб и его сын – Джелаль-уд-Дин, обвинивший ан-Насира в пособничестве монголам. Халиф ан-Насир первым заявил, что в мусульманском мире нет частной земельной собственности, а вся земля принадлежит «эмиру правоверных» – халифу. «Диван» халифа вместе с ним объявил себя источником власти султанов. Современники в этом увидели вредное новшество (*бида*)⁴⁹.

В XII веке в Африке и Испании Аль-Моравидов сменили Альмохады, которые соединили светскую власть с духовной и приняли титул «эмиров правоверных». Но некоторые испанские мусульманские правители, не подчинявшиеся Альмохадам, например, правители Мурсии, чеканили монету от имени Аббасидов. Когда в 1171 г. в Египте прекратилась династия Фатиясидов, Салах-ад-Дин ввел в стране хутбу с именем аббасидского халифа⁵⁰. Правивший после халифа Захира (1225–1226) халиф Мустансир (1236–1242) в 1237/8 г. прославился победой над монголами. Но Хулагу в 1258 г. разгромил его преемника – халифа Мустасима (1242–1258), взял Багдад и казнил халифа, истребив весь его род – кроме младшего сына, которого пощадили по просьбе жены Хулагу, желавшей, чтобы маленький халиф мог играть с сыном царицы. Сын и внук этого потомка Аббасидов

⁴⁸ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по... С. 32.

⁴⁹ Там же. С. 32–33.

⁵⁰ Там же. С. 34.

были еще живы в начале XIV в. Таков был конец аббасидского халифата как светского государства⁵¹.

После крушения фатимидского и аббасидского халифатов титул «халиф», пройдя путь от светско-религиозного к просто религиозному содержанию, утратил значение верховной власти. Сначала, в 1269 г., правители Мекки и Медины признали своим верховным государем мамлюкского египетского султана Бейбарса. Еще ранее, в 1261 г., его «утвердил» объявившийся в Дамаске халиф-негр, который взял себе имя Мустансира (1226–1242), разбившего в 1237/8 г. монголов. Этот Лже-Мустансир вместе с Бейбарсом и еще одним лже-халифом, прибыли с армией в Дамаск. Но на Багдад выступило всего 300 всадников, которые при виде монголов бежали, а Лже-Мустансир пропал без вести. Второй лже-халиф благополучно вернулся в Египет и там был провозглашен халифом под именем Хакима (ум. в 1298 г.)⁵². С этого времени местопребыванием халифов делался Каир.

Своим религиозным авторитетом халифы освящали светских правителей – египетских султанов. Их религиозная функция стала даже важнее по сравнению с ролью багдадских халифов, которые выступали проповедниками в мечетях. Однако в Мекке и Медине в хутбе называли только египетского султана, а не халифа. Но для мамлюков идея халифата имела значение, так как только религиозный авторитет этого института позволял освящать власть часто меняющихся султанов. В 1377 г. мамлюки даже предложили халифу Мутеваккилю I султанство, но тот отверг это предложение. В 1412 г. Мустаин, сын Мутеваккиля, уступил мамлюкам и стал султаном, но в том же году сложил с себя власть⁵³. После этого халиф-эмир правоверных должен был только освящать власть мамлюкских ставленников – султанов. Впоследствии (как Кутб-ад-Дин Мекканский писал при османах) считали, что тогда как при Буидах и Сельджукидах багдадские халифы хотя и были лишены светской власти, но обладали внешним достоинством (*сурат*), теперь же у них осталось только имя.

Согласно одному из хадисов, Омару I объяснили разницу между правами халифа и мелика. Вместе с тем, султаном был правитель, во владениях которого было много царей (меликов). В связи с этим султан являлся царем царей. Таковыми считались правители Египта, Сирии, Африки и Андалуза. Султан должен был обладать не менее 10 000 всадников, а если их было больше, то он считался «величайшим султаном». В случае, если

⁵¹ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по... С. 34–35.

⁵² Там же. С. 38–39.

⁵³ Там же.

он владел несколькими краями, например, Египтом, Ираком, Сирией, Джебзирой или Хорасаном, Ираком и Фарсом, то он именовался «султаном султанов»⁵⁴.

Таким образом, в самом Египте считалось, что достоинство мусульманского государя определяется степенью его могущества, независимо от его отношения к аббасидским халифам. Вне Египта, где этих халифов не признавали, такая теория была еще более популярна. Там правители уже сами претендовали на титул халифа. Первыми еще в начале XIV в. приняли титул «величайшего имама, халифа господ мира» делийские султаны Северной Индии, но через несколько десятилетий из-за вражды с Ираном в той же Индии было признано номинальное верховенство каирских халифов⁵⁵.

В 1331 г. Мухаммад ибн Туглак (1325–1351) прислал в Каир посла, который заявил, что ни один правитель не может быть законным, если его не утвердил халиф из рода Аббасидов. Он стал чеканить имя халифа на монетах, чего давно не делал сам правитель Египта. Фирузшах III (1351–1388) тоже признавал верховенство халифа из рода Аббасидов. То же сделал Мубариз ад-Дин Мухаммад – основатель государства Музафаридов в Южной Персии в 1354 г., а также его преемник Шах-шуджа (1359–1384). Османский султан в 1394/5 г. просил аббасидского халифа признать его султаном, но во второй половине XV в. о сакральных правах аббасидских халифов вне пределов Египта, Сирии и Индии уже никто не вспоминал⁵⁶.

Вне Египта вызрела идея о благочестивом мусульманском государе как заместителе (халифе) Бога на земле, об установлении связи между Меккой и Мединой, с одной стороны, и мусульманским государем как их защитником и покровителем, идея религиозного братства, все члены которого должны повиноваться своему главе⁵⁷, с другой. Уже Газан-хан и его преемники, не признававшие аббасидских халифов, были «падишахами ислама» и «султанами ислама»⁵⁸. Даже Тимур, как пишет В. В. Бартольд, в глазах своих приверженцев был «убежищем халифата», т.е. халифом⁵⁹. Младший сын Тимура – Шахрух – объявил себя «тенью Бога на земле», «царем и султаном в халифате над землей»⁶⁰. Узбекский хан Шейбани, основатель узбекского

⁵⁴ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по... С. 43.

⁵⁵ Там же. С. 43, 45.

⁵⁶ Там же. С. 45–47.

⁵⁷ Там же. С. 47.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 49.

государства, чеканил на монетах такие слова: «имам эпохи, халиф всемилосердный»⁶¹.

Согласно Ауб-л-Фазлу, когда Селим I начал войну с египетскими мамлюками, он уже назывался «султаном ислама», а по словам В. В. Бартольда – «халифом». Историк Идрис Витлиси называет его халифом – заместителем Бога и Мухаммада⁶². В битвах египетского султана сопровождали аббасидский халиф и четыре главных кадия. Селим I увез в г. Константинополь и халифа Мутеваккиля. Поскольку Селим I сам считался халифом, то встреча с «двоюродным потомком пророка», потомком багдадского халифа и «эмира правоверных» была ему неприятна. По-видимому, было принято решение умалчивать о существовании такого лица. После битвы при Мердж Дабике 24 августа 1516 г. аббасидский халиф и три казия (четвертый бежал) были взяты в плен. Селим I встретился с халифом на «Синей площади» около Халеба. В итоге переговоров ему было разрешено вернуться в Халеб, а затем – в Дамаск⁶³.

В это время в Каире при вступлении на трон нового султана – Туман-бея – на церемонии роль халифа играл отец Мутеваккиля – Мустамсик (1497–1509)⁶⁴. В декабре 1517 г. к Туман-бею прибыли послы, которые требовали, чтобы тот читал хутбу и чеканил монеты с именем Селима I, только после чего он мог быть оставлен наместником Египта. Селим I писал, что получил грамоту на царство от халифа (Мутеваккиля) и казиев. Туман-бей отверг эти требования, и послы Селима I были убиты. В конце февраля – начале марта 1517 г. Селим I хотел отправить Мутеваккиля к Туман-бею с грамотой, в которой обещал ему помилование, но тот отказался и послал вместо себя своего представителя, а в результате все кончилось ничем. Затем Селим I вместе с Мутеваккилем прибыл в Каир и оставался там до 2 июня 1517 г., сделав на это время полновластным правителем в Каире Мутеваккиля и согласившись выполнять все его просьбы⁶⁵.

Но 2 июня халиф с племянниками покинули Каир и отправились в Александрию, а оттуда морем – в Стамбул. В 1518 г. халиф встретил возвращавшегося из Каира Селима I, который обошелся с ним очень приветливо. Между тем в Стамбуле начались ссоры между Мутеваккилем и его двоюродными братьями из-за имущества – Селим I решил вопрос не в пользу Мутеваккиля, так как тот вел легкомысленный образ жизни. В это время из Стамбула

⁶¹ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по... С. 49.

⁶² Там же. С. 59.

⁶³ Там же. С. 64.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Там же. С. 64–65.

бежали некоторые каирские пленники. Опасаясь, что халиф последует их примеру, Селим I посадил его в замок Еди-Кале. Впоследствии была сочинена легенда о том, будто в Софийской мечети Мутеваккиль отказался от своего халифата в пользу Селима. Об этой церемонии современникам ничего неизвестно. В то же время в Египте и Сирии Мутаваккиля по-прежнему считали халифом⁶⁶.

Историк Дженаби пишет, что перед смертью в 1520 г. Селим I распорядился освободить халифа и разрешил ему вернуться в Стамбул, где тот оставался до 1521–1522 гг., назначил ему пенсию. Согласно другой точке зрения, Сулейман, сын Селима, разрешил халифу вернуться в Каир после того, как тот отказался от своих прав в пользу османского султана. Но точных сведений об этом нет. Кутбад-дин Мекканский пишет, что Мутаваккиль вернулся в Египет и оставался там халифом до своей смерти 10 ноября 1543 г., после чего в Египте прекратил свое существование «номинальный аббасидский халифат». У Мутаваккиля остались три сына – Омар, Осман и Яхья, которые были живы еще в 1588 г. После их смерти род египетских Аббасидов прекратился⁶⁷.

Тем не менее в конце XVII в. в Йемене вновь объявляются потомки Мутеваккиля, действительные или мнимые, и их признают «эмирами правоверных». Один из них в 1700–1701 гг. принимал посольство персидского шаха Султана Хусейна (1694–1722). В 1523 г. Ахмед-паша, восставший в Египте против султана Сулеймана, заставил халифа и четырех казиев признать его султаном, но так как мятежники были разгромлены, то для халифа этот случай не имел тяжелых последствий⁶⁸. Скорее всего, существование египетского халифата после завоевания Каира прекратилось само собой без отказа Мутеваккиля в пользу Селима I или его сына и наследника Сулеймана (1494–1566). Немецкий исследователь Вейль считал, что мамлюкские султаны держали подле себя аббасидских халифов только потому, что из-за отсутствия наследственной власти они сами не пользовались никаким авторитетом, а Селиму I, крепко сидевшему на османском троне, это не было нужно. Для османских султанов важнее было признание их власти в Мекке и Медине, что было вполне возможно, так как мамлюкские султаны их часто притесняли. Селим I объявил себя покровителем священных городов и отправляющихся туда паломников⁶⁹.

⁶⁶ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по... С. 65–66.

⁶⁷ Там же. С. 66–67.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же. С. 68.

Шерифы Мекки и Медины согласились признать нового государя: внесли его имя в хутбу и стали чеканить монеты с его именем. Сын и наследник шерифа Бараката, Джемаль ад-дин Абу Нумей Мухаммад, мальчик 12 лет, присягнул в Каире Селиму I накануне отъезда последнего в Александрию 27 мая 1517 г.⁷⁰ Эта присяга стала основанием для признания прав османских султанов на халифат. После этого Селим I и его преемники воздвигли много сооружений в Мекке: святые места вновь вошли в состав сильной мусульманской империи. Европа испугалась – Селим сделался государем всех правоверных. Став «служителем обоих священных городов», он приобрел еще больше прав на титул имама и халифа всех мусульман. Селим I стал одним из девяти «обновителей мусульманской веры»: до 20-х годов XVI в. его называли халифом не только османы, но и арабы, не заботясь о том, передал ли ему свои права Мутаваккиль. Историк Ибн Зунбуль называл Селима I «халифом Бога в мире»⁷¹.

В Западной Европе не могли правильно объяснить понятие «халифат» османских султанов. Например, халифом называл себя в письмах к германскому императору султан Мурад III (развратник и сребролюбец). Сулейман и Селим II применяли к себе титул «халиф мира». Турки вели войны и с Сефевидами, и с шиитами, и вероотступниками. Но когда в 1722 г. на смену шиитам пришли афганцы-сунниты, – османское духовенство решило, что война с афганцами справедлива, пока те не подчинятся османскому султану, так как мусульманский мир может иметь только одного имама, а не двух, если только они не отделены друг от друга таким пространством, как Индийский океан. Вот, например, ссылка на хадис, выражающий эту мысль в грубой форме: «Если только принесут присягу двум халифам, то убейте одного из них»⁷². Нельзя согласиться с авторитетным мнением В.В. Бартольда о том, что «в этом случае единство халифата сводилось к единству светской власти»⁷³: поскольку речь идет о двух имамах, то совершенно очевидно, что имеется в виду религиозная власть.

Впервые вопрос был поставлен иначе после войны 1768–1774 гг. с Россией. В 1772 г. требование русских признать независимость Крымского ханства встретило со стороны турок резкий отпор. И раньше от султана отторгались области, завоеванные шиитами и христианами, но впервые от него требовали, чтобы он признал независимость суннитской страны, прежде входившей в состав империи османов. Это противоречило шариату: есть

⁷⁰ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по... С. 69.

⁷¹ Там же. С. 72.

⁷² Там же. С. 73.

⁷³ Там же.

только один халиф – турецкий султан, халифат которого не распространяется только на отдаленные города и страны – Бухару, Марокко, Индию. Турки требовали утверждения хана султаном – русские были против. Турки согласились на независимое избрание хана татарским народом без воздействия осман и русских. Именно в формулировке Кучук-Кайнарджийского мира халиф впервые был назван духовным главой всех мусульман⁷⁴.

По мусульманским законам, *халиф*, даже не обладая никакой светской властью, *оставался источником всякой власти и все правители утверждались им*, хотя это утверждение и было чисто формальным⁷⁵. В 1779 г. «утверждение» духовных обрядов татар халифом было заменено «духовным благословением» халифа, которое теперь испрашивали избранные ханы. Это «духовное благословение» практиковалось до 1783 г. – года присоединения Крыма к России⁷⁶.

Впервые теория о передаче халифата Мутавакилем Селиму I приводится в книге Мураджа д'Оссона (1740–1807). Он пишет, что мирное разрешение спорных вопросов в договорах 1774–1779 гг. было достигнуто благодаря посредничеству французского посланника Сент-Приста, при участии которого и были приняты формулировки, впервые встречающиеся в договорах: «духовная зависимость», «духовное благословение». Есть связь между оценкой отношения османского султана к аббасидскому и признанием духовного суверенитета султана как халифа в договорах 1774 и 1779 гг.⁷⁷

Мурадж д'Оссон утверждает, что даже те мусульманские правители, которые, как султан Марокко, не были подчинены светской власти султана Турции, все же признали его духовную власть. Другую точку зрения приводит К. Ф. Вольне (1757–1820). Он сравнивает Османскую империю с халифатом того времени, когда светская власть находилась в руках военачальников, а за халифом признавалась только призрачная духовная власть. В этом случае, муфтий (*шейх-уль-ислам*) представляет халифа, а султан выступает в роли военачальника. Созданная М. д'Оссоном теория о духовном верховенстве турецкого султана как преемника аббасидских халифов – это последнее выражение идеи «халифата», возникшей в 632 г. после смерти Пророка. Она зафиксирована в «Кучук-Кайнарджийском трактате 1774 г.» и «Конвенции 1779 г.», но соответствующие пункты были отменены в 1783 г. после аннексии Крыма Россией⁷⁸.

⁷⁴ Бартольд В. В. Халиф и султан // Собр. соч. Т. VI. Работы по... С. 74.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. С. 75.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. С. 76–78.

С этих пор титул халифа стал почетным титулом или званием, которое присваивалось наиболее заслуженным правителям, известным как «защитники ислама и шариата, покровители наук и искусств». Титул халифа носили: Тимур (он даже не был ханом /каганом, а был просто эмиром, так как не принадлежал к роду Чингизидов), его сын Шахрух, делийские султаны Индии и даже узбекский хан Шейбани.

Подводя предварительные итоги, можно сделать следующий вывод: власть на Востоке в средние века в большинстве стран не прошла даже предварительного этапа разделения. Имеется в виду не всем известное в политологии разделение властей на законодательную, исполнительную и судебную, а отделение от светской власти ее религиозной «ипостаси», дополняющееся процессом десакрализации политического лидера. То есть, в восточных цивилизациях в средние века так и не прошел тот процесс, который в Западной Европе получил название «борьбы за инвеституру» и закончился разделением светской власти императора (короля) и религиозной власти Папы римского. В Китае вплоть до Синьхайской революции 1911 г. император оставался главой основного государственного культа – культа императорских предков. В Османской империи вплоть до 1924 г. светский правитель – султан одновременно был главой всех мусульман-суннитов. Даже в Японии, где с 1185 до 1868 г. такое разделение существовало, в эпоху Мэйдзи оно было упразднено, и обладавший ранее лишь религиозной и сакральной властью император, потомок богини Аматэрасу, стал также и главой светской власти. Из крупных восточных стран лишь в Индии светский правитель не был одновременно религиозным главой и не обладал сакральной властью. Попытки Акбара сначала утвердить главенство правителя в религиозных вопросах ислама, а потом создать новую религию «*дин-и-иллахи*», включающую элементы индуизма, ислама и зороастризма и способную объединить в религиозном плане всех подданных могольского падишаха, были отвергнуты его преемниками и окончились неудачей. Возможно, именно отсутствие концентрации светской, религиозной и сакральной власти в одном лице падишаха империи Великих Моголов стало причиной сначала ее довольно быстрого распада, а потом – ее завоевания Великобританией.

Чем объясняется концентрация высшей светской, религиозной и сакральной власти в большинстве стран Востока в руках одного правителя-деспота? По-видимому, причина – в наличии на Востоке противостоящих «цивилизованным» государствам мощных центров силы.

Для Китая, Ирана и Афганистана такой силой были кочевники, которые периодически вторгались на их территории

и грозили самому существованию этих государств. В наименьшей мере кочевники затрагивали Северную Индию, в которую они могли проникнуть (и проникали!) лишь с северо-запада. До Южной Индии кочевники практически не доходили.

Такой же центр силы, которым для Китая были кочевники, сам Китай представлял для Вьетнама, Бирмы, Лаоса, Камбоджи и Сиам. В этих странах власть также не должна была «расслабляться» и для организации отпора периодическим вторжениям северного соседа ей следовало обладать правом распоряжаться и телом и душой своих подданных. А для этого необходима была не только светская, но и религиозная, сакральная власть.

Вотносительной безопасности пребывала Япония. Отделенная от основного противостоявшего ей центра силы, Китая, морскими просторами, Япония только дважды, в 1274 и 1282 гг., подверглась нападению со стороны монгольских завоевателей. Но тогда ее спас «камикадзе» – «божественный ветер», разметавший вражеские корабли по океану. Это и помогало японцам пользоваться преимуществом разделения властей на светскую и религиозно-сакральную, а также наслаждаться «роскошью феодализма». Только появление нового центра силы в лице западных империалистических держав заставило японцев объединить в 1868 г. светскую власть с религиозной и сакральной.

Страны мусульманской цивилизации в средние века в условиях достаточно однородных обществ и отсутствия видимого грозного противника допускали разделение властей (в 945 г. в халифате Аббасидов), но тут же расплывались за это поражением от внезапно и неизвестно откуда появившегося противника. В результате, благодаря новой концентрации светской, религиозной и сакральной власти ранее периферийная мусульманская страна (Османская империя) превратилась в чрезвычайно мощную и на многие годы непобедимую державу.

Соединение в одном лице светского и религиозного (сакрального) правителя укрепляло государство в военном отношении, но тормозило его экономический, социальный и политический прогресс. Такова судьба большей части стран Востока и, возможно, именно в этом заключается одна из важнейших причин их социальной и политической отсталости.

Литература

Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя времен Акбара. М., 1952.

Бартольд В. В. Халиф и Султан // Соб. соч. Т. VI. М., 1966.

Блок М. Короли-чудотворцы. М., 1996.

Вигасин А. А. Идеал царя в эдиктах Ашоки // Сб. Индия. Общество, власть, реформы. Памяти Г. Г. Котовского. М., 2003.

Всемирная история. Т. 2. М., 2012.

Деопик Д. В. История Вьетнама. Ч. 1. М., 1952.

История Востока. Т. 1. М., 1997.

История Востока. Т. 2. М., 1995.

История стран Азии и Африки в Новое время. Ч. I. М., 1989

История Японии. Ч. 1. М., 1996.

Комаров Э. Н. Акбар: религиозный универсализм, веротерпимость и общество // Сб. Индия. Общество, власть, реформы. Памяти Г. Г. Котовского. М., 2003.

Сакральная власть в истории цивилизаций. М., 2005.

Укрепление сакральной власти: условные значки и рисунки как средство хранения и передачи историко-культурной информации в доколониальном Бенине

В данной работе речь пойдет о «королевстве» Бенин – одном из наиболее развитых обществ в доколониальной истории Тропической Африки, созданном народом бини. Политическая история этого королевства четко делится на два периода: правления Первой династии – *огисо* – и Второй династии – *оба*. Время прихода к власти *огисо* и смены ее *оба* не поддается точному определению в силу скудости источников, однако, с учетом все же имеющихся данных, можно допустить относительную верность устной исторической традиции, относящей эти события к X в., а также к концу XII – началу XIII вв. соответственно¹. Завершение же доколониальной истории Бенина приходится на 1897 г., когда он был завоеван британскими колонизаторами. Ныне земли королевства составляют часть территории Федеративной Республики Нигерия².

Когда на смену Первой династии пришла Вторая, изменился и бенинский социум – общество перешло от сложного вожества к системе «мегаобщины». Ее структуру можно представить в виде четырех концентрических кругов, образующих перевернутый конус. Эти круги – большая семья, соседско-большесемейная

¹ См.: Бондаренко Д. М. Доимперский Бенин: формирование и эволюция системы социально-политических институтов. М., 2001. С. 72–107, 139–167; Bondarenko D. M. Advent of the Second (*Oba*) Dynasty: Another Assessment of a Benin History Key-Point // History in Africa. 2003, vol. 30. С. 63–85; Bondarenko D. M., Roese P. M. Between the *Ogiso* and *Oba* Dynasties: An Interpretation of Interregnum in the Benin Kingdom // History in Africa. 2004, vol. 31. С. 103–115.

² Доколониальный Бенин не имеет ничего общего, кроме имени, с расположенным западнее современным государством.

община, вождество и, наконец, самый широкий круг, собственно мегаобщина, бенинский социум³. Связанные с переходом от сложного вождества к мегаобщине усиление централизаторских тенденций и укрепление верховной власти стимулировались и подкреплялись изменениями в идеологии, важнейшим из которых стала сакрализация власти верховного правителя. Показательно, что начало сакрализации власти *оба* было положено уже первым представителем Второй династии, Эвека I (ок. 1200–1235 гг.), который учредил празднество в честь обожествления своего деда, – *угие одудува*. Однако решающие шаги к приданию сакральности верховной власти как «субстанции» и непосредственно институту бенинского *оба* были сделаны в переломные для страны годы правления Эвуаре Великого (ок. 1440–1473 гг.), когда в основном было завершено формирование системы всебенинских политических институтов и начала складываться бенинская «империя».

В дальнейшем степень сакрализации института *оба* все нарастала, а на правителя налагались все новые и новые ритуальные запреты – табу в связи с сакральностью его функций, и это превратилось в форму борьбы вождей с верховным правителем за профанную власть. Считалось, что именно строгое соблюдение всех предписанных табу⁴ давало верховному правителю сверхъестественные способности: вызывать и прекращать дождь, общаться с духами предков и т.п. В действительности же из-за многочисленных и разнообразных табу, вплоть до запретов свободно общаться с подданными, касаться ногами земли, есть в присутствии кого бы то ни было и тому подобных, *оба* лишались возможности реально руководить страной. Необходимость строжайшего соблюдения всех ритуальных запретов оставляла верховного правителя по существу, беззащитным перед группировками его родственников и вождей, едва ли считавшихся с божественной ипостасью суверена. В результате, к началу XVII в. профанная власть практически всецело перешла от *оба* в руки группировок титулованных вождей, а верховный правитель окончательно превратился в почетного узника бенинского дворца. «Мне представляется, что он боится делать что-либо без полного согласия его знати», – писал в конце XIX в. после общения с *оба*, а также с его родственниками и титулованными вождями⁵ британский дипломат Х. М. Голлуэй.

³ Подробно см.: Бондаренко Д. М. Доимперский Бенин...

⁴ См., например: Adams J. Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo. L., 1823. С. 111–113; Talbot P.A. The Peoples of Southern Nigeria. A Sketch of Their History, Ethnology and Languages. Vol. 3. L., 1926. С. 736–737.

⁵ Gallwey H.L. Report on Visit to Ubini (Benin City), the Capital of the Benin Country // Ryder A.F.C. Benin and the Europeans. 1485–1897. L., 1969, app. 9. С. 345. Аналогично см. в других европейских источниках конца XVI – XIX вв.:

Так сакрализация института верховного правителя, поначалу закреплявшая достижения *оба* в борьбе с вождями за профанную власть, в конце концов повернулась к суверенам другой стороны медали. Сакрализация *оба*, постепенно нараставшая с момента утверждения Второй династии и достигшая «пика целесообразности» (с точки зрения интересов верховных правителей) при Эвуаре, в дальнейшем стала для титулованных вождей главным орудием отстранения верховного правителя от рычагов профанной власти. Однако, одержав в результате безоговорочную победу над *оба* в борьбе за власть профанную, титулованные вожди – налагая на верховного правителя все новые и новые ритуальные запреты – обратно пропорционально повышали его власть сакральную. В контексте бенинских общества и культуры это действительно была власть, позволявшая ограничивать поведенческие альтернативы подвластных не менее реально, нежели власть профанная⁶.

Самим фактом своего существования *оба* не только в сознании людей, но и объективно оставался главным символом надобщинного единства бенинцев, носителя – в представлении подданных – культурной традиции народа, блюстителя основ его существования как особой идентичности. Именно роль символа всебенинского единства, а не «профанного» главы общества объективно была важнейшим историческим предназначением *оба*. Народ «был объединен всеобщим почтением, испытываемым к... *оба* Бенина»⁷. В этом и состоит реальное социально-политически значимое содержание иррациональной по сути (с нашей точки зрения) сакральной функции верховного правителя. Именно благодаря этому *оба* во все эпохи оставался подлинным субъектом бенинской истории, т.е. лицом, реально влияющим на ход событий. Казалось бы, парадоксальным образом роль верховного правителя как субъекта истории Бенина становилась

Ingram A. A Relation Concerning a Voyage Set Foorth by M. John Newton, and M. John Bird, Merchants of London to the Kingdoms and Citie of Benin,.. Anno, 1588 // *Hakluyt R. The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation...* Vol. 4. Glasgow, 1904. С. 298; *Van Nyendael D. Letter to William Bosman, Dated 1st September* // *Bosman W. A New and Accurate Description of the Coast of Guinea Divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coast.* L., 1705. С. 449; *Gallwey H. L. Journeys in the Benin Country, West Africa* // *Geographical Journal.* L., 1893, vol. 1. С. 129; *Gallwey H. L.* Указ. соч. С. 346; *Bindloss H. In the Niger Country.* L., 1968. С. 205; *Leonard A. G. The Lower Niger and Its Tribes.* L., 1906. С. 372; *Boisragon A. The Benin Massacre.* L., 1898. С. 165.

⁶ *Бондаренко Д. М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами: человек, общество, власть. М., 1995. С. 227–230.

⁷ *Talbot P. A.* Указ. соч., vol. 3. С. 563.

тем большей, чем меньшей оказывалась его профанная – единственно реальная, по современным понятиям, власть⁸.

Религиозная система бенинцев включала в себя тотемические, фетишистские, магические, анимистические и прочие архаические верования. Существовал у них и обширный пантеон божеств. Хотя верховным божеством считался Оса, наиболее почитаем был Олокун – божество богатства, женской плодovitости и водной стихии. Однако основу не только религиозной и мифологической системы, но и всей картины мира бини, их менталитета составлял культ предков⁹. Вне его контекста невозможно понять и феномен сакрализации бенинцами своего верховного правителя. В представлении бенинцев мир делился на взаимопроникающие домены людей, с одной стороны, и духов предков, божеств – с другой. Но это был единый мир, и скрепляла его власть, ее институты, носители, каждый на своем уровне. Именно во имя единения мира они и существовали в понимании бенинцев. Поэтому-то власть – и сама субстанция, и ее воплощение в конкретных политических институтах, прежде всего, в лице верховного правителя – была окружена сакральным ореолом: «Сакрализация правителя... значительно облегчает процесс объединения разных социальных сегментов в единую систему с центральной администрацией. Царь – символ такого единства»¹⁰.

В четком функционировании исторически сложившейся системы власти на всех уровнях, в особенности – общебенинском, людям виделась главная гарантия поддержания стабильности бытия, а значит и их собственного благополучия. Здесь даже не был нужен пресловутый «общественный договор»: идея ценности, необходимости власти и соответствующее отношение к ее носителям воспринимались как нечто само собой разумеющееся и очень важное для каждого бенинца. Не случайно по одной из версий, титул верховного правителя *оба* этимологически

⁸ Подробно см.: *Бондаренко Д. М.* Сакрализация верховной власти в средневековом Бенине // *Власть, право, норма: светское и сакральное в античном и средневековом мире.* Ч. 2. М., 2003. С. 229–264; *он же.* Доколониальный Бенин при династии *оба*: траектория сакрализации верховной власти // *Сакрализация власти в истории цивилизаций.* Ч. 1. М., 2005. С. 197–216. В этих же работах, а также: *Palau Marti M.* *Le Roi-dieu au Bénin. Sud Togo, Dahomey, Nigeria occidentale.* Р., 1964; *Кочакова Н. Б.* Рождение африканской цивилизации (Ифе, Ойо, Бенин, Дагомея). М., 1986. С. 175–249; *Бондаренко Д. М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами... С. 203–231. См. детальные описания и анализ связанных с сакральностью *оба* обрядов, ритуалов, символов, титулов, регалий, атрибутов власти и т.д.

⁹ Подробно см.: *Бондаренко Д. М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами... С. 24–89.

¹⁰ *Скальник П.* Понятие «политическая система» в западной социальной антропологии // *СЭ.* М., 1991, № 3. С. 145.

происходит от слова *оба*, которое можно перевести как «это тяжело», или «это трудно».

В сознании бини культ предков определял уникальное место каждого человека во всей вселенной и прежде всего – в ее центре, бенинском социуме. *Оба* же виделся подданным персоной, находящейся на стыке мира людей и духов, божеств. В силу этого верховный правитель выступал в роли главного посредника во взаимоотношениях ныне живущих с духами предков, а также божествами и был призван отвечать за все население страны перед лицом высших сил. *Оба* считался не только верховным судьей, но и единственным легитимным законодворцем, поскольку предполагалось, что только он был способен даровать установления в полном соответствии с волей предков¹¹. Каждый бини был обязан способствовать сохранению должных взаимоотношений между двумя сферами мироздания. Подчеркнем, что именно *оба* мог влиять на отношение духов предков к их ныне здравствующим потомкам действеннее, чем кто бы то ни было из живущих. Как пишет Н. В. Брагинская, в архаической мифологии «царь мыслится центром вселенной, осью мира, в нем неразлично слиты космическое и социальное. В общей мифологической концепции циклической смены смерти и возрождения царь воплощает полюс жизни и победы над гибелью как космоса, так и человеческого коллектива»¹².

Таким образом, деятельность *оба* была направлена на воплощение «национальной идеи» бини, заключавшейся в неусыпном бдении о поддержании должных отношений с миром предков во имя дальнейшего существования Бенина и всего мира. Вследствие этого институт верховного правителя был частью системы ценностей бенинцев. Монархия воспринималась ими как единственно возможная форма правления. В систему ценностей бини прочно вошла и династия *оба*. Ей приписывалась не только миросохраняющая, но и мироустроительная роль: именно усилиями правителей Второй династии после поры социального хаоса (эпохи *огисо* и затем «смутного времени» междуцарствия) социальное сущее было приведено в соответствие с должным.

Верховный правитель, провозглашенный абсолютным самодержцем, живым олицетворением и опорой общества, безусловно, и в действительности считался таковым, несмотря на изменения в реальном объеме его профанной власти с течением времени. И дело не только в том, что жители страны не могли знать

¹¹ *Ajisafe A. K. Laws and Customs of the Benin People. Lagos, 1945. С. 17; Egharevba J. U. Benin Law and Custom. Port Harcourt, 1949. С. 11, 24; Eweka E. B. The Benin Monarchy (Origin and Development). Benin City, 1989. С. 34.*

¹² *Брагинская Н. В. Царь // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 614.*

о сокрытой от их взоров политической борьбе между *оба* и титулованными вождями, но и в другом: массовому сознанию бенинцев была присуща и не угасала вера в то, что на самом деле обществом руководит не правитель, имеющий реальные – с нашей рациональной, современной точки зрения – рычаги власти, а лицо, наделенное властью сакральной (иррациональной, мифологической): «Это и есть власть, лежащая, по народным представлениям, в основе государственной, военной, политической, экономической деятельности»¹³. Не случайно в языке бини понятия «царствование», «королевство» и «правительство» выражаются одним словом – *arioba*, а «варваром», «иностранцем» (*ete*) считается тот, «кто не знает закона и не признает *оба*»¹⁴.

Правитель обретал сакральность к моменту восшествия на престол, в процессе исполнения длинной цепи коронационных обрядов, прежде всего, одного из важнейших – похорон своего предшественника. Объявление о смерти *оба* уже служило началом процесса интронизации следующего монарха¹⁵. Однако сакрализировались не конкретные *оба* – сама власть и институт верховного правителя¹⁶ имели огромное значение для поддержания династии, человеческая же индивидуальность повелителя не была значима для его подданных. В то же время деперсонализация верховного правителя не была единовременным актом, она происходила поэтапно в связи с тем, что менялась роль *оба* в управлении страной, в исторических судьбах самой бенинской державы. В частности, нивелирование портретного сходства в изображениях верховных правителей для придания большей значимости атрибутам их титула выявляется лишь в конце XVI в. – времени, когда *оба* окончательно превратился в «общественную» святыню, утратив «профанные» управленческие функции. В полной же мере эта тенденция в изобразительном искусстве бини реализуется к середине XVIII в., едва ли случайно совпав с началом заката бенинской «империи». Показательно, что в эпоху контактов бенинцев с европейцами верховные правители

¹³ Иорданский В. Б. Общественное сознание в Тропической Африке. Три уровня мифологизации действительности // НАА. М., 1990, № 4. С. 49.

¹⁴ Melzian H. A Concise Dictionary of the Bini Language of Southern Nigeria. L., 1937. С. 10, 43.

¹⁵ Детальное описание ритуалов коронации *оба*, начиная с момента объявления о кончине его предшественника см.: Nevadomsky J., Inneh D. E. Kingship Succession Rituals in Benin. Pt. 1: Becoming a Crown Prince // African Arts. 1984, vol. 17, № 1. С. 47–54; Nevadomsky J. Kingship Succession Rituals in Benin. Pt. 2: The Big Things // African Arts. 1984, vol. 17, № 2. С. 41–46; Idem. Kingship Succession Rituals in Benin. Pt. 3: The Coronation of the *Oba* // African Arts. 1984, vol. 17, № 3. С. 48–56.

¹⁶ Nkanta M. A. & Arinze E. N. The Lost Treasures of Ancient Benin. [б.м.], [б.г.]. С. 5.

подписывали составленные за них письма не именем собственным (официальным, коронационным), а титулом *оба*.

Комплекс культов верховного правителя и его предков был общебенинским, представлявшим, по нашим понятиям, официальную идеологию, служил, пожалуй, важнейшим каналом приобщения к идее бенинцев о сознании своего единства как народа одной страны. Поклонение *оба* и его предкам зафиксировано, в частности, в ранних европейских источниках¹⁷. Предкам верховного правителя был посвящен главный ежегодный праздник – *угие эрха оба*, – они воспринимались как предки всех бенинцев, подобно предшественникам глав больших семей, общин, вождеств. Главные обряды почитания верховного правителя и его предков совершались самим *оба*. Суверен играл также центральную роль в совершении и других важных всебенинских ритуалов (в частности, аграрного цикла), целью которых было обеспечить благополучие народа, достижение поддержания им гармонии мира людей с миром духов. Таким образом, статус верховного правителя благодаря его сакрализации закреплял за *оба* и роль верховного жреца.

Общебенинские празднества с участием *оба* были призваны демонстрировать и скреплять единство власти и народа, сплоченность всех бенинцев.

«Это был повод, который всегда привлекал в город Бенин тысячи зрителей из всех подвластных *оба* провинций. ... *Оба* в своем официальном одеянии всегда был центром притяжения для своих подданных»¹⁸. Общебенинские празднества и культы, связанные с фигурой верховного правителя¹⁹, объединяли людей на высшем уровне их бытия не менее эффективно, нежели семейные и общинные праздники – на уровнях более низких. Они способствовали укреплению в умах и сердцах бини идеи об их принадлежности к общности, более широкой, нежели общинная, об их бенинском подданстве. Узы солидарности связывали соотечественников–подданных *оба*, – способствуя упрочению всей системы социальных отношений. Как пишет К. Тардиц, «Эти празднества

¹⁷ *Eden R. The Voyage of M. Thomas Windam to Guinea and the Kingdom of Benin. Anno, 1553 // Hakluyt R. The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation... Glasgow, 1904, vol. 4. С. 148–150; [Anonymous]. Voyage from Lisbona to the Island of San Thomé South of the Equator, Described by a Portuguese Pilot... // Blake W. Europeans in West Africa 1450–1560. L., 1942, vol. 1. С. 150–151.*

¹⁸ *Sidahome J. E. Stories of the Benin Empire. London–Ibadan, 1964. С. 1.*

¹⁹ Подробно см.: *Кочакова Н. Б. Роль праздников в развитии ранней государственности // IV Всесоюзная конференция африканистов. Тезисы докладов и научных сообщений. Вып. 4. Ч. 1. М., 1984. С. 51–54; она же. Рождение африканской цивилизации (Ифе, Ойо, Бенин, Дагомея). М., 1986. С. 225–233.*

богаты символами, возвращающими в историю, освящают связь общества с миром, но они, кроме того, – устойчивые отношения, которые являются приоритетными для наблюдения»²⁰. По словам же М. Абеле, другого французского антрополога-африканиста, «обряды сакральной власти фокусируются на социальной драме, в которой принимают участие все члены общества»²¹.

В то же время сакрализация, служа важнейшим компонентом идеологии укрепления центральной власти вообще и, в неразрывной связи с этим, «бессрочного мандата» на правление Второй династии в частности, сама нуждалась в обосновании. Бенинские мастера вырезали на бивнях пиктографические повествования о божественном происхождении власти верховного правителя. Претензии клана *оба* на ведущую роль в обществе, помимо «доказательств» различными мифами²², обосновывались идеей об особом, богочеловеческом происхождении членов этого клана от Одудува, одновременно божества и первого царя священного йорубского города Иле-Ифе, отца-основателя династии *оба* Оранмияна. В легендах, титулатуре, изобразительном искусстве также отражалась ассоциация верховного правителя с целым рядом божеств пантеона бини, в первую очередь, самым могущественным и почитаемым – Олокуном²³. Его связь с высшими силами подчеркивалась в официальной титулатуре: например, *оба* именовали *огие н-онья-азбон миа уринви* – «хозяйном мира живых и мира мертвых», *олишакеджи* – «вторым после *ориша*» (божеств) и т.д.

Однако существовал и другой источник легитимности власти правителей Второй династии: «Как потомок обожествленного йорубского короля, *оба* правит по божественному праву. Одновременно он также бини (по материнской линии: первый *оба* – Эвека I, – по преданию, был рожден Оранмияну женщиной-бини. – Д.Б., П.Р.), правящий с позволения вождей – членов совета “выборщиков”, чья власть древнее, чем его»²⁴. Не только в официальной идеологии, но и в сознании бини источники легитимности власти верховного правителя были в равной степени важны и дополнительны по отношению друг к другу: «Традиция указывает, что ни один из этих локусов легитимности недостаточен сам

²⁰ Tardits C. Le fait politique vu a travers les oeuvres de quelques anthropologues // Revue française de science politique. 1988, vol. 38. С. 702.

²¹ Abélès M. «Sacred Kingship» and Formation of the State // The Study of the State. 1981. С. 3.

²² См.: Talbot P.A. Указ. соч., vol. 3. С. 961–962; Beier U. Yoruba Myths. Cambridge etc., 1980. С. 19–20.

²³ Подробно см.: Бондаренко Д. М. Доимперский Бенин... с. 200.

²⁴ The Art of Power, the Power of Art: Studies in Benin Iconography. Los Angeles, 1983. С. 21.

по себе. Хотя двойной мандат являлся для *оба* источником непрекращающегося политического конфликта, он также был конечным источником его власти»²⁵.

В таких условиях особое значение должно было приобретать стремление центральной власти (в целом – не только верховных правителей, но и также заинтересованных в ее усилении титулованных – всебенинских – вождей) к монополизации историко-культурной информации. Такая информация содержалась в официальной устной исторической традиции бини, а также в рисунках на резных бивнях – их вставляли в отверстия на верхушках металлических голов (*ухув-элао*), которые помещались на алтарях (*аро*) предков верховного правителя, литых рельефах (*ама*), покрывавших стены внутренних покоев дворца *оба* и т.д. Наименее же изученной остается оригинальная система хранения и передачи информации посредством условных значков и рисунков, представлявших собой фразограммы: «Каждый такой знак передавал целое сообщение, он применялся изолированно, без связи с другими аналогичными знаками. Подобные знаки не образовывали системы письма: более того, в отличие от пиктограмм, они редко служили исходным материалом и для формирования более высоких, чем фразография, логографических систем письма, т.е. таких, в которых знаки (логограммы) передают отдельные слова»²⁶. Если считать условные значки и рисунки способом хранения и передачи историко-культурной информации, можно лучше понять, как достигалось идеологическое обеспечение централизации власти в доколониальном Бенине, когда после смены династий трансформировалась его социально-политическая система, в частности путем сакрализации верховного правителя.

Большая часть условных значков и рисунков не сохранилась до наших дней, а аутентичные – доколониальные, – и в ранних колониальных письменных (европейских) источниках о них говорится немного и не всегда ясно. В середине XVIII в., например, датский купец Людевиг Фердинанд Рёмер записал рассказ некоего побывавшего в Бенине англичанина: «Бенинские черные очень смысленны и умны. Они также в некотором смысле учены. Их ученость проистекает из многочисленных иероглифических значков и каменных портретов, так как с их помощью они могут рассказывать и свою личную историю, и историю всей страны»²⁷.

²⁵ The Art of Power, the Power of Art: Studies...

²⁶ Кочакова Н. Б. Указ. соч. С. 164.

²⁷ Römer L. F. Nachrichten von der Küste Guinea. Kopenhagen–Leipzig, 1769; подробно см.: Roese P. M., Bondarenko D. M., Roese T. M. L. Ludewig Ferdinand Römer's «Nachrichten von der Küste Guinea» (Mid-18th Century) as a Source on the Benin Kingdom History and Culture // Tribus. 2001. Vol. 50. С. 135–149.

Содержание приведенного фрагмента, действительно, не вполне ясно: под «многочисленными иероглифическими значками» информант Рёмера мог иметь в виду, например, резные изображения на слоновьих бивнях. Однако нам ничего неизвестно о каких-либо бенинских «каменных портретах». Вероятно, англичанин принял за них «мемориальные» головы, которые изготавливались из металла. Это вполне возможно, если учесть, что до него почти наверняка лишь доходили слухи об *ухув-элао*: ни иностранцев, ни простой бенинец не имели возможности свободно посещать священные алтари предков *оба*. Всемирно знаменитые ныне шедевры так называемой «бенинской бронзы» стали общедоступны только после того как европейцы разграбили королевские алтари во время британской «карательной экспедиции» 1897 г., положившей конец независимому существованию Бенина.

Однако процитированный фрагмент может указывать и на то, что бенинские придворные историки-хронисты (*ихогбе*) в своей работе опирались не только на бивни с изображениями исторических сцен времен правления усопшего *оба*, но и на некоторые другие предметы, также находившиеся на королевских алтарях до их разрушения и выполнявшие коммеморативные функции. Разумеется, с одной стороны, остается вопрос: почему, в отличие от бивней, на эти предметы нет более конкретных указаний в доколониальных источниках и они не сохранились до наших дней? С другой стороны, важнейшим средством хранения и передачи из поколения в поколение памяти об исторических событиях для бини всегда была устная традиция.

Алтари создавались из красной латеритной глины, широко распространенной в Бенине. По форме алтарь представлял собой полукруг с диаметром 120–150 см и высотой от 40 до 80 см, со стороны «среза» прислоненный к стене святилища (*угха*). На самом алтаре и по обеим сторонам от него, вдоль стены и стояли многочисленные металлические головы *ухув-элао* со вставленными в их «макушки» резными бивнями-повествованиями о деяниях того, чьему духу данное святилище и его алтарь были посвящены. Именно голову бенинцы считали вместилищем сакральной силы правителя. Также на алтаре помещались ритуальные жезлы (*ухурхе*) и колокольчики (*эгого*). В центре алтаря располагалась скульптурная композиция, центральное место в которой занимало изображение *оба*. На алтарь и перед ним клались каменные топоры-кельты (*уххаван*), по преданию, некогда сброшенные на землю с небес.

Бенинский вождь Акитола Акпата так раскрывал значение предметов, находившихся на алтаре или подле него: «Бюст с коралловыми шапочкой и воротником, представляющие умершего *оба*. Слоновьи бивни, символизирующие богатства *оба*. Несколько

деревянных бюстов, изображающих вождей... Колокольчики из меди и бронзы, при помощи которых совершаются заклинания. Длинные резные шесты, известные как *ухурхе*, с которыми жрецы возносят молитвы, символизирующие душу. *Ада* (меч) и *эбен* (символы власти) и т.д.»²⁸.

Придворные историки *ихогбе* появились очень рано; не исключено, что первые из них пришли в Бенин из Иле-Ифе вместе с основателем династии *оба* принцем Оранмияном. Они делятся на две группы: собственно *ихогбе* и *угбока*. Среди первых наиболее высоким статусом обладал носитель титула *ихама*, за ним следовал *летема*. Среди *угбока* же старшими были *эзехурхе* и *легема*. Насколько позволяют судить источники, единственным наследственным среди них был титул *ихама*, носителями которого были члены клана *оба* (*умогун*). *Ихогбе*, будучи не только хронистами, но и жрецами культа головы (*ухунмеун*) здравствующего правителя и культа предков *оба*, играли в связи с этим важную роль при отправлении обрядов похорон верховных правителей и считались хранителями их святилищ²⁹.

Итак, во времена *оба* (XIII–XIX вв.) существовала специальная категория придворных историков-хронистов, которые были известны еще в эпоху первой династии, *огисо* (X–XII вв.). Тогда их именовали *угхорон*. Они проживали неподалеку от дворца *огисо* и покинули Бенин после свержения последнего правителя из этой династии, Оводо. О дальнейшей судьбе этой категории придворных ничего неизвестно³⁰. Ф. А. Игбафе реконструировал метод работы *угхорон* следующим образом: «Используя глиняные модели фигур различных *огисо* и отмечая на них символическими значками вехи их правлений, они создавали довольно обширную запись». Временные же интервалы фиксировались так: «Период между одним и другим возрастным классом составлял примерно 20–25 лет, т.е. поколение или более того. Это побуждало *угхорон* мерить правления *огисо* годами и поколениями»³¹. К сожалению, Ф. А. Игбафе не указывает источники, обращение к которым позволило ему прийти к этим выводам.

Таким образом, хотя у бини не сформировалось собственной системы письма в строгом смысле слова, у них тем не менее была эффективная система сохранения и передачи информации, прежде всего исторической. Сама же история в сознании бини

²⁸ *Akpata A. Benin: Notes on Altars and Bronze Heads // Ethnologia Cranmorensis. 1937. Vol. 1. С. 5–6.*

²⁹ *Egharevba J. U. Benin Law and Custom. Port Harcourt, 1949. С. 30; он же. A Short History of Benin. Ibadan, 1960. С. 79.*

³⁰ *Egharevba J. U. Bini Titles. Benin City. 1956. С. 2.*

³¹ *Igbafe P. A. Benin in the Pre-Colonial Era // Tarikh. 1974. Vol. 5, № 1. С. 6.*

была неотрывна от истории правящей династии³². Как было подчеркнуто выше, в бенинском королевстве едва ли не с момента его появления существовала традиция сохранения и передачи информации исторического толка усилиями придворных хронистов. Весьма вероятно, что овладение «грамотой» было доступно представителям лишь узких социальных слоев, прежде всего, придворным – историкам, а также состоявшим при дворе резчикам и литейщикам. Поэтому, несомненно, права Э. Изичей, когда она отмечает, что если бы значки на бивнях были надписями в полном смысле слова, то «... странно, что память о них в Бенине полностью исчезла»³³.

Историческая информация сохранялась и передавалась придворными хронистами в официозной трактовке, в том числе посредством условных значков и изображений на предметах, оставленных в святилищах усопших правителей. Но были ли эти предметы единственными историческими «справочниками» и «энциклопедиями» для все новых и новых поколений бенинских хронистов? Ведь известно множество бронзовых рельефов (*ама*), а также образцов резьбы по дереву, слоновой кости, скорлупе кокосовых орехов с изображением сцен сражений и охоты, правителей и их придворных, европейцев, животных и т.д.

Начиная с XVII в. бронзовые рельефы украшали стены зданий дворцового комплекса (*огбе*), занимавшего западную часть города Бенин, возможно, включая и святилища усопших правителей. После его разрушения в 1897 г. восстановить последовательность их расположения на стенах, увы, не представляется возможным. Тем не менее, изображения на многих ныне разрозненных рельефах не позволяют усомниться в том, что и они выполняли историко-коммеморативную функцию. Например, сохранилось несколько рельефов, на которых запечатлены европейцы в виде людей, либо держащих в руках маниллас, либо окруженных маниллас – металлических брусков изогнутой формы, которые использовались как эквивалент при обмене. Очевидно, что эти рельефы были призваны отразить и увековечить историю торговых связей бини с европейцами.

Другой характерный пример – «мальтийские» и прямые кресты, сопровождающие изображения некоторых приближенных *оба*. Едва ли приходится сомневаться в том, что перед нами – рассказ о том же, о чем писали европейцы: в XVI в. – Дуарте Пашеку

³² Bradbury R. E. Benin Studies. L. etc., 1973. С. 19; Afolayan S. F. Pre-Colonial Concept of History in Nigeria // On West African History. Selected Papers. Marburg, 1986. С. 31–47; Picton J. Edo Art, Dynastic Myth, and Intellectual Aporia // African Arts. 1997. Vol. 30, № 4. С. 18–25.

³³ Isichei E. A History of Nigeria. L. etc., 1983. С. 335.

Перейра и Жоао Де Барруш³⁴, а в начале XVII в. – Мануэль де Фигейредо, Дирик Руйтерс и Алонсо де Сандоваль³⁵. Они же сообщали, что недалеко от Бенина находилась страна, которой правил великий властелин, носивший титул *хоогуане*, или *огане*. (В большинстве своем ученые убеждены в том, что речь идет о верховном правителе – *они* Ифе³⁶). *Огане* был почитаем во всем регионе, подобно тому, как папа римский – всеми католиками. В соответствии с очень древней традицией, сразу после восшествия на престол «король Бенина» отправлял к *огане* посланников. В их задачу входило: передать *огане* дорогие подарки от *оба*, проинформировать его о кончине предыдущего бенинского монарха и испросить подтверждения прав на наследование трона новым сувереном. В знак признания этих прав *огане* передавал *оба* через его посланников, в числе прочих символов власти, медный крест, который правитель Бенина был обязан носить на шее. Без этого (как и без других символов власти) он не мог считаться законным правителем. Очевидно, что приближенные *оба* с крестами – его посланники к *огане*, возвратившиеся с подтверждением прав своего властителя на престол.

В то же время на некоторых рельефах бенинского дворца можно видеть и абстрактные значки, разгадать значение которых, увы, пока не удалось³⁷.

Интересно, что хотя рельефы размещались на стенах дворца *оба* и их обратная сторона не была видна зрителю, условные значки и рисунки иногда наносились и на ней. Одному из авторов данной статьи удалось обнаружить их на обратных сторонах двух рельефов, ныне хранящихся в Британском музее в Лондоне. Одно изображение идентифицировать не удалось, в другом же легко узнать церемониальный меч *ада*. Вообще лишь очень малая часть бенинских рельефов была изучена с точки зрения наличия на них условных значков и рисунков (в частности, авторы настоящей работы сделали это по материалам альбомных публикаций и коллекции Британского музея). Вполне вероятно, что более масштабное исследование рельефов может дать ученым обильный материал для дальнейшего анализа проблемы хранения и передачи информации в доколониальном Бенине.

³⁴ Pacheco Pereira D. Esmeraldo de Situ Orbis. Bissau, 1956 [1505–1508]. С. 139; De Barros J. Asia de João de Barros: Dos Feitos que os portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras de Oriente. Dec. 1. Coimbra, 1988 [1552]. С. 83–84.

³⁵ См.: Bascom W. The Early Historical Evidence of Yoruba Urbanism // Social Change and Economic Development in Nigeria. N.Y. etc., 1973. С. 34, fn. 4.

³⁶ См.: Бондаренко Д. М. Доимперский Бенин... С. 158–160.

³⁷ Hagen K. Altertümer von Benin im Hamburgischen Museum für Völkerkunde. T. 2. Hamburg, 1918. С. 12, Taf. 1, fig. 1.

В 1950-е годы К. Хау исследовала 11 предметов из Бенина (слоновые бивни, бронзовые рельефы, статуэтку, ритуальный нож, чашку и браслет) и обнаружила на них в общей сложности 51 значок и рисунок, определенные ею не только с точки зрения «художественной формы»³⁸. В те же годы Д. А. Ольдерогге изучал изображения на основаниях *ухув-элао* и вставлявшихся в них резных бивней³⁹; уникальное по охвату материала рассмотрение последних в начале 1980-х гг. осуществила Б. У. Блэкман⁴⁰. Наше исследование позволило выявить еще целый ряд объектов, на которых бенинцы наносили значки и рисунки, которые мы считаем несущими, в частности и историко-коммеморативную нагрузку. Анализ культурного и символического контекста, в котором фигурировали эти предметы, дает возможность понять и значение нанесенных на них изображений.

В частности, в этой связи показательна группа предметов, на которые значки наносились, как нам известно по рассказам, мелом. Такие значки практически и не могли сохраниться до наших дней, а потому и не изучались. В начале XX в. Р. И. Деннетт писал: «Аке. Куски коры, с одной стороны держащиеся на двух палках, образуя подобие навеса, под которым находятся горшок с водой, бананы и ямс. Обычно [аке] сооружаются под деревьями, а перед ними мелом рисуются различные значки»⁴¹. О похожем случае Р. И. Деннетт сообщает и в другом фрагменте своей книги⁴². Очевидно, что речь идет о святилищах Аке, божества стрельбы из лука⁴³.

Действительно, мел (*орхуэ*) играет большую роль в системе символов бини. Символическое значение мела связано с его белым цветом. Когда будущий *оба* Обаноса отправил своему отцу *оба* Акенгбуда, правившему более полувека, прядь своих седых волос, намекая на то, что пришло время уступить трон ему, Акенгбуда послал в ответ смесь

³⁸ *Hau K.* Evidence of the Use of Pre-Portuguese Written Characters by the Bini? // Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire. 1959. Sér. B. Vol. 21, № 1-2. С. 109-154.

³⁹ *Ольдерогге Д. А.* Древности Бенина (по коллекциям Музея антропологии и этнографии) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 15. Л., 1953. С. 358-402; *он же.* Древности Бенина, II (*ухув-элао* бенинских царей) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 16. Л., 1955. С. 282-307; *он же.* Древности Бенина, III (Условные значки и рисунки на бенинских бивнях) // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 17. Л., 1957а. С. 345-361.

⁴⁰ *Blackmun B. W.* The Iconography of Carved Altar Tusks from Benin, Nigeria. Vol. 1-3. Ph. D. thesis. University of California. Los Angeles. Ann Arbor, MI, 1984.

⁴¹ *Dennett R. E.* At the Back of the Black Man's Mind Or Notes on the Kingly Office in West Africa. L.-N.Y., 1906. С. 221.

⁴² Там же. С. 215.

⁴³ *Melzian H.* Указ. соч. С. 6.

мела с солью. Такое послание должно было означать, что старый *оба* еще не утратил интерес к этому миру и не готов покинуть его⁴⁴.

У бини белый цвет символизирует мир, радость, здоровье, удачу, плодородие, чистоту и т.д.⁴⁵. Поэтому мел – наиболее важный объект, связанный с культом Олокуна, «отвечающего» за плодородие и богатство. Ритуальный же цвет Олокуна – именно белый. Р.И. Деннетт писал: «В Эвези (населенном пункте к югу от города Бенина. – Д. Б., П. Р.)... стоит храм Олокуна... Посередине открытого пространства в этом храме находились три коровьи головы, окруженные нанесенными мелом значками»⁴⁶. Р.И. Деннетт упоминал и о другом алтаре Олокуна, перед которым они были нанесены на земле мелом⁴⁷. Также Р.И. Деннетт видел значки, нанесенные на земле мелом по полукругу, у входа (*омей*) в священную рощу Аровиа, посвященную Овиа, божеству одноименной реки⁴⁸. Сам же *омей* представлял собой пальмовые листья, которыми оплетались ворота. *Омей* обновлялся каждый год во время совершения жертвоприношений божеству⁴⁹. Очевидно, одновременно значки перед ним наносились мелом. Они применялись и при отправлении обрядов верховного божества Оса и культа предков, поскольку в более общем смысле *орхуэ* олицетворяет присутствие в мире трансцендентного, божественного начала⁵⁰. Еще один небожитель, с культом которого связано использование условных значков, пусть и не нанесенных мелом, – Осун, божество медицины (а точнее, знахарства): на одном из посвященных ему алтарей Р.И. Деннетт видел металлическую плиту, с выгравированными на ней значками⁵¹. Судя по тому, что плита была изготовлена из дорогого материала – металла, алтарь, упоминаемый Р.И. Деннеттом, не был рядовым. Логично и то, что значки наносились на металлические ритуальные предметы (например, на особые жезлы), связанные с культом Огуна – божества железа и войны, покровителя кузнецов, воинов и вообще всех тех, чья работа связана с металлом⁵².

⁴⁴ *Egharevba J. U. A Short History of Benin. С. 43–44.*

⁴⁵ *Omiyeh M. E. A. The Significance of Orhue in Bini Symbolism // Nigeria Magazine, 1971, № 107–109. С. 118; Blackmun B. W. Указ. соч., vol. 1. С. 31.*

⁴⁶ *Dennett R. E. Указ. соч. С. 223–224.*

⁴⁷ Там же. С. 225.

⁴⁸ Там же. С. 192.

⁴⁹ *Melzian H. Указ. соч. С. 144.*

⁵⁰ *Talbot P. A. Указ. соч. Vol. 2, fig. 1 [facing с. 20]. С. 35, 37, 55; Omiyeh M. E. A. Указ. соч. С. 118–119; Rosen N. Chalk Iconography in Olokun Worship // African Arts. 1989. Vol. 22, № 3. С. 44–53.*

⁵¹ *Dennett R. E. Указ. соч. С. 202.*

⁵² *Lippmann M. Westafrikanische Bronzen. Inaugural Dissertation. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. B., 1939, fig. 26.*

Выше речь шла об изображениях в святилищах и на алтарях различных божеств. Однако и они имели непосредственное отношение к сохранению и передаче исторической информации, поскольку в Бенине идеология королевской власти, а следовательно, и официозная история династии и страны, была тесно связана с религиозными культурами. Не случайно главные святилища многих из них располагались на территории *огбе*⁵³. Уже упоминавшийся нами бенинский вождь Акитола Акпата писал в этой связи: «Польза от (размещения. – Д. Б., П. Р.) таких... алтарей во дворце обнаруживается в их влиянии при управлении на лояльных вождей и людей *оба*»⁵⁴. Историческая же информация оказывалась таким образом неразрывно переплетенной с информацией культурной.

Тесную связь, существовавшую в Бенине между условными значками, верховной властью, историей, религией и символизмом, хорошо отражает свидетельство К. Хау, относящееся к концу 50–х гг. прошлого века. Однажды в ее присутствии старик рассказывал молодому бини, что «традиционно в далеком прошлом знахари “писали” большими черными мелками конической формы на пластинах из слоновой кости или дерева. Они не только записывали повеления божеств, важные события, связанные с войнами, и названия профилактических и лечебных медицинских средств, но и время от времени читали эти документы королям и “начальникам охраны” (*окаку*). Эти чтения представляли собой важное церемониальное действие»⁵⁵.

Естественно и логично, что символика сакральной верховной власти и религиозных культов была в немалой степени общей. В частности, мел как материал был ритуально связан не только со многими божествами, но и с *оба*. Люди верили в то, что мел служит верховному правителю пищей. Когда же *оба* умирал, один из крупнейших сановников, *ийасе*, объявлял, что «мел *оба* сломался». С этими словами он раскалывал, его ударив о землю. Немедленно после этого начинался траур по усопшему суверену. Главное действующее лицо отправителя траурных ритуалов наследного принца *эдаикена* покрывали мелом от плеч до груди; мелом красили также его правую руку и ступни⁵⁶. После восшествия на престол новый правитель посылал как символ мира всем находившимся под его верховной властью вождям по куску мела. Те, кто принимал дар *оба*, выражали ему тем

⁵³ Boisragon A. Указ. соч. С. 186–187; Ben-Amos P. The Art of Benin. N.Y., 1980. С. 70–93; Picton J. Указ. соч. С. 24.

⁵⁴ Акпата А. Указ. соч. С. 7.

⁵⁵ Хау К. Указ. соч. С. 110.

⁵⁶ Nevadomsky J. Kingship Succession Rituals in Benin // African Arts. Vol. 17, № 2, pt. 2. С. 41, 44.

самым свою лояльность. Отвергшие же присланный им мел объявлялись мятежниками со всеми вытекавшими отсюда последствиями⁵⁷.

Не лишенным оснований выглядит и предложение рассматривать некоторые значки на бивнях как королевские тамги – знаки принадлежности того или иного предмета *оба*⁵⁸. Однако тут необходимо существенное уточнение: в данном случае речь должна идти о собственности *оба* не в политико-экономическом, а в социо-культурном смысле. Примечательно, что эти тамги ставились на бивнях, находившихся в святилищах предков правителей, т.е. на предметах, представлявших собой социальную и культурную, но не непосредственно материальную ценность. Знаки обладания ими *оба* были призваны символизировать прочность связей ныне властвующего суверена с трансцендентным миром и прежде всего – с духами его предков; именно культ предков *оба* лежал в основе официальной идеологии.

Помимо предметов, о которых с уверенностью можно сказать, что они находились на алтарях божеств, предков верховного правителя или во дворце, условные значки и рисунки можно видеть и на предметах, связь которых с идеологией сакральной верховной власти, будь то в ее историческом или же религиозном преломлении, не столь самоочевидна. В частности, на некоторых вещах (например, на глиняной скамеечке из Британского музея) обнаруживаются значки, выполненные в своеобразном геометрическом стиле. В таком же стиле были вырезаны значки и на описанной С. Х. Ридом крышке сосуда, сделанной из слоновой кости (по его предположению, в начале XVII в.) – здесь значки разделяли изображения голов европейцев. Отметив, что геометрический орнамент в целом нетипичен для бенинского искусства и встречается только на предметах, ассоциируемых с высшими социальными слоями, С. Х. Рид далее пишет о значках, образующих этот узор: «Он, вне всякого сомнения, связан с плетеным орнаментом, обычным для бенинских резных и литых изделий, и, конечно, близкородствен узелковому орнаменту того же общего облика на скамеечке из коллекции генерала Питта-Риверса»⁵⁹.

К словам С. Х. Рида можно добавить сообщение Н. У. Томаса. За восемь лет до С. Х. Рида он писал, что в Бенине частные дома обычно украшались геометрическим орнаментом⁶⁰. Это сообщение

⁵⁷ *Omijeh M. E. A.* Указ. соч. С. 118.

⁵⁸ *Roth H. L.* Great Benin. Its Customs, Art and Horrors. L., 1968 [1903]. С. 96, fig. 96; *Ольдерогге Д. А.* Древности Бенина, III... С. 345–346.

⁵⁹ *Read C. H.* On a Carved Ivory Object from Benin in the British Museum // *Man. L.*, 1918. Vol. 18, № 72. С. 129–130.

⁶⁰ *Thomas N. W.* Decorative Art Among the Edo-Speaking Peoples of Nigeria: I. Decoration of Buildings // *Man. L.*, 1910, vol. 10, № 37. С. 65–66.

не выглядит вполне ясным, поскольку, с одной стороны, каждый бенинский дом был «частным» в том смысле, что его могла населять только одна большая семья, но с другой – дома, как правило, составляли части архитектурных комплексов, которые образовывали обнесенные стенами компаунды. Кроме того, частная собственность в европейском смысле слова вообще не была известна бини⁶¹. Возможно, что под «частными домами» англичанин имел в виду отдельно стоящие жилища, а вернее сказать, дворцы высокопоставленных аристократов. И если это так, то утверждение С. Х. Рида о том, что геометрический орнамент, включая стилизованные под него условные значки, отличал предметы и объекты, связанные с высшими слоями бенинского общества, получает дополнительное подтверждение.

Интересна и семантика значков, обнаруженных на другой скамеечке, на сей раз латунной, которые явно символизируют луну и солнце, а также «мальтийский» крест⁶². Уже наличие креста указывает на связь скамеечки с институтом верховного правителя. Не случайно устная традиция приписывает заказ на ее изготовление *оба* Эресоюну (первая половина XVIII в.). Но и космическая символика луны и солнца имеет прямое отношение к идеологии сакральной власти бенинских верховных правителей. Одним из ее краеугольных камней был постулат о том, что *оба* воплощает, сочетает и непротиворечиво объединяет в себе противоположности, которые в своей совокупности охватывают все в мире сущее. Верховный правитель виделся подданным как одновременно «за и против, правое и левое, человек и божество; он соединял в себе противоположности, он существовал во имя этого соединения»⁶³. Значки же, обозначающие солнце и луну, были призваны выразить ту идеологему, что сакрализованный монарх есть воплощение дня и ночи⁶⁴.

Многозначность образов солнца и луны как идеологем сакральной власти *оба* включала и их более узкие и не связанные друг с другом значения. В частности, по-видимому, солнце должно было символизировать неустрашимость правящей династии, естественность и неизбежность ее существования, подобно закономерности восхода солнца, поскольку у бини популярна поговорка «Солнце никогда не пропускает день»⁶⁵.

⁶¹ См., например: *Бондаренко Д. М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами... С. 149–152.

⁶² *Ben-Amos P.* Указ. соч. С. 30–31, pl. 30, 31.

⁶³ *Palau Marti M.* Указ. соч. С. 218.

⁶⁴ *Dark P.* *An Introduction to Benin Art and Technology.* Oxf., 1973. С. 105.

⁶⁵ *Ben-Amos P.* Указ. соч. С. 28.

Значение же образа луны в связи с идеологией сакральной власти *оба* раскрывается на одном рельефе из дворца верховного правителя. На нем запечатлены две коровьи головы, поставленные одна на другую, а рядом с ними – шесть полумесяцев⁶⁶. Думается, в данном случае архаическому мышлению бини были свойственны те же ассоциации, что хорошо известны историкам религий и культур древнего мира: и коровьи рога, и напоминающий их по форме полумесяц увязывались с культом плодородия. А ритуальное обеспечение плодородия считалось одной из важнейших задач правителей архаических земледельческих обществ, в том числе бенинского⁶⁷.

Таким образом, хотя о существовании письменности в доколониальном Бенине говорить не приходится, следует, безусловно, признать, что в нем была выработана оригинальная система хранения и передачи информации посредством условных значков и рисунков, представлявших собой фразограммы. Причем разработка этой системы не обуславливалась общественными потребностями – ростом хозяйственной и торговой деятельности в стране, появлением четких представлений о государственной и частной собственности как политико-экономических категориях, в отличие от того, что обычно происходило при создании письменности в странах древнего мира. В Бенине возникновение фразографии было предопределено неизменной заботой верховной власти и при Первой династии (*огисо*), и при Второй (*оба*), о постоянстве своих идеологических основ. Официозная обработка истории правящего дома и всего народа, с одной стороны, и «педалирование» идеологии о связи правителей с их предками и божествами – с другой, были важнейшими средствами достижения властью этой цели.

Именно в силу сказанного практически вся информация, которую содержали бенинские условные значки и рисунки (и сами по себе и как фрагменты социо-культурной среды, в которую были вписаны несшие их на себе объекты), имела исторический и культурный (религиозно-мифологический) характер. Неразрывные в сознании бини история и мифология, призванные властью служить ей, выполняя единую, идеологическую, задачу, здесь переплетаются: миф превращается в историческую и политическую реальность, в него вводятся реальные исторические личности (правители страны), а истинная история обрастает мифами и одновременно подтасовывается в угоду все той же верховной власти. Если исходить из специфики предпосылок и условий

⁶⁶ Dark P. Указ. соч., pl. 56, ill. 119.

⁶⁷ См., например: Бондаренко Д. М. Бенин накануне первых контактов с европейцами... С. 213.

возникновения и существования в Бенине фразографии, логичным представляется и то, что слой «грамотных» в стране был весьма узок, и что его составляли именно придворные – хронисты и мастера художественных ремесел, а также жрецы культов тех или иных божеств.

Немало условных значков и рисунков, прежде всего на бронзовых рельефах еще ждет своего исследователя, но очевидно, что их большая часть утрачена безвозвратно: ведь обычно они наносились мелом на земле, слоновой кости или дереве. Такие «надписи» требовали частого подновления, а в колониальный период эта традиция пресеклась. В связи с этим возникает вопрос: может быть, условные значки и рисунки использовались более широко? Ведь хорошо известно, что помимо всемирно знаменитого ныне придворного изобразительного искусства в доколониальном Бенине существовало и развитое народное искусство. Однако поскольку произведения этих мастеров чаще всего выполнялись из менее дорогих и долговечных материалов (например, дерева), памятников доколониального народного искусства бини сохранилось так мало, что общая картина художественного процесса в Бенине оказалась совершенно искажена. Не произошло ли то же с фразографией? Может быть, условные значки и рисунки знали также и не вхожие во дворец и главные святилища бенинцы, но наносили их на предметы, которые не могли сохраниться до наших дней?

Скорее всего, для эпохи *оба* такое предположение было бы ошибочным. Фразография в Бенине не была необходима в хозяйственно-торговой сфере, а могла найти применение лишь в сфере идеологической. Поэтому зададимся вопросом римских юристов: «кому это выгодно?», т.е. кто, кроме верховных правителей, использовавших фразографию для укрепления своей власти, мог бы попытаться ее применить? В Бенине существовало четыре уровня власти – большие семьи, общины (чаще всего объединявшие несколько семей), вожества и вся полития. Едва ли главы семей и общин, чья власть не была наследственной, могли прибегать к фразографии. Менее ясен вопрос об *оногие* – наследственных главах вожеств – более крупных образований в составе бенинского королевства.

Оногие явно должны были быть заинтересованы в идеологическом укреплении своей власти над составлявшими их вожества общинами. Но среди тех памятников народного искусства, пусть немногочисленных и только позднего периода, которые все же сохранились, никаких предметов с нанесенными на них условными значками или рисунками, происходивших не из стен дворца *оба* или святилищ, пока обнаружить не удалось. Прямых указаний на то, что простые бенинцы были знакомы с «грамотой», в местных фольклоре, мифологии, устной исторической

традиции, нет. Никаких подтверждений не дает и археология. В этнографических источниках также не найти свидетельств распространения «грамотности» среди бини, если не считать (о чем говорилось в начале этой статьи), сохраненного Л. Ф. Рёмером сообщения неизвестного англичанина. Однако анонимный информант не указал прямо, кого из бенинцев он имеет в виду, говоря об их «учености». Судя же по тому, что побывал он именно в городе Бенине – столице, да и судя по его описанию, речь идет все о тех же самых придворных хронистах и одновременно жрецах культов предков *оба* и головы здравствующего суверена.

Почему же у нас нет свидетельств использования условных рисунков и значков в вождествах бини? Ответ на этот вопрос следует искать в истории возникновения и укрепления института верховной «надвождеской» власти. Обозначение *огисо* как династии условно и в основе своей неверно. Дело в том, что лишь несколько первых (примерно четыре) и последних (около восьми) правителей, носивших этот титул, образовывали династические линии (причем не связанные друг с другом). В промежутке же между ними лежало время правления приблизительно двух десятков *огисо*, каждый из которых был главой сильнейшего на тот момент вождества и приходил к власти, не будучи связан родственными узами со своим предшественником. Эпоха *огисо* была периодом борьбы различных вождеств бини за гегемонию во всей стране, и ни одному из них не удалось установить эффективную верховную власть. Повторим, в целом бенинская политика той поры может быть охарактеризована как сложное вождество. Вполне вероятно, что в это время главы вождеств, по крайней мере некоторые из них, прибегали к фразографии в «идеологической войне» с соперниками, тогда как *угхорон* обслуживали верховную власть как таковую, «переписывая» историю и политическую мифологию в зависимости от того, кто ее в данный момент персонафицировал.

То, что в сложном вождестве могут существовать условные средства хранения и передачи сведений, как и то, что в таких случаях сохраняемая информация имеет преимущественно цельный исторический, мифологический и генеалогический характер, подтверждают, в частности, примеры многих социумов доколониальной Полинезии. Однако там подобные свидетельства относятся к намного более позднему времени, чем эпоха *огисо* в Бенине. Как не сохранилось образцов «письмен» *угхорон*, так с еще большей вероятностью могло не остаться следов творчества идеологов правителей многочисленных вождеств бини X–XII вв. В то время бини еще не была известна техника бронзового литья, а фразограммы, нанесенные на дереве, слоновой кости могли погибнуть

как от времени, так и в ходе войн и переворотов, сопровождавших историю Бенина времен *огисо* и смены династий.

Оба же удалось к середине XIII в. установить эффективную, жесткую верховную власть и образовать династию в подлинном смысле этого слова. Победа над сепаратизмом и престольными амбициями отдельных вождей не могла не выразиться и в пресечении «самодеятельности» их глав в сфере идеологии, т.е. в «монополизации», «присвоении» официальной истории страны и политической мифологии народа (а следовательно, и средств хранения и передачи соответствующей информации) верховной властью. Таким образом, тот факт, что дошедшие до нас (непосредственно или в описаниях) фразографические значки и рисунки неизменно оказываются связанными с историко-мифологическими аспектами официальной идеологии, свидетельствует о жесткой централизации власти в Бенине эпохи Второй династии, что нашло и опору и свое ярчайшее проявление в сакрализации института власти верховного правителя, независимо от реального объема профанной власти *оба* в тот или иной исторический период.

Барака в предколониальном Марокко (XVI – начало XIX в.)

Представление о *бараке* – благодетельной силе божественного происхождения¹ – неразрывно связано с историей арабо-мусульманской цивилизации. В Коране этот термин, употребляемый во множественном числе (*баракат*), означает благословение Аллаха – то, что исходит от него и осеняет пророков (Ису, Мусу, Ибрахима, Исхака и их близких)², а также распространяется на плодородные земли, милостью Божией дарованные пророкам и их «народам»³. Благословенны (*мубарак*) сам Аллах, его откровение (Коран), ночь первого откровения (*лейлят аль-кадар*), «приветствие» от Аллаха⁴ и вообще все, что связано с ним. На протяжении средневековья эти коранические понятия были переосмыслены и дополнены: ниспослание бараки обычным мусульманам возможно через пророков, которые получали божественное откровение (*вахй*), и святых (*вали, мурабитов*)⁵, становившихся носителями бараки в силу божественного вдохновения (*ильхам*).

Особенную популярность духовный феномен *бараки* приобрел в народных мусульманских верованиях, где он был призван объяснить любые благодетельные сверхъестественные явления, проявлявшиеся в природе и обществе. Повсеместно (а особенно в периферийных районах арабо-мусульманского мира) комплекс представлений о *бараке* стал своего рода мостом между доисламскими анимистическими верованиями и синкретическим

¹ Значение глагольного корня 'б-р-к', от которого происходит слово «барака», в араб. яз. – «благословение, придание благодати, дарование удачи, везения, счастья, насыщение благополучием, процветанием, изобилием и т.д.»

² Коран, 19:31/32; 27:8; 37:113.

³ Коран, 21:71.

⁴ Коран, 23:14; 25:1, 6:155/156; 44:3/2.

⁵ Понятие «святой» в применении к исламу условно в силу того, что в исламском духовном комплексе отсутствует институт церкви, что в свою очередь, делает невозможной канонизацию. Тем не менее, этот термин как обозначение почитаемого в общине подвижника, наделенного покровительством Аллаха, уже давно употребляется в исламоведческих текстах.

«народным исламом». Еще в 60-е годы XX в. востоковеды выявили эту связь на материалах Магриба. Наиболее убедительны здесь результаты изысканий польского историка Т. Левицкого о языческих культах «отпечатков ног» легендарных персонажей и священных животных, культах, которые, как он выявил, основывались на вере древних берберов в сверхъестественную связь между следами и оставившими их существами, т.е. вера в существование благодетельной магической силы, исходящей от этих отпечатков⁶.

То, что восприятие *бараки* в народном исламе уходит корнями в древнейшие традиции, косвенно подтверждает и ее «овещественность» в понятии мусульман Северной Африки, т.е. возможность ее увеличения или уменьшения в зависимости от окружающих ее носителя обстоятельств или его поведения. Эта таинственная и действенная сила, по верованиям магрибинцев, должна была передаваться через физический контакт⁷. Ее локализация в объектах и живых существах, как правило, соотносилась с конкретной жизненной ситуацией. Как показал французский антрополог Р. Жаму, «магрибинец охотно распознает феномен бараки в случае хорошего урожая после засухи или рождения ребенка у бесплодной женщины; обратное же утверждение он назовет, скорее всего, неверным»⁸. Более того, традиционное сознание склонялось к восприятию бараки как явления энергетического по своей сути – «флюида», «заряда», несомого в себе ее обладателем. Об этом говорит многократно подмеченный Р. Ле Турно и Ж. Шельхо обычай паломников, возвращавшихся из *хаджа*: например, в Фесе их было принято встречать у ворот города и сопровождать к гробнице Мулай Идриса, где им следовало сотворить молитву, прежде чем переступить порог своего дома⁹; просто возвратиться домой без контакта со святилищем считалось опасным как для самого паломника, так и для окружающих, ибо только совершив обряд, он должен был обрести *бараку* (через прикосновение к Каабе и особенно к Черному камню)

⁶ Lewicki T. Survivances chez les berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes. Kraków, 1966, vol. 8. С. 28.

⁷ Эти представления позволяют соотнести *бараку* с понятием «контагиозная магия», введенном Дж.-Дж. Фрезером. Речь идет о колдовских приемах, основанных на вере в то, что вещи, находившиеся в соприкосновении, должны, даже будучи разъединенными, оставаться в симпатическом соотношении (Фрезер Дж.-Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1984. С. 43.).

⁸ Jamous R. Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Cambridge – P., 1981. С. 203.

⁹ Le Tourneau R. Fès avant le Protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman. Casablanca, 1949. С. 591.

и стать причастным к своего рода святости¹⁰. Подобные же меры предосторожности принимались в сельских общинах Марокко. Например, паломник, вернувшийся из Мекки, не признавался настоящим *хаджи* пока не исполнял все традиционные обычаи (семидневное уединение у себя дома, посещение родственников и друзей, посещение гробниц святых – защитников деревни от бед и опасностей и т. д.)¹¹. Более того, люди, более всего исполненные благодати, согласно народной традиции, могли приобщаться и к *бараке* других святых. Еще в начале XX в. французские этнографы подметили, что марокканцы опасались заканчивать серию благочестивых посещений гробниц святых поклонением могилам мурабитов из клана Шаркава, живущего в предгорьях Атласа: тем самым была бы погашена обретенная *барака* и проситель не смог бы ничего добиться; точно так же возвратившись из паломничества, следовало остерегаться проходить непосредственно перед здравствующим представителем этого клана¹².

Можно с уверенностью предположить, что у *бараки* был глубоко внедренный в общественное сознание североафриканцев духовный «фундамент» – потребность массового религиозного мышления во всеобъемлющем проявлении божественного промысла. Поэтому соприкосновение североафриканских обществ с исламом в результате арабского завоевания VII–VIII вв. не привело к исчезновению, как писал Т. Левицкий, «старинных верований берберов, восходивших к заре времен»¹³. Напротив, по мере исламизации началось их новое развитие, однако суть понятия *бараки* в сознании магрибинцев постепенно изменилась: вместо языческого «безличного священного», по выражению Ж. Шельхо, новым источником чудотворной силы стал Аллах, наделяющий ею избранных¹⁴. Таким образом, магрибинские мурабиты первых веков ислама отличались от берберских магов тем, что действовали от имени признанного общиной единого Бога, а не смутно представляемых демонических сил¹⁵. Сущность верования не менялась – его предмет по-прежнему считался благодеянием неба, формой, в которую облекалась

¹⁰ *Chelhod J.* La baraka chez les arabes ou l'influence bienfaisante du sacré // Revue de l'histoire des religions. Vol. 148. P., 1955, № 1. С. 76.

¹¹ *Michon J.-L.* Religious Institutions. The Islamic City // Selected Papers from the Colloquium Held at the Middle East Centre, Faculty of Oriental Studies, Cambridge, United Kingdom from 19 to 23 July 1976. P., 1980. С. 30.

¹² *Villes et tribus du Maroc.* Documents et renseignements. Rabat et sa région. T. 1. P., 1918. С. 257.

¹³ *Lewicki T.* Prophètes, devins et magiciens chez les berbères médiévaux. Kraków, 1965. Vol. 7. С. 3.

¹⁴ *Chelhod J.* La baraka chez les arabes... С. 85.

¹⁵ *Lewicki T.* Prophètes, devins et magiciens... С. 20.

благосклонность Аллаха по отношению к тому или иному индивиду или предмету. Эта благосклонность позволяла объекту, избранному божественной волей, жить в изобилии и процветании. Вот почему почитание мурабитов в Дальнем Магрибе с первых веков ислама было исконным, укоренившимся с архаических времен, обоснованных религиозным институтом. Целые кланы мурабитов состояли из потомков некоего святого предка, который приобрел божественную благодать, сражаясь за веру, или благодаря необычайной набожности и благочестию. Иногда основанием для получения *бараки* служили не собственные благородные дела и поступки мусульманина, но явно проявившаяся воля Божия; *барака* могла снизойти на него или же передавалась другим святым¹⁶.

Традиционно присущая жителям Магриба конкретность восприятия *бараки* делала ее проявление чрезвычайно многоликим. Неистощимое многообразие примет *бараки* поражало магрибинцев. В капитальном труде финского этнографа Э. Вестермарка, посвященном верованиям и обрядам марокканцев, систематизированный список проявлений *бараки* в повседневной жизни занял более 200 страниц¹⁷. Так, по мнению магрибинцев, именно наличие *бараки* позволяло мусульманским святым (*мурабитам*), в том числе суфийским наставникам (*шейхам*) и потомкам Пророка (*шерифам*) совершать чудеса и преодолевать привычные для большинства естественные пределы и ограничения. Например, они производили трансмутацию химических элементов (превращали камни в золото), пренебрегали границами пространства и времени (по легендам, многие мурабиты переносились в мгновение ока за тысячи километров, одновременно оставаясь на месте и беседуя с учениками); они игнорировали или модифицировали биологический цикл человека, растений и животных (с одной стороны, святые, согласно поверьям, не умирают, но спят в своих гробницах, с другой – классические проявления *бараки*, как уже отмечалось, – это выпадение осадков после засухи, обнаружение воды в пустыне, получение обильного урожая на скудных почвах или победа организма над тяжелой болезнью, бесплодием и т.д.)¹⁸.

Многообразное проявление *бараки* в общественной жизни не исключало и такие формы, которые мало ассоциировались со святостью – как с точки зрения европейского наблюдателя,

¹⁶ Hoffman B. The Structure of Traditional Moroccan Rural Society. The Hague, 1967. С. 147.

¹⁷ Westermarck E. Ritual and Belief in Morocco. Т. 1. N.Y., 1968. С. 35–262.

¹⁸ О взаимосвязи *бараки* с течением природных процессов см.: Орлов В. В. Поклонение силам природы в магрибинском «народном исламе» (XVIII–XIX вв.) // Сб.: Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 221–242.

воспитанного в христианской культуре, так и благочестивого горожанина-алима, живущего по нормам исламской морали. Можно утверждать, что вера в божественное благословение вполне примиряла североафриканские общества даже с явными нарушениями общепринятой этики, а то и вовсе с антиобщественным поведением.

Согласно народным верованиям, *мурабиты*, демонстрируя свой божественный дар, могли принародно распивать вино (которое, при этом, естественно, становилось чистой водой). В источниках встречаются сведения о том, что *барака* могла ассоциироваться с разбоем и грабежом. Например, один из представителей духовной элиты северного Марокко Сиди аль-Маккани аль-Ваззани успешно совмещал руководство духовной обителью (*завийей*) с разбоем на большой дороге и считался покровителем разбойного «цеха»¹⁹, а его «коллеги»-*мурабиты* из племени бану ахмад ас-суррак (араб. букв. «воры – дети Ахмада») прославились как религиозным рвением, так и кражами скота²⁰, которые, однако, не считались племенным сообществом явно преступными акциями.

Отдельно следует упомянуть об эротических и сексуальных коннотациях понятия «барака». Изначально это понятие воспринималось в Магрибе для обозначения силы благодетельной и способствующей процветанию и плодородию. Интимное соитие с обладателем *бараки* часто приобретало в народной традиции обрядовое значение акта передачи жизненной и плодотворной силы. Отсюда происходят экзотические (и предосудительные, на взгляд европейских и мусульманских авторов) практики так называемой священной проституции, которые, по верному определению Ж. Шельхо, были «средством сопричастности святому»²¹. Любопытно, что в подобных определениях, отмеченных в полевой работе французских востоковедов XIX в., языческий элемент представления о *бараке*, как правило, перекрывался нормами исламской этики. В частности, в легендарном наследии южномарокканского племени бану салах Э. Монтэ обнаружил упоминание о некоей Лалле Имме Тиффеллут. Сначала соплеменники считали ее демоном (*гуль*), поскольку никто из них не мог удовлетворить ее интимные запросы. Однако ее последующее раскаяние в своей греховности и обращение к аскетизму

¹⁹ Lacroix N., *La Martinière H., de. Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain.* T. 4, Alger, 1897. С. 438.

²⁰ Lacroix N., *La Martinière H., de. Documents...* T. 2, Alger, 1897. С. 469.

²¹ Chelhod J. *La baraka chez les arabes...* С. 79–80.

и святости придали ей в коллективной памяти племени образ почитаемой «святой»-мурабиты²².

Наиболее яркий (но и наименее достоверный) эпизод, свидетельствующий о том, что обладатели *бараки* занимали исключительное социальное положение, приводит поверенный в делах Франции в Марокко Л. де Шень в своем описании Марокко конца XVIII в. «В Тегуане, – отмечал он в своих реляциях за 1782 г., – был святой, который, встретив однажды женщин, выходящих из бани, после нескольких конвульсивных движений набросился на одну из самых молодых и совершил совокупление с ней прямо посреди улицы. Ее спутницы, окружившие их, издавали при этом крики радости и поздравляли ее с этим счастьем; даже ее муж принимал [поздравительные. – В. О.] визиты по этому случаю»²³. Недавно при работе с источниками нам удалось обнаружить эпизод, почти точно совпадающий с текстом Шень (как в сюжете, так и в деталях). Его приводит марокканский автор XVI в. Хасан аль-Ваззан (Лев Африканский) в сочинении «Описании Африки». Комментируя ситуацию с позиции просвещенного алима-горожанина, Хасан аль-Ваззан отмечал: «Под такой личной (т.е. в облике «святых»-мурабитов. – В. О.) по Африке бродят мошенники и негодяи. Они настолько распущенны и бесстыдны, что иногда совокупаются с женщинами в общественных местах. Тем не менее простые люди считают их святыми. Большое количество этого сброда есть в Тунисе, но много больше в Египте, особенно в Каире. В том же Каире, на площади Байн аль-Касрейн, я собственными глазами видел, как один из таких подонков схватил очень красивую молодую женщину, которая только что вышла из бани, положил ее посреди площади и овладел ею. Как только он ее отпустил, все побежали притронуться к ее одежде как к реликвии, которой коснулся святой человек. Между собой люди говорили, что этот святой человек сделал вид, что совершил с ней грех, но на самом деле не сделал этого. Когда об этом узнал муж, он счел это за редкую милость и, возблагодарив бога, устроил по этому поводу торжественный праздник с пиром и раздачей милостыни. Судьи и законоведы всеми способами хотели покарать этого негодяя, но подверглись опасности быть убитыми народом, потому что, как я говорил, каждый из таких людей внушает благоговение простому люду и получает от него ценнейшие подношения и подарки»²⁴.

²² *Montet E. Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc. Genève, 1909. С. 41, 66.*

²³ *Chénier L., de. Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'Empire de Maroc. Т. 3. Р., 1787. С. 152.*

²⁴ *Лев Африканский. Африка – третья часть света. Л., 1983. С. 161.*

Таким образом, публичная реализация носителями *бараки* своих интимных претензий на поверку оказывается полуфольклорным сюжетом, «кочующим» по арабским и европейским источникам XVI–XVIII вв. Трудно сказать, имеем ли мы дело с банальным эпигонством французского автора, возможно, знакомого с трудами Льва Африканского (они неоднократно издавались на основных европейских языках) или же с распространенностью такого рода явлений. Однако, какова бы ни была достоверность сведений источников, совершенно очевидна генетическая связь подобной акции с ритуальными публичными соитиями, которые неизменно сопровождали у доисламских берберов-земледельцев отправление культа плодородия, особенно в период посевной кампании. Эти оргиастические ритуалы, как справедливо суммировал М. Элиаде, имели божественный образец – иерогамию Оплодотворяющего бога и Матери-Земли²⁵. При этом в Магрибе обрядово-промискуитетные связи происходили в так называемую «ночь ошибки» – *лайлат аль-гальта*, – приходившуюся на дни солнцестояния и равноденствия.

Более достоверно выглядят сообщения современников о «придании» народной традицией *бараки* душевнобольным. Это, разумеется, далеко не только магрибинское достояние. Думается, что в большинстве традиционных обществ (как на Востоке, так и на Западе) надлом психики и неадекватность поведения личности воспринимались религиозным сознанием как знамение Божие: с человека, избранного божественной волей, снимались все условности повседневной социализации, что говорило об особом благоволении к нему высших сил, а, значит, и одобрении «истинности» его поступков, их незапятнанности мирскими побуждениями. В предколониальном Марокко аналогом русского юродивого был персонаж, именуемый *бахлуль* (букв. «наглец, шут, клоун»). Его поступки, даже противоправные, были как для населения, так и для политической верхушки Марокко необычным, но вполне недвусмысленным проявлением благодетельной силы божественного происхождения и потому не преследовались. В этом отношении вполне совпадают мнения Хасана аль-Ваззана, описывавшего тунисских «святых» XVI в. («Все уроженцы Туниса разделяют глупый предрассудок считать святым каждого безумца, который бросает камни»²⁶) и французского консула в Танжере Д. Сурдо, который в 1819 г. рассказывал о безумце-бахлуле, почитаемом в качестве святого: «присев около стены, он, завывая и страшно гримасничая, просит

²⁵ Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 93.

²⁶ Лев Африканский. Африка – третья часть света... С. 261.

щедрости прохожих, которые дают ему милостыню и целуют руку»²⁷. Кстати, когда в 1820 г. любознательный французский дипломат прямо на улице был избит почитаемым в Танжере бахлулем и обратился с жалобой к султану Мулай Сулайману, тот не без иронии посоветовал консулу последовать принципу прощения обид²⁸.

При всем разнообразии и неоднозначности внешних форм социо-религиозная функция *бараки* для марокканцев оставалась неизменной – это пути воплощения божественного промысла в реальный мир (*дунья*). По существу, при помощи *бараки* в арабо-исламской культуре Магриба происходила неявная и несистематическая концептуализация того, что марокканский историк Абд ал-Латиф Агнуш справедливо назвал «силой, сверхъестественной властью, позволяющей изменять живые существа и вещи»²⁹, а также выделять избранников Божиих из общей массы населения. В этом отношении для историка-религиоведа примечательна методологическая посылка, которую дал на основании своих полевых исследований американский исламовед К. Гирц, работавший в столь различных этнокультурных ареалах мусульманского мира, как Марокко и Индонезия. Пытаясь осознать причины веры в *бараку*, ученый пришел к выводу, что община посредством своего поклонения «святым» фактически признавала то, что священное начало прежде всего проявляется в мире как дарование личности – будь то таланты, высокие физические и умственные возможности, особые благотворные качества характера и т.д. – по выражению К. Гирца, «духовная яркость»³⁰. В этом случае «овеществленная» божественная благодать уподобляется индивидуальным чертам физической структуры или характера: марокканский *мурабит* или *шериф* обладал *баракой* в том же смысле, как мог обладать физической силой, храбростью, правильными чертами лица или проявлять благородство в поведении. Принимая эту точку зрения, мы можем рассматривать надисторическую, философскую сущность *бараки* как связующее звено (*рабута*) между человеком и Богом.

Политическое измерение понятия *барака* в предколониальном Марокко получило сравнительно четкие очертания лишь

²⁷ Цит. по: *Caillé J.* Le consulat de Tanger (dés origines à 1830). P., 1967. С. 31.

²⁸ *Godard L.* Description et histoire du Maroc, comprenant la géographie et la statistique de ce pays d'après les renseignements les plus récents et le tableau du règne des souverains qui l'ont gouverné depuis les temps les plus anciens jusqu'à la paix de Tétouan en 1860. T. 1. P., 1860. С. 87.

²⁹ *Agnouche A.* Histoire politique du Maroc. Pouvoir, légitimités, institutions. Casablanca, 1987. С. 208–209.

³⁰ *Geertz C.* Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven – L., 1968. С. 44.

на излете средневековья, когда с приходом к власти шерифских династий Сааидов (1510–1659) и Алауитов (с 1660–х годов) утвердился новый принцип обоснования властных полномочий – по принадлежности к потомкам Пророка, а не к могущественной родоплеменной группировке. На протяжении средневековья носители *бараки* редко претендовали на заметную позицию в политической жизни Дальнего Магриба. Пожалуй, единственный длительный опыт шерифского правления в Марокко был до XVI в. – господство династии Идрисидов над северной частью страны (788–926). Хотя современная марокканская историография в целом склонна подчеркивать преемственность между властными концепциями Идрисидов и шерифских династий нового времени, представляется, что имамату Идрисидов были присущи черты, заметно отличавшие его от шерифского Марокко XVI–XIX вв. Оценивая возможности использования *бараки* Идрисидами, следует учесть и то, что они исповедовали шиитский толк ислама, и их государство отличала большая идейно-политическая маргинальность в сопоставлении с аббасидским³¹, и то, что у них не было собственных претензий на халифат. Кроме того, смешение обычаев и духовно-политических представлений арабских и берберских племен в VIII–IX вв. было еще слишком незначительно, чтобы считать, что при Идрисидах сложилось «шерифское государство-нация, где... племена... испытывали бы единое чувство по отношению к власти»³².

В XVI–XVIII вв. подлинное возрождение политической значимости *бараки* возымело разностороннее воздействие на политические реалии Дальнего Магриба. Первое, что вызывает интерес при анализе этой проблемы – это то, что на волне религиозно-политического подъема, охватившего Северную Африку при отражении испано-португальской агрессии в XV веке, в Магрибе в полной мере проявилась духовно-идеологическая несостоятельность прежних «племенных правлений»: угасшая племенная группировка Меринидов–Ваттасидов оказалась не в силах организовать защиту страны. Священную войну (*джихад*) христианским захватчикам ранние Сааиды объявили в 1510 г. Им удалось сплотить племена юга Марокко

³¹ Основатель династии Идрис ибн Абдаллах, праправнук Али (по хасанидской линии), был участником алидского восстания против Аббасидов в Медине (786). В Магриб его привело главным образом желание укрыться от репрессий нового халифа Харуна ар-Рашида (786–809), и лишь поддержка со стороны берберских вождей племенной группы зената позволила ему создать небольшое государство.

³² Разумеется, что более или менее единое, синкретическое представление о *бараке* в раннее средневековье еще не могло сложиться в полной мере (Agnouche A. Histoire politique du Maroc... С. 169).

и придать общественную значимость своему происхождению от пророка ислама – как оправданию для руководства общиной³³. В тот момент, когда Сааиды заменили племенную аристократию религиозной, они превратили свою генеалогию в средство политического оправдания власти. В результате этого революционного решения на первый план марокканской политической жизни выдвинулась проблема обладания *баракой* как основанием для претензий на власть. Согласно мусульманской традиции, на наличие божественного благословения могли рассчитывать либо потомки Пророка (*шерифы*), либо деятели ислама, не связанные с Пророком родством, но получившие *бараку* по промыслу Божию (*мурабиты*). Оба эти принципа обладания *баракой* существовали в Марокко как источники власти и катализаторы политических движений в течение многих веков.

Второе обстоятельство, связанное с возрождением шерифского правления в Марокко и заслуживающее особого внимания при рассмотрении сущности *бараки*, – то, что благодаря переходу от власти «племенных» правителей к власти «шерифов» Дальний Магриб покончил с «упадком легитимности», который наблюдался на Ближнем Востоке после уничтожения Аббасидского халифата монголами в 1258 г.³⁴ В позднее средневековье на большей части территорий *дар аль-ислам* пришедшая к власти элита воспринималась как легитимная (за неимением лучшей

³³ В официальной марокканской историографии (созданной, правда, уже при Алауитах), предполагается, что Сааиды вели свой род не от самого пророка Мухаммада, а от его кормилицы Халимы из аравийского племени бану саад (см.: Видясова М. Ф. Социальные структуры доколониального Магриба. Генезис и типология. М., 1987. С. 145–146), и, таким образом, были связаны с Пророком молочным, а не кровным родством. Однако в традиционном арабском обществе молочное родство нередко ставилось близко к кровнородственному. Есть работы, где подробно рассматривается понятие «узы родства» у арабов (Грязневич П. А. Развитие исторического сознания арабов (VI–VIII вв.) // Очерки истории арабской культуры. V–XV вв. М., 1982. С. 75–155).

³⁴ «Эксперимент» мамлюкских правителей Египта и Сирии по воссозданию под своим патронажем Аббасидской династии в Каире (1261–1517), как и сведения о якобы имевшей место «передаче» представителем каирских Аббасидов аль-Мутаваккилем титула и прерогатив халифа османскому султану Селиму I Явузу (1512–1520) представляются равно малозначимыми при рассмотрении данной проблематики. Дело в том, что тот же Селим I предъявлял претензии на политическое верховенство в мусульманском мире (и, соответственно, признавался его лидером) вовсе не в силу того, что он объявил себя «слугой священным городам» Мекки и Медины (*хадим аль-харамейн*), а благодаря военной мощи Османской империи, демонстрации твердости в защите веры от посягательств европейцев и другим факторам преимущественно светского порядка. Поиск дополнительной легитимности стамбульского падишаха за счет притязаний на халифское достоинство просматривается в османской дипломатии и официальной титулатуре с XVIII в.

на данный исторический момент)³⁵, но шерифское Марокко, благодаря признанию *бараки* как «проводника» законности власти, оказывалось перед проблемой избытка законных (на взгляд населения) претендентов на властные полномочия.

Отсюда следует третье обстоятельство, определяющее политическую роль массовой веры марокканцев в *бараку*, а именно: новый религиозно-харизматический³⁶ принцип обоснования власти не привел к устранению в Дальнем Магрибе угрозы постоянных династических кризисов. Они лишь приобрели иную сущность – вместо примитивного выяснения отношений между родоплеменными группами пришли более сложные в своем духовном обосновании конфликты шерифских властей со служителями «народного ислама». Это были *шейхи*-наставники суфийских братств, влиятельные местные святые-*мурабиты*, а также вожди группировок борцов за веру (*муджахидов*). С самого начала европейской экспансии на побережье Марокко (первая четверть XV в.) «народные» традиции в исламе стали действенной мобилизующей силой, способной поднять марокканцев на освободительную борьбу. Не будет преувеличением заметить, что сосредоточение государственной власти в руках малоизвестного клана Сааидов (начало XVI в.) произошло главным образом благодаря усилиям суфийских организаций юга и запада Дальнего Магриба.

³⁵ Большинство суннитских правоведов средневековья сходились в том, что любой порядок, пусть даже несовершенный, следует признать более подходящим для мусульман, чем анархия – в духе коранической формулы *«аль-фитна ашадд мин аль-катль»*. Акад. И. Ю. Крачковский интерпретирует при переводе Корана *аль-фитна* как «соблазн» («соблазн – хуже, чем убийство» [2:187]). Однако это слово многозначно: 1) очарование, искушение, соблазн; 2) восстание, смута, мятеж; 3) безумие; заблуждение, неверие, поэтому при цитировании в данном контексте представляется более значимым перевод, несущий политическое наполнение: «восстание (смута, мятеж) – хуже, чем убийство».

³⁶ Понятие «харизмы» разрабатывалось М. Вебером и другими видными европейскими социологами в противопоставлении «норме» развития общества. В силу этого термин «харизматический» нередко применяется для обозначения радикальных (деструктивных и даже тоталитарных) воззрений почитаемого населением вождя, бескомпромиссно порывающего с умеренностью и толкающего общество на нетипичные (даже губительные) для него пути развития. Думается, что это понятие вполне может применяться и к традиционным восточным обществам, где аура религиозной веры, окружающая правителя, не предстает чем-то исключительным или демоническим. В истории Марокко, за исключением периодов джихада, харизма шерифского султана не сопрягалась с политическим мессианизмом; напротив, как показал анализ племенной политики Алауитов, сделанный Э. Геллнером, она была «естественна и даже банальна для марокканского общества», а эманация святости, исходившая от государя, легко гармонировала с компромиссом, консервативными ориентациями племенных верхушек и конструктивными политическими решениями (Gellner E. The Great Patron. A Reinterpretation of Tribal Rebellions // Archives européennes de sociologie. Vol. 10. P., 1969, № 1. С. 63).

Союзнические отношения местных *мурабитов* и *шерифов*-Сааидов, однако, не смогли преодолеть традиционного соперничества между ними. Претензии Сааидов на специфически шерифскую легитимность в XVI – начале XVII в. еще слабо воспринимались массовым сознанием. Вера в благодать мурабитов представляла собой, как справедливо подметил К. Гирц, «единое, заранее проложенное русло, в котором текли нарастающим потоком суфийские учения, поклонение местным святым и шерифский принцип власти»³⁷. Действительно, слово «мурабит» исторически отражало размытое, универсальное понятие об обладателе *бараки*, находящемся под божественным покровительством. Даже на стыке XIX и XX вв. этнографические и социологические наблюдения Э. Вестермарка позволили ему включить в число *мурабитов* не только местных святых, но и суфийских *шейхов* и многих ученых-богословов (*алимов*)³⁸. В XVI же веке даже сам шерифский султан Марокко, несмотря на огромные различия в статусе, власти и функциях с суфиями или святыми, воспринимался в общественном мнении как своего рода «сверх-мурабит», чья *барака* подкреплялась шерифским происхождением, но (что существенно) не подменяла его. На это указывают как этнографические, так и собственно исторические источники. Например, тот же Л. де Шенье, глубоко знавший марокканские реалии, писал во второй половине XVIII в.: «Поскольку покоренные народы Марокко видят в суверене только проводника, посредника Божьей воли, то все было бы потеряно, если бы деспот прекратил уважать предубеждения, которые являются священными связями общественного доверия ... срывая эту завесу, он опрокинул бы все свое могущество»³⁹. Не менее интересные результаты дали этнолингвистические изыскания французской исследовательницы Ж. Друэн в 70-х годах XX в. Собранные и обработанные ею обрядовые песнопения племен Среднего Атласа, повествующие об отношениях атласских горцев с шерифскими властями, свидетельствуют о том, что в народных преданиях султан рассматривался не как суверен, но только как вождь (берберск. *агеллид*, *айелид*), который, как и племенные вожди, должен оставаться на «своей» территории и не претендовать на земли горцев⁴⁰. Подобное утверждение племенного партикуляризма, освященное Богом (единственным сувереном) и дарованной им *баракой* – лишь слабо отражало сложные и напряженные взаимоотношения между шерифским правительством (*махзеном*)

³⁷ Geertz C. Указ. соч. С. 54.

³⁸ См., напр.: Westermarck E. Указ. соч. С. 40–45.

³⁹ Chénier L., de. Указ. соч. С. 163–164.

⁴⁰ Drouin J. Un cycle oral hagiographique dans le Moyen Atlas marocain. P., 1975. С. 97.

и *мурабитами* («священными кланами» племен, руководством суфийских братств и др.) начиная со времен воцарения Сааидов.

Даже в период расцвета сааидской власти при правлении султана Ахмада аль-Мансура аз-Захаби (1578–1603), успешно продолжавшего *джихад* и укреплявшего институты государства, – *мурабиты* поднимали антимохавенские мятежи. Смутное же время, последовавшее за кончиной этого выдающегося правителя, обозначил закат правления Сааидов. В первой трети XVII в. в стране сформировалось несколько очагов новой власти, в которых ведущая роль принадлежала уже местным святым или суфийским лидерам: в Гарбе антисааидский мятеж возглавил известный *шейх* и *муджахид* Мухаммад бен Ахмад ал-Айяши (ум. в 1641 г.), в Тадле центром политической оппозиции стала завийа Дила'ийа во главе с шейхом Мухаммадом ал-Хаджем ад-Дила'и (ум. в 1668 г.), в Сусе возник «султанат» Иллиг под руководством местного святого Сиди Али Бу Хассуна ас-Семлали⁴¹, а в Сиджилмассе развернулось мощное махдистское движение, которое было инициировано мурабитом Ахмадом Абу Махалли (ум. в 1613 г.). В эпоху политической и хозяйственной раздробленности Марокко, которую многие авторы с полным основанием характеризуют как «мурабитский кризис», целый ряд местных святых и суфийских шейхов претендовал даже на божественную власть (вплоть до провозглашения себя *махди*).

Представляется, что особую значимость политическим претензиям святых, действовавших на периферии, придали массовая неудовлетворенность населения своим положением и социальная дезориентация, естественные для смутного периода. В таких обстоятельствах группы последователей, примыкавших к местным носителям *бараки*, считали своих вождей отмеченными божественной милостью, а их личную харизму – основанием для протеста против претензий центральной власти на сбор налогов или для выражения мнения марокканских мусульман в целом. Испанская исследовательница М. Гарсия-Ареналь, рассмотрев феномен махдизма в регионе, вполне справедливо отметила: «...В Магрибе махди – не кто иной, как мурабит, сделавший на один шаг больше, чем другие, к политической власти; мурабит, чьи усилия “творить добро и препятствовать злу” приводят

⁴¹ Любопытно, что предки этого местного святого, в том числе Ахмад ибн Муса, основатель мурабитского клана ас-Семлали, сыграли немалую роль в возвышении Сааидов и организации их первого джихада (1510). Однако уже в 1598 г. сын Ахмада ибн Мусы по имени Али поднял восстание против Ахмада аль-Мансура и погиб в марракешской темнице. Сиди Али Бу Хассун был провозглашен «султаном» в 1612 г., а к 1633 г. его сусское «государство» включало в себя все хозяйственно значимые территории юга Марокко – Сус, Тарудант, Дра, Антиатлас и Дадес (Дьяков Н. Н. Марокко. История, культура, религия. СПб., 1993. С. 152).

его под давлением обстоятельств к созданию своего собственного исламского сообщества, где он – судья и руководитель ... концепция джихада содержит в себе ... потребность в преобразовании сообщества в согласии с религиозным законом. А идея «пуританской» реформы предполагает в конце концов централизованное государство»⁴².

Из-за жесткой и почти непрерывной борьбы за власть с религиозными силами периферии династия Сааидов утратила способность к сплочению марокканских племен. В то же время сплоченные группировки *мурабитов* в первой половине XVII в. постепенно трансформировались в местные элиты. Они не только подчинили себе духовную жизнь многих регионов Марокко, но и стали в большей степени контролировать социально-экономическую активность населения. В итоге многие *шейхи* и *мурабиты* достигли статуса, приближающего их к степени автономии крупных феодальных сеньоров европейского средневековья, и стали наиболее опасными противниками центральной власти внутри страны. В конечном счете к середине XVII в., когда власть последних султанов-Сааидов уже не признавалась ни в одной части Марокко, кроме Марракеша, движение *мурабитов* стало реальным фактором острой внутривосточной борьбы.

На первый взгляд, бурные события «мурабитского кризиса», сопровождавшие ослабление Сааидской династии (1603–1659) и возвышение Алауитов (1631–1672), мало отличаются от других религиозно-политических смут, столь частых в истории Дальнего Магриба. Однако, как отмечает П. Рабинов, посвятивший свои изыскания переходным периодам марокканской истории, отличительными чертами этого кризиса были «сфера, размах и охват событий, богатство методов политического выражения своих претензий, которые имели в своем распоряжении религиозные деятели и султаны-шерифы, а также тот факт, что в середине XVII в. два принципа узаконения власти и соответствовавшие им политические движения были ясно противопоставлены один другому»⁴³. Это глубоко фундированное утверждение американского антрополога, основанное на сопоставлении разных эпох в развитии Марокко, позволяет отвлечься от пестрой и динамично складывавшейся мозаики противостояния личностей и группировок. Важнее другое: с первых лет своего появления на общемарокканской арене вожди шерифского клана Алауитов (Филалидов) были вынуждены считаться с принципиальным

⁴² Garsía-Arenal M. La conjonction du sufisme et sharifisme au Maroc: le mahdi comme sauveur. // Revue des études sur le monde musulman et méditerranéen. Vol. 55–56. Aix-en-Provence, 1990, № 1–2. С. 247.

⁴³ Rabinov P. Symbolic Domination: Cultural Forms and Historical Change in Morocco. L., 1975. С. 7.

(и неразрешимым только за счет применения силы) противоречием между двумя источниками религиозной власти – генеалогическим, которым обладали они сами, и чудотворным, который был достоянием местных *мурабитов*.

В этих условиях шерифская монархия, восстановленная во второй половине XVII в. усилиями алауитской ветви потомков Пророка, неизбежно унаследовала многие черты политической традиции Сааидов (низкую степень централизации, патриархальный тип отношений с подданными, практику «кочующего двора»). В то же время Алауиты учли сложившуюся в XVII – начале XVIII вв. внешнеполитическую ситуацию, – свертывание религиозно-миссионерской колонизации испано-португальского образа. Поэтому в методах легитимации своей власти алауитская семья уповала уже не только на священную войну, но и на внутривнутриполитические факторы – безукоризненную шерифскую генеалогию (в отличие от Сааидов), военную дееспособность султанской власти и монополизацию права на государственное управление. Последнее потребовало от Алауитов установить новые рамки взаимоотношений шерифского султана и местных святых.

С религиозной точки зрения, сущность концептуального подхода ранних Алауитов к проблеме власти состояла в упорядочении права на владение *баракой*. В этом смысле само появление шерифских династий во главе Марокко означало утверждение превосходства генеалогического принципа основы *бараки* над чудотворным. Алауитам удалось то, что Сааиды исторически выполнили далеко не в полной мере – возвысить «наследственную» харизму над «персональной» (если воспользоваться терминами М. Вебера) и тем самым рассматривать *бараку* в границах сравнительно упорядоченной статусной системы. Иными словами, ответом Алауитов на политическую конкуренцию со стороны деятелей «народного ислама» стала попытка установить надзор за деятельностью многочисленных суфийских братств (*турук*) и местных святых. В XVII–XVIII вв. суверены Марокко Мухаммад ибн Шериф (1640–1664), Мулай Рашид (1664–1672) и особенно Мулай Исмаил (1672–1727) достигали этой цели, с одной стороны, путем земельных пожалований, налоговых льгот и централизации управления хабусным (вакуфным) имуществом⁴⁴, а с другой – за счет активной поддержки официально

⁴⁴ Почти всегда пожалования (азобы) и налоговые льготы должны были однажды подтверждаться при восшествии на престол нового султана, а иногда даже несколько раз в течение одного правления. Примеры перераспределения земельных пожалований по воле марокканского правительства (махзена) и возвращения владений из рук святых в государственный фонд см.: (Орлов В. В. Земельные пожалования деятелям ислама в алауитском

признанного нормативного ислама в лице ученых-богословов (*алимов*).

Таким образом, ранние Алауиты (кто с большим, кто с меньшим успехом) ограничили сферу влияния идеологии мурабитов, однако, что очень важно, ни в коем случае не уничтожили ее, а, напротив, интегрировали в новую властную концепцию. Несмотря на то что наследственному принципу передачи *бараки* был отдан приоритет, личный чудодейственный источник духовной благодати при этом не был отрицаем. Он был, по точному выражению П. Рабинова, «подчинен наследственному методу передачи власти и институционализирован им»⁴⁵. Идеологическое сходство общественных позиций *шерифов* и *марабутов* искусно использовалось в официальной алауитской идеологии вплоть до XX в. В этой схеме потомки святых деятелей ислама (из которых Пророк считался совершеннейшим и наисвятейшим), как и прежде, считались наиболее вероятными обладателями религиозного авторитета. Однако потомки Пророка (как наиболее почитаемого святого) и в первую очередь, Алауиты, тем самым получали право на верховную власть – более обоснованное, в их понимании, чем потомки других святых и суфийских *шейхов* Дальнего Магриба⁴⁶.

Действительно, деятельность султана как посредника между враждующими политическими группировками страны (в том числе и теми, чьи интересы противостояли его личным), имела много общего с ролью святого в племенах. Не принадлежа сами к племени, святые часто выступали как третейские мировые судьи, сводившие на нет ссоры и конфликты в племенном обществе, причем делали это, опираясь на свой престиж, а не путем принуждения⁴⁷. Поскольку в марокканских реалиях султанский двор обычно вынужден был проводить свою политику посредством многосторонних соглашений с авторитетными племенными вождями и мурабитами, можно согласиться с мнением К. Гирца, полагавшего, что, с религиозной точки зрения, шерифский султан

Марокко (XVIII – начало XIX в.) // Частная собственность на Востоке. М., 1998. С. 250–274).

⁴⁵ *Rabinov P.* Указ. соч. С. 7–8.

⁴⁶ О воздействии *бараки* на восприятие подданными личности правителя Дальнего Магриба существует ряд работ (*Орлов В. В.* Феномен божественной благодати (барака) и почитание султанской власти в предколониальном Марокко // *Арабские страны Западной Азии и Северной Африки (история, экономика и политика)*. Вып. 4. М., 2000. С. 273–281). См. также выводы, сделанные И. М. Смилянкой относительно политической культуры патриархальных государств в широком историко-культурном контексте (*История Востока*. Т. 4. Кн. 1. М., 2004. С. 20–30).

⁴⁷ *Burke E.* Morocco and the Near East: Reflections on Some Basic Differences // *Archives européennes de sociologie*. Vol. 10. P., 1969, № 1. С. 82.

и местный святой относились к одному типу деятелей магрибинской истории⁴⁸.

В конечном счете, противостояние двух оснований обладания *баракой* (и легитимации власти) вылилось в реальной политической жизни Дальнего Магриба в территориальный конфликт шерифского правительства и мурабитской периферии, где святые и суфийские *шейхи* создавали конкурирующие с султанским двором (а иногда и преобладавшие) «центры силы». В результате эволюции отношений *махзена* и *турук* – то союзнических, то откровенно враждебных, – политическая жизнь Марокко в XVI–XIX вв. представляла собой арену сложных дипломатических маневров, в которых султанам-Алауитам часто приходилось замещать администрирование или репрессии убеждением и прибегать в этом к помощи своего религиозного престижа и *бараки*. Эта деликатная многоходовая игра наполнила новым содержанием традиционное для мусульманского Марокко разделение на подчиненную власти территорию (*бияд аль-махзен*) и территорию, не признающую власть султана (*бияд ас-сиба*). Однако, как и в позднем средневековье, ощущение сопричастности государя-*шерифа* или видного *мурабита* роду Пророка возвышало их обоих над понятиями племенной принадлежности и позволяло воспользоваться борьбой между племенными силами, чтобы обогнать перед подданными свое влияние и престиж.

* * *

Итак, благодать Божия, принявшая в исламском мире концептуальную форму *бараки*, на протяжении веков обретала социальную значимость именно благодаря «гибкости, неустойчивости и изменчивости термина»⁴⁹. Как писал о *бараке* знаток арабо-исламских реалий Э. Геллнер, «оценочное понятие использовалось так, как если бы оно было описательным»⁵⁰, т.е. общество было настроено обращаться с наделенными ею деятелями так, как если бы они обладали объективно существующими достоинствами, а не просто пользовались высокими морально-нравственными оценками со стороны своих сотоварищей.

Эта историко-культурная особенность исламской цивилизации породила не только философскую сложность феномена *бараки*, но и ее многофункциональность в политической схеме

⁴⁸ Geertz C. Указ. соч. С. 53.

⁴⁹ Turner B. S. Weber and Islam. A Critical Study. L., 1974. С. 67.

⁵⁰ Gellner E. Concepts and Society // Sociological Theory and Philosophical Analysis. L., 1970. С. 144.

шерифского султаната в Марокко. Бесспорно, понятие «*барака*» было часто востребовано местными святыми и суфийскими *шейхами* для мобилизации населения на защиту партикулярных интересов провинций, племенных территорий, городов и т.д. Это позволяет рассматривать *бараку* как один из факторов сепаратизма и политической нестабильности. В то же время *барака* служила укреплению патриархальной марокканской государственности, подверженной частым кризисам власти. Обращение султанов-Алауитов к *бараке* позволяло им возмещать нехватку профессиональных управленческих кадров, налаживать связи с потенциальными союзниками на периферии и умножать результативность своего третейского посредничества между подданными. Тем самым шерифские государи получали дополнительные возможности в извечном споре (или же торге) с провинциальными религиозными лидерами и могли более успешно проводить свой внутривластный курс в Дальнем Магрибе.

Сакральный смысл даров и посланий османских султанов центральноазиатским правителям

В истории Востока подарки могущественных владык своим вассалам и чиновникам не только были просто пожалованиями, но и содержали сакральный смысл. В этой связи достаточно примечательными представляются подарки османских султанов центральноазиатским правителям.

Документы из турецких архивов свидетельствуют о том, что на протяжении первой половины XIX в. между центральноазиатскими государствами и Османской империей поддерживались обширные дипломатические и неофициальные связи¹. Вступая на престол, например, новые правители Кокандского ханства, Бухарского эмирата, Хивинского ханства направляли к султану посольства, объявлявшие в Стамбуле о появлении нового владыки и его приверженности делу распространения ислама. Каждое посольство везло обычно ценные подарки от местных правителей. В основном дарили лошадей и богатое убранство для них, дорогие ткани. Эта традиция сложилась еще во времена арабского халифата: новый мусульманский государь должен был направить халифу драгоценные подарки и письмо о своем восшествии на престол с просьбой разрешить управление подчиненной ему областью от лица халифа и читать в мечетях хутбу с его именем. В ответ халиф отправлял письмо, в котором утверждалась кандидатура управляющего данной территорией². Это ответное письмо обычно содержало не только разрешение на управление подконтрольными территориями, но и советы поддерживать мирные отношения с правителями ближних стран, справедливо управлять подданными, улучшать и благоустраивать подвластную территорию и, соблюдая религиозное единство, не враждовать с соседними

¹ См., сборники документов Османского архива кабинета Премьер-министра (Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları arasındaki Münasebetlere dair Arşiv Belgeleri. Ankara, 1992; Belgelerle Osmanlı Devleti // Türkistan ilişkileri (16–20. yüzyıllar). Ankara, 2004).

² Бартольд В. В. Халиф и султан. Сочинения. Т. 6. М., 1966. С. 23–28.

мусульманскими государствами. Вместе с ответным письмом направлялись символы власти – парадное оружие, знамена, драгоценная одежда, реликвии (например, волосы из бороды пророка Мухаммада, его ногти) – олицетворявшие связь с халифом, его инвеституру. Впоследствии, в XIX в., подобное обращение стало символом, обеспечивавшим видимость преемственности власти. Это имело и практическое значение для укрепления местной государственности и повышения собственного авторитета правителя среди местного населения³.

Следует отметить, что такого рода дары принимались местным населением с большим почтением, а письма султана выставлялись правителями на всеобщее обозрение и даже служили объектом поклонения. Например, в Самарканде население поклонялось фирманам султанов Махмуда II и Абдул Меджида, вывешенным для всеобщего обозрения⁴. Подобная ситуация наблюдалась и после установления Россией контроля над ханствами. В агентурных донесениях об обстановке в Туркестане указывалось, что и духовенство и население Бухары воспринимают новые формы и рекомендации, идущие из Стамбула, довольно негативно, считая, что они противоречат духу ислама, хотя все приезжие из Стамбула принимаются с большим почтением. Этих приезжих представляют эмиру и его сановникам, которые выдают им особые документы, предписывающие бухарским чиновникам оказывать туркам содействие. Русские власти не могли знать об этом, поскольку такие контакты часто скрывались местным населением, а агентурные данные поступали с большим опозданием. В одном из секретных рапортов сообщалось, что эти приезжие продают различные реликвии, которые пользуются большим спросом у населения, например, волосы и ногти пророка Мухаммада, а также занимаются сбором пожертвований на различные нужды, в том числе и с целью личного обогащения⁵.

Заслуживает внимания то, что в письмах от среднеазиатских правителей к султанам обращение содержало не только имя и персональный титул упоминаемого представителя династии Османов, но и ставший традиционным титул «Султан Рума». Могущество султана вплоть до конца XIX в. ассоциировалось в Центральной Азии с прежним величием Византии. В глазах местных владык султан представлялся не столько халифом – верховным религиозным главой мусульман, – сколько,

³ Такая традиция прослеживается и на протяжении всего XIX и в начале XX вв.

⁴ *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. М., 2003. С. 160.

⁵ Письмо от начальника Туркестанского охранного отделения подполковника Флоринского в Особый отдел Департамента Полиции от 10 декабря 1911 г. (ГАРФ, ф. 102, оп. 241, д. 72, ч. 84, илл. 21–35 об.).

прежде всего, правителем наиболее могущественного мусульманского государства.

Наибольшее уважение к фирманам султана проявлялось в Коканде. Его властители использовали Османское государство в собственных целях. Во-первых, – для легитимации своей власти. Кокандские ханы просили султана рассматривать их как единственных правителей подконтрольных им территорий, а апеллируя к авторитету султана, – побудить казахские и киргизские племена признать верховенство Коканда в Семиречье и на тех участках степи, которые примыкали к его владениям вдоль Сырдарьи. Во-вторых, ханам была необходима помощь Османского государства для проведения технической модернизации вооруженных сил. Например, в 1838 г. кокандский хан Мухаммад направил послов к султану с тем чтобы получить разрешение на управление страной, добиться признания себя правителем киргизов и казахов, использовать это для упрочения своей власти над кочевыми племенами, а также заручиться помощью турецких военных советников в деле переподготовки армии⁶. Султан удовлетворил все просьбы хана, за исключением отправки военной миссии. В 1861 г., когда в ханстве шла междоусобная борьба между двумя претендентами на престол Худояром и Малла-ханом, Худояр решил использовать авторитет султана для давления на противника⁷. В начале 1862 г. новый посланник прибыл в Стамбул. Он жаловался на агрессию со стороны России и просил помощи у Османского государства⁸. Османские власти ответили ему, что они не могут помочь, но желают успехов его войскам⁹. Хану также была дарована якобы приносящая победу сабля, отправленная в Коканд со специальным посланником¹⁰. В 1868 г. правитель Коканда Худояр-хан

⁶ BOA, NAT, 36565; 36565/A.

⁷ В 1858 г. в Стамбул было направлено посольство с поручением сообщить о восшествии нового правителя на кокандский престол. Во главе этого посольства стоял выходец из улемов Мирза Джан, который в турецких источниках известен как Хаджи Мирза Джан. В конце 1859 – начале 1860 гг. он привез подарки и послание султану от Малла-хана. Мирза Джан находился в Стамбуле (конец 1859–1861 гг.). По сведениям из османских документов, в 1861 г. этот посол отправился на родину, но вынужден был вернуться в Стамбул, поскольку корабль, на котором он плыл, потерпел крушение (BOA, HR.SYS, d. 4 g. 17). Известно, что Худояр-хан в своей борьбе с Малла-ханом за Коканд для морального давления на противника ссылался на поздравительные письма от султана, полученные им из Стамбула. Но Малла-хан отказался признать религиозное верховенство султана (*Азиз бин Мухаммад Риза Маргинани*. Таснифи Гариб. Рук. ИВ АН УзССР, № 11 108. С. 268; также см.: *Набиев Р. Н.* Из истории Кокандского ханства (феодалное хозяйство Худояр-хана). Ташкент, 1973. С. 56, 288).

⁸ BOA, İrade Hariciye, 10791, 30.4.1862.

⁹ BOA, İrade Hariciye, 10984, 1.8.1862.

¹⁰ BOA, İrade Hariciye, 10890, 25.6.1862.

обратился к османским властям с просьбой прислать ему специалистов в области военного дела и металлургии, а также образцы ружей и турецкой военной формы¹¹. Хану отправили четыре ружья и несколько комплектов обмундирования¹². В отправке военных специалистов ему было отказано, поскольку в Османской империи также ощущался острый дефицит кадров. Тем не менее, представителю хана было предложено самому выбрать офицеров и инженеров среди тех, кто был уволен на пенсию и отошел от дел и кто добровольно согласился бы поехать в Коканд¹³.

Население ханства, духовенство и сам хан относились с уважением к фирманам султана. Например, суфийский ишан Мадали, по сведениям российских источников, в 1897 г. написал письмо султану, в котором жаловался на действия русских властей, отмену вакфов и на ухудшение нравов в Туркестане. Письмо свое он отправил с паломником из Кашгара, который собирался совершить хадж в Мекку. На следующий год, весной 1898 г., к нему через Индию и Кашгар приехал из Мекки с китайским и турецким паспортами некто Абду-Джалиль, который привез один волосок из бороды пророка Мухаммада. Этот волос был предметом поклонения и принес Абду-Джалилю немалые средства. В его китайском паспорте стояла виза русского консула в Кашгаре, поэтому он спокойно разъезжал, распространяя разные слухи о силе и победах султана и о его намерениях. Ишану он привез от имени султана золотое кольцо и зеленое знамя, а также передал Мадали патент, возводивший ишана в звание хальфы (халифе), т.е. помощника, наместника султана.

Администрация не преследовала Абду-Джалиля, поскольку о письмах из Константинополя она не знала¹⁴. Он стал готовить восстание, уверяя местных жителей, что султан на его стороне, что афганский эмир окажет ему помощь, а англичане прислали ружья и спрятали его в горах. Он распускал также слухи о том, что султан нанес поражение христианскому царю, под которым (царем) подразумевался русский император, так как других христианских стран кокандцы не знали (в это время как раз закончилась греко-турецкая война, в которой потерпели поражение греки). Когда бывшие кокандские сановники, которых ишан хотел привлечь к восстанию, выразили сомнение в успехе этой затеи, тот жестко заявил им, что «на то воля султана и Аллаха»

¹¹ ВOA, İrade Hariciye, 13786, 16.9.1868.

¹² ВOA, А.МКТ. МНМ., d. 431, g. 82. 13.1.1869.

¹³ ВOA, Cevdet Hariciye, 1098. Точная датировка отсутствует (приблизительно 1868–1869 гг.)

¹⁴ Сальков В. П. Андижанское восстание в 1898 г. Казань, 1901. С. 39–42.

и предъявил «патент» султана¹⁵. Восстание было хорошо спланировано, нападению должны были подвергнуться одновременно русские гарнизоны и население в городах Ош, Маргелан, Андижан. Затем восставшие имели в виду захватить Наманган и, очистив от русских всю Ферганскую долину, воссоздать Кокандское ханство. Ханом намеревались сделать сына ишана Дукчи Мадали (Мухаммада Али) – Абдель Азиза. Однако восстание в Оше и Маргелане не состоялось во многом благодаря активности и распорядительности русских военных властей. Вскоре после восстания ишан был схвачен. Грамоту от султана отдали на экспертизу известному русскому ориенталисту Н. П. Остроумову, который вынес заключение: грамота подложная, и от султана она исходить никак не могла.

В период обострения отношений с Россией, по данным военной агентуры, среди местного населения ходили также слухи о том, что свершилось древнее пророчество: «меч халифа Али, хранящийся в соборе Св. Софии в Константинополе, будто бы сам по себе вышел из ножен наполовину, а это означает, что пришло время восстать всем правоверным против гяуров»¹⁶.

Другим, не менее значимым примером использования даров и фирманов как сакральных символов власти может служить отправка Якуб-беку Кашгарскому османского знамени, которое должно было символизировать вассалитет Якуб-бека и покровительство Османской империи. Согласно предписанию султана, Якуб-бек должен был вывесить это знамя перед собственным флагом. Кроме этого, кашгарскому правителю были пожалованы 500 экземпляров Корана, в Восточный Туркестан вместе с послом Сеидом Якуб-ханом Торе были отправлены военные и гражданские чиновники и мастера-оружейники. Было также отправлено оружие, контроль за погрузкой и доставкой которого к месту назначения в Бомбей был поручен наместнику Египта¹⁷. Султан направил кроме того к Якуб-беку и наделенного особыми полномочиями посла Мурата Эфенди, со специальным фирманом, подтверждавшим статус туркестанского правителя как независимого государя, находящегося под защитой османского двора. Этим же фирманом Якуб-беку присваивался имевший сакральное значение почетный титул Амир-уль-Муминин («Повелевающий верующими») и давалось право чеканки монет с именем халифа¹⁸.

¹⁵ Терентьев М. А. История завоевания Средней Азии. Т. 3. СПб., 1906. С. 470.

¹⁶ Халфин Н. А. Политика России в Средней Азии (1857–1868). М., 1960. С. 51.

¹⁷ ВОА, А. МКТ. МНМ, 463/67, 463/96.

¹⁸ Н. И. Веселовский в «Записках Восточного отделения Русского археологического общества» опубликовал работу «Бадаулет Якуб-бек, аталык Кашгарский»,

Османское посольство было встречено в 1873 г. в Кашгаре с большими почестями. В честь прибытия посольства был произведен салют из ста пушек. Вместе с посольством Якуб-беку было передано шесть пушек производства Круппа, 1000 ружей старого образца, 200 ружей нового образца, а также все необходимое снаряжение и боеприпасы, средства производства пороха. Прибыли и мастера-оружейники¹⁹. Кроме того, была направлена миссия военных инструкторов, состоявшая из четырех человек: начальника миссии капитана Али Казым-бея, офицера пехоты Мехмеда Юсуф-бея, офицера кавалерии Черкеса Юсуф-бея²⁰, офицера артиллерии Исмаила Хаккы-бея и еще четырех отставных офицеров²¹. Был направлен также и гражданский чиновник Заман-бей²². По сообщению Т. Д. Форсайта, в 1873 г. посетившего Кашгар вместе с турецким посольством, Якуб-бек был доволен тем, как развивались события²³. С этого же дня он начал именовать себя Якуб-ханом, чеканить собственную монету, ввел на контролируемых им территориях хутбу на имя султана Абдулазиза и вывесил османский флаг перед своим собственным. Османские офицеры после этого приступили к обучению кашгарских войск²⁴.

В 1875 г. представитель Якуб-бека Кашгарского вновь прибыл в Стамбул. В подарок от султана он получил знамя с изречениями из Корана и плащ, расшитый золотом, 2000 ружей, орден Меджидие 2-й степени для старшего сына правителя Кашгара и Меджидие 3-й степени – для младшего сына. Вместе с послом Абдулазиз направил Якуб-беку ответное послание. В нем султан писал, что при Османском дворе были рады услышать о той дружественной позиции, которую Якуб-бек продемонстрировал с тех пор, как было создано его независимое государство в Кашгаре. Султан заверил его в своей дружбе и выразил удовлетворение

в которой речь идет также о связях Якуб-бека с султаном (ЗВОРАО. Т. 11. СПб., 1899. С. 100).

¹⁹ ВOA, YEE, 91/28; İrade Dahiliye, 49054.

²⁰ Он был одним из потомков переселенцев с Кавказа, поэтому, по традиции, бытовавшей на территории Османской империи, часть имени человека отражала его этническое происхождение.

²¹ ВOA, İrade Dahiliye, 49426.

²² Заман-бей встретился с Куропаткиным в 1876 г. во время его поездки в Кашгар По сведениям А. Н. Куропаткина, Заман-бей был родом «из кавказских татар» (См.: *Куропаткин А. Н.* Кашгария. Историко-географический очерк страны, ее военные силы; промышленность и торговля. СПб., 1879. С. 210).

²³ *Forsyth T.D. Report of a Mission to Yarkand in 1873 under Command of Sir T. D. Forsyth, Calcutta, 1875. С. 20.*

²⁴ Али Казым-бей, возглавлявший турецкую военную миссию, оставил рапорт, в котором он подробно изложил все события, происшедшие с членами миссии (См.: ВOA, YEE, 91/28).

тем, что Якуб-бек начал чеканить его имя на монетах и повелел читать хутбу с упоминанием имени османского правителя.

Далее в письме Абдулазиз перешел к проблеме престолонаследия в Кашгаре. Султану стало известно, что Якуб-бек просит высочайшего разрешения на то, чтобы его старший сын Бек-Кулу стал наследником. Султан дал разрешение на это, отметив, что дружественные действия Якуб-бека укрепляют связи с Османской империей. В Стамбуле весьма пышно и с почетом отметили его заслуги в подчинении Османской империи территорий Центральной Азии, населенных мусульманами. Как пример своего расположения, султан послал ему «Санджак-и Шериф» (священный флаг-штандарт султана, одновременно и государственной флаг Османской империи), форму и цвет которого правитель в дальнейшем не волен был менять. Султан также давал Якуб-беку полное право и дальше чеканить его имя на монетах и читать в мечетях хутбу с его именем. Султан одобрил назначение Бек-кулу преемником и дал наставление улучшить жизнь подданных и провести экономическую модернизацию²⁵. Русская администрация в Туркестане была обеспокоена происходящим. Вот что пишет один туркестанский чиновник о событии лета 1875 г.: «...Из Константинополя и Индии приехали в Кашгар люди в числе двухсот человек. Часть из них – посланники, часть – торговцы, мастера и солдаты, которые обучали конное и пешее войско. Посланники привезли две тысячи ружей и десять пушек, а самому Якуб-беку – царскую корону и костюм, вышитый жемчугом. Мастера сломали старые орудия для переделки»²⁶.

Таким образом, и русские военные власти признавали значение и силу воздействия на местное население сакральных по своему назначению султанских даров и фирманов, которые направлялись правителям, религиозным и политическим деятелям среднеазиатских государств в XIX в.

²⁵ Цит. по BOA, İrade Dahiliye, 49343.

²⁶ А. Н. Куропаткин отмечает также, что это оружие было передано султаном Абдулазизом Якуб-беку в награду за признание османского протектората (*Халфин Н. А.* Султанская Турция и английская экспансия в Средней Азии (50–80 гг. XIX в.) // *Труды Среднеазиатского государственного университета им. Ленина.* Новая серия. Вып. 94. Исторические науки, кн. 14. Ташкент, 1957. С. 57; *Куропаткин А. Н.* Кашгария: Историко-географический очерк страны, ее военные силы; промышленность и торговля. СПб., 1879. С. 170–171).

Сокращения

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

ЗВОРАО – Записки Восточного отделения Русского археологического общества

А. МКТ. МНМ – Sadaret Mektubi Kalemî Mühimme Evrakı (Материалы делопроизводства заведующего канцелярией Великого визиря)

ВОА – Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Османский архив кабинета премьер-министра)

НАТ – Hatt-i Hümayün – фонд, содержащий указы и постановления, написанные лично султаном

HR.SYS – Hariciye Nezareti Siyasi Kısım (Политический отдел Министерства иностранных дел)

İrade Dahiliye – документы Министерства внутренних дел

İrade Hariciye – документы Министерства иностранных дел

Y.EE – Yıldız Esas Evrakı (Основное делопроизводство дворца “Йилдыз”)

Эмир Тимур – «последний из могикан» МОНГОЛЬСКОЙ ЭПОХИ

В Средней Азии, Индии, на Арабском Востоке, в Иране, Анатолии, на Кавказе, в евразийских степях и на Руси осталась долгая память о величайшем завоевателе средних веков эмире Тимуре. Тимур как правитель сверхъестественных свойств давно уже стал сакральной личностью, персонажем народных преданий на мусульманском Востоке. В среде мусульманских, особенно среднеазиатских тюркских народов из уст в уста, из поколения в поколение передавались предания о его грандиозных завоеваниях и необыкновенных приключениях, правда все больше смешивалась с вымыслом, и «нас возвышающий обман» все больше отодвигал на задний план «тьму низких истин». И это несмотря на то, что он показал себя кровавым завоевателем прежде всего на мусульманском Востоке, а по масштабам зверств и разрушений превзошел даже Чингис-хана, не говоря уже о христианских Грузии и Армении (хотя в народной памяти грузин и армян Тимур предан проклятию).

В середине XIV в. Чагатайский Улус – монгольское государство в Средней Азии, возникшее после распада мировой Монгольской империи в 1259–1260 гг., разделилось на два государства – Мавераннахр и Моголистан. В Мавераннахре (междуречье рек Аму-дарьи и Сыр-дарьи) и в Моголистане (Семиречье, Прииссыккулье, Кашгарии) фактическая власть принадлежала тюрко-монгольским эмирам – представителям кочевой знати, которые поделили между собой области Средней Азии.

Эмир Тимур – по-тюркски «Железный» – происходил из монгольского племени барласов, которые, как полагает ряд ученых, переселились в Мавераннахр еще в XIII в., в эпоху Чингис-хана и его первых наследников, и избрали местом своих кочевий долину Кашкадарьи, с главным городом Шахрисябз. К началу XIV в. барласы под влиянием тюркского окружения постепенно переходили на тюркский язык. Тимур родился 9 апреля 1336 г. в местности Ходжа-ильгар, в окрестностях Кеша, как тогда назывался Шахрисябз. Его отец Тарагай был благочестивым

мусульманином, другом ученых и дервишей – мусульманских мистиков, а также поддерживал дружеские отношения с некоторыми среднеазиатскими вельможами. Но Тарагай не был ни владельцем Кеша, ни главой барласов.

Тимур рано проявил качества лидера. По словам арабского летописца Ибн-Арабшаха, Тимур рос юношей настойчивым, отчаянным, решительным и хитрым, водил дружбу с детьми визиров и проводил время с сыновьями эмиров. Он с малых лет любил коней, был хорошим наездником, увлеченно и много занимался воинскими упражнениями и в итоге метко поражал цель из лука, как никто другой из своих сверстников владел саблей – самым почитаемым тогда оружием воина.

Тимур начал свою военно-политическую карьеру в конце 50 – начале 60-х гг. XIV в. с установления власти над барласами, владевшими долиной Кашкадарьи, для чего ему пришлось прибегнуть к помощи владетелей из восточной части бывшего Чагатайского Улуса. Правители Моголистана не препятствовали формированию его дружины из числа своих подданных и снабжали его военным снаряжением. Когда в начале 60-х годов один из эмиров, некий Хусейн, был провозглашен верховным эмиром в Мавераннахре, Тимур стал его главным помощником, правой рукой.

Рослый, атлетически сложенный и приятной наружности, не лишенный обаяния, Тимур, по словам лично знавшего его Ибн-Арабшаха, обладал огромной физической силой, был отчаянно смелым, бросался в гущу боя и, казалось, не ведал страха смерти. В 764 г. хиджры (1362–1363 гг.) он, по своему обыкновению, бросившись в очередную рискованную авантюру, был в свои 26 лет искалечен. Известно, что отряд численностью около тысячи бойцов во главе с эмиром Хусейном по просьбе одного из владетелей Сеистана совершал набег. Тимур во время этого похода был ранен стрелами в правую руку и ногу, после чего его правая рука с изуродованными двумя пальцами утратила способность сгибаться в локте, но не утратила подвижности в плечевом суставе, а правая нога не выпрямлялась до конца и была заметно короче левой. Со времени ранения Тимур получил на фарси прозвище Тимурленг, т.е. «Тимур-Хромец» (потюркски Аксак-Тимур, или «Железный Хромец»), в европейском произношении – Тамерлан.

Важная веха в жизни Тимура – 1370 г., когда он возглавил восстание против Хусейна, своего недавнего соратника и повелителя, эмира Мавераннахра. Восставшие осадили резиденцию эмира Хусейна г. Балх и овладели им. Верховного эмира Мавераннахра схватили и казнили. Город был взят атакой нескольких тысяч барласов, предводительствуемых Тимуром,

причем это совпало с мятежом внутри крепости, поднятым против Хусейна его приближенными эмирами племен найманов и дулатов (дуглатов). Восстанию предшествовал затеянный Тимуром заговор, в который были вовлечены эмиры барласов, найманов и дулатов. Там же, в г. Балхе, 9 апреля 1370 г. группа военачальников провозгласила Тимура верховным правителем Мавераннахра. Через некоторое время был созван курултай (собрание кочевой знати), на котором все эмиры, вельможи и должностные лица страны присягнули на верность новому правителю. Так в Мавераннахре появилась династия Тимуридов, правившая до начала XVI в.

Тимур был сторонником монгольских традиций и ревнителем прав монгольских ханов – потомков Чингис-хана, считавших, что только Чингизиды имели право на престол в Средней Азии и Деште-Кыпчаке – степях от Монголии до Крыма и Поволжья. Став полновластным правителем государства, Тимур тем не менее ограничился титулом эмира, ханского титула никогда не носил, возводил на трон подставных ханов из Чингизидов и называл себя представителем «обладателя престола» – «сахиб-ат-тахт». На своих монетах и в письмах к иноземным государям он всегда называл себя «эмир Тимур гурган». Эмир, вернее – *амир* – арабское слово и соответствует здесь тюркскому бек, бег, бий и монгольскому нойон. Гурган – монгольское слово, означающее «зять», со времени Чингис-хана превратилось в почетный титул лиц, женатых на царевнах из дома Чингис-хана, к таким лицам принадлежал и Тимур.

Лозунгом своих завоеваний и своего правления Тимур сделал персидский девиз – «Расти ва русти» («Справедливость и сила»). Девиз был начертан на печати и на перстне Тимура.

Постоянной укрепленной столицей Тимура стал Самарканд – город сильно разрушенный сто лет назад Чингис-ханом и возродившийся во времена Чагатаидов. Тем самым нарушалась «Яса» – свод законов Чингис-хана, по которому летняя столица кочевых правителей – наследников Монгольской империи располагалась, как правило, в подвижной кочевой ставке, а зимняя – в городе. Это нововведение привело к заговору эмиров кочевых тюркизированных монгольских племен против Тимура и вызвало смуту в стране, но недовольные были подавлены, а заговорщики – наказаны. Еще некоторое время Тимур вел борьбу с эмирами арлатов, джалаилов и каучинов, причем самыми упорными врагами Тимура были джалаиры. Опираясь, в первую очередь, на барласов, а также на эмиров племен найманов и дулатов (дуглатов), Тимур в конце концов одержал верх и стал единственным владыкой в Мавераннахре.

Хотя теперь Тимур располагал достаточной силой для подавления мятежных племен, продолжала существовать реальная угроза его положению, исходившая не от отдельных лиц, а от политической системы как таковой. И Тимур разрушил прежнюю систему – ликвидировал местную автономию и вольницу предводителей родов и племен, превратив активную племенную конфедерацию в беспрекословно преданную ему армию.

Первым шагом в этом сложном деле было формирование корпуса военачальников по принципу личной преданности Тимуру. Новую верхушку, общей численностью в несколько сот человек, составили ближайшие соратники Тимура и представители его семьи. Постепенно Тимур заменил этими людьми прежнюю племенную аристократию, отстранив ее таким образом от реальной власти. В годы правления Тимура (1370–1405) система распределения областей между главами сильных родов была упразднена и в Мавераннахре было восстановлено прежнее, действовавшее еще до развала Чагатайского Улуса деление государства на уделы между представителями одного правящего рода.

Одновременно создавались отборные отряды войск – гвардия Тимура под командованием его ближайших соратников и сородичей. Состав воинских формирований Тимура был полиэтничен, но главной его опорой были все же тюркизированные кочевые племена – так называемые чагатаи, уже упоминавшиеся барласы, найманы, дулаты, арлаты, каучины, по внешнему виду больше походившие на монголов, чем на исконных мусульман, хотя к этому времени ислам уже утвердился в их среде. Чагатаи носили на монгольский манер косы и особый головной убор¹.

О «чакатаях» и их особом положении в империи Тимура несколько раз говорит Руи Гонсалес де Клавихо, посол короля Кастилии к самаркандскому владыке². Ибн-Арабшах утверждает, что в войске Тимура были не только мусульмане, но и «идолопоклонники», и даже женщины, принимавшие участие в битвах. Сам Тимур был воином чагатайского типа и его турки-чагатаи были ему ближе, чем его иранские подданные – таджики и персы. И хотя историк из персидской провинции Хорасан – Хафиз-и-Абру утверждает, что Тимур из всех своих воинов более всего доверял хорасанцам, Тимуру приписываются изречения, в которых достоинства, присущие воину, признаются только за тюрками. Например, Тимур отозвался о Султানে Ахмеде из племени джалаилов – ранее владетеле западной Персии как о человеке, не внушающем опасений, «с характером таджика».

¹ Бартольд В. В. Улугбек и его время. Т. 2, кн. 2. М., 1964. С. 37–63.

² Руи Гонсалес де Клавихо, Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406). М., 1990. С. 65–70.

Тимур, однако, не чувствовал себя в безопасности. Прежде всего, ему необходима была уверенность в том, что против него не выступит новая верхушка. Чтобы обезопасить себя, Тимур применил тот же способ, что и при создании государства. Способ этот был известен и заключался в том, чтобы направить энергию беспокойных эмиров подчиненных Тимуру племен, – правителей склонных к заговорам и претензиям на власть, в военное русло, сплотить их для завоевательных походов против соседних стран и народов. Объединив под своей властью население Мавераннахра, Тимур обратил свой взор на соседние области. С этой целью он в начале 70-х годов XIV в. начал серию военных рейдов сначала против ближайших соседей, а после 786 г. хиджры (1384–1385) предпринял ширококомандные дальние походы, и лишь иногда возвращался в Самарканд. Начался второй этап карьеры Тимура, отмеченный завоеваниями и созданием новой мировой империи.

Тимур, вне сомнения, был правителем от природы и обладал многими выдающимися достоинствами, например, полководческим и дипломатическим талантами, познаниями в науке. Хотя Тимур не получил образования и, по свидетельству Ибн-Арабшаха, был неграмотен, он, кроме тюркского языка, знал фарси и понимал монгольский. Беседуя с учеными и слушая своего киссахана – «чтеца рассказов» Маулана Абида, Тимур приобрел познания в нескольких науках, так что своей осведомленностью в вопросах событий прошлого смог удивить даже одного из выдающихся арабских историков того времени Ибн-Халдуна. Тонкости мусульманского вероучения были усвоены им настолько, что он мог участвовать в религиозных диспутах.

Архитекторы при возведении построек должны были руководствоваться художественными замыслами Тимура. Например, по приказу Тимура в городе Ясы (с XVI в. Туркестан) на месте захоронения поэта, шейха и суфия Ходжи Ахмада Яссави, ставшего мусульманским святым, был воздвигнут радующий взоры людей и поныне шедевр мусульманской архитектуры – мавзолей и мечеть Ходжи Ахмада Яссави, где ряд столетий спустя обрели вечный покой ханы Узбекского улуса и Казахского ханства, не говоря уже о предпринятых им и ныне известных всему миру постройках в г. Самарканд.

По словам историка Хафиз-Абру, современника и служителя его двора, Тимур никогда не отличался страстью к крепким напиткам. Из всех удовольствий, любимых властителями, Тимур увлекался охотой, игрой в нарды (кости), и особенно игрой в шахматы, в чем достиг большого мастерства. Все эти мирные занятия и интересы, однако, не только не вызывали разлада между ним и военной средой, из которой он вышел,

но во многом способствовали его военным успехам. Своими познаниями в истории, особенно военной, он пользовался для воодушевления своих воинов на примерах из героических деяний прошлого. В военном деле Тимур был глубоким знатоком и даже новатором, по существу он не проиграл ни одной войны и по праву стяжал славу великого полководца. По данным Ибн-Арабшаха, число воинов, внесенных в списки армии Тимура, доходило до 800 тысяч. Отличился Тимур и по части управления государством, продемонстрировав незаурядный талант организатора. По своему мировоззрению Тимур был, прежде всего, царем-завоевателем, для властолюбия которого не было пределов; ему приписывали изречение, что «все пространство населенной части мира не стоит того, чтобы иметь двух царей».

Несмотря на его хромоту, у Тимура был царственный облик, что имело важное значение на Востоке. Он отдавал приказы громким командным голосом и его речь всегда была тверда и решительна. Он не терпел фальши и лести, предпочитал правду, какой бы горькой и суровой она ни была. Этот человек никогда не терял самообладания, не впадал в уныние при неудачах и не показывал радости при победах. Он любил смелых воинов, благодаря которым «сворачивал вершины гор, и был в высшей степени удачлив в ратных делах». Так пишет о Тимуре его заклятый враг – Ибн-Арабшах, которого двенадцатилетним мальчиком Тимур взял в плен в г. Дамаск и увез в Самарканд. Впоследствии Ибн-Арабшах вернулся на родину, оттуда перебрался в Египет и написал там в 1436–1437 гг. книгу, посвященную деяниям Тимура. О личной храбрости Тимура свидетельствуют и другие летописцы. В 1379 г., во время осады Ургенча в Хорезме, его правитель Юсуф Суфи послал Тимурю вызов на единоборство. Тимур принял вызов, прискакал ко рву крепости и звал оттуда на бой своего противника, но тот не явился. В 1383 г. в Сеистане Тимур рвался лично участвовать в сражении, – его удержали только просьбы эмиров.

Из того, что известно специалистам о Тимуре, российский востоковед В. В. Бартольд вывел заключение, что действия Тимура-правителя объясняются тремя принципами – династическим, религиозным и военным.

Суть династического принципа заключалась в том, что жизнь потомков и ближайших родственников Тимура была неприкосновенна, даже если они с оружием в руках выступали против Тимура. Когда при осаде Дамаска в 1400 г. внук Тимура Султан-Хусейн из любви к одной нежной «пери» из вражьего стана перешел на сторону противника и сражался против своих, он был взят в плен и приведен к деду, который наказал виновного только палкой. В религиозном отношении краугольным камнем

политики Тимура было уважение к религии и ее представителям, особенно к сайидам (потомкам дома пророка Мухаммада). Им, как и потомкам самого Тимура, гарантировалась неприкосновенность жизни. Тимур запретил своим войнам грабить и брать в полон сайидов и ученых-богословов. Если сайиды совершали враждебные действия против Тимура, то их переселяли в другие области или изгоняли из страны.

Что касается военного принципа, то здесь Тимур следовал традициям Монгольской империи и очень высоко ценил военную науку и управление государством Чингис-хана; в его войске господствовали монгольские порядки и дисциплина. Тимур оправдывал свои завоевания тем, что восстанавливает порядки Монгольской империи, нарушенные при распаде. Тимур был прежде всего воином и князем монгольского типа и лишь потом – мусульманином. Мусульманская религия чаще была для Тимура орудием для достижения военных и политических целей, чем побудительной причиной его поступков³.

В течение 35 лет Тимур совершил множество походов, самые памятные из них носят названия: например, «поход Тимура на Хорезм в третий раз» в 1376 г., «четвертый поход Тимура против Джете» (т.е. против государства Моголистан, или Моголов в Семиречье и Кашгаре); продолжительные походы в страны Ближнего и Среднего Востока называются: «трехлетний» – с 1386 г., «пятилетний» – с 1392 г., «семилетний» – с 1399 г. Область походов Тимура обнимает огромный регион: на северо-востоке до Иртыша, на юго-востоке до Дели, на северо-западе до Ельца в Рязанской земле, на западе до Средиземного моря, на востоке до Восточного Туркестана. Но Тимур присоединил к своей империи с центром в Самарканде только Прикаспийские области, Приаралье, Персию, Афганистан и Месопотамию. Его походы в Моголистан, Деште-Кыпчак или Золотую Орду, Сирию против Египетско-Сирийского султаната черкесских мамлюков, Делийского тюркского султаната в Индии, против Османской империи, Грузии, Армении, имели характер опустошительных набегов.

В 1372 г. Тимур впервые захватил Хорезм, который незадолго до этого освободился от власти Золотой Орды. После этого он пять раз выступал в поход против хорезмийцев и в последний раз напал на них в 1388 г. Во время этого похода столицу Хорезма Ургенч – один из центров торговли между Восточной Европой и Средней Азией – по приказанию Тимура сравняли с землей.

³ Бартольд В. В. Указ. соч. С. 37–63; *он же*. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Токтамыш. Т. 5. М., 1968. С. 175–177, 564–568; *он же*. Работы по истории Средней Азии. Тимур и Тимуриды. Т. 2, ч. 1. М., 1963. С. 157–163.

Городское население было уведено в Самарканд, а на месте разрушенного города посеяли ячмень. Лишь в 1391 г. Тимур разрешил восстановить Ургенч. Походы на Хорезм Тимур предпринимал сравнительно немногочисленными силами в несколько десятков тысяч воинов, и эта территория окончательно стала частью империи Тимура в 1388 г.

С 1388 г. Тимур начал ожесточенную и долгую борьбу с отложившимся ханом Золотой Орды Тохтамышем, который был обязан своим тронном самаркандскому правителю и взял реванш у Дмитрия Донского за поражение ордынцев Мамай на Куликовом поле, а именно в 1382 г. сжег Москву и снова заставил платить дань Золотой Орде. Еще в 1376 г. молодой Тохтамыш, гонимый своими родичами Чингизидами, предстал перед Тимуром в его столице и получил от него в управление присырдарьинские города Отрар, Сабран, Сыгнак. Однако там Тохтамыш подвергся нападению враждебных ему Чингизидов и был разгромлен. В 1377 г. Тимур лично принял участие в походе Тохтамыша против хана Золотой Орды Уруса. Но лишь в 1380 г., после смерти Урус-хана и победы вблизи Азовского моря над бежавшим с Куликова поля от русских Мамаем, Тохтамыш овладел золотоордынским тронном. Однако с первых лет своего правления Тохтамыш не проявлял благодарности к своему бывшему покровителю.

В 1386–1387 гг. он предпринял первые враждебные действия против самаркандского правителя, совершив походы в Тебриз, а затем через Дербент в подвластный Тимуру Азербайджан. Ранее, в 1386 г., Тимур перед походом на запад Персии против Тохтамыша дезориентировал противника обманном маневром. Он рассредоточил войска, назначив им разные пункты сбора. Сам с частью армии двинулся на север в сторону Худжанда (город на севере нынешнего Таджикистана) по степи, затем неожиданно повернул на запад, в сторону Персии, в разных пунктах стал собирать отряды своего войска и неожиданно предстал перед противником в Луристане – западной Персии, чем обеспечил себе победу.

В 1391 г. в сражении с Тохтамышем Тимур применил особый строй из семи больших отрядов, что стало неожиданностью для противника и принесло победу правителю Самарканда. В персидских источниках сообщается по этому поводу:

«Тимур-завоеватель устроил 7 корпусов на такой лад, что ничего подобного этому никто не видел и не слышал. Такого рода мысли могут быть только следствием Божиих внушений и небесной поддержки, потому что в особенном свойстве числа 7 заключается много тайн, в которые могут проникнуть знакомые с 7 стихами Корана. Один корпус <...> состоял из людей боевых и храбрецов, владеющих мечом. Устроив главный корпус, стороны и края его

подкрепил храбрецами и опытными бойцами, разбивающими ряды неприятелей. 20 кошунов (войсковых единиц, – А. К.) людей отважных, выбрав из войска храбрецов и бойцов, прорывающих ряды, он оставил при себе и стал отдельно позади главного корпуса с тем, чтобы во время самого разгара сражения, если у одной из частей его победоносного войска будет нужда в подкреплении, он будет готов к помощи и снаряжен к делу. На правом крыле выстроил другой корпус, готовый к бою с окопными щитами <...> На крайнем фланге правого крыла... хорошо устроенное войско и ополчение... готовые пожертвовать собой. На левом крыле Тимур выстроил другой корпус... Тимур во всяком деле полагался на помощь Бога и уповал на милость Творца, а не на многочисленность храброго войска и наличие большого количества снаряжения...»⁴.

Как видно из текста, Тимур придавал большое значение резерву, свежие силы которого в решающий момент сражения должны были обеспечить победу, и каждая его войсковая единица четко знала свою задачу в бою. Тимур в 1392 г. вторгся на Кавказ, разгромил и разграбил Армению и Грузию. И это не был его последний поход на южный Кавказ. Только на Грузию Тимур совершил пять походов. В 1387 г., когда Тимур был еще в Персии, Тохтамыш напал со своими войсками на коренные земли империи Тимура, дошел до Амударьи, осадил Бухару и опустошил ее окрестности. Но лишь в 1391 г. Тимур предпринял ответный поход против Золотой Орды, невзирая на прибытие посольства Тохтамыша.

Поход завершился победой, Тохтамыш был разгромлен в битве при Кундузче, Тимур с войсками дошел до Волги. Затем спешно вернулся в свои владения, удовлетворившись бегством Тохтамыша. Тот, однако, через некоторое время вновь вернул себе золотоордынский трон. Враждуя с Тимуром, Тохтамыш пытался создать против него союз Золотой Орды с черкесскими правителями – мамлюками Египта и Сирии. Это было время «пятилетнего» (1392–1396) похода Тимура на запад, когда по приказу правителя Египта и Сирии черкеса Баркука был убит посол Тимура. Тимур собрался покарать мамлюков, но вторжение Тохтамыша в его владения к югу от Дербента вынудило его послать туда свои войска для отражения нападения.

В 1395 г. Тимур предпринял свой главный поход против Тохтамыша и в генеральном сражении на Тереке сокрушил Золотую Орду. Были подорваны основы ее могущества, ее владычества на Руси, и тем самым предопределен ее распад, а это способствовало усилению Московского княжества и освобождению Руси от золотоордынской власти. Хотя войны Тимура разорили Елец, Русь объективно выиграла от его похода,

⁴ Золотая Орда в источниках. Т. 1. Арабские и персидские сочинения. М., 2003. С. 348–350, 359; *Гафуров Б. Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Кн. 2. Душанбе, 1989. С. 218–220; *Султанов Т. И.* Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М., 2006. С. 187–197.

отделавшись малой кровью, в отличие от Золотой Орды, по территории которой воины Тимура прошли кровавым смерчем и разрушили ее центры городской культуры – столицу Сарай, Азак (Азов), Хаджи-Тархан (Астрахань) и другие города. На Москву и остальные древнерусские княжества, бывшие тогда провинциями и окраинами Золотой Орды и не сулившие ее завоевателям ни богатой добычи, ни политических дивидендов, Тимур не пошел – не в его характере было размениваться на мелкие цели.

В этом же году войска Тимура (персидские летописцы говорят о 200 тысячах бойцов) вторглись на западный Кавказ – в Черкессию, движение через земли которой было сопряжено для армии с немалыми трудностями. Черкесы выжгли луга между Таной (в низовьях Дона) и Кубанью. Лишенное корма большое число коней и скота погибло, а войско Тимура «перенесло много страданий и с трудом перешло через реки, топи и болота». В итоге, военачальники Тимура «ограбили весь улус черкесский, захватили большую добычу и благополучно возвратились, удостоились чести целования ковра». Обычай «целования ковра» подразумевал оказание чести личной аудиенции Тимура своим отличившимся военачальникам и, возможно, носил оттенок сакрального почитания его особы⁵.

В 1398 г. Тимур начал свой «индийский поход». Его придворные летописцы изображали этот поход как священную войну – газават против неверных – «гебров (зороастрийцев. – А. К.), идопоклонников (индусов и буддистов. – А. К.) и еретиков (индийских мусульман. – А. К.)». Авангард войск Тимура до подхода основных сил взял г. Мултан, ключевую крепость султанов Дели на северо-западной границе Индии, где захватил огромную добычу, преподнесенную затем Тимуру. Армия Тимура в сентябре 1398 г. навела через Инд понтонный мост и, перейдя реку, без сопротивления овладела г. Таламбу. В октябре чагатаи взяли внезапной атакой индийские города Аджудхан и Дибалпур, осадив сильную крепость Бхатнаир. Воины Тимура подвели к стенам крепости осадные машины, сделали подкопы и приготовились к штурму. Осажденные в отчаянии предали огню свое имущество и «приготовились к отчаянной битве». Но 11 ноября ожесточенное сопротивление было сломлено, Бхатнаир пал и был превращен завоевателями в «кучи золы и мусора».

Путь на Дели – столицу Делийского султаната – был открыт. Перед броском на Дели Тимур устроил смотр своим «закованным

⁵ Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М., 2003. С. 348–350, 359; Хотко С. Х. Очерк истории черкесов от эпохи киммерийцев до кавказской войны. СПб, 2001. С. 100–107.

в латы всадникам»⁶ и отдал приказ об истреблении 100 тысяч пленных, опасаясь оставить их при своем походном лагере, ввиду того что в войсках Делийского султаната было 10 тысяч всадников, 40 тысяч пехотинцев и боевых слонов, изготовившихся к генеральному сражению. Битва состоялась 17 декабря и была кровавой. Тимур командовал центром.

Ставка на боевых слонов, которых в боевых порядках войск Дели было 120, не оправдала себя. Тимур извлек уроки из прежних боев, когда боевые слоны растоптали его воинов. На этот раз Тимур, по свидетельству посла короля Кастилии,

«...велел привести много верблюдов, нагрузить их соломой и поставить против слонов. А когда началась битва, он приказал поджечь солому, и когда слоны увидели горящих верблюдов, – обратились в бегство... сеньор индийский был побежден»⁷.

Разграбив и опустошив ставший беззащитным после поражения своих войск Дели, где армия Тимура встретила ожесточенное, но неорганизованное и быстро сломленное сопротивление горожан, она с богатой добычей в 1399 г. вернулась в Самарканд.

В следующем году Тимур двинулся в поход на Египетско-Сирийский султанат, где с 1382 г. правили черкесы, опираясь на гвардию мамлюков, сформированную из воинов-рабов, похищенных на Кавказе и купленных на рынках работоторговли. Черкесские мамлюки под натиском войск Тимура отошли и укрылись за стенами Дамаска, который Тимуру удалось взять только после многодневной осады, так как гарнизон, состоявший из мамлюков, и жители города упорно сопротивлялись. Воины Тимура при штурме Дамаска заполнили ров, окружавший город, загнав туда тысячи пленных, по телам которых поднялись на крепостные стены. По соглашению с Тимуром Дамаск был оставлен большей частью гарнизона, но 40 мамлюков заперлись в цитадели – предпочли смерть в бою. Войска Тимура, вышедшие из Дамаска, двинулись в Египет, применяя по пути «тактику выжженной земли», и это остановило преследовавшего их противника.

В начале XV в. агрессивные действия Тимура стали большим испытанием для крепнувшей год от года государственности турок-османов. Османская империя была в то время одной из могущественных держав мира, она включила в свой состав Анатолию, Балканский полуостров и блокировала Константинополь – последнее владение Византии. Еще в 1386 г.

⁶ Бартольд В. В. Работы по истории Средней Азии... С. 157–163; Ашрафян К. З. Дели. История и культура. М., 1987. С. 71–74.

⁷ Руи Гонсалес де Клавихо. Указ. соч. С. 65–70.

Тимур пересек границы восточной Анатолии и в битве при Эрзинджане разбил войска анатолийских эмиров. Это был разведывательный рейд, своего рода «проверка на прочность» дальних соседей. Одержав победу, он ушел, но пригрозил, что вернется. Восемь лет спустя османский падишах Баязид I Йылдырым («Молниеносный». – А. К.), победитель сербов на Косовом поле в 1389 г., прибыл в Эрзинджан для укрепления обороны города. Был увеличен его гарнизон, отстроены и обновлены крепостные стены, поскольку крепость служила форпостом османов на их восточной границе. В 1395 г. Тимур появился снова и прошел до Сиваса, османской крепости в восточной Анатолии, уничтожая на своем пути все население. От его руки погиб один из сыновей Баязида I, бывший здесь наместником. Но затем армия Тимура повернула на восток, чтобы овладеть Халебом (Алеппо), Дамаском, принадлежавшими мамлюкам Египта и Сирии, и Багдадом.

В 1402 г. Баязид I осадил со 120-тысячным войском Константинополь, но с востока на него двинулись полчища Тимура, превосходившие по численности его армию. В лагерь Баязида I под византийской столицей прибыли послы Тимура с безапелляционным требованием вернуть императору Византии все захваченные у него османами земли (вследствие тайных соглашений между императором Византии и Тимуром ими был заключен союз против османов). Византийцы должны были препятствовать переброске османских войск с Балкан в Анатолию в случае войны османов с Тимуром, а Тимур, в свою очередь, обязался оказать Константинополю военную помощь. Оскорбительный ответ Баязида I Тимуру послужил поводом для войны: в послании самаркандскому правителю владыка османов угрожал бесчестьем его гарему. К тому же Тимур захватил крепость Кемаху вблизи Эрзинджана – владения Баязида.

Баязид I был вынужден снять осаду Константинополя и двинуться на восток навстречу противнику, который уже был в Сивасе. Когда Баязид I

«...узнал, что Тамурбек (Тимур.– А. К.) уже в его землях, то изменил путь следования, оставил обоз в одном укрепленном замке, называемом Ангури (Анкара), взял все свое войско и спешно двинулся на Тамурбека. А Тамурбек, узнав о хитром расчете Турка (Баязида I.– А. К.), оставил прежнюю дорогу и пошел левее через высокие горы.

Когда Турок подошел и увидел, что Тамурбек ушел с прежней дороги и двинулся по другой, он решил, что [тот] обратился в бегство, и бросился за ним [в погоню] так быстро, как только мог. А Тамурбек, оставаясь в горах дней восемь, вернулся на ровную дорогу и двинулся к замку Ангури, где Турок оставил свой обоз, и захватил его. Турок, узнав, что Тамурбек в Ангури, направился туда как можно скорее, и когда подошел, то [уже] сильно притомил войско.

А Тамурбек предпринял весь этот маневр для того, чтобы его (Баязида I. – А. К.) обмануть. Здесь им пришлось сразиться...»⁸.

Решающая битва произошла 25 июля 1402 г. в центре Анатолии недалеко от современной Анкары. В армию Баязида I входили не только османы, но и воины из покоренных стран, например, тяжелая конница сербов, а к войскам Тимура присоединились с 10-тысячными отрядами правители Ширвана Ибрагим I Ширванский и Шеки Сиди Ахмед, чьи владения находились на землях Азербайджана. Недооценка Баязидом I противника и высокомерие по отношению к нему привели к тому, что османы оказались на невыгодных тактических позициях перед сражением. Из-за нераспорядительности Баязида I войско Тимура заняло господствующие высоты над полем боя. К тому же османские воины, утомленные маневрами Тимура, описанными выше, были раздражены скупостью своего повелителя, задержавшего им выдачу жалованья, и были менее дисциплинированы, чем войска самаркандского правителя. Когда огромная армия Тимура, намного превосходившая 120-тысячное войско Баязида I, усиленная отрядом боевых слонов из Индии, двинулась в сокрушительную атаку, османы дрогнули и побежали. Единственными воинами Баязида I, стойко державшими свои позиции, были сербы во главе с их правителем Стефаном – вассалом османов, которому удалось спасти старшего сына Баязида I – Сулеймана (младший сын падишаха Мустафа пропал во время битвы). Как сообщает Клавихо, Тимур наголову разбил Баязида I «и взял его в плен вместе с одним из сыновей» (старшим сыном. – А. К.). Победа Тимура состоялась и благодаря переходу на сторону правителя Самарканда части воинов противника – выходцев из тюркских племен. Пленного Баязида I Тимур приказал нести за ним на носилках, которые легенда превратила затем в золотую клетку, и выставлять на всеобщее обозрение своих подданных. Тем не менее, с Баязидом I обращались в плену с почтением, когда же он в марте 1403 г. умер, его сын Муса получил свободу и ему разрешили перевезти тело отца в фамильный мавзолей в Бурсе. Тимур после победы над Баязидом I прошел через всю западную Анатолию, разграбив османские города, в том числе столицу османов Бурсу, где в его руки попал гарем Баязида I со всеми его женами. В конце 1403 г. Тимур покинул Анатолию и вернулся в Самарканд.

Вместе с тем, стоит заметить, что вследствие победы Тимура был ослаблен натиск Османской империи на Византию и ее существование продлилось на полвека. Между тем император

⁸ *Руи Гонсалес де Клавихо; Рансимен С.* Падение Константинополя в 1453 году. М., 1983. С. 48–49.

Византии не выполнил своих обязательств перед правителем Самарканда. «Император Константинополя и генуэзцы Перы (район столицы Византии. – А. К.) вместо того чтобы исполнить то, о чем они договорились с Тамурбеком, дали возможность туркам из Греции переправиться в Турцию... По этой причине Тамурбек затаил злобу на христиан, за что пришлось расплачиваться тем, кто жил в его землях»⁹. Имеются в виду преследования армян, грузин и греков, страдавших от походов Тимура, а после включения этих народов в состав его империи – от налоговой политики, проводимой по отношению к христианам.

В 1402 г., когда грузины отказались платить дань Тимуру, он предпринял пятый по счету поход против Грузии. Однако на пути захватчиков встал гарнизон замка-крепости Тортум, состоявший всего из 200 грузинских воинов, которые шесть дней героически сражались с ордами Тимура и все пали в бою. Но «замок захватил сеньор Тамурбек и обложил его данью, а относится он к владениям Гургании (Грузии. – А. К.)»¹⁰.

Военные кампании Тимура проводились с исключительной жестокостью, которая удивляла даже знакомого с нравами инквизиции европейца начала XV века в лице упомянутого Клавихо. «Железный Хромец» приказывал сооружать башни из 2000 живых людей, уложенных друг на друга и засыпанных глиной и кирпичами (так было после взятия Исфизара) или похоронить живыми 4000 пленных воинов (после захвата Сиваса). А в Индии, в захваченном Тимуром Дели «сделанные из голов индусов башни достигали предельной высоты...»¹¹. Перед такими изощренными зверствами мусульманского завоевателя бледнеют все массовые избиения, совершенные в мусульманских странах по приказанию его предшественника, язычника Чингис-хана.

Тимур провел почти всю свою жизнь в походном седле и не пытался создавать новую систему государственного управления. Он унаследовал две хорошо известные ему системы государственной власти на Востоке – военно-административную (тюрко-монгольскую) и гражданскую (арабо-персидскую), приспособив их для своих целей. Сохраняя традиции монгольской государственности, Тимур номинально возводил на престол марионеточных правителей из потомков Чингис-хана и формально действовал от их имени, фактически же единовластно. Кочевыми и оседлыми подданными управляли в его империи разные ведомства.

⁹ ТРуи Гонсалес де Клавихо; Рансимен С. Падение...

¹⁰ Там же.

¹¹ Ашрафян К. З. Указ. соч. С. 73–74.

К 1404 г. Тимур поставил под свой контроль Моголистан и Восточный Туркестан. Таким образом, обширный район При-тяньшанья сформировал стратегический коридор, необходимый Тимуру для прорыва к границам Срединной империи – Китая, где тогда правила династия Мин. За 36 лет до этого здесь была свергнута монгольская династия потомков Чингис-хана – Юань, которая господствовала в Китае с 1260 по 1368 г. Отношения между Тимуром и правителями династии Мин складывались непросто. Известно, что с 1395 по 1404 г. Тимур задержал при своем дворе и оставил заложником посла Фу Аня, что самаркандский правитель относился к китайским послам высокомерно и на официальных приемах даже позволял себе обращаться к ним с бранью.

Джунгарские ворота, оазисы Восточного Туркестана стали опорными пунктами Тимура при подготовке похода на Китай. Первоначально для участия в походе предполагалось направить 200 тысяч воинов. В авангарде, в первом эшелоне войск шли 20 тысяч отборных конников, ветеранов – победителей Делийского и Египетско-Сирийского султанатов, Золотой Орды и Османской империи, перед которыми ставилась задача форсированным маршем преодолеть пустыню, отделяющую Восточный Туркестан от Китая. Узнав о военных приготовлениях Тимура, минский император Юнлэ отдал приказ китайским войскам готовиться к отражению возможного нападения. Насколько способны были противостоять китайцы армии Тимура не вполне ясно, так как Тимур умер в феврале 1405 г. в городе Отраре в самом начале похода против Китая, оставив на попечение своих наследников огромную империю. Но наследники Тимура отменили поход, и реванш за поражение потомков Чингис-хана не состоялся¹².

Тимур, снискавший мрачную славу кровавого завоевателя в других странах, был при жизни окружен ореолом святости среди своих подданных. Образ сакрального правителя создавался по канонам черт харизматического лидера на мусульманском Востоке. У него был необычный внешний облик: Тимур, несмотря на свои физические недостатки – следствие боевых ранений, обладал царственной внешностью – свойством чрезвычайно ценным для вождя в мусульманских странах, где лишь природный изъян в человеке расценивался как отметина нечистой силы, а боевые ранения как знак доблести способствовали авторитету правителя. В его пользу работали его разносторонние познания, мудрость и доблесть полководца. Наконец, сакральность Тимура

¹² *Зотов О. В.* Китай и Восточный Туркестан в XV–XVIII вв. Межгосударственные отношения. М., 1991. С. 70.

в глазах подданных выражалась, по их мнению, в поддержке его деяний Всевышним – ведь победы Тимура, конечно, невозможны были бы без покровительства небесных сил и даже его зверства в завоеванных странах рассматривались как «кара Господня» за «грехи» их правителей и народов.

Смерть Тимура ознаменовала конец завоеваний и распад его мировой империи, а в государствах его первых наследников в отличие от времени правления «Железного Хромца» мусульманская, арабо-персидская идея государственности получает преобладание над степной тюрко-монгольской военной традицией, последним из «могикан» которой в империи Тимуридов был сам ее основатель. В области военного искусства Тимур продолжил традиции своего предшественника Чингис-хана, обогатив их собственным боевым опытом в новых условиях, когда появилось, пусть пока и несовершенное, огнестрельное оружие, главным образом артиллерия. Тимуру удалось, опираясь на монгольские военные традиции, победить турок-османов – носителей передового для того времени военного искусства, а именно, освоивших массовое применение в боевых действиях пушек.

Личность эмира Тимура стала символом кровавой эпохи в истории не только нашей страны. Споры вокруг этой личности по-прежнему не утихают. Есть попытки его канонизировать и возвеличить, прежде всего в современном Узбекистане, где еще в советскую эпоху узбекский ученый И. М. Муминов безуспешно пытался это сделать. Сегодня эмир Тимур провозглашен в Узбекистане идеологическим и историко-культурным символом нации, а узбекский народ – наследником империи Тимуридов с претензией на ведущую роль в Центральной Азии. Именно таким образом в Узбекистане воспринимается наследие Тимура, и чтобы понять это, достаточно посетить Государственный музей истории Тимуридов в Ташкенте и взглянуть на имеющуюся среди его экспонатов карту империи Тимура. Однако попытки причислить Тимура к узбекам, которые в его время как этнос еще не вышли на историческую арену Евразии и этногенез которых завершился в XX в., не убедительны с научной точки зрения. Тем более, что именно в результате нашествия кочевых узбеков хана Мухаммада Шейбани на Среднюю Азию прекратили существование, уже в эпоху правления правнуков Тимура, остатки его некогда великой империи.

Время позволяет теперь взглянуть на эмира Тимура с высоты 600-летней истории. Оно, беспощадно стирая все «румяна» и «белила», обнаруживает истинные мотивы деяний этого завоевателя, принесшего столько кровавых жертв своему властолюбию. Мелкие помыслы, прикрытые громкими словами, суетность стремлений к величию, высокомерное презрение к людским

страданиям, наглая уверенность в своем праве совершать любые преступления, лишь бы достичь успеха...

Но, как ни странно, деспоты и тираны, каковым и был эмир Тимур, в отличие от предателей, часто не вызывают презрения даже у многих представителей тех народов, которым они приносят столько страданий. Деяниям Тимура даже придается некая сакральность, не говоря уже о мистическом страхе перед пророчествами, связанными с его именем (как это, например, случилось 22 июня 1941 г., в день нападения гитлеровской Германии на СССР, когда советские ученые, вопреки предсказанию о том, что это чревато началом войны, вскрыли гробницу Тимура).

Процесс трансформации понятия «сакральное» в истории древнего Китая

Сакрализация природы правителя предполагала его обожествление, как, например, в случае с фараонами Древнего Египта, правителями Месопотамии, но в то же время государю отводилась роль посредника между Богом (или божественной сущностью наподобие Неба) и подданными. Китайский вариант подхода к пониманию происхождения власти отличается от многих других на Древнем Востоке, поскольку в основе его просматривается рациональная составляющая, а не мифологические традиции. Это повлекло за собой как возникновение традиции дидактического историописания, так и особый взгляд на способ получения власти и причины ее утраты.

В истории Древнего Китая кроется масса факторов, повлиявших на формирование основных философских школ, чьи политические воззрения и этико-философские доктрины легли в основу теории государственного управления. В основе устройства каждой последующей династии просматривается «схема», свойственная предыдущей эпохе. Древнекитайские философы, основоположники таких учений как конфуцианство, легизм, даосизм и моизм, повлиявших на ход истории Китая в дальнейшем, прежде всего, обращались к опыту прошлого. Одной из важных особенностей древнекитайской мысли является именно рациональность, когда в качестве объекта рассмотрения затрагивались вопросы государства, общества и т.д. Если говорить о конфуцианском учении, надо отметить, что его морально-этические взгляды касались также и правителя, который был первым из числа благородных мужей – *цзюньцзы* (君子). Можно сказать, что с самого начала «...конфуцианство отличалось осознанной социально-этической направленностью и стремлением к слиянию с государственным аппаратом. Этому стремлению соответствовало теоретическое истолкование и государственной и божественной («небесной») власти в семейно-родственных категориях;

“государство – одна семья”, “государь – Сын Неба” и одновременно “отец и мать народа”»¹.

Данное учение, в отличие от легизма, по-своему отрицало идею сакральной сущности правителя, хотя в то же время не отрицало божественное происхождение института власти. Кроме этого, конфуцианство рассматривало «...тезис о необходимости в человеческом обществе централизованной формы правления, аргументируя его ссылками на природные закономерности: в мире людей должен быть только один государь, как на небе имеется только одно солнце»².

Понятие «сакральность власти» правителя подразумевает ее священное происхождение, когда положение *вана* среди смертных было исключительным. Например, в «Книге песен», читая оду «Вышнего Неба державен верховный владыка», по сути говорится о том, что «центральным организующим звеном в системе самых древних китайских политических представлений является Небо (Тянь) или Верховный владыка (Шан ди)»³.

Вышнего неба державен верховный владыка,
В грозном величии вниз он глядит и четыре
Царства предела кругом озирает и ищет
Места народ успокоить в довольстве и мире.

С этой точки зрения, мир являет собой некое пространство, которое находится под надзором Верховного владыки/Владыки, [находящегося на самом] верху – Шан-ди (上帝). Несмотря на то, что в некоторых канонических текстах, таких как, например, «Чжоу и», данный образ «...истолковывается как обоженственный предок... иньского правящего дома, происхождение образа этого божества до сих пор остается предметом научных споров»⁴. Несмотря на это, в образе Шань-ди, который был реконструирован благодаря надписям на гадательных костях (甲骨文), безусловно, содержатся определенные божественные черты, что «... предопределило дальнейшее слияние культа Шань-ди с культом Неба»⁵.

Стоит отметить что Небо для китайцев являлось олицетворением высшего божественного начала, что нашло отражение и в самом названии государства – Поднебесная – *Тянься* (天下). Китайцы верили, что они находятся под его защитой и опекой. Поднебесная – это то пространство, которое находится под

¹ Духовная культура Китая. Т. 1 (Философия). М., 2006. С. 280.

² Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб., 1998. С. 216–217.

³ Алимов И. А., Ермаков М. Е. Мартынов А. С. Среднее государство. Введение в традиционную культуру Китая. М., 1998. С. 36.

⁴ Духовная культура Китая. Т. 2 (Мифология. Религия). М., 2007. С. 738.

⁵ Там же.

Небом – *тянь чжи ся* (天之下). Согласно сложившимся представлениям о системе передачи власти Небо в ходе определенного поиска выбирало наиболее достойного человека, который был наделен силой *дэ* (德). Так, чжоуские ваны, продолжая использовать титулатуру «Я, единственный среди людей», присвоили себе титул Сына Неба. В данном случае, понятие *дэ* воспринималось как связующее звено между предками правителя, а через них – с Небом. В чжоуский период идея божественного происхождения власти верховного правителя являлась источником споров, своеобразным краеугольным камнем социально-политических воззрений. Позже, во времена Конфуция идея «...сакральной благодати – добродетели *дэ*...потускнела»⁶.

Избранник приобретал статус «сакрализованной» персоны. В результате, установив близкое родство с Небом и превратившись в его сына – Сын Неба (*Тянь цзы*), он «...заново и уже на иной основе восстанавливал систему родства в виде установления культа предков правящей фамилии»⁷. Ему же вручалась вся власть над людьми благодаря «Небесному повелению», или «Небесному мандату» – *тянь мин* (天命). Надо сказать, что это понятие возникло в ходе осмысления причин, влияющих на санкционированное право прихода к власти. Как уже было сказано, с его помощью правитель мог наделяться *дэ*, которое благодаря своей сакральной сущности, «освящало» как правление вана, так и царствование его потомков. В свою очередь, *дэ* переходило к ним по наследству – лишиться же ее можно было лишь в том случае, если Небо решало отобрать мандат и передать его другому правителю (в приобретении и исчерпании *дэ* заключена китайская схема смены власти, падение одной династии и восшествие на престол другой).

Иными словами, «...первоначально выбранный Небом достойный претендент получал две могучие точки опоры, осуществляя сакральную связь с Небом и предками и получая возможность в силу высокого уровня персональной сакрализации самому выбирать своих преемников. Как правило, он передавал власть в пределах своих прямых наследников или, в исключительных случаях, в рамках правящей фамилии»⁸.

В результате, обладая формой высшей политической власти и тем самым достигая высокого уровня сакрализации, правители не только принимали на себя некоторые функции Неба, но и превращались в некое его подобие, т.е. они выполняли структурообразующие функции в политическом пространстве.

⁶ История политических и правовых учений. Древний мир. М., 1985. С. 160.

⁷ Алимов И. А., Ермаков М. Е. Мартынов А. С. Срединное государство... М., 1998. С. 37.

⁸ Там же.

Важная роль отводилась и месту пребывания правителя (резиденция, столица): организующей пространственно-временной координатой был Центр, который понимался как сакрально-политическое средоточие мирового пространства. В результате, данная особенность нашла отражение в самоназвании Китая – Срединное государство – *Чжунго* (中国). По отношению к дворцу или столице все остальное пространство превращалось в «окраины» или «пустоши» – *е* (野).

Безусловно, сакрализация объектов власти в культуре Китая была тесно связана с определяющими ее космологическими представлениями, т.е. с пространственно-временными параметрами окружающего мира. Доминантной для культуры древнего Китая и всей в целом китайской цивилизации является пятичленная космологическая модель, согласно которой мировое пространство распределяется строго по четырем сторонам света (восток, юг, запад и север) и выделяется особый пространственный отрезок – Центр-*чжун*, ассоциируемый с центром мира. Конечно, пятичленная модель не относится к числу специфических китайских культурных явлений, поскольку это – вариант так называемой «горизонтальной модели мира», свойственной для древних цивилизаций, но лишь в Китае данная космологическая модель приобрела особую культурную значимость. Итак, Центр-*чжун* понимался как сакрально-политическое средоточие мирового пространства, персонифицированное правителем и соотносимое с царской резиденцией и столицей. А сакральность правителя проявлялась в том, что он не мог лично выступать в военные походы и возглавлять войска, так как это могло нанести урон его «божественной» сущности.

Стоит отметить, что сакральный статус императорской власти также подтверждался наличием особых сосудов – девяти треножников-регалий (九鼎). Их было девять по числу областей Древнего Китая, и согласно преданию, они были отлиты Великим Юем (大禹), затем стали символом высшей государственной власти. Кроме этого, подвиг Юя заключался в том, что он

«...создал девять областей, проложил девять дорог, оградил [насыпями] девять озер и измерил девять горных хребтов»⁹.

Стоит отметить, что в этом случае с помощью числа *девять* обозначается предел некоего множества, «...образующее девять квадратов с четко выделенным центром. Последнее олицетворяет Срединное государство, которое в наивной картине мира древних китайцев совпадало с Поднебесной»¹⁰. Таким образом,

⁹ *Сыма Цянь*. Исторические записки (Ши цзи). Т. 1. М., 2001. С. 152.

¹⁰ *Тань Аошунан*. Китайская картина мира. М., 2004. С. 74.

сакрально и само число «девять». По словам Тань Аошуан, числа «...либо имеют ритуальную, сакральную функцию, либо служат инструментом рационализации человеческого познания»¹¹.

Так, Е. И. Кычанов, опираясь на сведения из «Ши цзи», рассказывает об истории правления Цинь Ши-хуана и приводит сведения, касающиеся сакральной роли треножников-*дин*:

«В 265 г. до н.э. дед будущего Цинь Ши-хуана Аньго-цзюнь был объявлен наследником престола, а через десять лет, в 255 г. до н.э., погиб дом Чжоу, которому, по общему признанию, принадлежала верховная сакральная власть над всем Средним государством. Случилось это из-за конфликта между правителем Чжоу и циньским Чжао-сян-ваном, прадедом Цинь Ши-хуана. Население Чжоу бежало на восток, а сакральные символы власти Чжоу – драгоценные сосуды и девять треножников были перевезены в Цинь. В 253 г. до н.э. Чжао-сян-ван принес жертвы *цзяо* верховному владыке Шанди. Принесение жертв *цзяо* было прерогативой исключительно чжоуских Сынов Неба. Этим актом циньский ван, захвативший священные сосуды Чжоу, дал понять всей Поднебесной, кому будет принадлежать верховная власть в стране»¹².

Итак, треножник-*дин* считался одним из важнейших предметов, символизирующих государство и власть. Стоит отметить, что иероглиф 鼎 с точки зрения трактовки имеет несколько значений, в том числе: «императорская власть», «опора престола», «важный». Он также встречается в различных фразеологизмах, например, 一言九鼎 («сыграть решающую роль») и др.

По словам Л. С. Васильева, на основе информации ряда надписей на гадательных костях, относящихся к эпохе Шан-Инь, можно предположить, что «...правитель иньцев ван воспринимается в качестве высокосакральной полубожественной персоны, своего рода наследника между живущими его подопечными и умершими его предшественниками-ванами...»¹³. Иньцы считали, что без сакральной сущности правителя невозможно рассчитывать на успех в делах.

В качестве сравнения с китайской моделью можно привести ситуацию, сложившуюся в истории Древней Японии. В II–III вв.н.э.: японские правители выполняли функцию верховных священнослужителей во время проведения земледельческих праздников. Важным подкреплением права на власть служили передававшиеся мифологические, сакральные генеалогии, в которых нашел отражение культ предков. По словам Т. Г. Сила-Новицкой, род правителя «считался обладающим особой магической силой, обеспечивающей эффективное общение

¹¹ Тань Аошуан. Китайская картина мира. М., 2004. С. 75.

¹² Кычанов Е. И. Властители Азии. Объединитель Поднебесной: Цинь Ши-хуан. М, 2004. С. 14.

¹³ История политических и правовых учений ... С. 157.

с божествами, без чего не мыслилось благополучное функционирование всего общественного организма»¹⁴. Сакральное значение власти правителя позволило сохранить его верховенствующее положение в иерархической структуре общества. В VIII веке в обиход вошел термин *тэнно*, который можно перевести как «небесный государь», что напоминает имя китайских правителей («Сын Неба»).

Знакомство японцев с особенностями институтов китайского государства повлияло на представление о том, что император может совмещать в своем лице полномочия главы государства с функциями высшего синтоистского жреца. Влияние в это время Китая на японскую культуру проявилось в следующем: была предпринята попытка сформировать идею абсолютной власти правителя. Так, в 604 г., когда возникла необходимость в обосновании идеи создания централизованного государства во главе с императором, было составлено «Уложение Сётоку», где были сформулированы принципы взаимоотношений между правителем и подданными, а также говорилось о том, что представляет собой руководство государством. В этом сказались конфуцианская концепция «совершенномудрого правителя». Правда, идея «Небесного мандата» японцами не была воспринята. Последнее было связано с тем, что для китайцев существовала в случае необходимости потенциальная возможность смены правителя, для японцев же это было неприемлемо.

Итак, идея сакральности *дэ* в Китае периода Чжаньго потеряла быстрое значение, поскольку положение вана в этот момент было не столь заметно, как, например, при династии Чжоу. При этом интерес к учениям о политической системе, которая разрабатывалась такими философами, как Конфуций, Шан Ян был не случаен. Причина кроется в политических изменениях, царивших в Китае в чжоускую эпоху. Необходимость выбора нового пути, или политического курса привела к тому, что появился ряд учений, где огромное место отводилось роли закона (*фа*) или норм (*ли*). Легисты настаивали на необходимости всеобщего закона, конфуцианцы – правил *ли*. И в том и в другом случае сторонники обоих учений стремились с помощью философии «стандартизировать» образ жизни общества, определить права как государя, так и подданного.

По словам Л. С. Переломова, тесная связь политики с историей является одной из характерных черт китайской политической культуры. Вместе они образуют своеобразный институт,

¹⁴ *Сила-Новицкая Т. Г.* Культ императора в Японии. Мифы, история, доктрины, политика. М., 1990. С. 8.

самостоятельную политическую традицию¹⁵. В свою очередь, понятие древность (*гу*) прочно вошло в политическую культуру страны в значении «политика-история». На нее ссылались во время политических споров и теоретических построений, в частности, основоположники таких этико-философских школ, как легистская, даосская и т.д., но все же наибольшее внимание понятию *гу* уделил Конфуций, строя свою модель государства с учетом опыта прошлого. Концепция заданности, предопределенности (ввиду ориентации на «древность») форм государственного устройства оказала громадное влияние на весь дальнейший ход развития политической мысли Китая¹⁶.

Создавая модель идеального государства, Конфуций основывал ее на традиционном веровании в божественную силу Неба – «Верховного владыки», чей культ возник в Китае в середине периода Чжоу: «Конфуцианство восприняло традиционные раннечжоуские теистические представления о Небе (Тянь) как верховном божестве и высшей нравственной силе, воле Неба (Тяньмин) и правителе как Сыне Неба (Тянь-цзы)»¹⁷. С точки зрения конфуцианства, Небо контролировало не только деяния простых смертных, но и поступки правителя.

Конфуций подчинил принцип этикета, определявшего всю деятельность и поведение человека, процессу познания. Он, собираясь добиться «перемены», заключающейся в переходе от смуты к порядку и спокойствию, говорил, что пути «под Небом уже давно нет». Можно сказать, что он был первым китайским философом, кто, полагаясь не на природный объективизм Неба и Земли, а на самосознание верхов и низов общества, обратился к совести, чести, добродетели, мужеству, человеколюбию как закону человеческого общежития¹⁸.

Современное общество Конфуций считал лишенным «Пути», добра и красоты, хотя его воззрения отражали умонастроения родовой знати, которая стремилась к укреплению своего господства и привилегий. Понятие «Путь» он сравнивал с истиной, заключающейся в уместности и порядке, завещанных древними правителями – мудрецами, при этом однажды сказав своим ученикам: «Имейся в Поднебесной путь, я не добивался бы с вами перемен». При Конфуции идея *дэ*, утратив сакральный оттенок, стала восприниматься как исключительно этический термин, но уже

¹⁵ Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. С. 3.

¹⁶ Переломов Л. С. Слово Конфуция. М., 1991. С. 138.

¹⁷ Бокщанин А. А., Непомнин О. Е., Степугина Т. В. История Китая. Древность. Средневековье. Новое время. М., 2010. С. 77.

¹⁸ Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке. М., 1992. С. 144.

во времена династии Хань (III в. до н.э. – III в.н.э.), когда императорская власть снова стала цениться, сакральная сущность понятия *дэ* возродилась уже в результате официально признанного конфуцианства, ставшего государственной идеологией.

Сакрализация власти проявилась в процессе осмысления политической жизни и ее институтов. Так, создание концепции государственного управления в Китае исторически связано не только с конфуцианской, но и с легистской политической школой, поскольку именно их идеологи оказали решающее влияние на формирование теории государства и права, на основании которой строилась вся практика государственного управления страной в дальнейшем. Согласно легистским канонам, законы разрабатывали мудрецы-реформаторы, издавал их государь, а осуществляли на практике специально отобранные чиновники и министры, опирающиеся на мощный административно-бюрократический аппарат¹⁹.

Теоретики также предложили, чтобы правитель сам назначал чиновников, заменив тем самым систему традиционного наследования должностей; ранги знатности, пожалования и привилегии присваивать за конкретные заслуги, прежде всего, в ратном деле. Кроме того следовало установить цензорский надзор за чиновниками и ввести систему круговой поруки и групповой ответственности.

Один из идеологов легизма Шан Ян (390–338), разрабатывавая концепцию закона, хотел наделить государя неограниченной властью:

«...умный правитель относится бережно к законам и установлениям. Он не внимает рассуждениям, противоречащим закону; он не превозносит действий, противоречащих закону; он сам не совершает поступков, противоречащих закону. Он должен внимать рассуждениям, соответствующим закону; он должен превозносить действия, соответствующие закону; он должен увязать свои поступки с законом. И в стране воцарится порядок, земли ее будут расширяться, армия усиливаться, а правитель пребывать в почете»²⁰.

В этой политической программе, в качестве способа упорядочения жизни, был выбран принцип закона (*фа*). Шан Ян сказал:

«Основой для людей является закон. Поэтому если умелый правитель при помощи закона ограждает людей от проступков, то слава и земли приходят к нему»²¹.

Конфуцианскую концепцию «гуманного правления» Шан Ян считал нереальной, поскольку невозможно людей «заставить быть гуманными». В то же время гуманный государь не может управлять царством и не в состоянии навести порядок в своей

¹⁹ Васильев Л. С. История религий Востока. М., 1998. С. 269.

²⁰ Книга правителя области Шан («Шан цзюнь шу»). М., 1993. С. 228–229.

²¹ Там же. С. 210.

стране. Настоящий творец законов – правитель, который ни с кем не обязан обсуждать свои планы. Кроме того, он не подлежит критике и наказанию за нарушение закона.

«Человеколюбивый может оставаться человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить других людей быть человеколюбивыми; справедливый может любить других людей, но он не может заставить людей любить [друг друга]. Отсюда ясно, что одного человеколюбия или справедливости еще недостаточно для того, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной»²².

В своем трактате «Книга правителя области Шан» Шан Ян говорил о том, что

«...когда мудрые правители древности вводили законы, люди не совершали нарушений; когда выдвигали за дела, способности людей развивались; когда вводили поощрения, армия была грозна. Эти три [принципа] являются основой хорошего управления»²³.

Закон как основное орудие правителя был направлен на достижение правителем абсолютной власти. С точки зрения Л. С. Переломова, учение Шан Яна было направлено, главным образом, на абсолютизацию царской власти и создание мощного государства, способного поглотить своих соседей²⁴.

Конфуций опасался, что государством, где нет разницы между верхами и низами, будет невозможно управлять. Он говорил:

«Если наставлять приказами и насаждать порядок наказаниями, то люди будут стараться обойти запреты и потеряют чувство стыда. Если наставлять добродетелью и поддерживать порядок посредством ритуала, люди будут знать, что такое стыд, и вести себя пристойно»²⁵.

Существует мнение, что Конфуций спешил заменить обычное право, на котором держалась жизнь общин и складывающееся законодательство, реконструируемыми им нормами поведения. В качестве закона он предлагал использовать понятие *ли* (礼), или этико-ритуальные нормы, поскольку именно это могло научить людей соблюдать их.

Понятие *ли* объемно – оно включает в себя ряд смыслов: это человеколюбие (*жэнь*), сыновняя почтительность к родителям и предкам (*сяо*), уважение к старшим и подчинение им и т.д. Конфуций говорил:

«Если можно управлять государством, опираясь на уступчивость [согласно Правилам], то какие могут быть трудности? Если нельзя управлять

²² Книга правителя области Шан... С. 215.

²³ Там же. С. 183.

²⁴ Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм... С. 108.

²⁵ Малявин В. В. Конфуций. М., 1992. С. 230.

государством, опираясь на уступчивость [согласно Правилам], то к чему [эти] Правила?»²⁶.

Ли воспринималось Конфуцием не как обезличенное понятие, подобное сухости изложения закона, а как правила, созданные людьми и для людей, где процесс принятия и исполнения правил происходил бы осознанно. Ритуал был призван придать жизни человека возвышенные и эстетические качества. Он был и целью и средством, вернее, тем, в чем средство и цель полностью совпадали.

«Ритуализм» Конфуция заключался в типизации всех форм жизни: порядок употребления слов, выразительные приемы в искусстве, а, ставя чувство благоговения в рамки ритуала, он придавал ему культовый смысл. Благоговение выражалось в почитательности к Небу, к императору как к Сыну Неба, к предкам и родителям. История предков стала пониматься как диалектическое движение ритуала, а сам Конфуций говорил, что по ритму смены ритуала можно будет предвидеть события и «через сто поколений».

Ритуал играл в обществе двойственную роль, ставя предел индивидуальным устремлениям и утверждая переходящие к следующему поколению жизненные ценности. Он требовал от человека «самоумаления», о чем напоминают «церемонии» вежливых китайцев. Ритуал стал воплощением вечно живых качеств человеческого бытия, ведь он – главное условие человеческого общности, а значит, лучшее средство воспитания в людях человечности. Поэтому конфуцианский человек – существо ритуальное. Конфуций был убежден, что жить надо по обычаю, а в жизни искать лишь моральное удовлетворение. Как наследник древних творцов культуры, он был озабочен сохранением и упрочением того начала в жизни людей, которое он называл *ли*.

С точки зрения В. В. Малявина, определить политический идеал, в частности Конфуция, сложно ввиду самобытности политической культуры Китая. В отличие от Европы, у китайцев не было представления о различных формах государственного устройства. Власть правителя считалась в Китае неограниченной и неделимой: «...не допускалось какое бы то ни было неповиновение государю, но и сам государь должен был управлять так, чтобы “удовлетворить народ”»²⁷.

Истинный правитель «правит, не управляя», т.е. для Конфуция идеал управления заключается в правлении с помощью «добродетели», а не в административных делах. В этом случае законы не требуются, даже наоборот, они могут помешать,

²⁶ Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 170.

²⁷ Малявин В. В. Указ. соч.. С. 227.

если превратятся в цель политики. Согласно учению Конфуция, «... правитель не стремится ни запугать народ наказаниями, ни поощрить его наградами, ни разбогатеть за его счет...Мудрый правитель...помогает нуждающимся, но не делает богатых еще богаче»²⁸.

А. С. Мартынов полагает, что в ходе переосмысления роли правителя произошел перенос доминанты с ритуальной сферы в этическую, в результате чего «...в политическом сознании Древнего и средневекового Китая императорская власть оказалась навечно связанной с «совершенной мудростью», в которой с наибольшей силой была выражена...этическая сторона»²⁹.

Конфуций говорил о необходимости внимательно соблюдать *ли*, поскольку в культуре соблюдения обряда, или нормы видел залог распространения высоких идеалов, выбранных им древних традиций. Закрепленные ритуалом, традиции обретали эффект автоматизма, становились жестко усвоенными стереотипами поведения и речи, отношений между людьми, в конечном счете – социальной дисциплины в обществе³⁰.

В древнейших письменных памятниках «Шу цзин» («Книге истории») и «Ши цзин» («Книге песен») категория *ли* обозначались обряды, этико-ритуальные нормы, а также принципы взаимоотношений между людьми. Эта категория определяла формы поведения не только сановников, но и самого правителя, который «[должен] руководить подданными посредством *ли*»³¹. Заимствовав идею всеобщего единения у общины, Конфуций вывел понятие *ли* за рамки небольшого коллектива и распространил его на все государство. Эту идею он возвел в принцип нормы, которую должны были соблюдать все, в том числе и правитель.

Согласно китайской традиции, правитель был посредником между Небом и людьми, в результате наблюдался процесс сакрализации власти. Одним из важнейших правил обоснования права на власть была преемственность от совершенномудрых предков к их потомкам. Правитель нес ответственность как перед Небом, передавшим ему мандат, так и перед подданными. В свою очередь, сакральность как качество власти тесно связана с таким фактором, как право. В Древнем Китае, во времена династии Чжоу, в ходе изменений политической и экономической ситуации страны возникла необходимость и появились условия для развития общественно-политической и философской мысли.

²⁸ Там же. С. 229–230.

²⁹ Мартынов А. С. Конфуцианство. «Лунь юй». СПб., 2001. С. 68–69.

³⁰ Васильев Л. С. Древний Китай. Т. 2. М., 2000. С. 527.

³¹ Китайская философия. Э. С. М., 1994. С. 168.

Несмотря на противоположность взглядов, представители конфуцианской и легистской школ имели сходную цель – обосновать идеологию централизованного государства, что заложило основу развития и применения теории государства и права, на основе которой строилась вся практика государственного управления Китаем в дальнейшем. Конфуций, стремясь укрепить свое учение, привлек традиционное верование в божественную силу Неба – верховной силы, от которой зависит судьба всех жителей царства, от правителя до простолюдина. Именно для постижения этой силы и нужно было *ли*, а для интерпретации – достойные мужи во главе с государем как Сыном Неба. Конфуций и Шан Ян придерживались разных взглядов на методы управления, но в то же время оба философа выступали за создание устойчивого государства.

Сакральное в жизни современного Таиланда

Верность традициям

Сакральный компонент неотъемлем от традиционной тайской культуры и государственности, национального сознания, он – часть повседневной жизни народа. В этнографии о культуре и религиозных представлениях тайцев накоплен богатый фактический материал, при рассмотрении которого, однако, создается впечатление, что описанные традиции, религиозные представления, сфера сакрального существуют как бы вне времени, в некоем идеальном неизменном виде. На самом деле сфера сакрального, как и вся жизнь общества и человека, подвергается мощному воздействию современных реалий, включая политику, модернизирующуюся экономику, западную культуру. Под этим напором сакральное частично сходит на нет, частично видоизменяется, продолжая существовать в новых социально-экономических условиях, оказывая влияние на особенности мироощущения, присущего народу.

В нынешнем таиландском обществе традиционное и сакральное сосуществуют с современным, причем очевидно, что здесь религиозно-культурные устои сохраняются в большей степени, чем в культурах другого типа, например, европейских. В Бангкоке среди новейших высотных зданий XX–XXI вв. повсеместно можно видеть домики «для духов», призванных охранять территорию жилого дома или учреждения. При открытии самых современных компаний, торговых центров специально приглашенные буддийские монахи проводят церемонии освящения.

В этой статье мы попытаемся очертить сферу сакрального в культуре тайцев и ответить на вопрос, как меняется эта сфера и какая роль ей может принадлежать в сохранении тайской национальной идентичности.

Сакральная составляющая в тайской культуре неоднородна – в ней просматриваются элементы разного происхождения, относящиеся к разным культурным, историческим и религиозным пластам. Однако для индивида, принадлежащего к этой

культуре, они представляют гармоничное целое. Разные элементы сакрального составляют само основание национальной культуры, и по сей день оставаясь важной частью повседневной жизни народа, причем каждый из них связан с определенной стороной жизни.

К сфере сакрального в тайской культуре принадлежит прежде всего, конечно, все, что относится к вероучению буддизма, а именно, само учение и нравственные постулаты, заложенные в нем, религиозные объекты поклонения: буддийские монастыри и храмы (*ваты*), ступы (*чеди*), содержащие реликвии Будды, другие места религиозного паломничества. Например, Пхра Пхутта Бат – «след ноги Будды», обнаруженный 350 лет назад в районе города Сарабури: это озеро, по форме напоминающее след человеческой ноги, вода которого почитается целебной. Объекты поклонения кроме того – священное дерево *бодхи*, под которым Будда достиг просветления, а также изображения Будды, буддийских «святых», амулеты.

В сферу сакрального у тайцев включены некоторые персонажи индуистского пантеона. Среди них, например, трехголовый белый слон Айравата (по-тайски: *Эраван* – *вахана* бога Индры), герой индийского эпоса «Рамаяна» («*Рамакиен*») Рама (*Пхра Рам*), Нага (мифологический змей), Гаруда (*Крут Пха*, получеловек-полуптица, победитель Наги), Ганеша (младенец с головой слона, покровитель путешественников, писателей, ученых, торговцев), Хануман (предводитель обезьян). Все эти персонажи популярны и почитаемы, однако по своему сакральному статусу они гораздо ниже буддийских святых.

Исконный пласт сакрального – это анимистические представления о духах, населяющих землю, а также культ предков.

В социально-политическом отношении прежде всего священна королевская власть и следовательно священны все ритуальные предметы и обряды, связанные с особой короля.

Наконец, официально сакрализованы и вся история страны, и национальные исторические герои, и короли: Рамакамхэнг (1237–1247), королева Си Сурьютхай (1491–1549)¹, Наресуан (1590–1605); основатель династии Чакри Рама I (1782–1809), короли-реформаторы XIX века Монгкут – Рама IV (1851–1868) и Чулалонгкорн – Рама V (1868–1910).

Сакральное в тайском буддизме

Почти все население Таиланда – 95% – исповедует буддизм и около 4% составляют мусульмане (в основном сунниты),

¹ Си Сурьютхай воздвигнут памятник в Аюттхэе, а в 2001 г. вышел художественный фильм о ней.

большая часть их – жители юга страны этнические малайцы. Религиозные представления буддизма, моральные и нравственные принципы, утверждаемые этим религиозным учением, составляют основу культуры тайцев, формируют их отношение к жизни, влияют на стиль повседневного поведения. На первый план в тайской религиозно-этической практике вышла «идея перевоплощения и кармы, связанная с соблюдением морально-этических норм»². *Карма* – причинно-следственный закон, согласно которому праведные или греховные деяния человека определяют его судьбу в следующих перевоплощениях. Исследователь буддизма В. И. Корнев считал, что основная задача тайского буддизма – не приобщение адептов к *нирване* (выходу из цепи рождений), а их удержание в нормах религиозной морали. Перевоплощение – следствие кармических воздействий предшествующих жизней и причина последующей жизни. Для верующего буддиста путь улучшения кармы состоит в постоянном накоплении заслуг и в почитании *дхаммы* (учения). Учение постигается через чтение священных текстов «Трипитаки» («*Типитаки*»), особенно «Сутта-питаки», которые дают представление о том, что такое карма и перевоплощение, а также знакомят с ведийским пантеоном богов, с понятиями ада и рая. В этих текстах описывается религиозная символика, заклинания, приводятся сведения о магической силе объектов культа, мистическом значении цветов, деревьев, животных³.

С точки зрения буддизма, заслуги приобретаются за счет благих дел. Мирянин соприкасается с сакральными буддийскими понятиями прежде всего при выполнении определенных ритуалов и совершении праведных поступков, чем и обретает заслугу (*бун*). Одним из важнейших благих деяний для верующего тайца-буддиста считается возведение нового храма-монастыря. Буддийский храм и монастырь (*ват*) и другие места религиозного поклонения имеют для тайца сакральный смысл.

Подаяние пищи монахам – *бун* для мирянина. Этот обычай собирания монахами подаяния (*бинтабат*), существующий со времен Будды, совершается по утрам, когда монахи выходят из монастыря со специальными чашами (*батами*). О выходе монахов из монастыря мирян извещает удар колокола. Верующие (всегда женщины) босыми выходят на обочину дороги, и, стоя на коленях, раздают подаяние монахам: рис (*кхао*) и то, что едят с рисом (*кан кхао*), включая мясо, рыбу, приготовленные овощи, а также свежие овощи и фрукты. Женщины

² Корнев В. И. Тайский буддизм. М., 1973. С. 22, 24.

³ Danitsuda Ekachai. Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads.// Buddhist-Christian Studies. Vol. 23. University of Hawaii Press. Bangkok, 2002. С. 182.

сопровождает подачу пищи почтительным жестом «*вай*» и благодарят монахов за то, что они дали им возможность заработать *бун*. Традиционный жест приветствия, благодарности, уважения у тайцев – *вай*, это сложенные вместе ладони на уровне груди или головы, в зависимости от статуса лица, к которому обращен этот жест. Чем выше статус, тем выше поднимаются руки.

Монастырь и монашество

Монастырь – это священное место обитания буддийской монашеской общины, где поклоняются святыням, где монахи и послушники постигают учение Будды и отправляют религиозные обряды и практики, в том числе медитацию. Кроме того в монастыре проводят праздники и ярмарки для живущих вокруг мирян. Для верующих буддистов, особенно в провинции, монастырь – это центр религиозной и общественной жизни. Здесь от монаха можно получить совет, а подчас и исцеление духовных и телесных недугов, узнать о наиболее благоприятном астрологическом дне для того или иного начинания. Монастырь – это место, где обучаются дети и проходят послушание молодые люди, временно поступающие в монашество. Практика временного монашества (на срок от 5 дней до 3 месяцев) до сих пор распространена в Таиланде. Во-первых, это этап нравственного становления молодого мужчины. Во-вторых, это *бун* – благое деяние, совершаемое для улучшения собственной кармы, кармы семьи или кармы умершего родителя. Молодой человек может стать либо монахом (*хра*), либо, если ему меньше 21 года, послушником (*саманерой*). В *сангху* (буддийскую общину) на определенное время можно поступать несколько раз. Например, первый раз в юности, в момент взросления, второй раз – по обету, например, чтобы улучшить карму умерших родителей. Из *сангхи* можно выйти в любой момент.

В Таиланде насчитывается около 300 тысяч монахов, лишь 10% из которых проводят в монастыре более 10 лет и совсем немногие становятся монахами на всю жизнь. Около 25% проводят в монастыре от нескольких недель до нескольких месяцев. Около 65% живут в монастыре 3–5 лет, получая там образование. Обычно это дети из бедных семей, которых бесплатно обучают в монастыре тайскому языку, математике, основам буддизма, естественным наукам и древнему языку пали, на котором написаны священные тексты буддизма хиньяны, исповедуемого в Таиланде. Монах теоретически должен соблюдать 227 правил «Винаи». Главные из них: не убивать, не красть, не лгать, не употреблять спиртного, не сближаться с женщинами, не слушать музыку, не посещать зрелищные представления, не дотрагиваться до денег, золота, серебра, преодолевать жадность,

ненависть, похоть, не бояться смерти. Спать нужно на твердой доске, покрытой матрацем толщиной не более 3 см.

Церемония проводов в монастырь – это семейное торжество с угощением, его отмечают все родственники, а оплачивает кто-либо из состоятельных людей, для которого этот поступок считается религиозной заслугой. При поступлении в монастырь будущему монаху сбривают волосы и брови в знак отречения от мирской красоты на все время монашества. Его облачают в белое, затем, уже в монастыре, переодевают в оранжевую одежду монаха. Послушником могут отдать в монастырь маленького мальчика из бедной семьи, и тогда процедура бывает совсем простой.

Монах должен скрывать наготу одеждой, которую ему дарят. Одежда у монахов – оранжевая (у монашек – белая). Дарение монахам одежды или ткани для нее – в высшей степени благочестивый поступок, заслуга. Его совершают миряне, в том числе король, ежегодно в октябре в праздник Тод Катхин (день окончания трехмесячного затворничества монахов, который отмечается после полнолуния одиннадцатого месяца, может продолжаться до одного месяца). Одежда шивается из нескольких кусков, что должно символизировать рубище как облачение монахов, исповедующих нестяжание. Различий в покрое одежды между монахами разных рангов нет, разнится лишь качество ткани.

Монах должен иметь постоянную крышу над головой, а именно, жить в келье, покидать которую нельзя во время дождливого сезона (июнь–октябрь). По утрам он должен получать пропитание в свой котелок из рук мирян; ему положено есть один или два раза в день, в 6 часов утра и до 12 часов дня.

Распорядок дня монахов в монастыре таков: они встают с восходом солнца под звук колокола, оборачивают вокруг талии *сабонг* (кусок оранжевой ткани), совершают утреннее омовение, фильтруя питьевую воду через марлю, чтобы не погубить мельчайших «божьих тварей», которые могут жить в воде. Затем, каждый в своей келье творит молитву, прославляющую Будду и его учеников. После этого монахи моют кельи, убирают внутренние дворы, надевают традиционную одежду: на *сабонг* – *чивару* (нижнюю тогу), если надо – *сангхати* (верхнюю тогу), а затем отправляются за подаванием, неся в руках котелок и котомку через плечо. Подавания не просят – миряне считают за честь подать монаху пищу. Затем следует завтрак. После полудня и до следующего утра разрешается лишь утолять жажду.

После полудня – время созерцания, размышления, пения сутр, изучения текстов «Типитаки», историй из жизни Будды (*джатак*), монастырского устава, обучения новичков. Перед

сном каждый обязан трижды поклониться изображению Будды и посвятить некоторое время созерцанию этого образа.

У монаха должно быть не более восьми своих вещей, а именно: верхнее двойное покрывало, верхняя монашеская одежда, нижняя одежда, пояс для нижней одежды, миска для сбора пищи от мирян, игла и нить для шитья одежды, бритва, фильтр для воды. Путешествуя во время сухого сезона, когда монахи могут покинуть монастырь, они носят через плечо тряпичную сумку для хранения самого необходимого.

Монаху запрещено употребление алкоголя. Что касается курения, то оно допускается как наименьшее из пороков. Возможно, это объясняется тем, что в прошлом было распространено жевание бетеля, запрещенное в начале XX века. Выкурить сигарету в основном позволяют себе старые монахи.

Монахам запрещено находиться в ресторанах, поскольку они ограничены в употреблении пищи. Грех чревоугодия, характерный для европейских служителей церкви, не присущ тайским буддийским монахам. Монах не может посещать казино, увеселительные заведения, поскольку дал обет отказаться от мирских желаний, страстей и сребролюбия.

Однако современность вносит коррективы в повседневную жизнь монастыря и его обитателей. В наше время монахи имеют доступ к некоторым современным техническим достижениям, например, к электричеству, им разрешено пользоваться вентиляторами и кондиционерами, транзисторами. Монах может слушать радио, использовать микрофон, громкоговоритель, магнитофон. Монахам разрешено фотографироваться, сниматься на видео, а также пользоваться авиа- и автотранспортом, соблюдая определенные правила. Например, находясь в самолете, монах не принимает еду непосредственно из рук бортпроводника, а получает ее, прибегая к помощи другого пассажира-мужчины. Монах, безусловно, не должен копить деньги, играть на бирже, заниматься бизнесом (но этому правилу не следуют представители современных буддийских сект), однако, небольшой суммой для текущих трат он может располагать. Что касается телевизора, то молодым монахам было разрешено смотреть трансляции матчей футбольного чемпионата мира. Видимо, руководство *сангхи* сочло, что некоторая отстраненность зрелища, которую дает телевизор, все же – меньше зло, чем непосредственное присутствие на стадионе, где кипят человеческие страсти, несовместимые с монашеским саном.

Насельники монастыря – это монахи, посвятившие всю свою жизнь *сангхе*, а также «временные» монахи, т.е. миряне, которые принимают монашеский сан на определенное время и позднее возвращаются к мирской жизни, и, наконец, послушники – дети

и подростки. Таким образом, в сферу монастырской жизни вовлекается довольно большая часть населения, в основном мужчины. Женщины-монахини тоже есть, но их относительно мало, в основном это сироты или пожилые женщины без семьи и родственников. Надо отметить, что прав у женщин-монахинь гораздо меньше, чем у мужчин. Например, они не имеют права проповедовать. Женщины-мирянки приобщаются к жизни монастыря и храма, совершая благие деяния, исполняя религиозные ритуалы почитания и поклоняясь буддийским святыням. Так вокруг сферы священного буддийского учения реализуется культурно-религиозная преемственность поколений и сплачивается тайландское общество. Даже если за краткий срок пребывания в монастыре молодой человек не успевает постичь всей глубины буддийского учения, он усваивает нравственные принципы буддизма и приобщается к практике завоевания заслуг (*буна*). Вокруг монастыря сосредоточивается религиозная, а также общественная жизнь верующих мирян, более всего – деревенского населения.

За стенами монастыря монахи исполняют многие ритуалы, важные для верующих. Их приглашают в частные дома, в компании и банки, а также в государственные учреждения для проведения религиозных церемоний. Монахи освящают новые дома, компании и т.п. Они присутствуют на похоронах. Тайцы очень серьезно относятся к церемониям. За проведение таких ритуалов монахи платы не берут, их благодарят подношением еды, фруктов и др.

В буддизме существует принцип «неучастия», отречения от мирского, которому должен следовать монах, стремящийся к духовному совершенствованию и, в конечном счете, достижению *нирваны*. В то же время современная жизнь влияет на деятельность монашества. Некоторые монахи и руководство тайландской *сангхи* считают сегодня необходимым участвовать в жизни мирян, помогая им в осуществлении общинных проектов. В Таиланде созданы буддийские университеты «Маха Монгкут» и «Маха Чулалонгкорн», в которых монахи получают специальные знания для работы в социально-экономической сфере. Прежде всего, такая работа ведется среди сельских жителей. Есть показательные примеры активного участия монахов в деревенских проектах, направленных на улучшение жизни крестьян и сохранение окружающей среды. В 2007 г., в пору острого внутривластного кризиса, многочисленная группа монахов пришла из провинции в столицу, чтобы склонить политических противников к примирению. Таким образом, мы видим многочисленные и явные нарушения принципа «неучастия» монахов в мирской жизни. Однако, оказывая социальную помощь

мирянам, монахи помнят о своем сане и своей роли и в любом случае соблюдают определенную степень отстраненности от мирской жизни.

Среди монашества, однако, есть люди, полностью погруженные в процесс морального совершенствования. Это – отшельники, лесные монахи, великие учителя *дхаммы* (дхармы), а также монахи, посвятившие всю свою жизнь служению религии. Они строго соблюдают древние предписания для членов *сангхи*. В Таиланде почтительным уважением окружены имена великих монахов – отшельников и учителей жизни: это Бхуддхадаса, Дхаммапитика, Удомпатанакон, Кутачитто, Супачарават, Висало и Кабинсинкх⁴.

Надо сказать, что сама *сангха* как институт буддийской церкви подвергается разрушительному влиянию современной жизни. Дело даже не в том, что появились нетрадиционные секты, принципы деятельности которых и повседневная практика весьма отличаются от канонического вероучения. Сама *сангха* подвергается критике за нарушение принципов буддизма. В 2001 г., например, в Бангкоке была опубликована книга «Keeping the Faith: Thai Buddhism at the Crossroads», в которой тайландская журналистка вскрывает факты обогащения отдельных монахов и монастырей, предаёт гласности ряд сексуальных скандалов, связанных с поведением монахов, и обвиняет *сангху* в том, что она «потеряла контакт с религиозной традицией и верующими мирянами»⁵. Дело здесь не в самих фактах нарушений религиозных запретов, они случаются в любой церкви, а в том, каков их масштаб и насколько они разрушительны. Очевидно одно – проблема значения буддийской религии для сохранения нравственности народа, его единства, наконец, национальной государственности находится в центре внимания тайской общественности, людей разных политических взглядов. При обсуждении проекта новой конституции в 2007 г. группа мирян и буддийских монахов во главе с генерал-майором Тхонгкхао Пыангротпханом вышла на улицы столицы с требованием включить в Статью 2 Конституции положение о том, что буддизм – государственная религия королевства⁶. Возможно, предложение объясняется тем, что на мусульманском юге страны наблюдается разгул терроризма и жертвами жестоких убийств становятся тайцы-буддисты, в том числе монахи, но, может быть, выдвинутое требование – это также следствие роста в стране христианского прозелитизма.

⁴ Buddhist-Christian Studies. Op. cit. С. 181.

⁵ Bangkok Post, 12.06.2007.

⁶ Брошюра Посольства Королевства Таиланд в Москве под названием «Твоя моя еще мало знать иди», 2006. С. 13.

Религиозная обрядность в повседневной жизни тайца-буддиста

В повседневной жизни таец придает большое значение обрядам – прежде всего, посещение храма или монастыря (*ван*) и поклонение святыням. В Таиланде 32 тысячи монастырей. Непременный сакральный объект в жизни тайца-буддиста – священное изображение Будды. Статуй Будды, небольших, домашних, больших или даже огромных, стоящих в храмах или просто под открытым небом на специальных площадках, в Таиланде бесчисленное множество.

Изображениям Будды как объекту поклонения, верующие приносят дары – бутон лотоса, ароматические палочки и свечи. К статуе Будды или особо почитаемого монаха можно прикрепить тонкие листочки сусального золота, которые продаются в храмовой лавке. По этой причине некоторые из статуй, сплошь обклеенные этими пластинками, трудно разглядеть. Изготовить изображение Будды считается религиозной заслугой. Скульптурные изображения Будды разных художественных стилей и эпох равно почитаемы тайцами. Но некоторые из них почитаемы особо, так как считается, что они обладают способностью исполнять желания верующих. Главная буддийская святыня страны – Изумрудный Будда, покровитель государства и его счастливый талисман, находящийся в центральном храмовом комплексе Таиланда – святилище Изумрудного Будды (Ват Пхра Кэо).

История этой святыни окутана легендами. Размер изваяния, изображающего Будду в позе медитации, составляет 66 см в высоту (по другим данным, 75 см) и 48,3 см (или 45 см) в ширину. Оно выточено из цельного куска зеленого жадеита и нефрита. Согласно легенде, изваяние было сделано в 43 г. до н.э. в индийском городе Паталипутра (Патна) последователем Будды бодхисатвой Нагасеной пять столетий спустя после того как Будда достиг нирваны. Затем, по преданию, через три столетия Изумрудный Будда оказался на Цейлоне, откуда он попал в Сиам. Считают, что статуя была обнаружена в 1431 г. в одном из храмов г. Чианграя. После того как Изумрудный Будда побывал в городах Лампанг, Чиангмай он очутился во Вьентьяне, но в 1778 г. Вьентьян был взят тайскими войсками и статуя была привезена в Тхонбури. Позднее для нее был построен специальный храм. Среди других почитаемых буддистами храмов Бангкока – Ват Арун, Ват Сакет.

Очень популярна и почитается верующими статуя лежащего Будды в монастыре Ват Пхо в столице. Будда изображен в состоянии перехода в *нирвану*. Это – огромное сооружение из кирпичей и глины 46 м в длину и 15 – в высоту, покрытое листовым золотом

в 2 см толщиной. На ступнях статуи – 108 перламутровых знаков, по которым *бодхисатву* можно отличить от простых смертных. Еще одно высокопочитаемое изваяние Будды – Пра Пхутта Чинарат находится в городе Пхитсанулок. Оно отлито в 1357 г. и считается самым красивым скульптурным изображением Будды в Таиланде.

Будда всегда изображается в нескольких канонических позах с определенными жестами – *мудрами*: Будда, призывающий землю в свидетели; медитирующий; пребывающий в состоянии аскезы; свободный от страха; дарующий; спустившийся с небес после проповеди, прочитанной им своей матери; в состоянии перехода в нирвану; читающий наставления; идущий. Тайцы соотносят изваяние Будды в той или иной позе с определенным днем недели. Поскольку они верят в то, что день рождения во многом определяет их судьбу, они чтят соответствующее изображение «своего Будды» и приносят ему подношения⁷.

Одно из культовых сооружений буддизма *чеди*, или *ступа* имеет вид колокола, внутри которого хранится реликвия, некая частица тела Будды. Самая почитаемая ступа Пхра Патхом чеди находится в городе Накхон-Патхом, высота ее 120 м (по другим данным – 130).

Три буддийских праздника считаются в Таиланде государственными. Маха Пуча – отмечается по лунному календарю в день полнолуния в феврале. В этот день, по преданию, 1250 учеников Будды собрались, чтобы выслушать его проповедь. Верующие подносят угощение монахам, выпускают на волю птиц и рыб. После заката солнца монахи возглавляют шествие мирян вокруг храмов, освещая путь тройными свечами. Висакха Пуча – отмечается в мае в полнолуние – день рождения, просветления и смерти Будды. Ок Пханса (выход из поста) – празднуется в конце сезона дождей, в октябре, и знаменует начало сезона Катхин. В этот день монахи получают подношения в виде новой одежды. Оставаясь ревностными приверженцами буддизма, продолжающими соблюдать религиозные предписания, тайцы все же стали реже ходить в храмы, которые регулярно посещают лишь 4,5% горожан и 13% жителей деревни.

Амулеты

Тайцы очень любят амулеты с изображением Будды, обрамленные золотом или серебром (которые носят на шее, дабы защищать себя от дурного глаза, болезней и несчастий, оберегать свое благополучие). Есть также амулеты с иными изображениями и буддийской символикой. В начале 2000-х годов огромной

⁷ Bangkok Post, 19.05.2007.

популярностью стали пользоваться «чудодейственные» береги из города Накхонситхаммарат, расположенного на юге страны. Их называют «амулеты Чатукам-Раматхеп» по имени правителей древнего государства Шривиджайя, которых почитают как покровителей указанной территории. Масса местных жителей включилась в изготовление, освящение и продажу таких амулетов. За несколько недель их цена подскочила в десять раз, что побудило премьер-министра высказаться по поводу коммерциализации этого явления: «Если вы спросите меня, хочу ли я купить себе такое счастье, мой ответ будет: нет». Местные власти ожидали бурного развития туризма, вызванного интересом к этому амулету. В 2006 г. туристическая индустрия вложила в провинцию более 6 миллиардов бат⁸. Странное безумие, связанное с этими амулетами, охватило всю страну. «Лайонз клуб» в городе Накхонситхаммарат нанял самолет, который облетал город в то время как монахи, находившиеся на его борту, изготавливали талисман Чатукам-Раматхеп под названием «Сетхи Си Саям». Часть средств от его продажи предполагалось направить на восстановление школ, сожженных на юге страны⁹.

Управлению королевского двора пришлось официально опровергнуть слова некоего бывшего политического деятеля, который утверждал, что его вариант амулета под названием «Огромное богатство» получил освящение в центральном святилище страны – Храме Изумрудного Будды. Ажиотаж, поднявшийся в связи с амулетом Чатукам, свидетельствовал о том, насколько сильна еще вера в чудеса в народе. Это и проявилось в тяжелой обстановке, которая сложилась в последние годы на юге страны, сотрясаемой вылазками террористов. В истории с амулетами, конечно, явно просматривается чей-то меркантильный интерес.

К сфере сакрального у тайцев относится слон вообще и белый слон в особенности. В средневековом Сиаме считалось, что если у короля есть белый слон, которого удалось отловить в дикой природе, то это должно принести процветание государству, и до 1916 г. на государственном флаге Сиама на фоне красного полотнища фигурировало изображение белого слона. Слонов часто можно видеть среди сакральных изваяний в тайландских *vatax*. Самую живую заинтересованность проявляют тайцы в судьбе живых слонов. Несколько лет назад вся страна следила за тем, как слонихе, потерявшей одну ногу, делали протез. А после финансово-экономического кризиса 1997–1998 гг. в Таиланде можно было слышать, что несчастья страны – это, конечно, расплата за случаи плохого отношения к слонам.

⁸ Bangkok Post, 10.06.2007.

⁹ Ibid.

Астрология и предсказания судьбы

Способы вторжения в сферу сверхъестественного, неведомого, оказывающего влияние на судьбу человека в Таиланде, практикуются разные. Самое простое гадание о судьбе конкретного человека таково: в храмах есть специальные гадательные стаканы, в которые помещены длинные палочки. Стакан встряхивают до тех пор, пока одна из палочек не выпадет. Номер палочки совпадает с номером предсказания, написанного на бумаге. Если предсказание не понравилось, от него можно откупиться, оставив пожертвование. Кроме того, в таиландском обществе до сих пор широко практикуются астрологические прогнозы. Особенно важно для тайца установить благоприятный день для совершения важных дел – свадьбы, путешествия, начала больших проектов.

Астрологические прогнозы составляют, как правило, монахи. К ним прибегают не только простые люди, но и политические деятели, члены правительства. Например, бывший премьер-министр Таксин Чиннават, правительство которого было свергнуто в результате военного переворота, как-то отказался встречаться с прессой под предлогом, что звезды не благоприятствуют этому. Другой пример. Военные, совершившие переворот 19 сентября 2006 г., отправились в Чиангмай повидать известного предсказателя монаха *атьяна* (учителя) Варина Бывавиратлета, чтобы узнать свою будущую политическую судьбу¹⁰. Клиенты этого предсказателя – многие генералы, политические деятели, бизнесмены. Варин, бывший учитель сельской школы, якобы встретил даром предвидения, который унаследовал от некоего отшельника, жившего 3000 лет назад¹¹. При королевском дворе для астрологического определения благоприятных дат проведения важнейших церемоний приглашают брахманов – индуистских жрецов.

Суеверия и приметы

Тайцы верят во множество примет и остерегаются дурных предзнаменований. Нельзя наступать на порог, это может оскорбить духов. Среда – неблагоприятный день для начала любого предприятия, а также для похода в парикмахерскую. Нельзя ставить свою подпись красными чернилами, это означает смерть.

Персонажи индуистского пантеона, включенные в сферу сакрального

Для религиозного сознания тайцев весьма характерно, что на территории буддийских монастырей и храмов помимо статуй

¹⁰ Ibid., 11.05.2007.

¹¹ Ibid., 09.06.2007.

Будды стоят изваяния, принадлежащие к другим религиозным культам, особенно это относится к храмам Бангкока. Здесь можно встретить персонажей индуистского пантеона, каменные изваяния китайского происхождения, которым верующие также приносят приношения. В давние времена, когда происходило становление местного варианта религиозной практики, тайцы легко приняли в качестве сакральных элементы разных религиозных верований, включая индуизм. В бангкокском храме Ват Пха Кэо автору довелось видеть приношения мирян к скульптурному изображению коровы – священному животному Индии, но не Таиланда.

Гаруда – мифическая птица-человек индуистского пантеона помещена на герб Королевства Таиланд.

На классическое искусство Таиланда огромное влияние оказал древнеиндийский эпос «Рамаяна». Выше мы уже упоминали, что у тайцев существует собственная версия «Рамаяны» – «Рамакиен». Этот эпос, как принято считать, переложил на тайский язык король Рама I в 1807 г. Пхра Рам (Рама) – главное действующее лицо эпоса – любимый герой тайландской классической литературы и классического театра в разных его видах: *кхон* (театр масок), *лакон*, *нанг* (театр теней).

Герои «Рамакиен» Пхра Рам, его супруга Сита (Сита у индийцев), предводитель обезьяньего войска Хануман, король демонов Тотсакан (Равана) известны всем тайцам. Для них, как и для индийцев, все действующие лица этого эпоса – не просто литературные персонажи – к ним и к сюжетам, связанным с ними, в Таиланде относятся с глубоким почитанием, поскольку эти герои – часть индуистского пантеона, т.е. имеют божественную природу. Рама, например, – одно из воплощений (*аватар*) Вишну. Считается, что через этих героев устанавливается связь с высшими сакральными силами. Поэтому театральное представление, а также процесс изготовления масок для традиционного театра «*кхон*» сопровождаются определенными ритуалами поклонения героям. Например, один из этапов изготовления масок – церемония «открывания глаз», во время которой в героя театра *кхон* «вселяется душа». Имя Рама – династическое имя королей ныне правящей династии Чакри.

Эраван (Айравата) – весьма почитаемый трехголовый белый слон в индуистском пантеоне – *вахана* (средство передвижения) могучего бога Индры. Один из самых известных отелей в Бангконе носит название «Эраван». Перед отелем находится алтарь четырехликого Брахмы – верховного бога в индуизме. Этот алтарь пользуется большой популярностью – к нему обращаются за помощью, приносят подношения. Недалеко от столицы расположен уникальный современный музей, также носящий название «Эраван»

Наг (*наак*) – священный змей, дракон, особенно почитается на севере страны, где его скульптурные изображения часто обрамляют храмовые лестницы.

Популярен Ганеша, младенец с головой слона, покровитель торговцев, путешественников и писателей, ему также установлено много памятников.

Анимизм, вера в духов

К сфере исконных сакральных представлений относятся духи, населяющие природу и обитающие в деревьях, водоемах, жилищах людей. Для большей части тайцев духи – реальность. Привидения с сопровождающими их ужасами – излюбленный элемент тайских фильмов. Для духов – охранителей дома – устанавливаются специальные домики (Сан пхра пхум), в которые регулярно приносят подношения. Совершенно недопустимы шутки по поводу духов, так как они мстительны, и если только начинают проявлять враждебность, то хозяину дома приходится приглашать монаха для того чтобы провести обряд очищения места посредством молитв и окропления водой.

Сакральность института королевской власти

В социально-политическом отношении самый важный элемент сакрального в современном Таиланде – королевская власть, основа государственной структуры страны. Этот институт обеспечивает главенство интересов государства над борьбой политических сил в обществе. Известный исследователь тайского буддизма В.И. Корнев полагал, что «буддизм является структурообразующим компонентом общества: он как бы дополняет недостающие функции политической системы...»¹². Сакральность института королевской власти в Таиланде основана сразу на двух религиях – буддизме и индуизме (брахманизме). Королевская власть, согласно положениям этих двух религий, – это не только политический, но и морально-этический стержень таиландского общества. Концепция королевской власти начала формироваться в период ранних тайских государств. Буддийская идея *чакравартина* (возничего колесницы) была принята в государстве Сукхотхай (XIII–XV вв.). Чакравартином считается такой правитель, который проявляет главные добродетели буддийского монарха, т.е. подает нравственный пример своим подданным, стремясь стать *бодхисатвой* (просветленным, отказавшимся от ухода в нирвану ради спасения всех живущих) и сочетает это с мудростью управления государством. В период тайского государства Аюттхая (1350–1767)

¹² Корнев В. И. Буддизм и общество в Таиланде // НАА. М., 1981. 5. С. 39.

под влиянием индуизированных кхмерской и монской культур получила развитие идея *девараджи* (бога-царя). Эта концепция утверждала священную суть института королевской власти.

Сакрализация института монархии подкрепляется особым брахманистским церемониалом венчания на царство. Брахманы при аюттхийском дворе приобрели больший вес, чем буддийские монахи. Брахманы считали центром всего мироздания, центром благодати, неким земным раем королевский дворец; по их представлениям, весь мир вокруг дворца делится по четырем сторонам света и по мере удаления от центра теряет благодать, приближаясь к дикости. Концепция бога-царя объективно способствовала укреплению королевской власти. Венчание на царство в Таиланде до сих пор проводится брахманами по издревле заведенному обряду.

А. И. Корнев считал, что при переходе от концепции *чакравартина* к концепции «дева-раджа (бога-царя)» в тайском обществе религиозный акцент для мирян сместился с соблюдения морально-этических ценностей в сторону накопления религиозных заслуг (*бун*), ведущих к улучшению *кармы* и, соответственно, возможности счастливого перерождения в будущей жизни; в реальной жизни это выразилось в установлении шкалы малых и больших заслуг¹³.

В представлении тайцев, для которых велико значение малых и больших заслуг, король – это праведная личность, которая всеми предыдущими воплощениями обеспечила себе благоприятную карму, заслуженную благими деяниями. Поэтому нравственный статус короля столь высок. Особа короля священна и неприкосновенна. Оскорбление королевского величества есть уголовное преступление и карается по закону. В начале 2007 г. за оскорбление королевского величества к тюремному заключению был приговорен некий швейцарец, проживающий в Таиланде.

Неотъемлемая часть таиландской государственной идеологии – апология деятелей национальной истории, великих королей. Сакрализация их началась еще при первых королях династии Чакри (1782 г. – по настоящее время). Уже при Рама I идеальным монархом был признан Рамакамхэнг (Рама Камхэнг), правивший в 1275–1318 гг. Среди других почитаемых исторических деятелей – принц, а в дальнейшем король Наресуан, правивший в 1590–1605 гг., и особенно короли-реформаторы XIX в. Рама IV (Монгкут), правивший с 1851 по 1868 г., и Рама V (Чулалонгкорн), возглавлявший государство с 1868 по 1910 г. В данном случае сакральность королевской власти отождествлялась с личностью монархов, много сделавших для своей страны.

¹³ Корнев В. И. Буддизм и общество... С. 42.

Король Чулалангкорн, обладавший огромным авторитетом, пользовался поддержкой местной знати и уважением в народе. При его преемниках – королях Вачиравуде и Прачатипоке, гораздо более слабых монархах, при которых в страну проникли из Франции республиканские идеи, институт королевской власти пережил кризис, его престиж упал до самой низкой точки. В 1932 г. в стране была установлена конституционная монархия, а роль короля существенно ограничена. Однако после Второй мировой войны престиж монархии в политической жизни страны оказался востребован.

Сакральность королевской власти, в отличие от статуса конституционных учреждений как законодательных, так и исполнительных, придает ей особую легитимность. На протяжении XX в. институт королевской власти пережил глубокую трансформацию. Он прошел путь от абсолютизма через потрясения революции 1932 г., когда выдвигались радикальные предложения вообще ликвидировать тайландскую монархию, до роли гаранта политической стабильности, стержня политической системы страны при Раме IX Пумипхоне Адудьядете. Этому королю институт монархии во многом обязан своим авторитетом. Он выступал высшим арбитром в ситуациях национального кризиса, например в 1973 или в 1992 г., когда политическая борьба привела к кровопролитию в столице. Король вновь воспользовался своим авторитетом в момент политического кризиса 2006–2007 гг.: не вмешиваясь напрямую в политическую борьбу, он призвал политиков не допустить в стране обострения ситуации.

Однако его роль не ограничивалась только этим. Король Пумипхон Адудьядет в своей деятельности воплощал в жизнь идею *чакравартина*, суть которой – в понимании королевского сана как служения стране и подданным. Ориентируясь на традиционный слой общества – крестьянство, король выступал инициатором и покровителем множества проектов местного развития, включая малые ирригационные сооружения, внедрение новых сельскохозяйственных культур, предпринял нововведения в народном образовании и медицинском обслуживании. Сами тайцы считают, что раздающаяся на Западе критика тайландской монархии как устаревшего политического института объясняется непониманием особой роли короля в условиях Таиланда¹⁴.

Тем не менее со временем, скорее всего, значение института монархии будет уменьшаться. Пожалуй, слабость этого института состоит в том же, в чем и его сила – в прямой связи с проводимой политикой и в зависимости от личности монарха. Поэтому не исключено, что институт монархии может утратить свое

¹⁴ Bangkok Post, 26.05.2007.

значение в изменившихся политических условиях, а также при смене монарха. В ноябре 2016 г. после смерти Рамы IX на престол вззошел его сын Маха Вачиралонгкон, Рама X.

Королевскую власть и саму персону монарха автоматически делают священными знаменательные даты, ритуалы и ритуальные предметы, относящиеся к королю. Четыре государственных праздника Таиланда связаны с институтом монархии: день династии Чакри (6 апреля), День Чулалонгкорна (23 октября), день рождения королевы Сирикит (12 августа), день рождения короля Пумипхона Адульядета (5 декабря). К сакральным предметам, которых касается персона короля, относятся, например, королевские гребные ладьи. В прошлом они служили одним из основных транспортных средств королей, которые часто путешествовали по рекам и каналам (*клонгам*). Построенные по средневековым образцам гребные ладьи, богато украшенные и позолоченные, нос которых выполнен в форме головы мифического существа, приводились в движение 50–60 гребцами. Главная из этих ладей «Супханна хонгса» («Золотой лебедь») построена в 1911 г.: ее длина 44 м 70 см – копия самой древней лодки XV в.

К XVII в. церемониальное значение королевских ладей стало важнее, чем их роль как средства передвижения. Сегодня водная процессия королевских ладей – очень редкий и торжественный ритуал. Например, она была проведена 12 июня 2006 г. по случаю 60-летия со дня восшествия на трон нынешнего короля Пумипхона Адульядета.

Некоторые из сакральных обрядов утратили свое значение и ныне не проводятся, – например, брахманистский ритуал раскачивания на гигантских качелях, который существовал вплоть до 30-х годов XX в. Напротив, забытая было церемония первой борозды была возрождена в 1960 г. королем Пхумипхоном Адульядетом. Обряд практикуется и поныне и не утратил своего сакрального характера. Эта брахманистская церемония, связанная с персоной короля, проводится на площади Санам Луанг перед королевским дворцом в мае. Церемония магической первой распашки, проводившейся верховным правителем, существует с глубокой древности, она знаменует начало сельскохозяйственного цикла и характерна для многих древних цивилизаций, в том числе для Египта, Китая, Индии. Тайцы переняли ее у кхмерской империи Ангкор.

Мистическая церемония проходит под руководством брахмана. Изначально она проводилась самим королем, но в дальнейшем его стало символически заменять другое лицо. Плугом, запряженным буйволами, проводятся три борозды, в которые бросают зерна риса. Эти семена разбираются из борозды публикой. Считается счастливым предзнаменованием найти королевское

зерно. Его смешивают с другими семенами и высевают на своем поле, что заведомо должно принести хороший урожай. После этого священным королевским буйволам предлагаются различные угощения, и в зависимости от того, какой корм они выбрали, делается прогноз относительно будущего урожая.

Если рассматривать всю сферу сакрального в тайландском обществе на протяжении XX в., то становится ясно, что она в самых разных своих проявлениях занимает в тайской культуре и в повседневной жизни народа гораздо больше места, чем это наблюдается в странах западной культуры. Это и религия, и область суеверий, астрология, вера в духов, амулеты и талисманы. Но традиционная сфера сакрального не остается неизменной. Некоторые элементы этой традиции отступают на задний план, теряют свою актуальность, но многие другие – сохраняются.

Между тем очевидно, что исконные ценности утрачиваются: разрушается традиционная мораль, падает религиозность. Особенно это заметно в крупных городах, главным образом в столице страны – Бангкоке и бангкокской столичной агломерации с населением 12 млн. Буддист-мирянин реже посещает храм, реже подает пищу монахам. Особенно это наблюдается в Бангкокском мегаполисе, где храм теряет свое значение центра религиозной и социальной жизни местной общины. Под воздействием экономических и социальных процессов, а также западного влияния изменения претерпевают и такие специфические институты, как буддийская *сангкха*, меняется даже повседневная жизнь монахов. Религия все еще в целом определяет нравственные принципы жизни тайца, но они размываются постепенно буржуазными устремлениями, отступая перед такими несакральными мотивами, как власть денег, накопительство и пр.

По-видимому, отношение мирян к религии все более ограничивается соблюдением ритуалов. Горожане часто обращаются за духовным руководством не к монахам, а к учителям-мирянам. Однако по мере уменьшения роли религии все большую популярность приобретают всевозможные суеверия, амулеты, чудодейственные талисманы, вера в потустороннее, предсказания. Что же касается поисков истины и нравственного совершенствования, характерных для буддийской религии, то это особый путь тех монахов, которые избрали целью жизни искания духа. Часть населения (в основном представленная горожанами и интеллигенцией) в поисках нравственного совершенствования обращается к современным буддийским сектам. Буддийская *сангха* озабочена падением значения религии в жизни тайцев и старается пропагандировать основные постулаты учения Будды, используя современные технологии. В частности, *сангха* инициировала создание сериала из 25 частей, рассчитанного для распространения среди населения на DVD.

Следствием становления и развития рыночных отношений, которые сопровождались модернизацией в сферах государственного управления, политической системы, политической культуры, повседневной жизни, явилось утверждение в тайландском обществе рационально-практического начала при одновременном размывании традиционных культурных и морально-нравственных устоев. По данным тайских исследователей, каждая 30-я женщина в стране занимается проституцией¹⁵, широкое распространение получила порнография, обычными стали ранние половые связи среди молодежи и подростков, в национальную проблему превратился алкоголизм в стране, ранее не знавшей пьянства, беспокойство общества вызывает растущая наркомания. Глобализация, потребительство, влияние иностранных субкультур начали влиять на представления тайцев о счастье, о мотивации жизни, трансформировать их. Традиционный стиль жизни подвергается эрозии. Особенно это очевидно в Бангкоке, но и более консервативная деревня испытывает натиск этих современных веяний.

В эпоху глобализации особенно остро встает вопрос о соотношении культурной унификации и национального самосознания. Разрушение целостного мировоззрения, основанного на исторической памяти, приводит к дискомфорту личности и всего общества. Основа глобализации – либеральная доктрина и связанная с нею унификация традиционных национальных духовных ценностей в пользу секулярного индивидуализированного гуманизма. В обществе утверждаются принципы быстрого обогащения, потребления и гедонизма, которые коренным образом расходятся с буддийским учением. Многие представители интеллигенции в Таиланде озабочены тенденциями размывания культурной идентичности страны. Один из самых непримиримых критиков нравственного состояния современного тайландского общества публицист Сулак Сиварак говорит: «Сиам колонизирован в культурном и интеллектуальном смысле, поскольку страна тесно связывает себя с Западом»¹⁶.

Руководитель проекта мониторинга тенденций развития Таиланда д-р Вичан размышляет: «Сможет ли Таиланд выжить перед лицом глобализации – зависит от нашей способности опираться на основные свои ценности, преимущества – знание, природные ресурсы и культуру. Единственный способ правильно управлять этими ресурсами – постоянно совершенствовать передачу знания от одного поколения другому»¹⁷.

¹⁵ *Terry C. Musk*. Book Review: Sanitsuda Ekachai. Keeping the Faith. Thai Buddhism at the Crossroads. Vol. 23. Bangkok, 2002. С. 181.

¹⁶ *Sanitsuda Ekachai*. Op. cit. С. 161.

¹⁷ www.trf.or.th

Образ власти и ее сакрализация

«Сакрализация» власти – весьма неопределенное понятие. Наиболее простая интерпретация этого феномена – «обожествление» властителя, т.е. не только наделение его теми или иными атрибутами божества, но и прямое причисление к божественным силам¹. Обычно такую сакрализацию правителя либо относят к давно прошедшим временам, либо объясняют «отсталостью» того или иного общества. То же можно сказать о сакрализации собственно власти, когда ее обладатель «автоматически признается» носителем божественной воли². И в том и другом случае ставится вопрос об отношениях власти и религии³.

Известный китаист Л. С. Васильев считает: «Естественный и наиболее обычный метод легитимации власти правителя – ее сакрализация, темпы и степень которой прямо пропорциональны размеру и прочности данной структуры. Лидер должен выступать как носитель божественной благодати, харизмы, как могущественный посредник между небом и землей, миром живых и сверхъестественными силами, включая и давно умерших предков данной общности»⁴. Действительно, важным

¹ Например, «Сын Бога, сын Зевса, сын Ра или Амона» и т.д.

² К монарху, *минджи* часто применялись эпитеты «царь справедливости», «царь – носитель морали» и т.д. Но «если же в стране начинались политические беспорядки, стихийные бедствия, неурожай, а минджи был не в состоянии обеспечить своим подданным жизненные блага и безопасность, то причиной подобных катаклизмов считалось не что иное, как отклонение правителя от дхаммы, а это, в свою очередь, приводило к исчезновению его царской кармы и возможности захвата трона претендентом» (Козлова М. Г. Бирма, XVII в.: проблемы централизации // Сб. «Алаиса». М., 2004. С. 385). Это иллюстрируется и тем, что многие гробницы «божественных» фараонов были разграблены после их смерти «обожествлявшими» их подданными (Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976. с. 203; Элебрахт П. Трагедия пирамид. 5000 лет разграбления египетских усыпальниц. М., 1984.

³ В широком смысле. И как религиозной системы и как религиозных представлений или верований.

⁴ Важно подчеркнуть, что сакрализация не «исходит» от лидера, а «нисходит» на него, благодаря представлению о нем у «подчиненных», которое, в свою очередь, формируется тем, как он властвует (Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983. С. 37).

«инструментом» легитимации служит религиозная норма. Поскольку любая религиозная система основана *на личной вере* и в этом смысле уравнивает всех членов общества, включая и представителей властных структур, – апелляция к религиозным нормам может быть действенным средством утверждения легитимности институтов власти, так как оказывается своего рода «третьей инстанцией».

Та или иная *процедура* признания власти (как правителя в широком смысле слова) необходима и в наши дни (инаугурация)⁵. Однако в прошлом она имела вполне реальный смысл⁶, а в наше время сохранилась как значимый *ритуал* при вступлении в *должность*. И несмотря на формальность процедуры, ее прохождение имеет важные следствия: правитель признается *правомочным* и может не только исполнять предписанные *обязанности*⁷, но и пользоваться определенными привилегиями. Религиозная норма не просто подтверждала правомочность конкретного лица, но самое важное – сохраняла пространство власти⁸, включая и соответствующие должности.

Такое признание, важное для «подчиненного общества», не всегда получало международное⁹ признание. Например, ставший калмыцким ханом Аюка далеко не сразу был признан своими соседями¹⁰. История дает множество примеров непризнания тех или иных правителей правомочными даже в самом обществе, так как база их поддержки оказывалась недостаточно сильна. Восстания, гражданские войны, перевороты и свержения правителей показывают, что согласованность интересов субъектов власти остается важнейшей целью любого общества.

Важно также различать подвластную (подчиненную) территорию и пространство власти. В то время как, например, окраины индоевропейского мира занимались «очерчиванием

⁵ Торжественная церемония, связанная в древности с «птицегаданием», совмещавшая в себе функции независимого от человеческой воли выбора и на основе этого утверждения, а в некоторых случаях – атрибуции особых качеств избранника.

⁶ *Спонтанная легитимность*.

⁷ Служебные или *должностные обязанности*.

⁸ Кратосфера.

⁹ В отношениях с другими народами, т.е. с иными пространствами власти или культуры. Так, рассматривая причины опалы Патрикеевых и Ряполовского, А. Л. Хорошкевич считает, что «их вина состояла в том, что они в 1494 г. не смогли (из-за простой оплошности) закрепить за Иваном III титул государя «всех Руси» и, напротив, «из польско-литовских кругов проникло в Западную Европу наименование России “Московией”, которое как бы ограничивало претензии Ивана III на все русские земли, под чьим бы суверенитетом они ни находились» (Зимин А. А. Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 162, 170).

¹⁰ Но в калмыцком обществе он явно стал *авторитетом*.

границ»¹¹, в сердце этого мира утверждался совершенно иной тип власти. В Древнем Иране о могуществе царей судили не по обширности подчиненной им территории, а по распространению царской власти.

Такое положение было вполне понятно, поскольку существование множества народов, образующих собственные владения, именуемые царствами, требовало принципиально иного отношения к подданным: в них усматривали не столько насельников тех или иных захваченных территорий, сколько людей, подчиняющихся влиянию. Но в то же время частая смена правителей способствовала отчуждению властной функции от конкретного носителя. Владыка – тот, кто обладает властью¹². Собственно, понимание власти впервые прямо относится к организации *политнического пространства*. Такая политическая власть возникает именно как *пространство власти*.

Термина аналогичного *rāj* в древнеиранском словаре нет¹³. Вместо него древние персы использовали термин *xšāyuθiya*¹⁴, буквально означающий «тот, кто облечен царской властью». Слово, заимствованное из другого иранского языка, мидийского, и лишенное непосредственно древнеперсидских ассоциаций, использовалось как термин¹⁵. Это же слово, входившее в титул ахеменидских владык *xšāyuθiya xšāyuθiyānām*¹⁶ означало буквально «царь царям», то есть «царь, стоящий над другими царями»¹⁷. И в самом деле, держава Ахеменидов была первой империей¹⁸, каковой ее и считали греки. Представляя собой

¹¹ Например, मण्डल *maṇḍala* – *круг*, но также *окружение, страна*, рассматриваемая как «общий принцип мироустройства» (Лелюхин Д. Н. Концепция идеального царства в «Архашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства // Государство в истории общества (к проблеме критериев государственности). М., 2001. С. 28–29).

¹² Ср. интересное исследование категории *дэ* (德) в контексте власти (Крюков В. М. Символы власти и коммуникации в доконфуцианском Китае (К антропологии *дэ*) // От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998. С. 78–79).

¹³ Лишь в одном из иранских диалектов есть слова *rrī* и *rris-pur*, которые, скорее всего, заимствованы у индийцев (Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 254).

¹⁴ От *xšāθra* – царская власть (родственное санскритскому क्षत्र *ṣatra*)

¹⁵ Ср. рус. «князь, царь».

¹⁶ От него греч. наименование персидских царей βασιλεύς βασιλέων и новоперс. شاهنشاه [šahinšah] в том же значении, хотя и с инверсией.

¹⁷ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. С. 255.

¹⁸ Ближний Восток (включая Малую Азию, Египет и часть Европейской территории) вообще сохраняет полиэтничное пространство от Ахеменидов до Османской империи. Иногда он включается в более крупные образования. По крайней мере, Иран остается полиэтничным до наших дней.

царство царств, персы именовали местных владык *xšassahāvan*¹⁹, т.е. «тот, кто охраняет государство»²⁰.

Такого же рода титулатура свойственна и другим народам, которые в те или иные эпохи возвышались на Ближнем и Среднем Востоке. В египетском языке тоже существовала формула *nšw nšwʕw* (царь царей)²¹. Однако, по сообщению А. К. Виноградова, который и рассказал об этом факте, такое наименование скорее гомологично, чем аналогично, поскольку «внешних» и вообще «правителей» египтяне называли *ḥk3* (правитель)²². Причем эта формула не поддается этимологии в известной системе египетского языка²³.

Интересный пример подобного рода обозначений – эфиопский титул императора *nəgūsä nəgäšt*²⁴. Он представляет собой сопряженную конструкцию: *negūs > negūša, nagašt* – множественное число²⁵. Таким образом, буквальный и точный перевод – царь царей (или царям). В амхарский язык²⁶ заимствовано из эфиопского (*lasānā gəʕ*) в письменной форме и отражает систему языка-источника. Тем не менее, это можно рассматривать как весьма любопытный факт, характеризующий особенности и интенсивность культурного обмена на Ближнем Востоке. Подобная же формула, например, встречается в Библии (Втор. 10,17): *יהוה אלהים ואדני האדנים* – Бог богов и Владыка владык. Это говорит об особом понимании власти в условиях развивающегося полиэтнизма, когда сама власть воспринимается не столько функционально (управление), сколько символически (несение).

¹⁹ От *xšassa* (*ss* условно передает звук, соответствующий в других родственных языках *θr*), означающего как «власть», так и «область». Отсюда ионийское *ἔξαιθραπέυω* – «быть сатрапом, осуществлять сатрапскую власть» и греч. *σατραπῆς* – «сатрап». Ср. древнерус. *волость* – область [*об-власть] и *власть*.

²⁰ Власть.

²¹ *Erman A. und Grapow H. Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. Zweiter Band. B., 1971. S. 328.*

²² Там же. С. 170.

²³ О египетской титулатуре см. *Vinogradov A.K. «[...] their brother, the Chieftain, the Son of Re, Alaga [...]» // Sociétés urbaines en Égypte et au Soudan. Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille. N° 20. Lille, 1999. P. 81–94.*

²⁴ Полный титул Хайле Селассие I: *gəmtawi qədamawi 'aše ḥaylle ayille šalase, mo'a 'anbessa ze'ətnəggədə yehuda nəguse nəgest ze'ityorppa, səyuyte 'əgzi'abher* – «Его величество император Хайле Селассие I, попирающий лев из колена Иудина, царь царей Эфиопии, избранник Божий»), включает один из эпитетов Христа и тем самым придает императорской власти особую сакральность.

²⁵ Гранде Б. М. Введение в сравнительное изучение семитских языков. М., 1972. С. 411.

²⁶ Ганкин Э. Б. Амхарско-русский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1969. С. 452.

Власть в сложной этнической среде состоит прежде всего в сплочении и сложившихся (иногда в совершенно разных условиях) относительно автономных сообществ, что может оказаться конфликтогенным. В этом случае можно говорить не о стратификации в рамках единого сообщества, а о сопряжении гетерогенных и прежде не согласованных друг с другом образований. Более того, интересы этих сообществ могут быть противоположными или конкурентными²⁷.

Социально-политическая интеграция как важнейшая составляющая политогенеза, представляет особый интерес, поскольку объединение двух или более самостоятельных субъектов требует взаимной адаптации, т.е. согласования, а подчас и формирования общих интересов, в определенном смысле изменения принципов социального устройства, благодаря чему обеспечивается функционирование новообразованной системы. На самом деле взаимодействие систем не всегда приводит к поглощению одной из них. Когда мы говорим об *огосударствлении*²⁸, нужно иметь в виду, что происходит взаимный процесс, в результате которого агенты взаимодействия, задавая условия объединения, сами подвергаются изменениям, адаптирующим действие *новой* системы. Фактически, понятия донора и реципиента условны и не соответствуют реальности. На наш взгляд, любая культура (или культурная традиция) открыта для множества заимствований и их интеграции. Сугубо оригинальных традиций, по всей видимости, вообще не существует. Но важно, что любое заимствование никогда не будет воспринято обществом, если не пройдет период *освоения* и, самое главное, если не будет соответствовать общественно значимой потребности в инновации.

В первую очередь это относится к институтам и установлениям, обеспечивающим фундаментальные процессы в жизни общества. Например, системы взаимосвязей не привносятся в жизнь общества, а устанавливаются в соответствии с потребностями и возможностями²⁹. К сожалению, нередко та или иная культура представляется как некий котел, в который сбрасываются

²⁷ Так, в условиях противостояния одна сторона нападает, другая защищается. Но и та и другая, в определенном смысле, отвечает интересам своего общества. Соперничество по поводу земли (пашни или кочевья), рынков сбыта, природных ресурсов часто приводило (и приводит) к ожесточенной борьбе, вплоть до открытых военных действий.

²⁸ Включении в единое политическое пространство.

²⁹ Политическое устройство, экономические отношения, мировоззренческие системы, не востребованные обществом, никогда не смогут реализоваться без множественной ломки или даже уничтожения существующего. Экспорт государственности, демократии невозможен без опоры на интересы, потребности, традиции общества в целом, а не только отдельных его сегментов, которые совершенно справедливо можно назвать маргинальными.

различные «элементы» других культур. Таким образом, как бы теряется ее самоценность³⁰. Такое формальное толкование заимствования совершенно недопустимо. Если заимствования не происходит, то только потому, что общество либо обладает иным способом реализации своих потребностей, либо вовсе не обладает такой потребностью, так как наличная система вполне обеспечивает социальное воспроизводство. Столь же неправомерно считать заимствование искажением³¹ «оригинала», поскольку освоение «чужого» приводит к созданию сложной системы смыслов, обусловленных той или иной традицией.

Создание нового подразумевает и объединение, т.е. становление *единого* нового. Такое единение должно представлять новую систему взаимосвязей, которая действует из одного центра, т.е. централизованно. Но в то же время единое пространство требует организации такого типа, в которой в той или иной мере согласуются интересы ее составляющих. Синтез культуры приводит к некоторому *универсализму*, что обеспечивает межкультурные взаимодействия и взаимопонимание. Интересно в этой связи размышление Р. М. Шукурова³² о значении «*туркофилии*»³³ в турецко-византийских отношениях. Здесь важным представляется показ постепенного формирования пространства греко-турецкого взаимодействия или турецкого влияния. «Размывание» границ смежающихся культурных пространств, на наш взгляд, создает даже не *филию*³⁴, а, скорее *аффилиацию*³⁵, т.е. расположенность к общению с *другими* людьми, которая возможна лишь в условиях определенности, т.е. предсказуемости, основывающейся на опыте общения³⁶, который дает, по крайней

³⁰ Вряд ли правильно рассматривать народы, заимствовавшие, например, ислам и вместе с ним элементы арабской культуры как переставшие быть самобытными или, что заимствование ислама произошло как следствие неспособности того или иного народа самостоятельно сформулировать и системно организовать специфически религиозные идеи или же, что заимствования были просто перенесены и *добавлены* к другой культуре.

³¹ Когда, например, говорят, что «реципирующая» культура «не осознала», «не поняла» и т.д.

³² Шукуров Р. М. Имя и власть на Византийском Понте. (Чужое, принятое за свое) // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 196 и пр.

³³ От греч. *φιλία* – любовь, привязанность.

³⁴ Или даже филии.

³⁵ От лат. *filiatio* – родовая преемственность. Или культурное *породнение*, обусловленное знакомством с ранее чужой культурой, не ставшей своей, но переставшей быть чуждой.

³⁶ Не контактная (территория), но *аффилиативная* зона (пространство).

мере иллюзию благоприятной перспективы³⁷. Аффiliation, как считают психологи, особенно возрастает в ситуациях, требующих большого человеческого напряжения³⁸. Не вдаваясь в подробности, отметим, что, например, в период существования Казанского ханства «просматривались» и русофильская, и крымифильская ориентации, «подкрепленные» соответствующими социальными группами.

Однако, «укореняясь» на иной «почве» универсалии подвергаются подчас значительным изменениям, поскольку *адаптируются* социокультурной системой в соответствии со *своими*³⁹ интересами, мерой восприятия (понимания).

Пространство власти имеет множество «измерений»⁴⁰ и никоим образом не исключает актуальной⁴¹ иерархизованности интересов, т.е. актуально устанавливаемой их соподчиненности и тем более разнообразия форм такой организации. Другой вопрос, что даже относительно изолированное существование типологически различающихся обществ – это в мировой истории все-таки исключение, поскольку уже в глубокой исторической древности можно привести многочисленные примеры межэтнических взаимодействий.

Обычное восприятие власти, «располагающее» ее по горизонтали и вертикали, хотя и очень упрощает проблему, тем не менее, передает реальный *образ* власти. Властный орган как бы «отрывается» от реальной почвы и рассматривается сам по себе, без учета субъектности подчиненных. Такая изоляция власти (как органа) имеет свои основания, так как «ничто человеческое ей не чуждо» и представители органа власти как *субъект*⁴² властво-

³⁷ Например, «безопасности, предсказуемости, выгоды».

³⁸ Даже в условиях внешней угрозы, как пишет З.В. Удальцова, в Византии «усилилась борьба между различными группами византийских феодалов. Среди них отчетливо наместились три основных течения: латинофильское, ортодоксально-православное и туркофильское» (История средних веков. Т. 1. М., 1977. С. 368–369).

³⁹ Усваиваются, становятся *своим*, занимают *свое место*, локализируются.

⁴⁰ Современные исследователи, отчасти совершенно справедливо выступающие против безальтернативности государства как «формы социально-политической организации» и против «однолинейности социально-политической эволюции человечества», тем не менее, предлагают свою *двухплоскостную* модель (См. *Бондаренко Д. М. Социально-политическая эволюция: от равноположенности типов общины к альтернативности форм надобщинной организации* // Сб. «Alaica». М., 2004. С. 33 и сл.). Это же относится к спецификации по типу «западное – восточное», «демократическое – деспотическое», «правополушарное – левополушарное», «мужское – женское» и прочие *«измы»*.

⁴¹ Подчеркнем, что смысл этого слова соответствует английскому *actual*, а не привычному и обыденному русскому «насущенный».

⁴² Именно так! Хотя этот *субъект* обычно обладает своей сложной организацией, множеством представителей, своим корпоративным интересом,

вания имеют «обычные», свойственные любому «простому» человеку потребности. Таким образом, встает вопрос о согласовании интересов и «внутри» властного органа. «Человечность» властного органа вступает в противоречие с его «авторитетностью». Действительно, если властитель – обычный человек, то каково «основание» его положения? Легитимность, или общее признание полномочий правителя «требует» подтверждения. Как уже говорилось, для раннего этапа свойственна непосредственная демонстрация «способностей», когда властитель или претендент на место властителя представляет лично себя. Отголоски этого наблюдаются в долго сохраняющихся обрядах «пропахивания первой борозды», «владения оружием» и т.п.⁴³ Эффективность этих действий, по-видимому, была реальным критерием⁴⁴ способности, но со временем сохраняется лишь в виде имитации (фиктивного, символического действия).

Однако образ власти, представляющий ее в системе координат⁴⁵, чрезвычайно важен для проблемы ее сакрализации, т.е. ее связи с еще *более* высокой инстанцией. При том, что «вертикальное» представление власти создает «нисхождение» ее по разным уровням: от высшей к «средней», затем более «низкой».

Важным шагом эволюции власти было ее «отчуждение» от носителя. Приведенный пример с *xšaθra* у древних персов, а также «вещественный символ» власти – посох⁴⁶, свойство которого «физически перемещаться» от одного лица к другому⁴⁷, были тоже «шагом» к пониманию власти как «исполнения функций»⁴⁸. С этим же связана *особая* локализация властителя – место, трон, центр и т.д.⁴⁹.

но и *частными интересами*.

⁴³ Например, церемония первой вспашки у тайцев (Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1993. С. 208). Подобные «церемонии» зафиксированы у многих народов мира с глубокой древности (Египет, народы Индокитая и др.).

⁴⁴ Отображением, так как эффективность действий воспринималась и *оценивалась*.

⁴⁵ Ср. «До Бога высоко, до царя далеко», где «божеское» располагается по вертикали, а «земное» – по горизонтали.

⁴⁶ Предшественник скипетра, жезла. Ср. образ владыки как пастыря, т.е. *пастуха* стада, паствы.

⁴⁷ Власть фактическая (авторитет, харизма) и власть данная (от Бога, от народа, по праву). Возможны и совмещения (от народа харизматическому претенденту и т.п.).

⁴⁸ Ср. «талисман». Например, в распространенном фольклорном мотиве «утраты» (или осквернения) какой-либо вещи или части тела, которая «заключает» в себе «силу»: Самсон, Ахиллес. Но даже и Кощей Бессмертный, чья сила и власть – в игле или в яблоке.

⁴⁹ Например, образ владыки как *наместника* Бога на земле. Т.е. *место* часто обозначает самого властителя или, скажем, символизирует (замещает)

На наш взгляд, более широкое значение сакрализации – в создании системы «доказательств» легитимности власти, системы, отчуждающей ее от общества, в придании ей особых (в том числе связанных с высшей властью или силой) свойств, соотносимых с правителем, т.е. носителем. Власть оказывается вневременной⁵⁰, а для правителя, напротив, существенно временное исполнение функции. Иными словами, при утверждении легитимности власти наиболее значимо ее восприятие обществом.

Прежде всего, рассмотрим содержание категории Образ как одну из важнейших проблем философии и психологии, которое определяет восприятие и представление о власти, в частности, о ее сакральности.

Важнейшей характеристикой Образа является его объектная отнесенность. Действительно, говоря «образ» мы всегда подразумеваем «чего?», иными словами, возникает некая диада: объект и его образ. В сущности, объектом может быть не только вещь, но и более широкий круг объектов и их отношений, характеризующих вещный мир. Иными словами тот или иной конструкт нашего сознания также может стать *объектом* для образа, причем не *объективным*⁵¹, а *субъективным*.

Воспринимая образ, мы фиксируем, с одной стороны, его реальную данность, а с другой – наше представление о нем, которое, как правило, подразумевает комплексные ощущения – зрительные, слуховые и т.п. Мы невольно фиксируем отображение сущего на уровне конкретнонаучного понятия, акцентируя лишь некий явленный аспект. Так, Аристотель, по определению Тренделенбурга⁵², различает ἐνέργεια (*деятельность*) и ἐντελέχεια (*осуществление*), т.е. состояние, *выявившееся* из деятельности, когда нечто оказалось возведенным к своей *осуществленности*⁵³. Знаменитое речение Протагора «Человек есть мера всех вещей, сущих, что они существуют, и не сущих, что они не существуют»⁵⁴, представляет в этом аспекте интерес благодаря использованию

власть. Даже сегодняшние: «Кремль», «Белый дом», «Даунинг-стрит, 10». Или «Москва», «Вашингтон», «Пекин» для международных отношений. Ср.: «местоблюститель, интронизация».

⁵⁰ Сакральной, т.е. соотношенной с «третьейской инстанцией» (божественной, правовой, всенародно избранной и т.д.).

⁵¹ Важно иметь в виду, что объектность и объективность совершенно различны по смыслу.

⁵² Аристотель О душе. СПб., 2002. С. 167.

⁵³ Стало или стало быть.

⁵⁴ Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (Διογένης Λαέρτιος Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων, IX, 51).

слова $\chi\rho\eta\mu\alpha$ для обозначения *вещи*, ибо в нем содержится особый смысл. Глагол $\chi\rho\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ (ион. $\chi\rho\acute{\epsilon}\sigma\mu\alpha$) означает «*пользоваться, употреблять, предаваться (какому-либо занятию), брать или давать взаймы*». Т.е., по сути речь идет не столько о самой вещи в *объектном* смысле, сколько о том *образе*, который вмещает в себя способы ее применения, а также и отношения к ней («нравится – не нравится», «удобна – не удобна» и т.п.). Иными словами, образ вещи сочетает в себе способы⁵⁵ ее применения и собственно условия, ее использования.

Следовательно, мы можем отметить еще одну важную характеристику образа – *субъектность*. По существу, следует говорить о *со-бытии* образа, т.е., об образе как взаимодействии субъекта и объекта, связующем вещь с ее отображением, бытия – с его образом.

Обратим внимание также на то, что связь субъекта и объекта не является однонаправленной. Аристотель говорил о страдательности души, а Декарт выделял особый класс – страстей (*passions*), которым подвергается душа. Подкрепив эти идеи исследованиями известного физиолога Н. Бернштейна⁵⁶, можем утверждать, что образ не просто *результат* восприятия, но продукт⁵⁷ взаимодействия. Это положение вполне продуктивно, поскольку не только объясняет ошибки познания, но и открывает возможности получения нового знания.

Однако образ – не только «продукт» или «результат», но, что чрезвычайно важно, – условие всякой деятельности. В Библии («Бытие») есть интересное в этом смысле речение: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему»⁵⁸. Если вдуматься в эту фразу, она звучит несколько странно: ведь в обыденной речи «по образу нашему» и означает «подобно нам». Греческий текст, который был источником для славянского перевода, также не раскрывает загадки: « $\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha \eta\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\nu \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\theta' \acute{o}\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ »⁵⁹. В латинском переводе сохраняется этот же порядок: «*ad imaginem et similitudinem nostram*»⁶⁰. Здесь *imago*, однокоренное со словом *imitator* (подражать, воспроизводить), означает своего рода имитацию, а *similitudo* – «подобие, сходство». Зачем же необходимо было вводить такого рода

⁵⁵ В армянском языке $\zeta\grave{\epsilon}\rho\psi\iota\sigma\eta\psi\iota\sigma\eta\psi$ – *образ*, представляет «наращение» от слова $\zeta\grave{\epsilon}\rho\psi$ – *образ, способ*, при этом обозначая не *предмет* или *вещь*, а *предметность*, так как суффикс – $\psi\iota\sigma\eta\psi$ образует абстрактные имена. Ср. рус. «*каким образом*».

⁵⁶ Бернштейн Н. А. Биомеханика и физиология движений. М. – Воронеж, 1997.

⁵⁷ Во вневременном аспекте.

⁵⁸ Библия. Быт. 1, 26.

⁵⁹ Букв. «по образу нашему и по подобию».

⁶⁰ Букв. «по образу и подобию нашему».

«повторы»? Разрешает вопрос обращение к еврейскому тексту⁶¹, в котором сказано о создании «в образе нашем»⁶² и «как подобие наше». Здесь отчетливо подчеркивается, что образ – это, прежде всего, во-ображение⁶³, замысел⁶⁴, т.е. некий план, задумка, содержащая определенную цель, в том числе и некое подобие⁶⁵. Хотя русский перевод скрыл этот дополнительный смысл, но при внимательном рассмотрении его легко обнаружить. Недаром говорят «каким образом», то есть «как» или «по какому плану», поскольку речь может идти о некоем представляемом результате. Образ лишь – отображение, «отталкивающееся»⁶⁶ от вещи, но не тождественное ей. Образ по существу является со-бытием, соединяющим как бытование (сущее, происходящее, бытующее), так и само это отражение (явное, данное, познаваемое).

Взаимоотношения субъекта и объекта подразумевают и другого рода связи. Целостность образования обуславливает неравномерное восприятие даже основных характеристик объекта. В истории человечества мировосприятие кристаллизовалось, а, следовательно, отмечалось сознанием и вербализовалось то или иное явленное событие. Но существенный признак образа – это не только его структурность, но и запечатленность невербализованного⁶⁷ опыта.

В качестве иллюстрации можно привести особый психотерапевтический эффект гадания. Когда реципиенту задают

⁶¹ וְעָשָׂה אֱלֹהִים לָנוּ כְּצֶלְמֵנוּ וְכִדְמוֹתֵנוּ. Здесь צֶלֶם (образ, вид; изображение) переведен наиболее точно греческим εἰκών. Для понятия «образ» также употребляются слова, подчеркивающие внешний облик: מְרֹאָה, תְּמוּנָה, תְּבִיטָה.

⁶² Или, так скажем, учитывая инструментальное значение предлога בִּי: «в соответствии с образом нашим», «нашим образом». Отсюда понятно использование греч. κατά, славянского предлога по, твор. пад. в арм. переводе.

⁶³ Букв.: «в образе».

⁶⁴ В одном из армянских переводов интенциональный аспект образа выражен словом պատկեր (картина, изображение): Մեր պատկերով մեր նմանութեան պէս մարդ ընենք... Другой перевод: Մարդ ստեղծենք մեր կերպարանքով ու նմանութեամբ... Однако в следующем стихе: Աստուծոյ պատկերով ստեղծեց նրան:

⁶⁵ Очень интересны поздние переводы Библии, в которых использовался греч. и евр. источники. Так, в первом из европейских переводов (чешском), «Кралецкой Библии» (1579–1588): «Učínme člověka k obrazu našemu, podle podobnosti našeho», – где образ означает и «схема, чертеж». Czech Bible of Kralice. (<http://www.ccel.org>). То же в так называемой «Библии короля Якова» (1611): Let us make man in our image, after our likeness. Во франц. переводе Луи Сегонда (1910): Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance. Однако в переводе М. Лютера (1545): Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei. Но в «Эльберфельдской Библии» (1871 г.): Laßt uns Menschen machen in unserem Bilde, nach unserem Gleichnis.

⁶⁶ Представляющее вещь, например, как будущий результат, «план действий».

⁶⁷ А, возможно, и невербализуемого. Такого рода различие значения и смысла.

некоторую абстрактную схему его «настоящей» жизни, ему приходится неопределенность своего понимания действительности интерпретировать (*преобразовывать* в реальное) в соответствии с предлагаемой системой координат. Для обычного человека образ *реального* всегда отличается значительной степенью неопределенности. Вопрос «Как относится такой-то к такому-то» или «Что следует ожидать от такого-то события» становится в результате гадания вполне жизнеспособной схемой, где «бубновый король» связан с «трефовой дамой» «червовым интересом». Созданный образ ситуации становится *руководством* к действию, формирующим осознанное поведение, т.е. выступает как вполне сознательная цель⁶⁸. Это не исключает того, что цель может оказаться призрачной и далекой от реальности⁶⁹.

Наконец, Образ снимает «процессуальность», отличается динамизмом (*образование* – активность, настрой, внимание, действие). Образ продолжается и вне ситуации непосредственного взаимодействия (коррекция, переосмысление, фантазия).

Образ есть нечто целостное. *Отображается* вещь, событие и прочее, а не отдельные его проявления, свойства, характеристики. Важно отметить, что логическому анализу адекватно представление от элементарного к целостному, а психологически и генетически, скорее всего, наоборот, т.е. среда изначально целостна, а ее элементаризация⁷⁰ и последующее структурирование приходит с *опытом*. Младенец «воспринимает» мир целостным (включая себя) пока, оттолкнувшись от груди матери, не «разделит» *Целое на самость и все остальное*⁷¹.

Образ – относительно⁷² постоянен, как означение. Но его *постоянство* проявляется лишь в том, что он становится своего рода *образцом* для восприятия нового. Его важное качество – фиксировать события, происходящие в социальной среде⁷³. Это возможно благодаря тому, что актуальное восприятие основывается

⁶⁸ Вербализуемая и вербализованная цель.

⁶⁹ На этом, в частности, основан эффект заражения идеей, когда тот или иной, но четко сформулированный лозунг способен вооружить массы людей и подвигнуть их на те или иные поступки. Это же обеспечивает и управляемость.

⁷⁰ Дискретность.

⁷¹ На мой взгляд, парадокс заключается в стремлении сознания снять целостность путем еще большего разделения (анализа) бытия и последующего сложения (усложнения) явленного. Но именно этим обуславливается неисчерпаемость человеческого опыта. Целостность можно помыслить, но ее невозможно *представить* иначе, чем сложность.

⁷² В момент времени.

⁷³ «Восток есть Восток», как констатация некоторого «недознания» при встрече с непривычным.

на прошлом опыте, запечатлевшем образы в образцах, в эталонах восприятия (Gestalt).

Очевидно, образ мира – это основной круг *предметов*, составляющих среду жизнедеятельности человека и не просто человека, а конкретной личности. Известная поговорка «Сытый голодного не разумеет» очень верно отображает эту ситуацию. Или более сильное «Каждый понимает в меру своей испорченности». Иначе говоря, знание о среде возникает лишь тогда, когда она включается в индивидуальный опыт конкретного человека, является для него со-бытием. Ярko иллюстрирует эту же ситуацию понимание текста на иностранном языке. По мере овладения мы воспринимаем все больше и больше информации, категоризируя среду текста и тем самым создавая ее *для себя*.

Власть, благодаря своему свойству оказывать направляющее воздействие, становится мета-организатором коммуникативного пространства. Создает образцы, задает ценности, формирует интересы, принимает решение за другого или даже за других. Но это немыслимо без авторитета (authority), выражающегося в признании ее иерархически особого и чаще высокого положения в восприятии общества. Таковое возникает с признанием ее права нести третейскую надобщественную функцию. Это право обосновывается либо божественным происхождением, либо *обычаем*, либо *писаным законом*.

Когда речь идет о власти, следует иметь в виду, что она часто ассоциируется с государством. Оставим этот вопрос, поскольку он требует специального рассмотрения. Тем не менее, нельзя не отметить наличие фактически двух различных понятий: *государство* как исторически устоявшаяся система самоорганизации общества, и *государство* как надстроечная (институционализованная)⁷⁴ часть социально-политического устройства. На наш взгляд, смешение этих понятий в историческом исследовании представляет собой серьезную методологическую ошибку. В первом случае речь идет о специфическом состоянии общества (*субъекта* истории), которое может быть названо одной из форм его существования или, в частном случае, государством. Во втором – о «продукте» общественного развития. Иначе говоря, общество самоорганизуется, в результате чего усложняется его структура и, в конце концов, возникают особые (формальные) органы власти, которые приобретают черты некоей автономности, но по происхождению суть *объект* социального установления (институции)⁷⁵.

⁷⁴ Относительно обособленная и оформленная система органов управления, власти (бюрократический аппарат, администрация, чиновничество).

⁷⁵ Этим, конечно, не ограничиваются связи общества как «субъекта» и государства (органов управления) как «объекта», но это различие принципиально важно.

Если проследить эволюцию государства в его институциональном аспекте, то легко можно увидеть практически любые составляющие системы органов управления на самых ранних этапах истории общества. При этом формальные характеристики, хотя и не вполне институционализированы (оформлены, установлены)⁷⁶, но уже функциональны. К тому же, термины, обозначающие эти функции, часто используются как эпитеты уже в институционализированных формах («отец нации» – как глава государства, «вождь партии» – как руководитель политической организации, «Отче наш» – как первопричина бытия).

Таким же образом развитие органов власти можно проследить не только в диахроническом срезе, но и при рассмотрении подсистем: будь то уровень деревни, города, семьи, цеха⁷⁷. И хотя общественное развитие приводит к тому, что возникают новые формы самоорганизации, предшествующие подсистемы сохраняются и продолжают функционировать, обеспечивая управление специфической для данной подсистемы деятельностью. Более того, в истории немало примеров самоорганизации в значительной степени автономных систем (например, федерации, конфедерации или СНГ), каждая из которых обладает практически всеми атрибутами объединения в целом. К подобным *самоорганизациям* вполне относятся и так называемые *многонациональные государства*, в которых относительно автономными являются те или иные этнические локусы. И те и другие формы самоорганизации имеют свои специфические черты, но их в значительной степени типологически объединяет нечто общее.

В любом случае непременно возникает вопрос о принципиальных условиях, в которых возникает общественная необходимость возникновения новой формы самоорганизации общества. «Государство есть продукт общества на известной ступени развития; государство есть признание, что общество запуталось в неразрешимом противоречии с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности, избавиться от чего оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и само общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходима сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала его

⁷⁶ Ср. англ. *state*, фр. *état*.

⁷⁷ Система семьи, которая может быть как подсистемой для организации более высокого порядка (например, рода), так и надсистемой для организации низшего порядка (малых семей), часто имеет вполне институционализированную систему управления – главу семьи. При этом власть главы семьи публична, т.е. признается всей семьей. Можно привести и другие примеры, которые показывают значительное и часто принципиальное сходство структуры семьи и государства в аспекте института управления.

в границах «порядка»⁷⁸. Здесь очень важно, что, во-первых, государство – результат развития общества, во-вторых, по мере этого развития возникают интересы⁷⁹, порождающие противоречия, в-третьих, появляется необходимость⁸⁰ «порядка», т.е. согласования интересов. Что, собственно, представляют собой эти интересы, с позиций классового подхода, очевидно – появление классов или слоев общества, различным образом встроенных в социальную систему и соответственно обладающих своими собственными потребностями.

Таким образом, вполне естественно, что на определенном этапе общественного развития логично возникают интересы и собственно институционализированной государственной структуры – «государственного аппарата» (или шире – органов управления)⁸¹, отчуждающего себя от общества⁸². Управление не просто выделяется в особый род деятельности, но и приобретает ярко выраженный системный характер, который, в свою очередь, обусловлен его «включенностью» в процессы развития самого общества. Однако исторически обусловленное обособление органов управления привело в определенном смысле к противопоставлению «общества» (т.е. государства, как организации общества) и «государства» (как фактической подсистемы государственного устройства).

В результате, сложилось впечатление, что исследование государства сводимо к анализу (истории формирования и развития) «государственного аппарата». Подобный подход приемлем в специфически правоведческих исследованиях, однако в историческом анализе он явно неуместен, поскольку рассматривает «оставшуюся» часть общества лишь в качестве объекта воздействия. Несомненно, значение государственных органов велико, весьма существенна их роль в социальных процессах и особенно в современную эпоху. Тем не менее, важно понимать, что развитие органов управления во многом определяется параметрами эволюции общества и является его производным.

На наш взгляд, природа управления дает основания для более глубокого анализа исторических процессов. Сами управленческие функции представляют собой в определенном смысле проявление универсального свойства человеческих коллективов – организованности, т.е. организации системы связей индивидов,

⁷⁸ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1989. С. 176.

⁷⁹ Не всегда противоположные, но разные.

⁸⁰ Интерес, потребность.

⁸¹ Следует иметь в виду, что органы управления исторически и по существу являются органами самоуправления. Это относится и к низовым и к верховным органам.

⁸² Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1989. С. 176.

превращающей множество в единое целое (семья, племя, община и т.д.), но вместе с тем создающей и качественно новую индивидуальность: член коллектива (родственник, соплеменник, мирянин и т.д.). Принципиально важно, что организованность человеческих (хотя и не только) коллективов зиждется на потребности самосохранения – обеспечении жизнедеятельности и ее воспроизводство. Также важно, что, так сказать, новая индивидуальность несет в себе черты как нового, так и «старого» («коллективность» и «индивидуальность»)⁸³. При этом множественность связей, представляющая собой в определенном смысле иерархию «ролей», не всегда проявляется в «чистом» виде, поскольку любой социальный организм «реагирует» строго функционально, как подвижная интегрирующая система, а это обуславливает уникальность любого явления и в то же время подчиненность общим законам развития. Государство как форма организации общества не только не устраняет «низшие» формы, но и сама существует под их непосредственным (генетически) и опосредствованным (символически) воздействием. Однако и «низшие» формы организации общества также претерпевают определенные изменения, поскольку включены в систему иного уровня.

В каждый конкретный момент времени система отражает баланс внутренних сил, каждая из которых сохраняет «свой вектор развития» (действие в соответствии с собственным интересом), что позволяет говорить о внутренней противоречивости процесса самоорганизации, а следовательно и чреватого конфликтом⁸⁴. В этих условиях механизм разрешения последнего может быть как внутренним (согласование или любые формы протivoборства), так и внешним (арбитраж). Именно в сфере разрешения конфликтов лежит один из мотивов социального развития.

Важным представляется и вопрос, каким образом переживается этот процесс. Проблема чрезвычайно сложна. Собственно власть переживается лишь в актуальном плане, хотя и существует как система установлений. Для аналогии обратим внимание на естественную потребность человека (живого существа) в пище. То, что она существует, не вызывает сомнения, но актуализируется она лишь тогда, когда *переживается* голод. Это же относится к широкому спектру человеческих связей с миром и с другими людьми, например, к этничности⁸⁵. Идентификация⁸⁶

⁸³ Соплеменник является и чьим-то родственником, одновременно он может быть членом коллектива более высокого порядка.

⁸⁴ В самом общем смысле как столкновение интересов.

⁸⁵ *Тишков В. А.* Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.

⁸⁶ И самоидентификация.

по этническому признаку возникает лишь в определенных условиях и, подчас, выражается весьма многообразно, включая характеристики разного таксономического уровня⁸⁷, выходящие за рамки строго научных дефиниций. Но даже возникшая таким образом «гомогенность» чревата противоречиями, актуализируемыми в других условиях и ведущими в свою очередь к «новой» идентификации уже по другим этническим или, как вариант, нарочито лишенным этничности признакам⁸⁸.

Чтобы продолжить эту логику, вспомним чрезвычайно любопытное рассуждение выдающегося американского философа У. Джемса: «Традиционные психологи рассуждают подобно тому, кто стал бы утверждать, что река состоит из бочек, ведер, кварт, ложек и других определенных мерок воды. Если бы бочки и ведра действительно запрудили реку, то между ними все-таки протекала бы масса свободной воды. Эту-то свободную, незамкнутую в сосуды воду психологи и игнорируют упорно при анализе нашего сознания. Всякий определенный образ в нашем сознании погружен в массу свободной, текущей вокруг него «воды» и замирает в ней. С образом связано сознание всех окружающих отношений, как близких, так и отдаленных, замирающее эхо тех мотивов, по поводу которых возник данный образ, и зарождающееся сознание тех результатов, к которым он поведет. Значение, ценность образа всецело заключается в этом дополнении, в этой полутени окружающих и сопровождающих его элементов мысли, или, лучше сказать, эта полутень составляет с данным образом одно целое – она плоть от плоти его и кость от кости его; оставляя, правда, самый образ тем же, чем он был прежде, она сообщает ему новое назначение и свежую окраску»⁸⁹.

Ценность этого суждения – в том, что наше сознание ориентируется на доступную ему *конструкцию* мира и даже, прибегая к метафоре, использует *свое* осознание мира. Человек – это событие⁹⁰. Он – неотъемлемая часть мира, он отличается от «других» событий субъектностью, сохраняя притом свою *мирскую*⁹¹ причастность. В «подобии» Творцу человек наделен способностью *определять* окружающий его мир, включающий и его самого. Обратим внимание на ту главную «уподобляющую» способность, которая

⁸⁷ Кавказцы и все остальные. Старожилы и все остальные. Москвичи и все остальные.

⁸⁸ «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!».

⁸⁹ Джемс У. Психология. М., 1991. С. 71.

⁹⁰ Подчеркнем, *со-бытие*.

⁹¹ Как в значении *миръ (свет)*, так и в значении *миръ (покой, т.е. упорядоченность или гармония)*.

выявляется из библейского текста. «И сказал⁹² Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош⁹³, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал⁹⁴ Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один»⁹⁵. Совершив акт творения, Бог называет сотворенное, после чего оно «становится», т.е. начинает *быть*. В числе прочего сотворен и человек⁹⁶ из праха земного, но по «подобию Божию»⁹⁷. Каково это «подобие» остается неясным, но спустя некоторое время возникает сюжет «наречения имен»: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек⁹⁸ человек имена⁹⁹ всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему»¹⁰⁰. В этом отрывке очень важны три мысли. Во-первых, Адам нарекает имена всему живущему на земле, как бы совершая акт «малого» творения¹⁰¹. Во-вторых, «имя» создает условия «слушания», т.е. общения. В-третьих, что становится более понятным, ему «требуется помощник *подобный*»¹⁰² ему. Чем, очевидно, можно объяснить последовавший акт «со-творения», в котором Адам выступает как весьма своеобразный со-творец и источник. Причастность Первочеловека к со-творению уподобляет человека Творцу¹⁰³, но также делает Человека *соучастником* или *сопри-*

⁹² אָמַר – «сказать, говорить».

⁹³ טוֹב – «хороший (добрый, благой, красивый, прекрасный, благополучный, счастливый, полезный, приятный, желаемый)».

⁹⁴ קָרָא – «кричать, звать, называть, оглашать (ср. совр. читать)».

⁹⁵ Библия. Быт. 1:3–5.

⁹⁶ אָדָם – человек, Адам. Как *имя*, данное Творцом, от אֲדָמָה – земля, прах земной (в отличие от אֶרֶץ – земля, сотворенная, а также *обетованная* Творцом).

⁹⁷ См. интересную теологическую трактовку этого речения (Яглом М. «Что есть человек, что ты помнишь о нем?». Совершенный Человек в еврейской традиционной мысли // Сб. «Совершенный Человек. Теология и философия образа». М., 1997. С. 15 и сл.

⁹⁸ Здесь также אָרַךְ

⁹⁹ שָׁמַע – *имя*. Ср. שָׁמַע – «слышать, слушать, проявлять послушание (слушаться)», т.е. *подчиниться*, а *имя*, таким образом, то, «что может быть услышано, и соответственно, *понято*».

¹⁰⁰ Библия. Быт. 2:19–20.

¹⁰¹ Творения для себя.

¹⁰² כְּנֶגְדוֹ בּוֹרָא букв. «помощника в противоположность ему», נֶגֶד – обозначает не *против*, а, скорее, *напротив*, т.е. по смыслу «в пару», как «дополнение», «комплемент».

¹⁰³ Типично для социализации, когда ребенок в со-трудничестве со взрослыми овладевает качеством *быть человеком*. Ср. понятие «Эдипова комплекса»

частником творения, благодаря чему Человеку *передана* власть¹⁰⁴ не только над миром его окружающим, но и верховенство (*господство*)¹⁰⁵ над его помощником (помощницей), который (которая), в свою очередь, становится соучастником (соучастницей) иных творений. Но и Человек и его жена при сохранении соподчиненности, «уравняются» в этих предстоящих творениях скорбью¹⁰⁶: в добывании хлеба «в поте лица»¹⁰⁷ и в умножении рода (беременности) через болезни¹⁰⁸. Тем самым сводя разведенные по содержанию, но творческие по существу деятельности¹⁰⁹. «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно»¹¹⁰. Подобие, как способность различать добро и зло, стало причиной «изгнания»: «И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать¹¹¹ землю, из которой он взят»¹¹². Несмотря на подчеркнутую зависимость Человека от среды, за ним сохраняется способность *оценивать*, т.е. «*приспосабливаться*».

Отметим еще один важный момент. В еврейском тексте Бытия используются два различных глагола, которые в греческом, латинском и других переводах совместились в одном¹¹³. В первом случае, когда речь идет об акте начального творения, используется

в психоанализе, конструктивное значение которого – *уподобление* взрослому, *овладение* качествами взрослого.

¹⁰⁴ דָּדָד

¹⁰⁵ מָשַׁל – господствовать, властвовать, управлять, начальствовать. Интересно, что такая же власть дана двум светилам (וַיִּשְׁלַח אֱלֹהִים אֶת הַמָּשָׁלֶט הַיּוֹמָי וְאֶת הַמָּשָׁלֶט הַלַּיְלָמָי), чтобы управлять (לְמֹשֵׁל) днем и ночью (וּבַלַּיְלָה בַיּוֹם), отделяя свет от тьмы.

¹⁰⁶ В еврейском тексте וַיַּעֲבֹד – «тяжелый, изнурительный труд, мучение, боли».

¹⁰⁷ Библия. Быт. 3:19.

¹⁰⁸ Библия. Быт. 3:16.

¹⁰⁹ Очень любопытное наблюдение О. Д. Берлева о «параллели между материальным производством (и приобретением ценностей) и деторождением» (*Berlev O. D. A Social Experiment in Nubia during the Years 9–17 of Sesostris I // Labor in the Ancient Near East. New Haven, Connecticut, 1987. С. 153, прим. 57*). Ср. смысл слова «зачатие».

¹¹⁰ Библия. Быт. 3:22.

¹¹¹ עָבַד – «работать, трудиться; возделывать, обрабатывать (землю); служить, быть рабом, покоряться».

¹¹² Библия. Быт. 3:22–23.

¹¹³ В амхарском тексте для двух еврейских используются три амхарских глагола, очевидно, не без влияния эфиопской Библии: fettere – «творить, создавать, вызывать, породить»; sega – «делать, изготавливать, производить»; adetgege – «делать, совершать» (*Ганкин Э. Б. Амхарско-русский словарь. М., 1969. С. 856, 211, 684*).

глагол ברא¹¹⁴, который иудейскими комментаторами считается передающим смысл «создать, сотворить из ничего», т.е. описывает Божественный акт. В иных же случаях используется глагол פשו, который обозначает, согласно тем же комментаторам, действия человека¹¹⁵. Однако Божественный акт сотворения человека обозначается все-таки פשו¹¹⁶, с очевидностью, подчеркивающей «*material*». Таким образом, различие этих творений состоит не столько в том, что одно – Божественный акт, а другое – человеческий, сколько в том, что одно – «из ничего», а другое *со*-творено с уже имеющимся *материалом*¹¹⁷. Различение Творения и *со*-творения.

Власть – это не только *повеление* или *управление*¹¹⁸, но, что особенно важно, она обеспечивает *защиту*¹¹⁹, в том числе и каких-либо интересов. Частый эпитет властителя – покровитель – подчеркивает важность, а в каком-то смысле и основание всякой власти. Защищенность проявляется не столько в безопасности от чьих-либо посягательств, но и в создании ясной и понятной «*среды*»¹²⁰ жизни общества и каждого человека, в которой неопределенность (энтропия) получает систему координат¹²¹. Общество принимает власть (лицо, орган власти), когда та знает или делает вид¹²², что знает, как вести себя в той или иной ситуации.

Власть в широком смысле – это *признаваемые* (по тем или иным основаниям) отношения субординации. Их в целом можно представить как способность одного навязать свою волю другому. Однако власть опирается во многом не столько на подчинение, сколько на глубинное качество *быть в подчинении* или принимать

¹¹⁴ Этот глагол употребляется в тексте крайне редко.

¹¹⁵ Тора. Пятикнижие и гафтарот. М., 2006. С. 7–8.

¹¹⁶ В форме פשו – «создадим, сотворим».

¹¹⁷ В славянском переводе эти различия стерты из-за двусмысленности глагольной приставки: съ- «от, с, в продолжение» и «с, вместе с» (вариант су-). (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3. М., 1987. С. 539–540; там же. С. 791).

¹¹⁸ Формулирование или определение задач, целей.

¹¹⁹ В работе специально не разбирается проблема силы в системе власти: во-первых, сила может рассматриваться лишь как средство власти, а не сама власть, а во-вторых, даже как средство она важна не сама по себе, а для «возмездия» или «наказания» за нарушение чьих-либо интересов. Поэтому власть «обращается» к той инстанции, которая благодаря личностному признанию ее (инстанции) «правомочности» всеми членами общества, обеспечивает ее (власти) эффективность.

¹²⁰ Латинское *circumstatio* – «стоящее вокруг, т.е. и ставшее, устоявшееся или, скажем, установленное, *со*-стоявшееся». Ср. выше с Образом.

¹²¹ См. рассмотренный выше эффект гадания. Да и современные прогностические анализы, по сути «предсказания», *определяющие* возможности, потенциальные результаты.

¹²² Представляет себя.

предлагаемую точку зрения, подвергаться убеждению¹²³, что дает возможность рассматривать власть как *организацию смыслового поля* взаимодействия (или коммуникации). Отношения общества и власти значительно более сложные, поскольку обусловлены синергизмом¹²⁴ человека, а таким образом и человеческого сообщества.

Все это позволяет рассматривать власть как особое *коммуникативное пространство*, в котором определяется центр власти, обладающий особым качеством – надсубъектности или, в широком смысле, сакральности.

¹²³ О суггестии (Поринев Б. Ф. О начале человеческой истории. (Проблемы палеопсихологии). М., 1974; Куценков П. А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. М., 2001. С. 36–37).

¹²⁴ Множественность со-процессуальностей, соотнесенных с со-бытием.

Summary

The concept of «sacred» revered native associated with a deep layer of primitive beliefs and traditions of the Near, Middle and Far East and Central Asia people.

In the proposed publication the practices, representations of the surrounding world and the cosmos, the cults and rituals of the East are explored. The book is divided into three parts: I. Creation; II. Signs, symbols, cults; III. Power.

The topicality of the publications is determined by what ideology and religion traditional societies live and direct impact on the situation in the modern world.

Научное издание

**САКРАЛЬНОЕ
НА ТРАДИЦИОННОМ ВОСТОКЕ**

(Сборник статей)

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

*Редактор А. З. Алмазова
Верстка И. В. Федулов*

Подписано 21.12.2017
Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 36,0. Уч.-изд. л. 29,7.
Тираж 500 экз. Зак. № 319

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом А. В. Сарабьев
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5