

**ДИАЛОГ КУЛЬТУР  
ВОСТОКА И ЗАПАДА  
В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ.  
ПЕРСПЕКТИВА ЕВРО-АЗИИ**



Зоя Морохоева

**ДИАЛОГ КУЛЬТУР  
ВОСТОКА И ЗАПАДА  
В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ.  
ПЕРСПЕКТИВА ЕВРО-АЗИИ**

Варшава - Киев - 2013

Рецензенты:

А. Бороноев – профессор, доктор философских наук  
(Санкт-Петербургский государственный университет)

Я. Кеневич – профессор, хабилитированный доктор исторических наук  
(Варшавский университет)

Издание научной работы профинансировано из средств Фонда  
„Instytut Artes Liberales” (Варшава, Республика Польша)

© Фонд „Instytut Artes Liberales”, 2013.

© Зоя Морохоева, 2013.

© Издательство «Таксон», 2013.

Все права защищены. Кроме случаев цитирования небольших фрагментов с целью проведения критического анализа и рецензирования, ни одна часть данной публикации не может быть переиздана (перепечатана), помещена в поисковую систему или передана посредством любой формы, или посредством любого способа (электронного, механического, фотоконии, аудиозаписи и иных) без предварительного разрешения издателя.

Редактор – О. Овчарук.

Проект обложки и верстка – В. Антонов

**Морохоева, Зоя.**

Диалог культур Востока и Запада в эпоху глобализации. Перспектива  
Евро-Азии. / Зоя Морохоева : – К. : Таксон, 2013. – 332 с. –  
Библиогр.: 303-332.



The «Artes Liberales» Institute Foundation



INTERNATIONAL FOUNDATION FOR EDUCATIONAL POLICY RESEARCH



**ISBN 978-966-7128-86-9**

Опубликовано в 2013 году в Украине издательством «ТАКСОН»  
[www.taxon.kiev.ua](http://www.taxon.kiev.ua)

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	7
<b>Часть I.</b>	
<b>КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМ ЗАПАДА И ВОСТОКА: ЕВРО – АЗИЯ КАК ДВА ОТДЕЛЬНЫХ МИРА ЕВРОПЫ И АЗИИ. ....</b>	<b>21</b>
1.1. Евро–Азия: Азиатскость. Мир как время .....	22
1.1.1. Дихотомии в шаманизме Северной и Центральной Азии ...	23
Мир событий в культуре нганасан.....	23
«Свои» и «Чужие» в эпосе Гэсэр.....	53
1.1.2. Центр — это гармония.....	94
Мир человека — его ответственность за поддержание гармонии ...	124
Путь Дао.....	125
Путь Человека.....	135
Целое как дхарма .....	147
Неоконфуцианство как результат диалога конфуцианства, буддизма и даосизма .....	155
1.2. Евро-Азия: Европейскость. Мир как пространство .....	167
1.2.1. Субстанциальная модель мира. ....	168
1.2.2. Модель Пограничья — Россия. Евразийство о том, что Россия — не Восток и не Запад.....	215
1.2.3. «Могущество России прирастать будет Сибирью» (М. Ломоносов).....	239
Локальное — пространство, территория, время .....	239

<b>Часть II.</b>	
<b>ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК РЕЗУЛЬТАТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ</b>	
<b>КУЛЬТУР И ЦИВИЛИЗАЦИЙ. ПОГРАНИЧЬЕ ЕВРО-АЗИИ</b>	
<b>КАК ПЕРСПЕКТИВА ДИАЛОГА .....</b>	<b>263</b>
2.1. Запад — Постмодернизм. Поиски Другого .....	264
2.1.1. Релятивизация модели мира Запада .....	264
2.1.2. М. Хайдеггер: Со-бытие .....	268
2.1.3. Другой через Различие .....	273
2.2. Идентичность вне дихотомии: «но нет Востока,	
и Запада нет» (Р. Киплинг) .....	281
<b>ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.</b>	
<b>Идея диалога и Пограничье «Евро-Азия» .....</b>	<b>293</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА .....</b>	<b>303</b>
Литература на русском языке .....	304
Литература на польском языке.....	327
Литература на английском языке.....	329

## ВВЕДЕНИЕ

*Евгению*

Когда мир стягивается в точку, как это случается в моменты природных катаклизмов на планете или террористических актов, каждый осознает необходимость поиска средств, позволяющих преодолеть свою беспомощность перед лицом нависшей угрозы. Случившееся приобретает масштаб события, известия о котором благодаря средствам массовой коммуникации, в считанные минуты разносятся по всему земному шару. И весь мир становится свидетелем происходящего где-то в Таиланде или в лондонском метро. И понятие глобализации в современном мире позволяет, прежде всего, показать взаимную зависимость и общность проблем, возникающих в результате тесной взаимосвязанности событий на планете.

Свидетельством того, что мир взаимосвязан, стала в той или иной степени вся история человечества. Представления о глобализации тесно связаны с идеей о взаимозависимости социально-экономических и культурных аспектов развития различных общностей в нашем мире. Однако глобализация выступает началом нового периода в истории, свидетельством которого являются радикальные изменения в характере связей локального и глобального. В сущности, о чем-то подобном предупреждал в свое время Рей Брэдбери в фантастическом рассказе «И грянул гром»: «Уничтожьте одного человека — и вы уничтожите целое племя, народ, историческую эпоху. Это все равно, что убить одного из внуков Адама. Раздавите ногой мышь — это будет равносильно землетрясению, которое исказит облик всей земли, в корне

изменит наши судьбы... Наступите на мышь — и вы сокрушите пирамиды»<sup>1</sup>.

Феномен растущей глобализации сопровождается осознанием того, что принимая решения, касающиеся ряда жизненных проблем, необходимо учитывать не только события в стране, где мы живем, но и то, что происходит на другом конце земного шара. Иначе говоря, глобальный мир становится барометром для локальной ситуации. Возможно, поэтому Роланд Робертсон считал 2009 год тем моментом, когда «мир достиг точки, которую можно определить как «глобальное осознание». Как он утверждал в лондонской газете «Observer»<sup>1</sup> ноября 2009 года, мир как единое целое, наконец, «проснулся»<sup>2</sup>. И глобальные проблемы не только расширяют границы локальности, но и привносят беспокорство в жизнь локальных общин, вовлекая их в водоворот событий, весьма удаленных от них.

К кругу глобальных проблем можно отнести мировой финансовый кризис, изменения климата на планете, распространение ядерного оружия, пандемию СПИДа и ряд других. Исследователи соглашаются с тем, что события в мире все больше обретают новое глобальное измерение. Оно зависит не только от возможностей информационных и коммуникационных технологий, которые способны практически молниеносно доставлять информацию в различные уголки мира. Процесс глобализации, как отмечает А. Мартинелли, связан и с такими факторами, как быстрое увеличение числа международных договоров и институтов, бурный рост инвестиций, динамичное изменение этнического, религиозного, лингвистического ландшафта отдельных стран. Анализ различных областей человеческой деятельности на рубеже XX–XXI вв., по его мнению, показывает, что проявление

<sup>1</sup> Брэдбери Р. Марсианские хроники: Роман; Вино из одуванчиков: Повесть; И грянул гром: Рассказы / Пер. с англ. М., 2004. С. 419.

<sup>2</sup> Робертсон Р. Точка глобального осознания. Модернизация модернизации [Электронный ресурс] // URL: <http://www.russ.ru/pole/Tochka-global-nogo-osoznaniya> (дата обращения: 15.05.2011).



глобализации явственнее ощущаются в экономике, технике, социальной сфере, нежели в сфере культуры и политики<sup>3</sup>.

Следовательно, поиск решений во взаимоотношениях *локального* и *глобального* предстоит вести в направлении координации усилий вокруг общих целей. А это значит, что решать их придется путем преодоления границ *локального*, связанных с различием рас, культур, конфессий. Одной из форм такой координации может выступать диалог культур.

Каким образом возможно организовать диалог культур? Кто станет его участниками? Почему в эпоху глобализации становится особенно актуальной коммуникация в форме диалога? Поставленные вопросы очерчивают проблематику данной книги. Предметом же исследования в данной работе является взаимодействие культур и цивилизаций, а точнее, представлений о локальном и глобальном как условиях взаимодействия культур и цивилизаций.

Диалог означает встречу представителей различных культурных миров, в рамках которой происходит совместный поиск решения представляющих взаимный интерес актуальных проблем. Как встреча, диалог становится событием на пограничье культур, цивилизаций, социальных явлений и групп. О том, каким образом происходит диалог, писал М. Бахтин: «Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами свои стороны, новые смысловые глубины»<sup>4</sup>.

Присутствие реального диалога имеет место не во всякой встрече. Он не происходит там, где пограничье является периферией. В условиях культуроцентризма диалог не возникает, в этой

---

<sup>3</sup> Alberto Martinelli. From World System To World Society? [Электронный ресурс] // URL: <http://www.sociologistswithoutborders.org/essays/FROMWORLDSYSTEMTOWORLDSOCIETY.pdf> (дата обращения: 15.08.2011).

<sup>4</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 335.

ситуации присутствует лишь монолог. В первом разделе данной книги рассматривается именно ситуация культуроцентризма, где базовая дихотомия центра и периферии, в свою очередь, генерирует целый ряд таких дихотомий, как «свой» – «чужой», субъект – объект, локальное – глобальное и т. д.

Подлинный диалог возможен лишь при равенстве позиций его участников. Именно в диалоге партнер открывается как Другой и происходит взаимная идентификация участников. Их отношения приобретают характер межличностного взаимодействия — встречи, носящей характер события, переходящего в диалог. Это событие для каждого из участников встречи означает сдвиг устоявшихся жизненных смыслов как результат открытия новой перспективы прочтения значений в каждой культуре. Межличностное взаимодействие, рассматриваемое как событие, проявляется, прежде всего, на уровне сопричастности бытию. Таким образом, событие — это уже не происшествие или случай в обыденной действительности, но событие-встреча, относящееся к личностному бытию. И диалог, который при этом имеет место, как писал М. Бахтин, является моментом действительного бытия события<sup>5</sup>. Принимая именно такой фокус рассмотрения межличностного взаимодействия, становится возможным исследовать сферу смыслов культуры и цивилизации.

Задача исследования диалога в данной работе ориентирует автора на поиск ситуаций смещения позиции человека по отношению к миру, в результате которого перекраиваются границы мира культуры. Ключом в определении наличия смещения может служить то, как изменяются в картине мира представления о целом и части. Для современного мира это представления о глобальном и локальном как о событиях.

В современном глобализованном обществе межцивилизационного взаимодействия диалог становится ведущим

---

<sup>5</sup> См.: Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М., 1986. С.С. 80-160.

принципом, тогда как для традиционного и современного мира в этом качестве выступает культуранцентризм. Целое здесь ограничено цивилизацией, а локальное определяется в отнесении к такому целому.

Культура — это матрица, через призму которой отражается мир человека, его отношения к универсуму, к самому себе и к другим. Человек имеет дело с различными вещами и явлениями, но вещь становится значимой благодаря присутствию в матрице культуры. Матрица — как обозначающая, придающая смыслы сеть — проявляется как в бессознательных, так и в сознательных сферах жизни.

Для исследовательских целей культурную матрицу целесообразно представить как манифестацию целого, то есть картину мира. В этой картине человек имеет дело и с системой организации мира, в котором он живет, и с собой в этом мире.

Из множества дефиниций культуры в качестве исходной я принимаю определение А. Я. Гуревича, гласящее, что культура — это картина мира, или модель мира. Он считал, что содержание «картины мира» объединяет «такие понятия и формы восприятия действительности, как время, пространство, изменение, причина, судьба, число, отношение чувственного к сверхчувственному, отношение частей к целому... Эти универсальные понятия в каждой культуре связаны между собой, образуя своего рода «модель мира» — ту «сетку координат», посредством которой люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании»<sup>6</sup>.

А. Я. Гуревич писал, что «моделью мира, складывающейся в данном обществе, человек руководствуется во всем своем поведении, с помощью составляющих ее категорий он воспринимает импульсы и впечатления, поступающие из внешнего мира, и преобразует их в данные своего внутреннего опыта. Эти основные категории как бы предшествуют идеям и мировоззрению,

<sup>6</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 30.

формирующимся у членов общества или его групп, и поэтому, сколь бы различными ни были идеология и убеждения этих индивидов и групп, в основе их можно найти универсальные, для всего общества обязательные понятия и представления, без которых невозможно построение никаких идей, теорий, философских, эстетических, политических или религиозных концепций и систем»<sup>7</sup>.

Понятие «картина мира» исследователи часто рассматривают в когнитивном аспекте, где это понятие используется в качестве логического инструмента познания. В частности, основатель аналитической философии Л. Витгенштейн допускал, что мир — это совокупность атомарных фактов. По своему содержанию под атомарным фактом подразумевается оптимальное положение вещей. Атомарному факту соответствует простое предложение. То, о чем нельзя высказаться, остается в зоне молчания и не подлежит анализу. Соответственно, сложные явления предстают как сложные предложения. Понятие картины мира сводится к совокупности истинных высказываний<sup>8</sup>. Исследование картины мира, таким образом, сводится к анализу языка.

Понятие символического универсума также отражает содержание «картины мира». П. Бергер и Т. Лукман на основе взаимодействия и типизации представляют феноменологический подход к данному понятию<sup>9</sup>.

Картина мира рассматривается в рамках западной научной традиции. Инструменты логического анализа, разработанные в науке Нового и Новейшего времени, используются для описания культур, не относящихся к цивилизациям Запада. Возникает естественный вопрос об адекватности научной интерпретации культур, не принадлежащих к миру Запада. Следовательно, для

<sup>7</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 30.

<sup>8</sup> См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова и Д. Лахути. М., 1958.

<sup>9</sup> См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

того чтобы подступиться к проблеме интерпретации культур не-Запада в социогуманитарной науке, необходимо принимать во внимание сам методологический аппарат, логику мышления, которая уходит своими основаниями в культуры Запада. Следует иметь в виду, что это также вопрос о критериях классификации реальности в культурах. Речь идет о самих принципах, на основе которых становится возможным мышление, в частности, посредством дихотомий, созданных в рамках западной формы мышления, таких как сознательное и бессознательное, душа и тело и т. д.

В постмодернизме приходится реконструировать понятие культуры путем перевода понятия из субстанциального статического в релятивное измерение. Посредством изменения части речи, к которой относится понятие культуры (замены существительного прилагательным), культура приобретает иное функциональное содержание<sup>10</sup>.

В данном исследовании обращается внимание на матрицу, на основе которой становится возможным исследование процессов творчества в культуре, создания идей, паттернов, оформления норм и ценностей в ту или иную культурную эпоху<sup>11</sup>. Возможно, что причины разнообразия культур сокрыты именно в способах организации матрицы культуры. И в этом отношении дефиниция А. Гуревича может стать подспорьем в исследовании феномена культурного многообразия, для установления типологических различий культур.

---

<sup>10</sup> См.: Appadurai A. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków, 2005; Bhabha Homi K. *Miejsca kultury*. Kraków, 2010.

<sup>11</sup> Ниша, которую занимает рассмотрение связи бессознательного и картины мира, не представляется занятой сколько-нибудь полно. Наиболее фундаментальные исследования, предложенные в этом ключе, принадлежат Э. Гуссерлю и М. Хайдеггеру. Применяя различные подходы, феномен картины мира анализировали М. Вебер, А. Шюц, М. Гране, Д. Редфилд, К. Гирц, М. Коул, Э. Сепир, Б. Уорф, Ю. Лотман, Б. Успенский, Г. Гачев, и другие. Вопросам диахронии в картине мира посвящены работы Ф. Броделя, Ж. Ле Гоффа, А. Уайтхеда, Ш. Эйзенштадта, Дж. Фрэнзера, А. Лосева, М. Барга, Л. Васильева, В. Иорданского, Г. Драча и др.

Рассмотрение культуры как картины мира ведет к выделению культурных типов, понимаемых как наиболее общие принципы организации культуры. В нашей ситуации основными типами культуры выступают культурные традиции Востока и Запада. Основанием их различия является тип связей в матрице. Принцип связи лежит в основе матрицы Востока. Специфика принципа связи заключается в том, что релятивная система зависит от точки отсчета «наблюдателя-актера» события. Картина мира, основанная на принципе связи, манифестирует себя в событиях. Код матрицы задает время как изменчивость «*есть/не-есть*». В восточной логике элементы суждения представляют собой качества, но при этом качества, производные от связей. Именно связи или отношения между элементами суждения служат той основой, которой в западном мышлении соответствует субстанция. Вместо субстанции-бытия в восточных учениях фигурирует небытие или ничто, в чем-то напоминающее гностическую традицию Запада. Целостность в восточной картине мира — это взаимосвязь всех отношений и качеств. Она релятивна, в том смысле (и не более того), что состоит из связей. Элементами такой целостности, соответственно, являются сами связи.

Принцип автономии лежит в основе картины мира Запада. Такая матрица создается пространством, формой, субстанцией как постоянство «*есть*». Элементы как части имеют пространственную определенность. Суть принципа автономии заключается в том, что в мышлении Запада отношения между свойствами вещей являются внешними по отношению к этим свойствам. В этой системе мышления качества вещей могут быть изолированы и существовать независимо от отношений, в которых мы их воспринимаем. Чтобы выяснить, почему качества вещей являются в своем существовании независимыми от отношений, западная философия предполагает наличие общего как для свойств вещей, так и для отношений между ними субстрата, который признается либо как одна субстанция (монизм), либо как две или несколько

субстанций (дуализм, плюрализм). Существование принципа автономии в мышлении людей Запада приводит к тому, что мир в их глазах предстает как множество разнообразных изолированных феноменов.

Применение принципа автономии позволяет определить способ представления культуры как явление статическое, тогда как применение принципа связи позволяет представить это же явление как процесс. Соответственно, понятия и категории в субстанциональной картине мира создаются на основе подобия и могут быть определены как абстрактные и общие. В то же время понятия в релятивной картине мира, основанной на принципе связи, динамичны, функциональны, то есть их содержание создается и тесно связано с контекстом.

Принципы, которые формируют типы культуры, обуславливают функционирование данного типа культуры в соответствии с определенным культурным кодом. В процессе взаимодействия акторов трансляция определенным способом организованной системы символов культуры становится возможной благодаря существованию культурного кода.

Автор считает, что культуры могут быть субстанциональными и контекстуальными (или релятивными). Различие их заключается в способе организации матрицы, которую, в свою очередь, определяет применение принципа автономии или принципа связи. Типологические различия в культурах ведут к установлению смыслов и значений понятий в культурах. Так, в отличие от культуры субстанционального типа, где понятие места и формы несет основную смысловую нагрузку, для культуры контекстуального типа все происходящее в ее границах определяется как событие. Матрица культуры сплетена из взаимодействий, которые оформляются как события. В физике событие — это точка в пространственно-временном континууме. В теории вероятности возможный исход эксперимента называется элементарным событием, а множество таких исходов (подмножество всех возможных

исходов) называется просто событием<sup>12</sup>. Событие характеризуется смысловым единством, элементарностью и моментальностью<sup>13</sup>. Участники события и его наблюдатели описывают событие в соответствии с кодом матрицы. В определениях события, существующих в литературе, подчеркивается либо то, что случилось то или иное значительное явление, факт общественной, личной жизни<sup>14</sup>; либо «событность кого с кем, чего с чем, пребывание вместе и в одно время; событность происшествий, совместность, по времени, современность»<sup>15</sup>.

В данном исследовании в определении события автор соотносит релятивную картину мира как целостности с событием — элементом этой целостности. Событием может быть любой культурный факт, в том числе архетипы, мифологемы, научные факты, культурные символы и т. д. как продукты и следствия социальных связей. Социальная связь манифестирует себя в событии в категориях, свойственных данной картине мира, в данном символическом универсуме.

В событиях, соответственно, меняется и статус участвующих в них акторов. Поскольку они создают события и сами являются событиями в соответствии с паттернами и кодом данной картины мира, в этом процессе они выступают как личности. Их отношение к миру и к самим себе носит ценностную окраску и отражается в целостности картины мира как смысл культуры. Именно посредством различных событий, будь то ритуал или обычай, или целый ряд примеров из повседневной жизни, в культуру вовлекаются все новые участники. Таким образом, изучение события может свидетельствовать не только о том, что мы имеем

<sup>12</sup> См.: Википедия. [Электронный ресурс] // URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Событие> (дата обращения: 10.08.2011).

<sup>13</sup> Филиппов А. Ф. Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода. Препринт WP6/2004/05. М., 2004.

<sup>14</sup> См. Толковый словарь Ожегова [Электронный ресурс] // [Официальный сайт]. URL: <http://slovarozhegova.ru/> (дата обращения: 10.08.2012).

<sup>15</sup> См. Толковый словарь Даля [Электронный ресурс] // [Официальный сайт]. URL: <http://slovardalja.net/> (дата обращения: 17.03.2012).



дело с культурным фактом, но и приводить к существенным изменениям самих смыслов культуры.

Проведенный анализ различных аспектов картины мира позволяет обозначить границы понятий «культура» и «цивилизация». Понятие «цивилизация» значимо в историческом контексте, в проблематике взаимодействия локальных культур, формирования культурных кругов. Определяющим моментом в понятии «цивилизация» является то, что близкие по своей структуре культуры в процессе взаимодействия создают поля общих значений-ценностей. Польский исследователь Я. Кеневич считает, что цивилизация является формой идентификации людей за пределами их культурной или национальной идентичности. «Цивилизацию создают люди, осуществляя ежедневный выбор ценностей, на основании которых они устанавливают свой образ жизни. Понятно, что эти ценности они находят в своем наследии и, что к ценностям они приходят через свою культуру»<sup>16</sup>. Цивилизация — это особая способность к коммуникации между людьми различных культур, языков и религий, которая позволяет людям с различной идентификацией («Другими» во взаимном определении) разделять общее чувства принадлежности<sup>17</sup>.

Перед автором стоит задача исследовать условия возможности диалога Запада и Востока в эпоху глобализации. Евро-Азия — это творческое измерение, которое формируется в процессе такого диалога.

Вопрос о диалоге ставится следующим образом: могут ли культуры и цивилизации с принципиально различными основаниями создать канал для сотрудничества — диалог Евро-Азии. Чтобы ответить на этот вопрос, автор исследует условия диалога в различные исторические эпохи: в традиционном мире, в эпоху

---

<sup>16</sup> Кеневич Я. Выбор ценностей и цивилизационная принадлежность: возможность или необходимость? // Цивилизационный выбор и Пограничье / Под ред. Я. Кеневича // DEBATY IBI AL, ТОМ IV, Варшава, 2011. С. 330.

<sup>17</sup> Там же.

модернизации, в эпоху постмодерна или глобализации. События, возникающие в данные периоды истории, происходят в условиях разных состояний системы культуры или картины мира. Речь идет как о закрытой системе, где доминирует центростремительная тенденция, так и об открытой системе, для которой характерны центробежные тенденции. Традиционный мир и модернизация, с одной стороны, и глобализация, с другой, представляют два этих состояния.

Диалог между Востоком и Западом предполагает поиск того, как возможна Евро-Азия как точка отсчета, цивилизационное измерение, как бытие. По сути дела, участники диалога создают новое событие, которое можно назвать Евро-Азией.

В своей перспективе Евро-Азия представляет два полюса, одним из которых является Запад, уходящий корнями в иудео-христианский мир, а другим является Восток, сфокусированный на Азии. В данной работе исследование возможности диалога в культурном универсуме Евро-Азии ограничивается Европой (Западной и Восточной) и Азией (Центральной и Восточной). Диалог Евро-Азии происходит в глобальной перспективе, что обуславливает особое внимание к этому аспекту данного коммуникативного процесса.

События, происходящие сегодня на пограничье культур и цивилизаций, вполне можно описывать, используя понятия «глобальность» и «локальность». В событиях, как в границах конкретной локальной культуры, или цивилизации, так и в ситуации взаимодействия культур и цивилизаций, происходит идентификация акторов. Диалог и выступает как процесс непрерывной взаимной идентификации. Но акторы определяют себя как «Свои», «Чужие» или «Другие». В каком статусе должны действовать участники диалога, чтобы открылась реальная перспектива Евро-Азии? Для ответа на этот вопрос необходимо понять, что определяет идентичность культурной традиции Запада и Востока, генезис формирования понятий в каждом из этих

типов цивилизаций, возможность взаимного понимания и коммуникации между понятийными системами Запада и Востока.

Гипотезу, лежащую в основе настоящего исследования, можно сформулировать следующим образом: диалог между Западом и Востоком в эпоху глобализации возможен. Этот диалог способствует созданию общего цивилизационного основания — Евро-Азии. Евро-Азия как новое событие взаимно открывает Восток и Запад друг для друга, а их акторы, сохраняя свою идентичность, способны взаимодействовать в открытых мирах не как «Свой» и «Чужой», но как «Другой» и «Другой».

В завершении мне хочется выразить свою искреннюю признательность всем тем, кто поддерживал меня своей верой, помогал и надеялся на то, что данное начинание увенчается успехом. Я благодарна профессорам Ежи Аксеру, Яну Кеневичу, Асалхану Бороноеву, Ульяне Винокуровой, Тарасу Финикову. Особо хочу выразить признательность своим родителям, Жене, Оле и Тумэну, Кристине Старской, Зинаиде Багагуевой и Вере Соловьевой.



*«О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут,  
Пока не предстанет Небо с Землей на Страшный Господень суд...»*

*Р. Киплинг*

## **ЧАСТЬ I.**

# **КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМ ЗАПАДА И ВОСТОКА: ЕВРО – АЗИЯ КАК ДВА ОТДЕЛЬНЫХ МИРА ЕВРОПЫ И АЗИИ**

## 1.1. ЕВРО–АЗИЯ: АЗИАТСКость. МИР КАК ВРЕМЯ

В настоящей главе рассматривается культуроцентризм, то есть вопрос о том, возможен ли диалог между замкнутыми системами культуры. Для этого предстоит исследовать, как в перспективе культуроцентризма проявляется специфика культурных типов Востока и Запада в категориях «целое-глобальное» и «часть-локальное». Определение принципов, организующих культурные целостности, позволит установить, каким содержанием наполняются в них те или иные категории, в том числе, категории «свой», «чужой», «другой».

Понятие Востока как культурного типа относится к целому ряду цивилизаций и культур Азии. В данной работе типологические характеристики Востока определяются на примере культур Северной, Центральной и Восточной Азии. В поле обсуждения попадают культуры народов Сибири, Монголии и Тибета, Китая и Японии. Как будет показано далее, в этих культурах матрица организована по принципу связи. Для исследователя это означает, что перспективой, позволяющей интерпретировать данные культуры, является «событие». Сотрудничество исследователя и носителей культуры является необходимым условием для понимания любых культур, но особенно важным именно в случае восточных культур. Об этом писал К. Гирц, имея в виду «эмпатическое» проникновение в культуру<sup>18</sup>. В процессе установления контакта с носителями культуры на острове Бали исследователь становился участником формирования события.

Наличие принципа связи свидетельствует о релятивной основе культур Востока. Релятивизм картины мира Востока можно назвать контекстуальным. Попытка описать систему культуры, основанную на принципе связи, требует принципиального

<sup>18</sup> Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973. P.P. 3-30.

отказа от привычной для западного исследователя позиции внешнего наблюдателя. Такая позиция может быть плодотворно использована при исследовании другого типа культур, субстанциональных культур Запада, основанных на принципе автономии.

В первом подразделе данной главы анализируется культуроцентризм Востока, а также существующие представления о целом и части в восточной картине мира. На материале культур Восточной Азии автор делает попытку проследить истоки представлений о глобальном и локальном, условиях, в которых происходит идентификация на «Свой» и «Чужой».

### 1.1.1. ДИХОТОМИИ В ШАМАНИЗМЕ СЕВЕРНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Мир для восточного человека — это мир жизненной силы. На огромном пространстве Сибири, несмотря на существенные природные и географические различия, от Арктики до степей Гоби, от Тихого Океана до горных массивов Урала распространены культуры, в которых можно обнаружить сходные черты в организации картины мира. Это касается, в первую очередь, понятия жизненной силы. Именно жизненная сила связана с представлениями о Целом в картине мира. Идентификация человека в культуре зависит от качества жизненной силы. Понятие *локального* также соотносится с жизненной силой. В науке подобные представления со времен Э. Тэйлора определялись как анимизм.

#### Мир событий в культуре нганасан

В мировоззрении нганасан, обитающих на арктическом полуострове Таймыр, представления о жизненной силе как о *нго* связаны с жизнью, рождением, «душой», процессом существования всего во всем. Более того, *нго* составляет основу самоназвания этнической группы нганасан<sup>19</sup>. Нганасаны — это самый

<sup>19</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983.

северный народ на евразийском континенте. Согласно переписи 2002 г. их численность составляла 834 человека. Традиционным занятием является охота на дикого оленя, рыболовство, пушная охота и оленеводство. Нганасанам посвящен целый ряд исследований, среди которых выделяются работы Б. Долгих, А. Попова, Г. Грачевой<sup>20</sup>. Огромный интерес представляют материалы Г. Грачевой и А. Попова, связанные с реконструкцией картины мира у нганасан. В них детально воспроизводится социальная организация, пантеон божеств и духов, обычаи, одежда и утварь, все, что необходимо для воссоздания единства с окружающим нганасан миром. Психологические тесты, проведенные среди старшего поколения жителей тундры, привели западных исследователей к выводу «о несформированности у части обследуемых абстрактных вербально-логических операций», об отсутствии выхода за пределы материала, взятого из практического опыта. При предложении силлогизма ответы отражали не столько операцию вывода из силлогизма, сколько заключение из своего практического опыта<sup>21</sup>. Таким образом результаты этих исследований указывают на то, что ключ к мышлению нганасан следует искать в направлении, не вписывающемся в логику Аристотеля.

Можно предположить, что нганасане в своих контактах с миром природы и людей руководствуются логикой, отличной от логики Аристотеля, но общей для многих народов Востока.

Мышление Востока не стремится к тому, чтобы выделять вещи как предметы, как нечто отдельное, для него гораздо важнее выделять связи в соответствии со сторонами света, космическими и природными ритмами, обуславливающими циклы

---

<sup>20</sup> Там же; Долгих Б. О., Файнберг Л. А. Таймырские нганасаны // ТИЭ. Т. 56. 1960; Долгих Б. О. Происхождение нганасанов // ТИЭ. Т. 18. 1952; Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984; Попов А. А. Нганасаны. Материальная культура. М.; Л., 1948.

<sup>21</sup> Бочкарева Н. Л., Шестаков В. И. Некоторые особенности течения психических процессов и отражение их в психиатрической клинике нганасан // Вопросы психической адаптации. Новосибирск, 1974. С.С. 98-109.



жизни природы и людей. Все, что касается человека в различные периоды его жизни, складывается из событий. Эти события имеют качественную определенность, которая особым образом характеризует не только людей, но и вещи, которые выступают участниками события.

К разряду события у нганасан относится каждое взаимодействие чего-либо с чем-либо — непонятный свист, шорохи, кусок, выпавший из руки и т. п., поскольку события связаны не столько с миром людей, сколько с проявлениями жизненной силы, *нго*. Все, что окружает человека, вовлечено в процесс *нго*. Вследствие этого жизненный цикл является одним большим событием или же цепью событий. В данном типе мышления жизненный процесс не рассматривается как изменение состояний объекта или субъекта. Дихотомия субъекта и объекта здесь отсутствует, поскольку не действует закон непротиворечия, запрещающий одновременно утверждать и отрицать что-либо. Качественные аспекты процесса относятся к нему самому как цепи событий. Качества в таком мышлении связаны не с субстанцией, а связями, процессом взаимодействия вещей. А еще точнее, взаимодействие акторов или вещей актуализируют уже существующее движение. И в этом процессе качества выступают как характеристики связей.

Итак, существует корень (или целое, или процесс), который в картине мира нганасан именуется как *нго*. Этот процесс имеет свои уровни иерархии в соответствии с качествами (аспектами и уровнями связей). Каждая вещь относится к определенному качеству *нго*. Она не может быть самостоятельным качеством *нго*. Только во взаимосвязи с другими вещами она может образовывать, как говорят нганасаны, породу (*танса, тынсе'а*). В свою очередь, каждая порода (*танса, тынсе'а*) имеет свой *нго* — *танса-нго*. Иными словами, качество всегда является результатом взаимодействия. Более того, качество выступает как мера взаимодействия и в этом смысле качество указывает на разные

состояния *нго*. Следует различать разные аспекты и уровни жизненности: *нго* или *танса*. К примеру, Тейби-*нго* — это *нго* всех птиц. Соответственно, у каждого вида птиц — чайки или куропатки — свое *нго*. Членов рода Момде соплеменники называют Момде-*нго* баттуру (кормимые, подопечные, иждивенцы)<sup>22</sup>.

Г. Грачева, описывая разновидности *нго*, затрудняется определить специфику родового понятия в мышлении нганасан. Исследовательница готова предположить, что *нго* — это абстрактное понятие. Однако на самом деле *нго* не является таковым, поскольку, как утверждает Г. Грачева, оно в то же самое время содержит в себе и черты конкретного, скажем, конкретного волка, если речь идет о понятии «волк».<sup>23</sup> Аналогичным образом дело обстоит и с представлениями о *нго* высшего порядка. Земля-мать, Солнце-мать, Вода-мать и другие начала не являются чисто абстрактными понятиями, встречаются и «глазами видные нго»<sup>24</sup>. Следует предположить, что мы имеем дело с логикой, отличающейся от логики Аристотеля. Содержанием понятий в мышлении нганасан являются связи, а не свойства вещей. Родовые понятия образуются не путем отнесения к субстанции, которая выступает как носитель качеств в логике Аристотеля, а путем отнесения к связям. Соответственно, мы не находим в мышлении нганасан родовых понятий, которыми привыкли оперировать, рассуждая в рамках аристотелевской логики. Понятие качества в отнесении к связям также будет иметь иную природу, чем в отнесении к субстанции.

Исследователи различных древних культур на планете определяли специфику мышления их носителей как мифологическое или первобытное сознание. Они утверждали это на основании

---

<sup>22</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 29.

<sup>23</sup> Там же. С. 29.

<sup>24</sup> Симченко Ю. Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Азии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 197.

констатации отсутствия абстрактных понятий в их мышлении. Другим признаком было единство человека с окружающим миром. Но в то же самое время в отношении абстрактных понятий Ф. Боас допускал возможность оформления мысли с использованием принципиально иных грамматических конструкций в языке<sup>25</sup>, а Е. Сепир и Б. Уорф<sup>26</sup> своей гипотезой ставили под сомнение существование общечеловеческого универсального мышления.

В языке различных культур Австралии, Азии или Америки вместо абстрактных понятий используются иные грамматические формы. В частности, у тасманийцев каждая порода деревьев имела свое название, но не было, как утверждают, слова «дерево». Вместо отвлеченного понятия «твердый» они говорили «как камень», вместо «круглый» — «как луна» и т. п.<sup>27</sup> У тробрианцев, жителей архипелага в юго-западной части Тихого океана, понятия находятся в зависимости от времени, имеет значение возраст животного или степень зрелости той или иной огородной культуры. В другом случае значимой оказывается сама ситуация, в которой выступает конкретная порода дерева, но общее понятие «дерево» отсутствует. Или же приведем пример, когда тробрианцы называют хороший урожай *тайту* (вид ямса) одним словом «*тайту*». Другие состояния качества урожая определяются соответствующими понятиями, где *бванава* — это урожай с незрелыми клубнями, *нуку-нокуна* — с испорченными, *лумадала* — с оставшимися на поле клубнями<sup>28</sup>.

Еще одним интересным примером может служить существование у нганасан различных понятий, связанных с умершим человеком. Только что умерший человек — это *дянгумо* (от *дянку* 'не имеется, нет'). Он словно бы еще слышит, но уже лишен

<sup>25</sup> См: Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.

<sup>26</sup> См.: Whorf B. L. Language, thought and reality // Selected writings of Benjamin Lee Whorf. Ed. by John B. Carroll. New York, 1956.

<sup>27</sup> См.: Кабо В. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. М., 2007.

<sup>28</sup> Lee D. Being and value in a primitive culture // The Journal of Philosophy. 1949. Vol. 46. No.13. P.P. 401-415.

способности двигаться, видеть и говорить («звучать»)<sup>29</sup>. В момент, когда умершего кладут в нарты, чтобы увезти к месту захоронения, о нем говорят *койру* ‘его оставили’. Старое захоронение называют *бодырбу*<sup>30</sup>.

*Все приведенные примеры показывают, что собирательные или родовые понятия в логике данного типа относятся к процессу. Они характеризуют качественное состояние связей.*

*Нганасаны считают, что у каждой «породы» вещей существует свой нго и свои мать и отец<sup>31</sup>. Это означает, что некоторый комплекс (или событие) включен в целое, которое называется нго, и создается из компонентов, являющихся противоположностями А и Б, в частности, мать и отец. Можно представить это как суждение «А есть Б». И то, что в логике Аристотеля мы считали бы родовыми или абстрактными понятиями («есть Б»), в данном суждении генерализация осуществляется связкой «есть» и называется «породой». Таким образом, функция понятия «порода» заключается в том, чтобы быть основой для события. От общего понятия логики Аристотеля это понятие отличается тем, что является динамическим, не статическим (есть и не-есть одновременно). Но каждая порода, в свою очередь, выступает как частный случай более широкого целого. Отдельные породы в этом смысле являются локальными.*

Само по себе целое обнаруживается как взаимосвязь состояний, отдельных пород, как их равновесие. В динамической триаде «мать – порода – отец» именно «порода» обладает большей жизненностью, в то время как крайние члены триады «мать» и «отец», каждый по отдельности, имеют минимум жизненности или минимум качества. И только во взаимосвязи они актуализируют «породу». Противоположности взаимоопределяются, но

---

<sup>29</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 118.

<sup>30</sup> Там же, С.С. 98-99.

<sup>31</sup> Там же, С. 29.

основой их взаимодействия выступает порода. Но такой видимый порядок причинно-следственной связи оказывается только следствием действительного порядка, в котором нужно, наоборот, идти от следствия к причине.

Движение противоположных пар к состоянию идеального равновесия приводит к полной гомогенизации того, что прежде выступало в качестве противоположностей. Они перестают быть отдельными качествами. Можно попытаться представить такое тождество  $A = B$ , в котором различие между  $A$  и  $B$  и тем, что мы называем связью, исчезает. Остается только связь. Это идеальное состояние и является корнем, из которого растут (возникают или зарождаются) многочисленные породы. Нганасаны именуют его *ngo*. Это субстрат, из которого создаются события, «породы» вещей и явлений, качества. Это та основа, которую в логике Аристотеля мы бы назвали субстанцией. Только в силлогизме эта основа занимает место связки «есть – не-есть».

Динамический характер того, что «есть – не-есть», или *ngo*, проявляется в том, что *ngo* в своей динамике образует целое поле различных состояний, отклонений от идеального равновесия. Каждое из этих состояний можно назвать качеством. По сути, мы имеем дело только с логической связкой «есть – не-есть», и все, что возникает на ее основе, является ее производным. Таким образом, можно утверждать, что все состояния связей — от идеального равновесия до отдельных качеств — это все, в сущности, и есть связи. Нет смысла останавливать свое внимание на отдельной вещи или явлении, поэтому наблюдатель фиксирует свое внимание на взаимосвязях различных вещей и явлений.

*Ngo*, как целое, как стремление к идеальному равновесию, образует неразрывное единство со своими частями. Его части и элементы имеют природу *ngo*, выражают его различные аспекты, их функции взаимозаменяемы. Потому нганасаны даже и не стремятся до конца классифицировать *ngo*.

Постоянное возникновение новых связей из субстрата в мифах представляется как бесконечный процесс становления/рождения. В процессе нарушения идеального равновесия *нго* происходит выделение и поляризация качеств. Это можно обозначить как противоположные фазы процесса, такие как рождение и смерть, старое и молодое, мужское и женское, день и ночь и т. д. По представлениям нганасан в этом процессе сначала могут появляться божества, связанные с трансвестизмом<sup>32</sup>, амбивалентностью, либо подчеркиванием функции становления/рождения (множество матерей). Становится возможным «толковать одну и ту же оппозицию в один и тот же момент как: или то/или другое – и то/и другое – ни то/ни другое, и над всем этим надстроить модальность — может быть»<sup>33</sup>.

Пары божеств (Солнце-мать, Земля-мать и другие) взаимодействуют друг с другом, балансируя относительно некоторого состояния равновесия. Они той же природы, что и корень, из которого они вышли. Потенциально они могут раствориться в нем, переставать существовать как акторы. Как и все, рожденные из корня, они не являются самостоятельными сущностями. И в этом плане вновь обнаруживается отличие содержания крайних членов суждения в логике Востока от логики Аристотеля. Их отношения можно назвать диалектическими, но это не отношения диалектических противоположностей в западной логике, поскольку противоположности в восточной логике не находятся в отношениях субъекта и предиката. Нет сущности, которая бы их определяла. Хотя они определяют друг друга, но, все же, рассматривая пары противоположностей в мифах Востока, необходимо, прежде всего, найти центр или корень, который их балансирует и обуславливает. В нашем случае это *нго*.

---

<sup>32</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С.С. 137-144.

<sup>33</sup> Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 85.

Нганасане классифицируют мир, представляя иерархию *нго*. Многочисленные уровни и функциональные аспекты *нго* в целом предстают как пантеон духов и божеств, связанных общим происхождением, рождением от верховного *нго*.

Жизненность проявляется в *нго*. Это тоже порода. Г. Грачева, отмечая, что *нго* (*Нго ~ Нуо ~ Нуа*) употребляется в значении 'небо', небесный свод, 'воздух', подчеркивает два его основных значения: 1) как показатель внешнего пространства, наружности и 2) как показатель собирательности, объединения. Опять же, пространство следует понимать иначе, чем в логике Аристотеля.

Порода *нго* является собирательной в том смысле, что объединяет в себе противоположности, одновременно может означать женское и мужское. Так, например, Гром-небо (*Кадё-нго*) чаще мыслится мужского рода, но может быть и женского рода. Или Земля-мать (*Моу-нэмы*) — женского рода, но в другом ее названии *Моу-нго* предстает и как мать и как отец<sup>34</sup>. А. Попов приводит аналогичный пример с божеством Хорэ — хозяином дерева, проводником шамана во время камланий по нижнему и верхнему миру. Этот «Хорэ воспринимался шаманом Дюхадие как мужчина, тогда как [шаман] Иван Горнок считал его женщиной»<sup>35</sup>. На жердях для ритуала «чистого чума» вырезалось лицо Хорэ. А. Попов во время полевых исследований встречал женское и мужское изображения Хорэ.

Эта амбивалентность по отношению к основным божествам вовсе не сводится к первобытному синкретизму, как привыкли считать этнологи. В действительности, в логическом суждении понятие породы *нго*, как уже отмечалось, выполняет функцию связки «есть – не есть». Противоположности балансируются и исчезают как противоположности, или, наоборот, вырастают

<sup>34</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 27.

<sup>35</sup> Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.shalagram.ru/knowledge/nganasany/semeyno\\_brachnye\\_otnosheniya.htm](http://www.shalagram.ru/knowledge/nganasany/semeyno_brachnye_otnosheniya.htm). (дата обращения: 03.2011).

из гомогенности, постепенно разрушая установившееся равновесие в среднем члене.

Таким образом, порода *нго* может быть одновременно и женской, и мужской, амбивалентной и полярной. Выраженность качества по критерию пола угасает по мере приближения к ситуации равновесия и наоборот. Мифы о космогенезе показывают, как ситуация равновесия подчиняется процессам становления, словно происходит раскачка, и относительно корня появляется поле разных состояний, как результат отклонения от начального состояния. Так, в картине мира нганасан в качестве порождающих начал, ответственных за определенные аспекты жизни, определяются три породы — Земля-мать (Моу-нэмы), Солнце-мать (Коу-нэмы) и Луна-мать. В функции рождения они, скорее, имеют женский род. Возможно, что таким образом в мифах подчеркивается динамика развивающегося процесса.

Жизненный процесс становится возможен и поддерживается непрерывным появлением взаимодополняющихся противоположностей. Так, в одном из нганасанских космогонических мифов говорится о том, что вначале были вода и небо, утка-каменушка достала из водных глубин растения, из которых получилась земля. Но земля без солнца может замерзнуть. Солнце же одно не справится, ему нужны помощники — гром с дождем. А дальше Хозяин *Нго* подумал: «Как я один буду, хорошо бы как-нибудь людей создать. Чтобы люди размножились, надо создать месяц. От этого месяца беременные женщины должны знать время родов»<sup>36</sup>.

Таким образом, весь универсум, в котором живет человек, — это *нго*, разлитый по многочисленным уровням, это различные качественные состояния жизненности. Их повторяемость свидетельствует о том, что они цикличны. Иерархия пород *нго*

---

<sup>36</sup> Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.shalagram.ru/knowledge/nganasany/semeyno\\_brachnye\\_otnosheniya.htm](http://www.shalagram.ru/knowledge/nganasany/semeyno_brachnye_otnosheniya.htm). (дата обращения: 03.2011).



соотнесена с представлением о трехъярусном универсуме: небо – средняя земля – нижняя земля. Ярусы, находящиеся выше земли, обозначают как собственно *нго*. Ярусы ниже средней земли — как *моу*<sup>37</sup>. Всего насчитывается по 3, 7, 9, 10, 13, 32 ярусов, уходящих вверх, и столько же вниз, под землю<sup>38</sup>. Структуры неба и средней земли подобны<sup>39</sup>. Нижний мир отличается тем, что «там наше солнце превращается в луну, наша луна — в солнце. В нижнем мире живут большей частью недоброжелательные духи растительности и духи богатства. В нижний мир отправляются умершие<sup>40</sup>. Ярусы *нго* и *моу* противоположны, хотя *моу* — это то же *нго*. Иначе говоря, это противоположные качества.

Рассмотрение триады в цикле «Полюс А — (центр, где возможно равновесие между А и Б,) — Полюс Б», показывает, что интенсивность жизненности выше в центре, в котором противоположности уравниваются, вплоть до гомогенизации. На периферии же противоположности как бы «разбегаются» и существуют «в чистом виде». Чем сложнее система, тем больше уровней иерархии, больше циклов, соотнесенных с центром.

В случае трехъярусной структуры мира нганасан максимум интенсивности жизненности, вероятно, находится там, где существует идеальное равновесие, то есть там, где находится корень, из которого все рождается. Движение по направлению к корню, как и всякое движение к центру, является собирательным *ню* (с этим понятием связан ряд значений: Бог, вместе, соединять, объединять, быть, небо, вход, нога, женить)<sup>41</sup>. Оно ведет к увеличению жизненности. И наоборот, движение в обратном направлении уменьшает жизненность. И чем больше завязывается

<sup>37</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 28.

<sup>38</sup> Там же. С. 48.

<sup>39</sup> Третьяков П. И. Туруханский край, его природа и жители // Зап. РГО по общей географии. Т. 2. СПб., 1869. С. 415.

<sup>40</sup> Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. — Л., 1948; Народы Сибири, М. — Л., 1956.

<sup>41</sup> Russ.-Ng. Wörterverzeichnis (Michael Katzschmann). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.user.gwdg.de/~mkatzsc/lemma.htm#V> (дата обращения: 03.2010)

связей, и чем выше их интенсивность, тем выше уровень жизненности. Распад связей, их ослабление ведет к убыванию жизненности, к болезням и смерти.

В основе любого события как комплекса связей находится жизненность (*нилымты~нилу~нилы*), в буквальном переводе — «жизнь, продолжающаяся, когда-то установленная, ставшая»<sup>42</sup>. Она распространяется не только на духовные сферы, мысли, сны, но и на вещи. Все, с чем нганасанин имеет дело, — его одежда, имя, результаты творчества, речь, песня, танец, поступки, жилище, дети и т. д.<sup>43</sup>, — все это составляет его жизненность. И если без разрешения спеть его мелодию или порвать его парку, испортить какую-либо принадлежащую ему вещь, тем самым можно нанести непоправимый вред этому человеку. Нганасаны считают, что каждый элемент имеет свой характер, связан со своим *нго*, поэтому событие, включающее в себя эти элементы, будет отягощено «историей» его составляющих. «Какой человек, какие орудия труда, какое дерево — такой и будет нарта»<sup>44</sup>.

В зависимости от качественной природы *танса* нганасане различают следующие взаимосвязанные аспекты жизненности: глаза (*сеймы'*), мозг (*дие*), сердце (*сэ*), кровь (*кам*), дыхание (*бачу'*), ум, мысль (*корса, тынсе'а, нонда*), тень-образ (*сызанка*). В мышлении нганасан представления о душе связаны с двумя сторонами жизненности — дыханием (*бачу'*) и тенью-образом (*сызанка*).

Луна и Солнце качественно отличаются в зависимости от *танса*. Качества Солнца имеют скорее мужскую природу. Движения, направленные к Солнцу, носят центростремительный характер. В этом случае жизненность связывается с дыханием (*бачу'*). Нити

<sup>42</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 52.

<sup>43</sup> Там же. С. 53.

<sup>44</sup> Там же. С. 53.

жизненности ассоциируются с солнечными лучами. Энергия Солнца питает человека через волосы на его голове.

Луна же связана с женским началом, и направление движения в данном случае центробежное. Жизненность ассоциируется с веревкой, нитью (*матэ*), которая при рождении ребенка с его первым вздохом сбрасывается Луной-матерью через рот в сердце ребенка. Нганасане говорят об умершем, что нить у него была короткой. Глаза символизируют связь с Землей или в некоторых случаях — с Луной.

У человека есть его двойник — это тень-образ *сыдангка* (*сызаука*). Своим происхождением *сыдангка* обязана Луне-матери. В картине мира у нганасан нет деления на материальное и духовное в западном понимании. Физические тела также обладают *сыдангкой*, у них есть тень. *Сыдангка* существует во всех связях универсума, не только в мире человека. Что касается людей, можно сказать, что *сыдангка* характеризует те аспекты жизненности, которые связаны с существованием в разных временных качествах (в прошлом, настоящем и будущем), ее связь с целостностью жизненной силы посредством памяти, сна и коммуникации между людьми. Благодаря наличию связей между сородичами, соплеменниками, каждый может путем воспроизведения песни, мысли, одежды, визуального портрета смоделировать целостный образ конкретного нганасанина. И созданная модель будет иметь такое же существование в реальности, как и ее оригинал. В памяти человека создается образ события, который существует до тех пор, пока кто-то о нем еще помнит. Считается, что чем старше человек, тем больше связей у него в мире. И тем дольше он остается в памяти живых после своей смерти. То же самое касается выдающихся людей, талантливых охотников и воинов<sup>45</sup>. Их роль в качестве связующего звена является одним

---

<sup>45</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 53.

из проявлений *нго*. В то время как тела разрушаются, сильные образы-тени *сыдангка* сохраняют черты целостности.

Тень-образ (*сыдангка*) имеет непосредственную связь с породой *танса*. Иначе говоря, природа связи человека с миром *сыдангка* преодолевает границы конкретного единичного существования, единичного события. Она оказывается на более сложном уровне связей, объединяющем различные комплексы событий. Этот уровень можно определить как память — индивидуальную, групповую. В соответствии с логикой Аристотеля можно было бы сказать, что мы имеем дело с уровнем общих абстрактных понятий. Но в мышлении нганасан *сыдангка* — это то, что существует в реальности. Нганасанин говорит: «Его тень (отражение, образ) вошла в меня, и я ее поэтому видел» или «мои глаза ходили к нему»<sup>46</sup>. *Сыдангка* является одним из аспектов жизненности. И если *сыдангка* покидает человека, он умирает.

У человека, как считают нганасаны, *сыдангка* локализуется в голове. По своей природе *сыдангка* считается чистой, то есть целостной. Ее нечистые состояния определяются как угасание. Считается, что через десять лет *сыдангка* утрачивает свою целостность.

Эти нечистые состояния нганасаны представляют в образе злых существ *нгамтэр'у* и *баруси*, ущербных — одноногих, одноруких и т. д. Состояние умирающего описывается как *нгамтэр'у*, а то, что наступает после смерти — как *баруси*. Умершие предки ассоциируются с *баруси*. Причинами болезней также являются *нгамтэр'у* и *баруси*. Они перегрызают нити жизни. Как отмечалось ранее, это тоже *нго*, но ущербное с точки зрения своей целостности.

Мысль, ум (*корса*, *тынсе'а*, *нонда*) — это другой аспект жизненности, который, с одной стороны, трудно отличить от *сыдангка*, поскольку тут также создаются представления-образы

<sup>46</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 73.

при помощи органов чувств и сознания. Но, с другой стороны, Г. Грачева предполагает, что понятие ума (*тынсе'а*) типологически идентично понятию дыхания (*бачү*)<sup>47</sup>. Как в дыхании, так и в уме, проявляется значение *нго* (*Нго ~ Нуо ~ Нуа*) — 'объединять, соединять'. Возможно, если ум *тынсе'а* проявляет одновременно сходство как с *сьдангка*, так и с *бачү*, и его значения амбивалентны, то скорее всего, ум *тынсе'а* обладает корневыми качествами по отношению к *сьдангка* и *бачү*.

Ум *тынсе'а* означает также некую связующую нить между кровными родственниками. Смерть человека объясняется тем, что уходит *тынсе'а*. Она может уйти за полгода до физической смерти. Нганасане считают, что таким образом умершие родственники позвали человека за собой.

*Тынсе'а* (*танса*) обладает способностью автономного существования, может оставлять тело. Г. Грачева приводит высказывание нганасанина: «Сам я в чуме сижу, а *тынсе'а* моя возле оленьего стада ходит, туда перекочевала»<sup>48</sup>. Характеристики тенни-образа (*сьдангки*) и мысли, ума (*тынсе'а*), как видим, почти сходятся. При этом следует иметь в виду их важное отличие — различные уровни функционирования.

Традиционная картина мира нганасан предстает как многоуровневая сеть, сплетенная из связей *нго*. И в этой сети можно выделить комплексы связей, определенные качественные состояния. Каждый комплекс связей представляет собой событие, причиной (но в то же время и целью) которого является тот или иной *нго*. События взаимосвязаны. Нет границы, отделяющей мир человека от всего остального мира. *Тынсе'а* (*танса*) одинаково связывает и питает комплексы во всех сферах универсума. Именно такой невыделенностью человека из мира природы объясняется тот факт, что в лексике у нганасан нет слов

<sup>47</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 58.

<sup>48</sup> Там же.

‘добрый’ и ‘злой’. Как отмечает Г. Грачева, есть *нягэй* ‘хорошо’, ‘хороший’, ‘вкусный’, ‘красивый’ (комфортный, подходящий) и *нэңхо* или *бауа* ‘плохой’, ‘невкусный’, ‘несоответствующий’, ‘некрасивый’ (некомфортный, неподходящий); *нерсэгэ* ‘вредный’, ‘вред’, т. е., ‘быстро загорающийся’, ‘вспыльчивый’<sup>49</sup>. Понятия ‘хороший’, ‘плохой’ не исходят из относительной автономности человеческого мира, где существуют основания для своего самоопределения исключительно как человека. Но эти понятия относятся ко всем уровням *тынсе’а* (*танса*) вне зависимости от того, какие существа его образуют, будь то облака, цветы или олени и т. д. Понятия ‘хороший’, ‘плохой’ ситуативны, они используются для обозначения различных состояний на любом из уровней универсума, но не для оценки собственно человеческого поведения. К примеру, определение «злые существа *нгамтэр’у* и *баруси*» относится к факту утраты целостности жизненности в существах *нгамтэр’у* и *баруси*. Все, что связано с нарушенной целостностью связей *нго*, выпадением из процесса жизненности относится к разряду ‘злого’. Мир мертвых противостоит миру живых.

Традиции нганасан направлены на то, чтобы воссоздавать и регулировать целостность, не допуская возобладания процессов разрушения. Процесс циркуляции жизненной силы включает в себя два разных направления, в соответствии с которыми происходит интенсификация качеств — к центру и от центра; вверх и вниз. В качествах проявляется жизненная сила. Жизненная сила в данной системе мышления определяется через связи. Соответственно, качества характеризуют различные устойчивые состояния равновесия или стабильности жизненной силы. Можно утверждать, что равновесие — это момент. И момент качественный. Продолжающееся равновесие проявляется как длительность качества и как

<sup>49</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С.С. 47-48.

интенсивность качества. В состоянии равновесия наблюдается максимум жизненной силы как максимум интенсивности ее проявления, тогда как в условиях доминирования какого-либо из полюсов обнаруживается минимум жизненной силы. Иначе говоря, жизненная сила возрастает, если все вещи и явления в универсуме стремятся к состоянию равновесия или гармонии. При этом во время перехода из одного состояния на другой более высокий уровень стабильности наблюдается интенсификация качества.

Этот процесс моделируется в соответствии со сторонами света. Планировка чума отражает модель универсума у нганасан. Вертикальная ось универсума соотносится с горизонтальной таким образом, что стороны света обозначают одновременно направление и по горизонтали, и по вертикали. Так, вертикальная ось, соединяющая верхние и нижние ярусы мира *нго*, совпадает с направлением юго-запад – северо-восток. Юг, юго-запад связаны с верхом, север же считается нижним миром. Верхней стороной чума считается его юго-западная сторона, налево от входа. Верх (*котуда-ниде*) — при обозначении сторон света — юго-запад<sup>50</sup>. Направление на запад и вверх выражается одним и тем же словом *bëndü*<sup>51</sup>. Соответственно, направление на восток и вниз передается через *ñilä*<sup>52</sup>. Юго-западное направление является собирательным, то есть центростремительным. Северо-восточное, напротив, — центробежным.

С направлением вверх связаны функции одной из трех основных матерей-нго, дарующих жизнь, Солнце-матери (*Козу-нэмы*). ‘Козу’ переводится как ‘солнце’, ‘ухо’, ‘лось’. Солнце-мать называют

<sup>50</sup> Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подготовка текстов, введение и комментарии Б. О. Долгих. М., 1976. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/Slovar'MestnykhRusskikhINgasanskikhTerminovIVyrazhenij.htm>.

<sup>51</sup> Russ.-Ng. Wörterverzeichnis (Michael Katzschmann). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.user.gwdg.de/~mkatzsc/lemma.htm#V> (дата обращения: 03.2010).

<sup>52</sup> Russ.-Ng. Wörterverzeichnis (Michael Katzschmann). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.user.gwdg.de/~mkatzsc/lemma.htm#V> (дата обращения: 03.2010).

также День, Свет-мать (*Дялы- нэмы*) или День, Свет-нго (*Дялы- нго*), Нго-мать (*Нго-нэмы*), Жизнь-нго (*Нилу-нго*) и др.<sup>53</sup>. Функцией Солнца является то, что оно держит нити жизни, укрепляет дыхание. Солнце является создателем жизни, в то время как Земля рождает тело, дает нить-дыхание, жизнь (движение).

Функции Луны-матери (*Кычазы- нэмы*) переплетаются с функциями Солнца-матери. Их основное различие в том, что Луна светит ночью, а Солнце днем. При рождении ребенка Луна-мать сбрасывает ему нить *мэтэ*, от прочности которой зависит жизнь человека. В момент его смерти рвется нить и прекращается дыхание<sup>54</sup>.

Западная сторона чума — там Пурга-нго и Нго-отец (*Нго- дэсы*), он же Девятибог или Десятибог. Девятибог является отцом-матерью всех шаманов. Он соединяет в себе мужское и женское начала<sup>55</sup>.

Северо-западная сторона чума (*суй*) противоположна входу. Она получила свое название от отверстия (*сиэ*) для вентиляции, расположенного у подножия чума. Место для камлания шамана находится за очагом против входа на северной или северо-северо-западной стороне чума<sup>56</sup>.

В центральной части чума находится огонь. Огонь у нганасан связан с Землей-матерью, третьим из основных начал, порождающих нго. Огонь-мать (*Туй- нэмы*), Вода-мать (*Бызы- нэмы*) и Дерево-мать (*Хуа- нэмы*) — это производные от Земли-матери порождающие начала. В той последовательности, которая обнаруживается при объяснении функций этих элементов, Земля оказывается в роли посредника. Вода-мать, как ипостась Земли,

<sup>53</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 23.

<sup>54</sup> Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 34.

<sup>55</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 136.

<sup>56</sup> Там же. С. 142.



«рождает» и «хранит» рыбу<sup>57</sup>. Иногда Землю-мать называли Деревом-матерью. Основная ее функция заключается в кормлении огня. Огонь добывали, ударяя огнивом о кремень. А камни и железо считались телом Земли. В силу этого Огонь тоже является производным от Земли. Наряду с этим существует представление, что камни-огонь упали с неба, от Грома-нго<sup>58</sup>.

*Север и восток (ñartii-, ñilä-) связаны с переходом в нижний мир. 'Низ' (ñile-)<sup>59</sup> на языке нганасан означает северо-восток или восток, что совпадает с направлением течения главных водных магистралей Таймыра — р. Хатанги с Хетой и Таймыра. Однако следует учесть, что, как утверждают сами нганасане, они не всегда здесь жили. Следовательно, язык сформировался, возможно, в каких-то иных условиях окружающей среды<sup>60</sup>. Северная сторона чума за очагом связана с дорогой в «потусторонний мир». Нижняя земля — это земля мертвых (бодырбо-моу)<sup>61</sup>. Потусторонний мир по-разному предстает в рассказах нганасан. С одной стороны, это страна веселых людей, которые живут вечно. С другой, это снежная страна — обитель теней сызаука.*

Нго меняет свои функции. Здесь та же Земля-мать, но она выступает в функции *Сыраза-нэмы* ('относящаяся к белому, льду, мать'). Вместо функции рождения, она забирает умерших людей. «*Сырада-нямы, она же Моу-нямы<sup>62</sup>*». *Ритуалы с закапыванием глаз убитого животного свидетельствуют, что «рождение глаз равносильно рождению живого, а после смерти глаза должны быть отданы ... Земле<sup>63</sup>*».

<sup>57</sup> Симченко Ю. Б. *Культура охотников на оленей Северной Евразии*. М., 1976. С. 265.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Russ.-Ng. Wörterverzeichnis (Michael Katzschmann). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.user.gwdg.de/~mkatzsc/lemma.htm#V> (дата обращения: 03.2010)

<sup>60</sup> См.: Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. — Л., 1948; Народы Сибири, М. — Л., 1956

<sup>61</sup> Долгих Б. О., Померанцева Э. В. *Мифологические сказки и исторические предания нганасан*, М., 1976

<sup>62</sup> Там же. С. 106.

<sup>63</sup> Симченко Ю. Б. *Культура охотников на оленей Северной Евразии*. М., 1976.

«Родная земля» — там, где родился и жил человек до тех пор, пока не повзрослел. Похоронить его могли в любом месте, потому что, как считают нганасане, он все равно попадает на «большую дорогу» в землю мертвых<sup>64</sup>. Умершего усаживают возле дерева лицом к востоку, чтобы Солнце снова вдохнуло в него жизнь, а дерево зарядило его энергией.

Тут обнаруживается другой ряд производных начал *нго*, в котором *Сырада*-мать связана с Водой и Пургой (*Коу-нго*).

С направлением вниз, под землю связана все, что утрачивает целостность. Существуют ущербные *нго*. Это *баруси*, одноногие, одноглазые, однурукие, *коча*, *дямады*. Все понятия определяются через *нго*. *Баруси*, *коча*, *дямады* — это разные аспекты *нго*. Их ряд можно продолжить. Так, если *баруси* (возможно, от ненецкого 'вър' — грязь) — это неполные искалеченные люди: одноногие, одноглазые, однурукие, то *намтер* 'у означают что-то близкое к «привидению», *сызаука* — это тень, образ, *сиге* и *хоруы* — многочисленные фольклорные персонажи, людоеды и т. п.<sup>65</sup> Отрубленные части тела, или обрезанные волосы, ногти могут стать причиной возникновения *баруси* или их добычей.

Процесс циркуляции жизненной силы является качественным циклическим процессом. Он состоит из фаз зарождения, роста, зрелости и старения. Это не что иное, как время. Но это не время, известное нам в модели мира Запада как мера движения, как характеристика перемещения объекта в пространстве. В системе мышления нганасан нет объекта, и процесс отнесен к такому изначальному состоянию, в котором качество в идеальном виде предстает как равновесие. В зависимости от характера стабильности состояния равновесия это «или момент, или вечность» — «и момент, и вечность».

---

<sup>64</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 110.

<sup>65</sup> Там же. С. 30.

Последовательность наступления фаз циклического процесса соотносится с временами года, сменой времени суток. На примере модели чума мы видим, как этот процесс привязан к сторонам света. И опять же, мы имеем дело с пространством, отличным от пространства классической картины мира Запада. Пространство, обозначенное координатами сторон света, равно как и время, отражает качества, определяющие природу связей в модели мира нганасан. На этой основе наблюдается дихотомия качеств, их пространственная соотнесенность со сторонами света. Так, главные матери — Солнце, Луна, Земля — связаны иерархическими отношениями. Солнце и Земля — это противоположности мужского и женского рода, что не мешает, как уже указывалось ранее, считать Солнце также и матерью. Они как мать и отец для всего живого. Луна же дублирует Солнце, но определяется как дочь Солнца и Земли. Согласно их функциям в процессе они локализируются в соответствии со сторонами света и пространственным определением.

Г. Грачева делает важное замечание, касающееся релятивизма в отношении иерархии *нго* для нганасан, суть которого в том, что «не все семьи нганасан в одинаковой степени почитали главными Землю, Солнце и Луну. Одни чаще обращались к Земле-матери (особенно шаманские семьи), [...] другие больше почитали Солнце-мать, третьи чаще обращались к Луне»<sup>66</sup>. Все зависит от местонахождения человека, прочего живого существа или вещи в системе связей *нго*.

Такое время выражает смену событий и определяется как изменение, интенсификация и переход от одних качеств к другим. Этот переход можно описать в координатах сторон света (например, с северо-северо-востока на восток-восток-юг), или как приход теплой поры года на смену холодной. Но эта смена происходит последовательно, как порядковое исчисление: первый,

---

<sup>66</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 48.

второй, третий... Это цепь таких качественных переходов, в которой не может быть упущено ни одно звено.

О цикличности качественных переходов свидетельствует то, что в языке нганасан вчера и завтра обозначается одинаково — *talu*<sup>67</sup>. Соответственно, *taluo* — с одной стороны, это ‘прежний, минувший, вчерашний’, с другой же — ‘завтрашний’. Существует также значение *talu*- как того, что закрыто, или имеет характер заготовки, то есть чего-то недоделанного. Кроме того, нганасаны предполагали, «что Земля-мать все время растет. О давно прошедшем событии говорили: «когда Земля еще только становилась». Говоря о будущем, произносили: «Вперед, вперед, когда Земля будет большой, когда ребят будет много рождаться»<sup>68</sup>.

То, что связано с настоящим моментом, обозначается как ‘сейчас, сегодня’ через *däly, tyminä*. Среди других значений *däly* имеются ‘полдень, сутки, неделя, проводить день, свет, цвет, Полярная звезда, праздник, ясный, пасмурный, теплый, жаркий’<sup>69</sup>. Следует лишь отметить, что полдень, сутки, неделя определяются одним и тем же словом *däly*, и в этом ряду значений появляется название Полярной звезды.

Каждое событие в мире нганасан соотносено с соответствующим ему центром в иерархии *ngo*. А. Попов писал, что «у нганасан нет единого летосчисления, поэтому определить возраст человека бывает очень затруднительно. Для этого всегда приходится исходить из какого-либо определенного события, оставившего след в жизни данной группы или семьи, например от времени последней эпидемии, от дня, когда был убит дикий олень необычайной масти или когда кто-либо умер<sup>70</sup>». Подобным же образом

<sup>67</sup> Russ.-Ng. Wörterverzeichnis (Michael Katzschmann).- [Электронный ресурс]. URL: <http://www.user.gwdg.de/~mkatzsc/lemma.htm#V> (дата обращения: 03.2010).

<sup>68</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С.С. 21-22.

<sup>69</sup> Russ.-Ng. Wörterverzeichnis (Michael Katzschmann).- [Электронный ресурс]. URL: <http://www.user.gwdg.de/~mkatzsc/lemma.htm#V> (дата обращения: 03.2010).

<sup>70</sup> См.: Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. –Л., 1948; Народы Сибири, М. – Л., 1956.

осуществлялось присвоение имени в память о событии. Так, «мужское имя Нгоробие значит «радостный». При его рождении случилось радостное событие. Отец застрелил четырех диких оленей и нашел околевшего волка<sup>71</sup>».

Таким образом, в жизни нганасан ситуацию можно смоделировать, закладывая в нее ожидаемый результат. Можно усилить или ослабить в ней желаемые связи. Неправильное моделирование может принести к нежелательным последствиям для ее участников. «Модели, — пишет Г. Грачева, — приписывается вся реальность настоящего существования предмета или действия, которое она изображает, в нее вкладывается часть жизни изготовителя»<sup>72</sup>. Воссоздание модели целого связано с обращением к тем *нго*, которые ответственны за конкретную ситуацию, за ее исполнение.

Одним из примеров воздействия на ситуацию является изготовление идолов *койка*. Нганасане считают, что каждый *койка* является «ребенком» своего *нго*. Каждый *койка* изготовлялся с учетом цели и причины. В качестве *койка* использовались камни, сучки, трава, и все то, что вообще могло быть связано с конкретным событием. Здесь ярко проявляется ситуативность *нго* и соответствующих им *койка*. Два одинаковых изображения волка могли выполнять разные задачи — либо защищать стадо обладателя *койка*, либо нападать на стадо его противника<sup>73</sup>. А поскольку ситуаций в жизни человека было множество, то в течении жизни приходилось обращаться ко многочисленным *койка*. С идолами *койка* прежде всего надо было вступить в контакт — покормить их, пообщаться с ними и попросить о помощи.

Другим способом влияния на причины и цели является воздействие шамана. Оно возможно потому, что у шамана, как

<sup>71</sup> См.: Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. -Л., 1948; Народы Сибири, М. - Л., 1956.

<sup>72</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX - начала XX века). Л., 1983. С. 57.

<sup>73</sup> Там же. С. 46.

избранника *нго*, отцом-матерью считается тот или иной *нго*. Это возвышает шамана над обыкновенными людьми, возводит его в статус «отца» для них, а они воспринимаются как его «дети». Способности шамана направлены на то, чтобы одомашнить, приручить духов зверей (*дъямада*). В камлании наряду с шаманом принимает участие женщина-помощница *туоптуси*. Обычно это жена шамана. Без своей противоположной половины шаману не представляется возможным войти в мир высших *нго*. Ударяя в бубен, шаман будит мир *нго*, и начинает петь песню *дъямады*, сам становясь *дъямадой*. *Туоптуси* вторит ему, круг поющих расширяется, и на волне песни *дъямады* шаман возносится в мир *нго*, а вместе с ним и поющие в чуме люди. Чем выше сила шамана, тем сильнее ожидаемый эффект, тем лучше реализуется поставленная цель. Считается, что со смертью шамана умирают и все его *дъямада*.

У нганасан отмечены и явления шаманского трансвестизма, когда шаман выступал то как мужчина, то как женщина<sup>74</sup>. Поскольку в движении к центру *нго* необходимым требованием является присутствие противоположных качеств, то шаман должен представлять обе стороны. В снах-становлениях будущего шамана проводницей является женщина, которая знакомит его с разными мирами и *нго*, дарит ему «помощников». В свою очередь, женщины-шаманки получают помощников от болезней или их ипостасей мужского рода<sup>75</sup>.

Целостность жизненного процесса, как уже отмечалось ранее, обеспечивается связями породы *танса*. Для того чтобы не нарушить *танса*, необходимо соблюдать ряд условий. В частности, учитывать представления о *чистом* и *нечистом*. Комбинация подобных друг другу *танса* считается *чистой*, в то время как комбинация разных по своим качествам *танса* — *нечистой*.

<sup>74</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С.С. 137-144.

<sup>75</sup> Там же. С. 137.

Беспорядочное перемешивание *танса* может иметь плохие последствия. Система запретов в культуре нганасан включает различные случаи таких смешений. Так, например, нельзя варить рыбу в том же котле, что и птицу, в противном случае перестанет ловиться рыба<sup>76</sup>. Образцы поведения в культуре нганасан основаны на представлениях о *чистом* и *нечистом*.

Возникновение *нечистых* комбинаций *танса* ведет к нарушению целостности жизненной силы. Они могут повлечь за собой выпадение ситуации из цикла жизненности. В этой связи они считаются плохими или злыми. Это комплексы ущербных *нго*. Всякий, кто устанавливает связи с чем-либо или с кем-либо не в соответствии с культурными образцами нганасан, будет считаться чужим, злым, плохим. И наоборот, долганин Н. А. Попов вспоминает, что его отец удивлялся тому факту, что исследователь нганасан А. А. Попов, «русский человек, стал истинным нганасаном: одежда нганасанская, курительная трубка, как у нганасан, осанка, все движения, как у них. «Теперь я знаю, как русский может стать нганасаном», — говорил тогда отец» (из письма Н. А. Попова, 1933 г.)<sup>77</sup>.

Порода (*танса*) бывает как мужской, так и женской. Северные облака, принимающие часто грозные очертания, приносящие холод, считаются облаками-самцами, а южные облака более расплывчатых очертаний, связанные с наступлением тепла, считаются самками<sup>78</sup>. Женское является нечистым для мужского. В охотничьем промысле мужчины-охотники обязаны с этим считаться. А. Попов приводит пример, что если между ног женщины случайно пробежит щенок, его берут за шиворот и для «очищения» держат некоторое время над дымом очага. Нельзя стрелять в оленя из оружия, которое держала

<sup>76</sup> См.: Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. – Л., 1948; Народы Сибири, М. – Л., 1956.

<sup>77</sup> Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. – Л., 1948; Народы Сибири, М. – Л., 1956.

<sup>78</sup> Там же.

женщина<sup>79</sup>. Земля связана с женским началом, и все, что связано с рождением и смертью, является нечистым для мужчины. Рожавшей женщине также отказано в праве становиться шаманкой. «Дочь Дюхадие начала было сходить с ума, чтобы быть шаманкою, но вышла замуж и лишилась шаманского дара. Теперь она рассказывает, что как только стала рожать детей, стала нечистой, все шаманские духи ушли от нее, и поэтому она перестала быть шаманкой»<sup>80</sup>.

Следовательно, в культуре существует определенный порядок комбинаций противоположных качеств *нго*, иначе говоря, культурные образцы *нго*, и любое отклонение от них ведет к нарушению циркуляции *нго*. «Своими» будут признаны лишь те, кто действует в соответствии с установленными образцами и нормами.

Состояние пограничья характеризуется как переход из одного мира в другой. Там, за границей жизни и смерти, существуют два мира: целостный мир *нго* и мир ущербных *нго*. Следовательно, преодолев определенную границу, можно либо выйти на новый уровень целостности жизненного процесса, либо полностью выпасть из цикла, стать мертвым. Выпадение из данного цикла, в котором заключен мир *нганасан*, означает утрату культурного кода. Те, кто не соотносится с культурой *нганасан*, считаются «Чужими».

Для начала рассмотрим пути, ведущие к целостности. Возникающие при этом связи создают отношения между «Своими», следовательно *нго*, способствующие воссозданию целостности, являются также своими *нго*. Породы *танса* как культурные образцы, как фундаментальные комплексы связей в универсуме *нганасан*, являются основанием для воссоздания мира «Своих». Кто из «Своих» может стать проводником в мир *нго*?

---

<sup>79</sup> Попов А. А., *Нганасаны*, в. 1, М. – Л., 1948; *Народы Сибири*, М. – Л., 1956.

<sup>80</sup> Там же.



Близость к миру *нго* определяется возрастом, соотносящимся с теми фазами жизненного процесса, которые либо завершают, либо открывают цикл. Следовательно, те, кто находится на границе между смертью и жизнью, могут вступать в контакт с миром высшего *нго*. Это старики и младенцы. Более того, сами главные начала также выступают в образе стариков. В частности, Земля-мать представляется старухой, одетой в мох, и лес — это ее волосы<sup>81</sup>. То, что она постоянно растет, говорит о вечности или бесконечности *нго*. Соответственно, на празднике *Аны'о-дялы* (Большой День), проводимом в дни летнего солнцестояния, для Земли, Солнца и Луны убивали оленя и собаку именно старики<sup>82</sup>.

Маленькие дети в своем лепете могут передавать информацию от *нго*. По поведению детей судят о приезде гостей, о надвигающемся несчастье, о погоде на ближайшие дни<sup>83</sup>.

Порода *танса* как что-то отличное от обычного ряда вещей и явлений проявлялась не только через стариков и маленьких детей, близкими миру *нго* оказывались и те, кто был специально отмечен *нго*, имел физические или психические отклонения (близнецы, уроды), обладал особым талантом, а также те, кто был на грани смерти, но выжил.

В сфере социальных отношений понятие *танса* (*tansê-*) означает род, семья, народность. Отцовский род выделяется особо — *дедытынг танса*<sup>84</sup>. У нганасан родовое имя доступно только самому старшему, в то время как у остальных членов общины есть свои особые имена<sup>85</sup>. О сакральности родового имени свидетельствует то, что произносить вслух свое имя могут только старшие. На вопрос о том, как его зовут, от нганасанина чаще можно было

<sup>81</sup> Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии. М., 1968. С.С. 214-229.

<sup>82</sup> Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983. С. 131.

<sup>83</sup> Там же. С. 60.

<sup>84</sup> Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. – Л., 1948; Народы Сибири, М. – Л., 1956

<sup>85</sup> Долгих Б. О. О некоторых этногенетических процессах в Северной Сибири // Советская этнография. 1952. №1. С.С. 51-59.

услышать: «Не знаю». А. Попов пишет, что «некоторые из нганасан, общающиеся с русскими, чтобы не называть свое имя, что приходится делать часто, например, при выдаче разных расписок, присваивают себе второе имя, произносить которое не считается грехом. Так, вадеевский нганасан Нгиндиптие носил второе имя — Балда, таймырский Мунсуруку — Иван<sup>86</sup>». Другой случай обращения с родовым именем связан с нганасанином по имени Нўадяку — «хребетный». Когда он родился, стойбище общины располагалось у подножия Северо-Восточного хребта (отрогов Бырранга). В его присутствии младшие по летам никогда не произносят слова нўай, «горный хребет», а заменяют его равнозначным бэрэнэ<sup>87</sup>.

*Принадлежность к одному отцовскому роду накладывает на сородичей запрет на брак внутри рода. Нарушение требований билинейной экзогамии ведет к гибели членов рода и к семейным несчастьям. А. Попов приводит пример того, что дочь шамана Черие вышла замуж за сына его брата. После этого у Черие умерли сын и несколько близких родственников. Это было приписано нарушению брачного запрета<sup>88</sup>. В легендах нанайцев и ульчей происхождение злых духов также связано с кровосмешением в результате сожительства сестры и брата<sup>89</sup>.*

Жизненность — это *нго* во всем многообразии связей. В сознании нганасан жизнь человека составляет неразрывное единство со всем остальным миром *нго*. Такая связь предполагает возможность взаимных переходов между миром людей и миром природы. Предания связывают происхождение нганасан из шерсти шкуры дикого оленя<sup>90</sup> или же от медведя<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. – Л., 1948; Народы Сибири, М. – Л., 1956.

<sup>87</sup> Там же.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 80.

<sup>90</sup> Долгих Б. О., Померанцева Э. В. Мифологические сказки и исторические предания нганасан, М., 1976, С. 179.

<sup>91</sup> Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. – Л., 1948; Народы Сибири, М. – Л., 1956

Переход из одного мира в другой осуществляется во время камланий шамана. Его роль заключается в непосредственном контакте с остальным миром *нго*, благодаря наличию у него способностей, позволяющих переходить в состояния, отличные от человеческих. С одной стороны, это отличие избранничества шамана. Но с другой стороны, шаман всецело оказывается подчиненным миру духов. Дар шаманства не приобретается по желанию, считается, что этот выбор делают духи. Поэтому здесь не идет речь об ответственности шамана.

Шаманы по своему происхождению связаны с миром природы. Так, знаменитый шаман авамских нганасанов Дюхадие происходил от волка<sup>92</sup>. Говорят, несколько шаманов родились хвостатыми. В одной из книг записано: «*Тайбула* (мужское имя), когда зимой входил в чум, хвост отряхивал». Умение общаться с духами передавалось от отца к сыну<sup>93</sup>. Перемещаться из одного мира в другой в различных целях шаманам помогают духи-помощники. Они бывают антропо- и зооморфными, например, дикий олень, волк, медведь, гагара, кулик, гусь, лебедь и др. Нганасанским шаманам могут помогать разные духи. Им могут помогать не только родовые духи, но и духи других этнических групп — тунгусов и др. Поведение шамана зависит от того, какой дух к нему вселился. Он может вредить, а может и помогать.

Традиционную картину мира нганасан можно охарактеризовать как картину мира пограничья. Человек определяет себя в единстве с природой. Его собственный человеческий мир находится в тесной зависимости от природного мира. Следовательно, критерии для определения «Своих» и «Чужих» касаются всего универсума. И, как показано выше, все, что попадает в разряд «Чужого», свидетельствует об ущемленном *нго*, лишенном

<sup>92</sup> Попов А. А., Нганасаны, в. 1, М. – Л., 1948; Народы Сибири, М. – Л., 1956

<sup>93</sup> Сальникова О. Север ждет шамана. [Электронный ресурс]. URL: [http://enisei.aif.ru/issues/471/16\\_01](http://enisei.aif.ru/issues/471/16_01) (дата обращения: 20.06.2010).

жизненной силы. «Свое» же означает приобщенность к *нго*, процессу циркуляции жизненной силы.

Таким образом, рассматривая *нго* как целое, в котором живут нганасане, можно отметить, что этот мир делится на уровни *нго*, или породы, образуя иерархию *нго*. Каждый из этих уровней — это особая локальная сфера. И целое, и локальное в такой картине мира определяется через изменение, время. Более того, поскольку локальное связано с качествами *нго*, то есть породой, оно имеет определенные пространственно-временные характеристики, половозрастные черты, носит характер последовательности событий. В силу этого локальное соотносено с разновидностями *нго*, которые символизируют характерные для данного события или местности божества, духи, явления природы, животные, растения, вещи, способности людей и т. п. Локальности взаимосвязаны, они существуют в определенном порядке и ритме и вместе составляют целое *нго*. Такой мир замкнут, поскольку пронизан единством жизненной силы, именуемой *нго*.

Анализируя традиционное мышление нганасан, мы не видим общества, которое самоопределяется в рамках *homo sapiens*. Здесь нет морали, поскольку мораль — это отношения внутри общества и на основе общественных норм. Соответственно, здесь нет оснований для определения человека как личности, поскольку личность связана с ответственностью за моральный выбор. Мир *нго* — это мир синкретизма человека и природы. На материале картины мира нганасан можно проследить, как на основе принципа связи формируются отношения *homo sapiens*. Идентификация по отношению к природе не является основанием для аморальности. Это не моральность, но и не аморальность. Скорее, тут следовало бы ввести другие характеристики, раскрывающие гармонию в универсуме. Это не мораль, но что-то более широкое, преодолевающее видовую специфику *homo sapiens*.

В дальнейшем в буддизме и конфуцианстве мы увидим, как происходит вытеснение природы как актора и ее место занимает

человек. Это приводит к возникновению особого типа связей, связей, основанных на морали.

#### «Свои» и «Чужие» в эпосе Гэсэр

Обращение автора к эпосу о Гэсэре имеет целью показать, каким образом представления о *целом* и *локальном* проявляются в категориях времени и пространства в картине мира, основанной на принципе связи. *Локальное*, как показано на материале картины мира нганасан, связано с отдельными качествами. *Целое* проявляется через качества. Следовательно, анализ эпоса Гэсэра также должен установить пространственно-временную природу качеств и их соотносительности с целым, но совершено в другом культурном кругу, в Центральной Азии.

Картина мира в эпосе о Гэсэре показывает становление категорий, характеризующих особое бытие человека в универсуме. В данном параграфе автор стремится проанализировать, как в мифопоэтическом сознании происходит дифференциация жизненной силы и вследствие чего человеческое начало оформляется в качестве особого, относительно самостоятельного уровня.

Материалом для анализа служат различные бурятские локальные версии эпоса «Абай Гэсэр». Это один из основных образцов традиционной культуры Центральной Азии, поскольку он содержит культурный или ментальный код, весьма важный для сохранения целостности культуры.

К эпосу о Гэсэре не раз обращались и обращаются в поисках решения проблемы возрождения бурятской культуры. Бурятские идеологи считают, что эпос о Гэсэре может послужить образцом для формирования современной идентичности, точно так же, как и татарский эпос «Идигей» или кыргызский «Манас». Они также считают, что эпос вполне может стать символом центрально-азиатской общности, поскольку сфера его распространения не ограничивается только бурятами, эпос о Гэсэре хранится в памяти

разных народов — тибетцев, монголов, тувинцев, алтайцев, калмыков, северотибетских уйгуров.

Считается, что Гэсэр воплощает в себе идеал народного богатыря, поборника правды и справедливости. В эпосе воспеты нравственные ценности: любовь к родной земле, почтительное отношение к предкам, забота о детях. Утверждение торжества светлого начала в извечном противоборстве сил Добра и Зла, освобождение людей от несчастий и бедствий, доброта и бескорыстие главного героя — перечисление всех этих характеристик, относящихся к эпосу о Гэсэре, можно найти даже на Интернет-порталах<sup>94</sup>.

Образ Гэсэра является одним из популярнейших персонажей фольклора бурят. На основе эпоса о нем создаются современные произведения искусства, такие как балет «Сын земли» Ж. Батуева, циклы иллюстраций художников А. Сахаровской, Ч. Шонхорова, Д. Пурбуева, «Эпическая поэма» композитора Б. Ямпилова. Тысячелетие эпоса о Гэсэре было отмечено в 1996 году проведением этнокультурного фестиваля «Гэсэриада-1000 лет». Вопрос заключается в том, что же такое значимое для современных бурят (да не только бурят, но и других этносов) содержится в тексте о Гэсэре? Почему этот эпос так важен для определения того, в чем заключается правда и справедливость?

Наряду с широко известными тибетской, монгольской, пекинской версиями эпоса о Гэсэре у бурят имеется несколько локальных версий — эхирит-булагатская, унгинская и забайкальские. Одним из основных источников, к которому обращается автор, является унгинская версия эпоса, записанная в 1934 году И. Н. Мадасоном от сказителя Пёохона Петрова. Унгинская версия ближе к пекинской и датируется предположительно XIV–XVI веками. Текст, как отмечают исследователи<sup>95</sup>, отличается от

<sup>94</sup> См.: <http://www.ruschudo.ru/miracles/2723/> ; <http://www.rosculture.ru/mosaic/item675/> ; <http://www.buryatia.ru/news/?shownews=4690> (дата обращения: 24.07.2010).

<sup>95</sup> См.: Абай Гэсэр / Вступит. ст., подготовка текста, пер. и комм. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960; Чагдуров С. Ш. Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980; Бурчина Д. А. Героический эпос унгинских бурят. Указатель произведений и их вариантов.

монгольской Гэсэриады своей архаичностью. В силу этого в тексте можно интересно проследить предысторию возникновения понятий «Вечного Синего Неба» и «Сына Неба». Понятие Неба в конфуцианской культуре Китая становится моральным императивом. Император как Сын Неба получает мандат от Неба и правит на основе моральных законов. Подобные попытки переосмысления данной идеологемы имеют место и в центрально-азиатском тэнгрианстве. В эпосе о Гэсэре мы видим зачатки осмысления универсума, в котором найдется место для этих понятий.

В отличие от представлений о жизненной силе *нго* у нганасан, в эпосе о Гэсэре идеи о жизненной силе более антропоморфизированы. Но общая структура картины мира, формирующаяся на основе принципа связи, в существенных моментах повторяется.

В эпосе речь идет о воссоздании универсального «жизненного начала» (*амин голой сулдэ*). Здесь, как и в картине мира нганасан, также присутствуют анимистические верования. В результате того, что жизненная сила *сулдэ* является принципом организации всего живого в универсуме, в таком мире различные явления оказываются взаимосвязаны. В одной из бурятских легенд говорится о том, что медведь не мог превратиться в человека, потому что жена «срубив дерево, срубила его *хулдэ*»<sup>96</sup>, то есть лишила его жизненной силы *сулдэ*, общей основы для медведя и человека.

В отличие от картины мира нганасан, в бурятской добуддийской картине мира мы сталкиваемся наряду с анимизмом с дифференцированной антропоморфизацией универсума. Все существа называются людьми: человек — это человек земли, лебедь — это человек неба, медведь — это горный человек. Люди и животные взаимопревращаются<sup>97</sup>. Божества имеют антропоморфный

---

Новосибирск, 2007; Неклюдов Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984. и др.

<sup>96</sup> Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 31.

<sup>97</sup> Там же. С. 41.

облик. И только их локализация в универсуме, в определенной соотношенности с вертикальной и горизонтальной структурой этого универсума позволяют им различаться между собой.

Применение принципа связи делает картину мира релятивной. Этот контекст необходимо учитывать, анализируя локальный объект. В основе структуры лежит связь или реляция, которую можно определить как жизненность *сулдэ*. Но этот субстрат, как мы увидим далее, в сознании бурят может определяться в форме разных качеств, фаз, через которые проходит процесс жизненности *сулдэ* — как дыхание, как образ, а также в многообразных материальных воплощениях. И если жизненность *сулдэ* предстает как процесс, то сама эта процессуальность становится точкой отсчета в данной системе. Элементом, создающим процесс, является мгновение, момент. И это не что иное, как время. В мифологическом сознании элементарный момент отражается в идее рождения, возникновения. В развитии процесса жизненности отражается идея изменчивости как переход от одного качественного состояния к другому. Важной характеристикой является направленность времени, которая может выступать в форме цикличности — движения от рождения к смерти, а потом к новому рождению и т. д. Таким образом, *сулдэ* рассматривается в разных аспектах. С одной стороны, это зародыш, с другой же стороны, *сулдэ* выступает как процесс жизненной силы. В соответствии с принципом связи элемент и связь в исходной точке совпадают. Начало как зародыш и жизненная сила как процесс имеют одно общее основание — быть реляцией.

Пространство в этой системе мышления является производным от времени. Смысл понятия пространства заключается в том, чтобы выразить не только временные «остановки», но и направленность процесса. Качественные комплексы или события локализованы как фазы, стадии процесса как Целого. Локальное может быть одинаково выражено как во времени, так и в пространстве. Так, понятия верха, низа, середины, сторон



света (восток-запад-север-юг) наполняются содержанием относительно Целого, тождественного центру, а также в качестве функции фрагментов локализации этого Целого.

Таким образом, следует иметь в виду, что Целое как процесс — это время. И в силу того, что пространство выступает здесь производным от времени, такую циклическую модель часто называют временем-пространством.

Реконструкция Целого возможна на любом этапе процесса. В системе, где действует принцип связи, обуславливающий взаимосвязь событий, начало времени и центр пространства присутствуют в каждом моменте. Собственно, они являются неотъемлемыми компонентами на каждом отрезке Целого. Ритуал в традиционной культуре воссоздает целостность. Он как бы возвращает из «настоящего» в «прошлое», но при этом участники данного события остаются «здесь» и «сейчас»<sup>98</sup>.

Сознание каждого из тех, кто принадлежит к данной культурной общности, находит отсылающие к целому символы и в модели юрты (жилого дома), и в организации групповой охоты на зверя *зэгэтэ-аба*, и в фольклоре.

На материале эпоса о Гэсэре автор пытается проанализировать то, как представляется в традиционном сознании процесс жизненной силы *сулдэ* и как эпос способствует гармонизации отношений в культуре. Главная функция эпоса о Гэсэре, по нашему мнению, заключается в том, что он призван восстанавливать культурный код в каждом из его слушателей.

В эпосе отражено мировоззрение, в основе которого лежал культ предков. Такая культурная матрица служила такой точкой отсчета для древнего кочевника, которая позволяла ему ориентироваться в мире и понимать, кто в нем «свой», а кто «чужой». Кроме того, к эпосу обращались, чтобы усилить *сулдэ* коллектива.

<sup>98</sup> См.: Неклюдов С. Структура и функция мифа // Современная российская мифология. М., 2005. С.С. 9-26.

И потому эпос исполняли во время эпидемий, для удачи на промысле, в военных походах, перед дальней дорогой.

Буряты воспринимали события эпоса (или *улигера* (бур.)) как свое реальное прошлое. Так, в высказывании Ц. Жамцарано, считавшего, что это только «поэтическое искажение событий минувших веков»<sup>99</sup>, уже подразумевалось наложение друг на друга разных хронотопов. Моделирование процесса жизненной силы в традиционном сознании может происходить в различных хронотопах: мифологическом, историческом и профанном, бытовом<sup>100</sup>. Значимость реконструкции в ритуале событий из прошлого (реального или вымышленного) заключается в том, что в циклической модели времени происходит воссоздание не только прошлого, но и полноты цикла, включающего прошлое, настоящее и будущее. Эта целостность выступает как матрица для функций целеполагания и воспроизводства смысла в культуре. В то же время воссоздание целостности в культуре возрождает ее утраченные фрагменты и восстанавливает или увеличивает жизненную силу *сулдэ*.

Таким образом, в момент исполнения *улигера* воссоздавался по-новому цикл жизненного процесса, и все участники этого события оказывались вовлеченными в моделирование культурной целостности. Они не оставались пассивными слушателями, они выступали как хор, повторяя ритмически организованные формулы вслед за исполнителем-*улигершином*. Как шаману требовались помощница, или помощник, так и *улигершину* нужны были слушатели в качестве хора. Наличие этих двух сторон создавало со-бытие, которое проводило к целому.

Территория, на которой разворачиваются события, — это почти вся Центральная Азия: от Горы Сумэру на западе до Желтого моря на востоке, от Северного Ледовитого океана до

<sup>99</sup> Жамцарано Ц. Ж. Образцы народной словесности монгольских племен: произведения народной словесности бурят. Тексты. Т. 1. Вып. .3. Пг., 1918. С. 18.

<sup>100</sup> См.: Неклюдов С. Структура и функция мифа // Современная российская мифология. М., 2005. С.С. 9-26.

Ганга на юге. Унгинская версия Гэсэра испытала влияние зороастризма и буддизма. Доброе божество тэнгриий Хан Хюрмас (Ахура Мазда) — божество огня, света борется с Атай Уланом (Ахриманом) — злым тэнгрием, божеством тьмы. В конце концов, победу одерживают силы добра. Для традиционных культур в Центральной Азии эпос о Гэсэре служил введением в культурный код, поскольку сюжет эпоса разворачивал перед человеком культурную карту событий. Локальное и Целое согласно этой карте упорядочено и организовано в единый смысл. Культурная карта являлась способом воссоздания духовной, психофизической целостности человека.

Установление порядка на земле, которое осуществляет в своих подвигах Гэсэр-хан, производится в соответствии с порядком в космосе, установленном предками людей — тэнгриями.

Сюжет о Гэсэре сводится к следующему. На небе происходит война между небожителями — 55 западными и 44 восточными тэнгриями, из-за чего земля подвергается различным бедствиям. Совет небожителей призывает Хана Хурмаса искупить свою вину. Тэнгриий Хан Хурмас решает послать на землю своего среднего сына Бухэ Бэлигтэ. Герой рождается вторично на земле у бедных стариков (по другой версии — в семье хана) и уже с детства начинает совершать подвиги, а затем женится, обретает богатырский облик и имя Абай Гэсэр. Далее он совершает различные походы и одерживает в них победы над чудовищами.

В одной из бурятских версий о Гэсэре<sup>101</sup> повествование начинается с космогенеза. Первым божеством была Старшая Богиня-мать (*Эхэ эхэ бурхан*). Находясь в кромешном мраке и одиночестве, Старшая Богиня-мать иницирует начало времени (*энэ эхи захабэй сагын эхинтэй болгохомни*<sup>102</sup>).

---

<sup>101</sup> «Абай Гэсэр Богдо хан» записан Балдаевым С. П. от А. О. Васильева (Альфора). Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 1990. С. 116.

<sup>102</sup> Там же.

В бесконечности зарождается ее противоположность — конечность. Бесконечность уже есть и не-есть той прежней бесконечностью в результате определения ее конечностью, дискретностью. Появляется также характеристика момента как процесса и определение через противоположность: бесконечность есть и не-есть конечность. Первоначальная бесконечность присутствует тут в снятом виде как целостность, которая обнаруживается в связке — *есть/не-есть*. Взаимосвязь можно рассматривать и как единственный момент, и как серию моментов. А значит, абсолютное равновесие, или целостность, также является моментом с характеристикой бесконечного, вечного. Нарушение бесконечного равновесия ведет к возникновению целого ряда моментов, то есть к изменению, ко времени.

Бесконечное и конечное как связь противоположностей являются свидетельством манифестации Целого. Формула «Бесконечное — *есть/не-есть* — Конечное» описывает первую пару противоположностей, которые свидетельствуют о выходе Целого из состояния возможности/потенции. Появление противоположностей показывает, что идет процесс развития Целого. В этой связке «*есть/не-есть*» проявляется то, что можно было бы назвать сущностью Целого. Из нее создается все будущее многообразие рождений и ситуаций-комплексов. Следует отметить, что идея субстанции и диалектики имеет здесь иное, чем в картине мира Запада, содержание. Субстанция мыслится не как помещение, место, пространство, но как изменение, время.

Для сравнения с бурятским мифом о космогенезе имеет смысл привести фрагмент из китайского мифа о Пань-гу, в котором говорится о том, что Пань-гу родился, когда вселенная представляла собой крошечный мрак и некое подобие куриного яйца. Он ударил по мраку и все, что было светлым и легким, вознеслось вверх и образовало небо, а темное и тяжелое опустилось и стало землей. После смерти Пань-гу отдельные части его тела, распавшись, превращались в космические явления. Его дыхание стало

ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — солнцем, правый — луной, четыре конечности и пять частей тела — четырьмя пределами земли (сторонами света) и пятью священными горами, кровь — реками, жилы и вены — дорогами на земле, плоть — почвой на полях, волосы на голове и усы — созвездиями, растительность на теле — травами и деревьями, зубы и кости — золотом и камнями, костный мозг — жемчугом и нефритом, пот — дождем и росой. Паразиты, жившие на его теле, превратились в людей<sup>103</sup>. Начало мира здесь связано с отделением Неба от Земли, с появлением противоположностей Ян/Инь. В качестве субстанции<sup>104</sup> здесь выступает взаимосвязь противоположностей: *Ян есть/не-есть Инь*.

В эпосе о Гэсэре жизненная сила приходит в движение. Изначальное равновесие нарушено. Момент как взаимный переход противоположностей — основа жизненной силы — делает возможным течение времени (*сагын эхин*). Зарождающиеся моменты проявляются в своих качествах и различаются по интенсивности.

Богиня-мать иницирует первые качества-элементы: землю и небо (*Газар тэнгэри хоёри бүтээн-хэн табихамни гэжи*). Она создает утку, а затем черепаху. Утка летает в небе, или парит в воздухе, а черепаха ползает по земле. С их помощью Богиня-мать создает Землю с растениями и животными, а поднявшись на девятое Небо (Небо, как и Земля, разделяется на уровни), порождает Солнце и Луну. Таким образом, из качеств Земли, Неба/Воздуха, Солнца/Огня и Воды происходит становление универсума.

Первыми парами были элементы или качества, маркирующие направление движения жизненной силы 1) вверх-вниз по вертикали — Земля и Небо, 2) качества, находящиеся в горизонтальном

<sup>103</sup> Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5-ти томах. Том 2. Мифология. Религия. М., 2006. С. 541.

<sup>104</sup> Автор считает возможным не проводить дальнейшего соотнесения понятия субстанции и принципа связи, поскольку в данной системе мышления оно имеет совершенно иной смысл, чем в системе западной метафизики.

движении в соответствии со сторонами света — Солнце и Луна. Далее процесс становления универсума ускоряется, потому что качества в различных пропорциях соединяются друг с другом и множатся.

От солнечных лучей у Богини-матери родилась дочь Манзан Гурмэ со светлым нравом, а от лунных — младшая дочь Маяс Хара с темным, дурным нравом. Дочери дают начало потомству, которое обживает западные и восточные стороны универсума. Качества приобретают пространственную определенность. По вертикали они распределяются в соответствии с критерием возраста (старшинства), а по горизонтали — преимущественно по полу. Таким образом, формируются представления о локальных сферах, каждая из которых обладает соответствующими качественными характеристиками.

Манзан Гурмэ поселилась на восьмом небе на западной стороне с многочисленным потомством. Старшим из ее девяти сыновей и девяти дочерей был Эсэгэ Малан тэнгриий. Маяс Хара же поселилась на седьмом небе на восточной стороне. У нее тринадцать сыновей и девять дочерей, которые беспрерывно ссорятся. Но это внутренние раздоры, которые не выходят за границы восточной стороны. Середина Неба является нейтральной по отношению к западной и восточной сторонам. Там живет Саган Сэбдэг тэнгриий.

Начальный период становления универсума характеризуется полной гармонией. На небе ранней весной устраивался праздник-игрище, в котором участвовали и западные, и восточные тэнгрии-небожители.

Но покой нарушается, и наступает период раздоров между западными и восточными тэнгриями. Причина первой ссоры заключалась в том, что один из западных тэнгриев пригласил в гости восточного, но забыв о госте отсутствовал, когда тот приехал к нему. В эпосе мы не находим пояснений на тему, виновен ли

западный тэнгриий или нет, мы узнаем только об обиде восточного тэнгрия.

Далее, ссора усугубляется спорами восточных и западных тэнгриев о том, на чьей стороне будет Саган Сэбдэг тэнгриий, живущий на середине Неба на горе Сахидаг. Однако Саган Сэбдэг тэнгриий отказывается принять чью-либо сторону, утверждая, что Книга Судеб ему подсказывает оставаться нейтральным. По другой версии, западные и восточные тэнгриии не поделили дочь Саган Сэбдэг тэнгрия, что и вызвало раздоры<sup>105</sup>.

В разделении божеств на западные и восточные в ранних версиях эпоса отсутствовало определение «хорошие-плохие». В эпосе отмечалась лишь различная направленность действия духов: западные духи выступали как хранители рода (кости), как силы способствующие продолжению рода, тогда как восточные духи — как защитники от внешних чужеродных духов.

Ценностная оценка западных и восточных божеств во многом зависела от тех этнических групп, которые излагали эпос. На западном побережье озера Байкал жили племена булагатов и эхиритов. Картины мира у этих племен диаметрально различались между собой. В то время как булагаты отправляли культы западным тэнгриям, эхириты поклонялись восточным тэнгриям. Для булагатов западные божества считались своими, т. е. *халуун* (единоутробными, горячими). Они были добрыми, теплыми, светлыми защитниками жизни. Восточные же божества были для них чужими, т. е. *хуйтэн* (холодными), носителями злой, холодной, темной стороны, смерти. Для эхиритов, как и забайкальских хоринских бурят, восточный пантеон божеств не описывается как вредоносный. Северные божества, относившиеся к восточной половине шаманского пантеона, считались покровителями родов<sup>106</sup>.

<sup>105</sup> См.: «Абай Гэсэр Богдо хан» записан Балдаевым С. П. от А. О. Васильева (Альфора). Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 1990. С. 126.

<sup>106</sup> Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 79.

Тем не менее, возможно допустить существование общих принципов как для эхиритов, так и для булагатов. Они могут быть представлены следующим образом: правостороннее движение по солнцу и вверх связано с увеличением активности жизненной силы, оно означает движение центростремительное, направленное к источнику жизни, к солнцу, тогда как левостороннее движение, устремленное вниз, является центробежным движением, от солнца, и ведет к ослаблению ее активности. В эпосе негативный персонаж Лобсоголдой Хара Мангатхай едет по дороге, «...смотря вверх, смеется и, смотря вниз, плачет»<sup>107</sup>.

Этот же принцип становится определяющим для категорий традиционной добуддийской картины мира. В противоположностях «хорошие-плохие» и «добрые-злые» не следует искать морального аспекта. Антропоморфизация пантеона небожителей свидетельствует о том, что в эпосе нет жесткой границы между миром людей и универсумом. *Сулдэ* в полной мере универсальна. А поскольку нет специальных отнесений, касающихся специфики человека, следовательно, в культуре эпоса нет и морального кода. В тексте можно заметить лишь подходы к созданию самостоятельного мира человека. Категории добра и зла в эпосе не являются моральными категориями. Тема гуманизма, которая обозначает проблему ценности человека, только закладывается.

Важно иметь в виду, что в целом разделение в тексте на «злые» и «добрые» силы как бы «не доведено до конца». Добро имеет аспекты Зла, тогда как и в Зле появляются элементы Добра. В итоге идеальным оказывается равновесие обеих сторон. Глава западных тенгриев Хан Хюрмас нарушил (sic! — добрый тэнгрий) закон равновесия противоположных сил, он убил восточного тэнгриа Атай Улана, разбросал части его тела по Земле, и в результате на Земле и на Небе появилось Зло.

Нарушение равновесия на Небе приводит к нарушению нормального хода жизни на Земле. Появляются болезни, засухи,

<sup>107</sup> Хангалов М. Н. Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 3. Улан-Удэ, 2004. С. 82.



смерть. Зло определяется в эпосе как утрата равновесия из-за вражды и доминации какой-либо из противоборствующих сторон. В тексте подробно описывается, какие последствия имел поступок Хан Хюрмаса, когда он расчленил тело Атай Улана и сбросил его части с Неба на Землю. Это продолжение космогонического процесса, в котором качества жизненной силы возникают и множатся. Аналогичные примеры того, как жизненная сила мультиплицируется и любой из ее фрагментов, персонифицированных как часть тела или вещь, принадлежащая одному из многочисленных божеств, становится источником для возникновения новых живых существ, можно найти в различных мифах, например, в японской мифологии, содержащейся в «Кодзики»<sup>108</sup>. Процесс разрастания жизненной силы подобен снопам искр, рассыпающихся в фейерверке.

С другой стороны, можно провести аналогию между сюжетом о раздоре между Хан Хюрмасом и Атай Уланом и тюркским мифом о ссоре небесных братьев-демиургов Ульгена и Эрлика. При свержении Эрлика с небес вслед за ним посыпались на землю и его слуги. Падавшие в воду становились хозяевами воды, на горы — хозяевами гор и т. д.<sup>109</sup>

Условия сотворения универсума, о которых повествует эпос, несколько иные, чем те, которые были инициированы Богиней-матерью. В ситуации нарушенного равновесия в сложный иерархический мир, в котором зыбкими оказываются порядок и гармония, приходит зло. Так, сброшенные на землю части Атай Улана превращаются в чудовищ. Процесс творения перемещается на Землю. В эпосе подробно описывается локализация чудовищ на земле.

На восточные и северо-восточные земли падают с неба части тела Атай Улана. На северо-востоке находится страна Хонин

<sup>108</sup> См.: Кодзики. Записки о деяниях древности. Свиток 1. Мифы // Спб, 1994.

<sup>109</sup> Потапов Л. П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983. С.С. 106-107.

Хото, земля там скудна и неприветлива. В старых версиях эпоса страна Смерти находится здесь же, на Земле, или нижнем замби на востоке. Это край Зугэй между Жизнью и Смертью, «по ту сторону живых, по эту сторону мертвых» (*амидын жаргалай саада тээнъ, хэлэй жаргалай наада тээнъ*)<sup>110</sup>.

Согласно унгинской версии эпоса<sup>111</sup>, отрубленная голова Атай Улана попала на северо-восток нижнего замби, в страну Хонин Хото. Там она превратилась в многоглазого Гал Дулмэ хана (огненное пламя). По другой версии, голова Атай Улана становится дьяволом Альбан шутхэ и летает между небом и землей, стараясь проглотить солнце и луну<sup>112</sup>.

Правая рука превратилась в хозяина тайги и лесов Орголи — белое чудовище и упала на северную сторону трех Сумэр (*нүмэр*) гор. Левая рука превращается в Дьявола с Чугунным Кнудом Шэрэм Мината хана, живущего за Землей Смерти.

В стране Хонин Хото на берегу желтого моря, на голой пустынной земле черная грудь Атай Улана превращается в чудовище-змея Абарга Сэсэн мангадхая.

Тазовые части тела Атай Улана в стране Хонин Хото, на земле дьявольских ветров, в знойном засушливом краю становятся чудовищем Лойр Лобсогоддой Черным мангадхаем с железно-синим конем. Этот исполинский змей не имеет крови, если колоть его острым оружием, не имеет жизни, если стрелять в него стрелами. Ему служит Десятирогий пятнадцатиголовый Асурай Шара мангадхай.

Правая нога, в мизинце которой находится жизненная сила Атай Улан тэнгрия, падает на восточные земли и превращается

---

<sup>110</sup> «Абай Гэсэр Богдо хан» записан Балдаевым С. П. от А. О. Васильева (Альфора). Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 1990. С. 129.

<sup>111</sup> Абай Гэсэр / Пер. и комм. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960.

<sup>112</sup> «Абай Гэсэр Богдо хан» записан Мадасоном И. Н. от П. М. Тушемилова в 1940 г. Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 1990. С. 170.

в старшую сестру Лобсогодоя мангадхая Ехэ Ёнхобой эгеше, правая голень — в его младшую сестру Бага Ёнхобой эгеше. Таким образом, восточные и северно-восточные земли населяются чудовищами, что множит зло на земле.

Люди, живущие на Земле, обращаются к небожителям за помощью. Западный Хан Хюрмас тэнгриий, чтобы исправить содеянное, отправляет на землю своего среднего сына Бухэ Бэлитгтэ. Ему дано конкретное задание — сделать все, чтобы прекратилось вымирание рода тугэшинских (тибетских) ханов (*Турые тогтоожо* — жизнь установить, т. е. дать возможность жизни родиться, создаваться<sup>113</sup>).

В эпосе обосновывается необходимость земного рождения Гэсэра для восстановления жизни на Земле. На Земле недостаточно только наличия небесной души. Так, его брат Заса Мэргэн должен был после того, как он помог Гэсэру, вернуться на Небо. Он является небожителем, и на Земле у него чудесным образом родилась только небесная душа. Законы же Земли имеют свою специфику, отличную от Неба — «небесный человек с земным не должен жить<sup>114</sup>». Таким образом, в эпосе появляется тема необходимости земного воплощения Сына Неба.

Итак, Бухэ Бэлитгэ рождается на Земле в доме Сэнгэлэн хана и Наран Гохон как Соплячок Нюргай. Потом он воспитывается у старшего дяди Саргал нойон хана. Уже будучи ребенком, он совершает подвиги, которые свидетельствуют о его недюжинной силе. Он очень быстро взрослеет и вскоре, благодаря своим подвигам, объявляет себя Гэсэр ханом.

Если о восточных землях становится известно в результате исхода поединка тэнгриев на небе, когда части тела Атай Улана падают на землю, западные земли оказываются связанными с Абай Гэсэром. Богатырь поселяется на Земле в своих владениях на юго-западе, в стране жаворонков, в долинах Мурон и Хатан.

<sup>113</sup> Абай Гэсэр / Пер. и комм. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960. С. 179.

<sup>114</sup> Там же. С. 195.

Он живет у подножья горы Песчаной, на которую он поднимается по правому склону, а входя в дом, он садится по правую сторону. Вход на Небо доступен правосторонним движением к центру, вверх. На Небе же на юго-западе (ср.: отрубленная голова Атай Улана попала на северо-восток нижнего замби — зеркальное отражение плохой силы) во владениях Хана Хюрмаса (западного доброго тэнгрия) растет береза. Чтобы восстановить гармонию на Земле, необходимо придерживаться правила, что правостороннее движение к центру ведет к усилению жизненной силы *сулдэ*, и наоборот, левостороннее движение от центра ведет к утрате *сулдэ*.

Понятие *сулдэ* в картине мира тюрко-монгольских народов как представление о жизненной силе конкретизируется в разных сферах культуры. В военном деле *сулдэ* принимает значение духовной мощи народа, армии. Символизирует *сулдэ* боевое знамя (*хулдэ = туу*). «В «девятиножное белое знамя»<sup>115</sup> вселяется хранитель-гений (*сулдэ*) рода Чингиса, этот «*сулдэ*» будет оберегать его войска, вести их к победам, покорять все страны, потому что Чингисхану Вечное Синее Небо повелело «править всеми народами»<sup>116</sup>. Б. Владимирцов показывает, как на основе *сулдэ* происходит развитие понятий Неба, Сына Неба в представлениях о Чингисхане.

Традиция использования «девятиножного знамени» была не только у Чингисхана, но и в кочевых государствах от гуннов до маньчжуров<sup>117</sup>. Цвет знамени служил символом власти и определялся соответствующей эпохой, в которой жил вождь. Большое

<sup>115</sup> Ритуал поднятия *сулдэ* был организован вокруг сакрального для степняков числа «девять», связанного с символикой солнца.

<sup>116</sup> Владимирцов Б. Я. Чингисхан. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.hrono.ru/libris/lib\\_ch/chingis03.html](http://www.hrono.ru/libris/lib_ch/chingis03.html) (дата обращения: 9.09.2010).

<sup>117</sup> См.: Кычанов Е. И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997; Си ю цзи или описание путешествия на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине/ Пер.с кит. с прим. архимандрита Палладия. Т. IV. Спб., 1886; Дмитриев С. В. Знамя в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. IV. № 4. С.С. 89-102.

знамя располагалось в центре, а по четырем сторонам — восемь малых знамен, образуя тем самым поле из девяти секторов. При знамени состояло девять знаменосцев. Главным среди военных знамен в армии Чингисхана было Белое Знамя *Цаган сулдэ*. Цветовая символика знамен выражала семантику целого, состоящего из девяти качеств. Таким образом, разные цвета знамен означали структуру построения войска, где были центр, правое и левое крыло, авангард и арьергард.

Структура из девяти частей эпоса о Гэсэре совпадает со структурой «девятиножного знамени». Следовательно, в эпосе о Гэсэре отражены общие основы идеологии степных кочевых обществ в Центральной Азии, которая строилась вокруг понятия жизненной силы. Эпос читался *улигершинами* перед походами, во время эпидемий и всегда, когда требовалась мобилизация сил коллектива.

Эпос состоит из девяти частей — «ветвей». *Улигершины* передавали собравшимся в юрте соплеменникам сказание только по одной «ветви» за ночь. Таким образом, представление всего эпоса требовало девяти ночей подряд, когда сказитель и хор из слушателей последовательно воспроизводили сюжеты всех девяти «ветвей».

Обозначения локализации событий в эпосе «Абай Гэсэр» в соответствии со сторонами света несет важную информативную нагрузку. Роза ветров с центром, который нейтрализует или уравнивает качественные различия, возникающие по сторонам света, также представляет собой поле из девяти секторов. Абай Гэсэр должен сбалансировать все стороны, привести в порядок жизненную силу *сулдэ*. О своих целях Абай Гэсэр говорит следующее:

*«Когда на нижнее замби спустился,  
Над тринадцатью ханами  
старшим спустился, напуганных успокоить спустился,  
над двадцатью тремя ханами*

*старшим спустился,  
злых коварных врагов  
уничтожить спустился,  
высокое (надменное) срезать спустился,  
широкое (ненасытное) сузить спустился,  
клыкастых сократить спустился,  
клювастых уничтожить спустился...»<sup>118</sup>*

На северо-западе, на восьмом небе, живет бабушка Манзан Гурмэ. Соответственно, внизу на земле, на северо-западе находится гора *Сумбэр* (*Сумэру*). Манзан Гурмэ по сюжету плеснет молоком вслед Гэсэру и в этой части неба останется след в виде Млечного Пути.

Манзан Гурмэ хранит Желтую Книгу судьбы (*заянаа шара худар*)<sup>119</sup>. Книга судьбы связана с Началом, с девятым небом, на котором обитает Богиня-Мать. Это Начало предопределяет жизненную силу как процесс. В Книге судьбы говорится о целостности процесса *сулдэ*, и в ней обозначены цели для каждого участника событий и самих событий. Все персонажи в эпосе часто сверяют свои цели и действия с Книгой судьбы. «Все живое рождается с судьбой, предопределенной Небом»<sup>120</sup>. Начало, Книга судьбы и Небо — это тот ряд понятий, который определяет, устанавливает целостность универсума. Небо в силу близости к Началу наделено мощью, интенсивностью. Весь небесный пантеон, включая иерархию тэнгриев, их детей, хатов, эжинов, предков людей управляет теми аспектами жизни людей, которые связаны с *сулдэ*, ориентированной вверх, к солнцу и небу.

Информация о *сулдэ* содержится в представлениях о душе. И здесь следует снова обратить внимание на различие между

<sup>118</sup> Абай Гэсэр / Пер. и комм. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960. С.С. 286-287.

<sup>119</sup> Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Академия наук СССР. Новосибирск. Наука. 1990г. С. 295.

<sup>120</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи. М., 1973. С. 319.

восточным и западным пониманием души. В культурах Востока нет явного разделения на материальное и духовное. Жизненная сила балансирует (уравновешивает) обе стороны. В западной картине мира субстанция является основой, сущностью вещей, и выступает как предикат, как одна из противоположностей. В восточном миропонимании основа (сущность) мира не заключена в противоположностях, они являются ее ипостасями. Основа проявляется в способе, посредством которого противоположности связываются друг с другом, то есть в связи. Именно связь понимается как жизненная сила. Поэтому утверждение, что в понятии «душа» жизненная сила становится более духовной, не совсем корректно. Здесь уместнее употреблять понятие иерархии жизненной силы, считая источником жизненной силы в представлениях патриархального общества пункт ее абсолютной «разлитости», то есть высшие божественные сферы. Духовное можно определить как более интенсивное качество связи по сравнению с материальным.

Понятия в восточной картине мира — это, прежде всего, понятия, раскрывающие характер и содержание той связи, посредством которой противоположности взаимодействуют друг с другом. Здесь речь идет не столько о содержании каждой из них, сколько о различных типах и формах этого взаимодействия. В конечном счете, именно связь/связка определяет позицию/оппозицию. Последние получают свое содержание из ситуации, которая сложилась в результате конфигурации тех или иных образующих ее связей.

Понятие жизненной силы есть не что иное, как связь, которая обуславливает содержание акторов, выступающих в качестве оппозиции, противоположностей и т. д. И если в западной картине мира анализу подвергаются содержание понятий субъекта и объекта, крайних членов суждения, то в восточной картине мира анализу подлежит сама логическая связка «есть/не-есть». В данной ситуации понятие жизненной силы как процесса и является

этой связью. И все рассуждения о различных эманациях жизненной силы, то есть о типах и качествах «души», рассматриваются именно в ракурсе логической связки, как развитие содержания «есть/не-есть». Крайние члены суждения находятся в пассивной ситуации, зависящей от типа образующих их связей.

У бурят *сулдэ* как общее представление о жизненности претерпевает изменения. Представления о *сулдэ* оформляются в трех разных его аспектах: как о *заяа* (*душе-судьбе*), *амин* (*душе-дыхании*) и *сунэсун* — (*душе-тени*). С ними связываются представления о местах локализации жизненной силы в теле человека и его одежде. Так, буряты верили в магическую силу головы и даже шапки. С потерей шапки связывались несчастья и беды вплоть до смерти ребенка.

Множественность душ в культурах шаманизма связана с различием их происхождения. Как уже отмечалось выше, вместе взятые они представляют собой разные аспекты целого процесса жизненной силы — рождения, жизни, смерти. В зависимости от происхождения — небесного или земного — они по-разному ориентированы. Поскольку процесс жизненной силы *сулдэ* является цикличным, и жизнь в универсуме ориентирована в отношении солнца, то души, связанные с небом, имеют центростремительное направление в отношении солнца и неба, а души, связанные с землей, соответственно, центробежное.

Рассмотрим эти разные аспекты проявления жизненной силы. *Заяа*, *заяши* (*душа-судьба*) — жизненная сила, которая связана с рождением. В «Алтан тобчи» можно прочесть, что «все живое на земле рождается с судьбой, предопределенной Небом»<sup>121</sup>, т. е. «*заяатай*». В силу того, что *заяа* относится к Началу, к Целому, она предопределяет дорогу человека. Иначе говоря, *заяа* означает наличие собственного жизненного цикла для каждого человека. Этот цикл синхронизирован с циклами группы (семьи или рода),

<sup>121</sup> Лубсан Данзан. Алтан Тобчи / Пер. с монг., введение, комм. и приложения Н. П. Шастиной. М., 1973. С. 319.



природными и космическими циклами. А если говорить точнее, он рождается на пересечении этих циклов как событие. Буряты обращались к Солнцу и Небу с просьбой подарить им жизнь. С просьбой о потомстве они «угощали» маслом домашний очаг, символизировавший луч солнечного света и стихию небесного огня. «Великий очаг огня, великая созидательница судьбы, ни-спошли от своих детей, множество которых прогибает огонь, выдели от своего богатства, несметность которого прогибает землю» (*Гал ехэ заяшии, гал ехэ гуламта, зол ехэ заяша, гал хотоймо унэрхоонь, газар хотоймо баянһаань заяагыта*)<sup>122</sup>. Здесь *Гал Заяшии* (созидательница огня, покровительница домашнего очага) одновременно выступает как *Зол Заяшии* (созидательница судьбы, покровительница детей и скота). После смерти человека *заяа, заяашии* возвращается на небо и остается жить с тэнгриями<sup>123</sup>.

Понятие *сулдэ* в значении *зол заяа* (счастье, судьба), где *зол* от древнетюркского *jol* означало дорогу<sup>124</sup>, оказывается близким понятию *хий-морин* (конь-ветер или конь счастья). При слабом здоровье, сонливости, неудачах, плохом настроении говорят, что жизненная сила ослабла («*хий морин уруугаа хараа*» — конь-ветер смотрит вниз). Обряд по поднятию *хий морин* проводится каждые девять лет, а также после смерти кого-то из семьи<sup>125</sup>. У тюрков представления о душе *кут* схожи с представлениями о *заяа*.

<sup>122</sup> Цит. по: Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 44.

<sup>123</sup> Хангалов М. Н. Общественные охоты у северных бурят // Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1 / Под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ, 2004. С. 56.

<sup>124</sup> «...древнетюркское *jol* (и его варианты в современных тюркских языках), монгольское *дзол / джол* (бурят. *зол*) 'счастье, удача, успех' (в том числе 'удачное путешествие'), якутское *суол* 'путь' и *дъол* 'счастье' (от монг. *джол*). Божества личной судьбы носят имена *Йол-тенгри* (в древнетюркской «Гадательной книге») и *Дзол-тэнгри / Дзол-дзаяачи* (в монгольских шаманских текстах)». Неклюдов С. Ю. Движение и дорога в фольклоре. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm> (дата обращения: 12.07.2011).

<sup>125</sup> Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 100.

Аналогию между бурятскими и тюркскими представлениями можно провести в связи с еще одним аспектом жизненности — душой-дыханием, сопровождающей человека от первого крика при рождении до самой его смерти. Буряты называют эту душу *амин* (жизненность, дыхание) или *амин сулдэ*. Г. Галданова пишет, что в разные периоды *амин* находилась сначала в крови, потом в осердии с дыхательным горлом, а после смерти человека превращалась в ветер, вихрь. Согласно поверью, если бросить нож в середину вихря, на том месте появится кровь<sup>126</sup>. Выражения «*амя татаха*», «*амя гараха*», «*амя гээхэ*» означают «испустить дух, дыхание; потерять душу, дыхание, умереть»<sup>127</sup>. В тюркских же представлениях *тын* (*тыын*) означает «дыхание» и, соответственно, аспект жизненности, связанный с дыханием<sup>128</sup>.

Жизненная сила как духовный двойник человека воплощается в представлениях о *сунэсун* (*хунэһэн*) — душе-тени. Это аспект сознания и психики, поэтому *сунэсун* относится к отдельному живому организму, в том числе и к человеку. Жизненная сила связывается с мыслями, снами, тенью-образом индивидуума. Душа-тень способна отделяться от него и существовать самостоятельно. В таких случаях у бурят говорят, что «*хунэһэ худэр угээ болоо*» (у него не стало души-тени)<sup>129</sup>.

Представления о том, чем у бурят является *сунэсун* (*хунэһэн*), неоднозначны. Г. Галданова различает душу *заяши*, душу-тень (*сунэсун*) и душу-дыхание (*амин*)<sup>130</sup>. В некоторых источниках все представление о душе сводится к *сунэсун*. Исходя из того, что у бурят душа называется *сунэсун* (*хунэһэн*), М. Н. Хангалов писал, что буряты различают три души. Первая душа — это хорошая душа (*хайн хунэһэн* или *заяши*), вторая душа — средняя душа (*дунда*

<sup>126</sup> Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С.С. 52-53.

<sup>127</sup> Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980. С. 40.

<sup>128</sup> Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 135.

<sup>129</sup> Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 53.

<sup>130</sup> Там же. С.С. 43-54.

*һүнһэн*), которая после смерти превращается в духа боходоя, а третья душа — худая душа (*му һүнһэн*)<sup>131</sup>. Различение душ производится здесь на основе иерархической триады: хороший-средний-плохой, где критерием является степень удаленности души от центра, интенсивности. Хангалов приводит сравнение, где «хорошая душа (*заяши*) соответствует высшим шаманам — начальникам *зэгтэ-аба*<sup>132</sup>, средняя душа — простым рядовым *зэгтэ-облащикам*, худшая — рабам»<sup>133</sup>. Здесь хорошая душа совпадает с определением души-судьбы (*заяа, заяши*). Средняя душа — это душа-тень (*сунэсун, һунһэн*). О плохой душе М. Н. Хангалов пишет, что она «всегда находится при теле, от которого далеко не уходит; после смерти человека худая душа остается при теле»<sup>134</sup>, а после разрушения костей, превращается в вихрь<sup>135</sup>.

Что касается души-тени, то у тюркских народов представления о *сүне* ~ *сүнезин* ~ *сүр* близки к понятию средней души у бурят. Несмотря на то, что *сүйнэсүй* (монг.) происходит из одного лексического ряда, что *сүне* ~ *сүнезин* ~ *сүр*<sup>136</sup>, *каждый член из этого ряда имеет свое значение. Как полагает А. В. Анохин, Сүр по-русски можно перевести как образ, облик предмета. Портрет, фотографическую карточку, рисунки на бубне телеуты называют сүр. Такой же образ есть у скота и у человека. Но сүр скота и сүр человека понимаются различно. Сүр скота отделяется в момент смерти и переселяется в загробный мир. При камских жертвоприношениях сүр животного в целом, а не только мясо животного, идет в искупительный дар тому или иному духу... Сүр человека, как и сүр животного, отделяется от своего объекта, но только при*

<sup>131</sup> Хангалов М. Н. Общественные охоты у северных бурят // Хангалов. М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1 / Под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ, 2004. С.С. 55-56.

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Там же. С.56.

<sup>134</sup> Там же.

<sup>135</sup> Там же. С.31.

<sup>136</sup> Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989. С. 125.

жизни, а не в момент его смерти<sup>137</sup>. Таким образом, *сүр*, способный отделяться во время жизни человека, является двойником при жизни, в то время как *сүнезин* — это образ умершего, «форма персонификации умершего по модели живого человека»<sup>138</sup>.

После смерти двойник человека «либо возвращался к боже-ству, от которого умерший в свое время получил жизнь, либо переселялся в «землю умерших». У телеутов в этом отношении зафиксированы оба представления, причем одни из них верили, что *сүр-сүне* возвращается к боже-ству, а другие считали, что *сүна* переселяется в «землю умерших»<sup>139</sup>.

В. М. Ионов зафиксировал у якутов следующие толкования дороги *сүр* – 1) *сүр* бессмертен и после смерти человека уходит к *Улуу-тойону* — главе злых духов верхнего мира; 2) *сүр* покойника отправляется в западную область нижнего мира; 3) *сүр* и *кут* человека покровительница деторождения *Айыыһыт* приносит одновременно к будущей матери<sup>140</sup>.

Свойства *сунэсун* бодрствовать и путешествовать ночами, быть тенью ее носителя (человека, животного и др.) — это сфера темного, ночи, луны и восточной половины Неба. Ведь от брака Старшей Богини-матери с лунным месяцем рождается родона-чальница восточных тэнгриев *Маяс Хара*. Жертвоприношения восточным божествам и духам производились в ночное вре-мя, черными шаманами<sup>141</sup>. В их описаниях доминируют черные и кроваво-красные цвета. Владыка подземного мира *Эрлен-хан*, ведающий душами умерших, в описании М. Н. Хангалова, был

<sup>137</sup> Анохин А. В. Душа и её свойства по представлению телеутов. // Сб. МАЭ. Т. 8. Л., 1929. С. 260.

<sup>138</sup> Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. С. 46.

<sup>139</sup> Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 59.

<sup>140</sup> Цит. по: Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 129.

<sup>141</sup> Хангалов М. Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири (Шаманство у бурят Иркутской губернии) // Хангалов. М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1 / Под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ, 2004. С. 258.

потомком восточного тэнгрия Бохо-тэли<sup>142</sup> и главой восточных хатов.

В космогонических мифах прослеживается связь Эрлен-хана [Эрлик, Эрлик-хан, Эрлен-хан (бурят.), Эрлик Номун-хан (монг.), Эрлик Номин-хан (калм.), Эрлик Ловун-хан (тувинск.), Ирлик (хакасск.)] с душами умерших. В одном из вариантов космогонического мифа у алтайцев Эрлик вдвует в тела людей свою душу<sup>143</sup>. В своей книге Л. П. Потапов пишет, что «в телеутских и алтайских мифах и преданиях сохранились объяснения низвержения Эрлика с небес на землю, а затем и в подземный мир. В верованиях же бурят-шаманистов Эрлен-хан еще не ушел полностью под землю, хотя в его ведении и распоряжении оказался подземный ад (*тама*)»<sup>144</sup>.

Замечания в отношении разных источников происхождения души *кут* и души *сүр* можно обнаружить в целом ряде текстов, посвященных описаниям тюркоязычной картины мира. Так, если согласно верованиям якутов душу *кут* они получили от доброго Юрунг Айыы-тойона (Белого Айыы-господина), то глава верхних демонов-абаасы Улуу Тойон дал *сүр*<sup>145</sup>.

В качестве зародыша *сулдэ* внедряется в женщину (*сулдэ шингэхэ*) и оплодотворяет ее<sup>146</sup>. *Сулдэ* просили у матери-Солнца и матери-Земли<sup>147</sup>. В этом случае *сулдэ* вселяется в человека извне. *Сулдэ* выступает как основа жизненности (*амин*). А жизненность заключалась в крови. При истечении крови наступала смерть.

Таким образом, внедрившись в организм, *сулдэ* развивается в разных аспектах. В отношении неба, земли и подземного мира она принимает различные определения. Так, *сулдэ*, ориентированное

<sup>142</sup> Хангалов М. Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири (Шаманство у бурят Иркутской губернии) // Хангалов. М. Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1 / Под ред. Г. Н. Румянцева. Улан-Удэ, 2004. С. 258.

<sup>143</sup> Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М. 1893. С. 92.

<sup>144</sup> Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 256.

<sup>145</sup> Трошанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань. 1903. С. 76.

<sup>146</sup> Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 49.

<sup>147</sup> Там же. С. 43.

к Небу, называется *заян*, *амин*. *Сулдэ*, направленное вниз, — *сунэсун*. Определенное расположение этих сил формирует понятие судьбы (*утха*) и направление *Хи-морин*. Каждая из этих сил характеризует качество того мира, к которому она относится.

Душа возвращается на Небо к предкам, которые могут иметь разное происхождение, например, западное или восточное. В связи с этим можно предположить, что, несмотря на качественные различия комплексов, обусловленных их природой, существуют универсальные принципы, согласно которым для каждой системы/подсистемы существует центр и периферия. Всякое движение, направленное к центру, обеспечивает усиление качеств, способствующих организации целостности системы. И, напротив, центробежное движение ведет к ее ослаблению. В контексте души таким центром является Небо, периферией — мир умерших. Другое дело, что в соответствии со своим происхождением — западным или восточным — душа направляется в соответствующую область.

В системах, связанных своим происхождением, необходимо отыскать инварианты, которые определяют центр. Общим центром для разных версий эпоса о Гэсэре является представление о генеалогических корнях, лежащих в основе иерархии пантеона божеств и свидетельствующих о происхождении каждой из ветвей. В бурятских версиях эпоса говорится, что западные и восточные тэнгрии имеют общего предка, например, Старшую Богиню-мать, или Асаранги-тэнгрия. Девятое небо, на котором восседает Старшая Богиня-мать, символизирует единство универсума, Начала, с которым соотносится все живое на свете. Именно этот центр маркирует пространство и время в картине мира, символически обозначает стороны света. Можно сравнить этот центр с субстанцией в западной системе мира. При этом следует помнить о релятивном характере центра, поскольку все содержание понятий выявляется как развитие связи «*есть/не-есть*».

Все компоненты системы, ориентированной вокруг центра, качественно определены и образуют иерархию *связей* системы. На «оленных» камнях запечатлены фигуры «летающих» вверх оленей и круг в верхней части, символизирующий Солнце. В эпосе о Гэсэре «верх» означает направление к центру, в то время как «низ» — удаление от него. Небо — маркировано как «верх», в то время как подземный мир или мир мертвых — это «низ».

Каждый из компонентов, образующих систему, является относительно самостоятельным, имеет свой центр и периферию. На Небе мы находим пантеон божеств, иерархия которых состоит из тэнгриев, их детей — хатов/ханов, душ шаманов — заянов, локальных духов — эжинов и т. д. Эта внутренняя иерархия божеств складывается на основе критерия «верх – низ». Критерием вертикальной организации является интенсивность качества жизненной силы. Если в иерархии жизненной силы на каждом ее уровне кратчайшие расстояния от центра-начала образуют вертикальную ось, то по горизонтали в плоскости каждого из уровней качества распределяются также относительно центра.

Правое и левое в модели мира бурятской культуры определяется относительно горизонтальной оси *урда – хоймор* (вперед-назад), где передняя сторона — это юг (юго-восток или юго-запад в зависимости от локальных бурятских групп), но в любом случае, локализация высшей точки солнца в полдень. Если смотреть в направлении *урда/юг*, то западная сторона окажется правой, а восточная — левой. В тексте мы имеем дело с западными и восточными тэнгриями, а также с Саган Сэбдэг тэнгрием, живущим посередине Неба. Качества, направленные к центру, ценностно определяются как хорошие. Те же качества, которые направлены от центра, определяются как плохие или злые. Иначе говоря, все то, что способствует усилению и поддержанию жизни, оценивается как хорошее, доброе, и наоборот.

В соответствии с небесными божественными силами маркировано культурное пространство и время на Земле. Так, запад и юг

определяются как добрые, светлые, положительные, теплые, тогда как восток и север — как темные, злые, холодные. На западе есть белая дверь, ведущая в небо, а на востоке — спуск в подземный ад.

Цветовая маркировка этой правосторонности следующая: юг связан с желтым цветом, а запад — с белым. Отсюда у западных бурят, как и у монголов, наблюдается почитание белого как высшего цвета. Восточные же территории земли соотнесены с восточной стороной неба, левой стороной. Если по правой стороне осуществляется подъем вверх, то движение по левой стороне означает в эпосе спуск вниз. И действительно, именно на восточные и северо-восточные земли Хан Хюрмас сбрасывает расчлененное тело побежденного главы восточных тэнгриев Атая Улана. Восточные земли к тому же связаны с миром смерти. Семантически север связан с черным цветом, а восток — с синим.

На Земле маркировка жизненного пространства соотносится с Небом. Единство универсума, которое не исключает подземный мир, поддерживается непрекращающейся циркулирующей жизненной силой. В этом процессе каждый из уровней, качественных комплексов, ситуаций имеет свои специфические функции в поддержании целостности процесса жизни.

Соотношение миров небесного, земного и подземного (хтонического) производится по вертикальной оси. «Высокое и широкое» накладываются друг на друга. Горизонтальные уровни находятся не под прямым углом в отношении вертикальной оси, а под наклонной. Жизненная сила стекает вниз, как будто бы по спирали. Семантика слов показывает, что север — это то, что находится вверху и сзади, а юг — это то, что находится внизу и впереди. Для иллюстрации имело бы смысл представить, что человек стоит на вершине горы и оттуда смотрит вниз, конечно же в сторону движения солнца, то есть по часовой стрелке слева направо. Его взгляд скользит по левой восточной стороне склона — стороне спуска, поворачивая вперед, на юг. Чтобы взглянуть на север, то есть на вершину горы, взгляд сначала движется как бы назад от



южного пункта на запад и одновременно вверх по правому склону горы. Гора в такой картине мира становится центром, который связывает мир людей с верхним и нижним миром. На вершине горы кочевники совершали обряды жертвоприношения небесным божествам. В нижнем мире Гэсэр придавливая мангадхая девятью горами. Люди живут у подножья горы.

Небо определяется центростремительным правосторонним движением. Тюркоязычные телеуты считали, что «когда вихрь вертится по солнцу, то вместе с ним невидимо вертятся *јула* и *кам*, если против солнца — злые духи»<sup>148</sup>. Тофалары верили, что вихрь — это форма перемещения злого духа<sup>149</sup>.

Движение в системе задается не только характером перемещения по спирали, но и триадичностью. В эпосе показан механизм регуляции качеств *сулдэ*, и триады занимают в этом важное место. Небесные божества — тэнгрии — организованы согласно триаде: западный тэнгрий Хан Хюрмас — срединный нейтральный тэнгрий Сэгэн Сэбдэг — восточный тэнгрий Атай Улан. Война небожителей начинается из-за того, что западный и восточный тэнгрии спорят между собой за право привлечь на свою сторону срединного тэнгрия. Раздор, который произошел между ними на небе, привел в движение земли смерти на востоке, что в итоге обернулось несчастьем для людей на земле жизни.

Мышление триадами в эпосе обнаруживается не только там, где надо показать противостоящих друг другу персонажей эпоса, но триады используются и при характеристике сторонников Гэсэра. Только в этой ситуации задача триад заключается в том, чтобы показать, скорее, иерархию старшинства, чем оппозицию. К примеру, вот как даются характеристики трех Тугэшинских (тибетских) ханов, род которых на земле оказался под угрозой

<sup>148</sup> Анохин А. В. Душа и её свойства по представлению телеутов. // Сб. МАЭ. Т. 8. Л., 1929. С. 257.

<sup>149</sup> Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 91.

вымирания из-за войн и ссор на небе. Старший дядя Саргал Нойон хан был доброжелательным, с белыми, чистыми помыслами. Он носил белые одежды. Средний дядя Хара сотон хан имел черные мысли, грязное нутро. Младший из трех ханов Сэнгэлэн хан, по определению счастливый и богатый, стал земным отцом Гэсэра.

Три жены Гэсэра — старшая, средняя и младшая — также определены в соответствии с триадой. Старшая жена Тумэн Яргалан, дочь северо-западного Турушхэй Богдо-хана, «с душой, наполняющей юрту, с обликом, наполняющим зеркало»<sup>150</sup>, поселилась в верховьях долины Хатан. Средняя жена Урмай Гохон, дочь юго-западного Уланай Богдо-хана, «такой красоты, как небесное красное солнышко»<sup>151</sup>, имела дом посреди долины Хатан. И младшая воинственная жена Алма Мэргэн, дочь юго-восточного (*зуун урда зуг*) водяного Уха Лобсон хана, живущего на морском дне, соответственно, имела дом в низовьях долины Хатан.

Каждое из божеств на Небе олицетворяет определенное состояние или качество жизненной силы, и потому маркирует определенное пространство-время. И для того, чтобы процесс создания жизненной силы *сулдэ* не прерывался, необходимо чтобы восемь сторон небес и четыре стороны земли (*огторгойн найман хизаарта, дэлзэйн дүрбэн тубидэ*)<sup>152</sup>, то есть высокое и широкое, находились в равновесии. Победы Гэсэра над врагами ведут к установлению равновесия между противоположными качествами и утверждению порядка в космосе.

Высший мир, куда попадают духи предков, — это небесный мир тэнгриев. Тэнгрии делились на 55 западных (добрых) и 44 восточных (злых). Огонь считался сыном одного из

<sup>150</sup> Абай Гэсэр / Пер. и комм. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960. С. 155.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Академия наук СССР. Новосибирск. Наука. 1990 г. С. 296.

тэнгриев — Эсэгэ-Малан-Тэнгри и младшим братом Солнца и Луны. У тэнгриев, в свою очередь, были дети (хаты), которые также подразделялись на западных и восточных. Тэнгрии находятся так высоко на Небе, что им нет дела до людей. Но их дети и внуки — хаты спустились на землю, обитают на вершинах высоких гор и участвуют в жизни людей. Они, как и тэнгрии, делятся на западных и восточных.

Считалось, что духи умерших знаменитых шаманов, хороших стрелков, кузнецов и прочих избранных после смерти превращаются в хатов и пребывают на Небе, души же обыкновенных людей становятся боходоями — призраками, блуждающими по Земле.

Г. Р. Галданова отмечала, что в XIX веке у бурят не обнаруживается культ Вечного Синего Неба. Вечное Синее Небо было одним из тэнгриев на Небе<sup>153</sup>. А космогоническая функция создания универсума была закреплена за Старшей Богиней-матерью (*Заяши эхэ тэнгри* или *Эхэ эхэ бурхан*).

Срединность обнаруживается в результате установления относительного равновесия противоположностей. Срединность и есть равновесие. Но сами качества-противоположности являются производными от центра-начала. Следовательно, в состоянии равновесия/срединности качества-противоположности находятся в относительном тождестве с центром-началом. Сущностью взаимосвязи противоположностей является равновесие. В восточном мышлении следствие выступает раньше причины.

Одним из способов образования общего понятия является объединение противоположных понятий. Так, в бурятском языке слово «родители» — это «эхэ эсэгэ» (букв. мать-отец), «братья» — «ахадуу» (старший-младший). Значение слова «сутки» — «үдэр нунигуй» образовано путем сочетания слов день (*үдэр*) и ночь

<sup>153</sup> Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С.С. 21-22.

(*һуни*) (буквальный перевод: «невзирая на день и ночь», «круглые сутки», «днем и ночью»)<sup>154</sup>.

Универсум — это тоже проявление срединности. В эпосе он состоит из двух миров (*замби*) — верхнего и нижнего (Неба и Земли), в свою очередь, нижний *замби* состоит из земли жизни и страны смерти. Все миры взаимосвязаны. Когда универсум утрачивает равновесие, то люди и все живое на земле болеют и страдают.

В эпосе о Гэсэре срединный элемент выступает в качестве медиатора между двумя противоположными элементами. Срединность как характеристика присутствует в определении Гэсэра как среднего сына Хана Хюрмаса, призванного навести порядок на Земле — срединном элементе между Небом и страной смерти. Срединную позицию занимает Сэгэн Сэбдэг тэнгрий, живущий посреди вселенной, на вершине горы Сахидаг. Срединность связана с Книгой судеб, которую читает бабушка Манзан Гурмэ. Судьба — это дорога. Она пробивается сквозь череду жизненных событий, уравнивая их положительное и отрицательное влияние.

В зависимости от того, находятся ли качества на противоположных позициях или занимают срединное положение, в той или иной степени удаленности от центра-начала, выраженной в иерархии качеств, мы имеем дело с разными характеристиками времени. В языке народов Северной Азии обнаруживается явление нерасчлененности времени и пространства. Так, у хакасов слово *тус* одновременно означает и 'время' и 'место'<sup>155</sup>.

Уровень по вертикали определяет старшинство в иерархии. Так, Старшая Богиня-мать живет на девятом небе, ее же старшая дочь Манзан Гурмэ поселилась на восьмом небе, и младшая Маяс

<sup>154</sup> Дашиева Н. Б. Календарь и календарная обрядность бурят// Буряты / Отв. ред. Л. Абаева, Н. Жуковская. М., 2004. С. 210.

<sup>155</sup> Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. С. 27.

Хара — на седьмом небе. Далее, локализация по горизонтали тоже различается и качества тэнгриев зависят от того, в какой части неба они обитают — в западной, восточной или посередине. Качества, связанные с могуществом, богатством, способностями и умениями, чертами характера, выражены во всей полноте. Эпитеты, применяемые к тэнгриям, сочные, красочные: сыновья у Хана Хюрмаса могучие, удалые, один из тэнгриев кроваво-красный (*шуһан улаан тэнгэри*).

Особенность пространства-времени в картине мира, основанной на принципе связи, заключается в том, что локализации являются выражением качеств, связанных с длительностью. На Небе мир тэнгриев вечен. У тэнгриев может все происходить либо в бесконечности, либо мгновенно. Перемещение по вертикали между мирами также происходит мгновенно. Кони возносятся как птицы, души взлетают. Понятия длительности имеют смысл на Земле. В мире же смерти происходит распад связей, и потому там все принимает иной оборот. Абай Гэсэр сражается, чтобы восстановить жизнь. Побеждая очередное чудовище, он пронзает его осиновым колом, чтобы в нем не возрождались элементы, разрушающие жизнь. Но если есть возможность сохранить позитивные элементы, то он оставляет врага в живых.

Мир воссоздается в циклах. События создаются на пересечениях циклов. Видимое для человека небо показывает процессы, происходящие в мире тэнгриев. И карта звездного неба служит для человека ориентиром в определении грядущих важных событий. Для этого в релятивной системе важно с самого начала определить центр, относительно которого организуется внутреннее содержание системы. Буряты в качестве основных центров для отсчета времени использовали восьмилетний цикл вращения планеты Венера (Солбон) с Солнцем и Луной. За 8 солнечных лет Луна рождается 99 раз. Год делился на два сезона: осенне-зимний (октябрь-июнь, 8 месяцев и 5 дней), когда Венера была видна на небе, и летний сезон (3 месяца и 7 дней), сезон ее невидимости.

Наряду с Венерой, созвездие Плеяд было одной из основных точек, обозначающих начало нового цикла жизни.

Однако в традиционном сознании бурятских племен в связи с различиями их происхождения существовали разные представления о начале нового жизненного цикла. В частности, если у хонгодоров эта точка отсчета времени совпадала с зимним солнцестоянием и была связана с юго-востоком, то у западных бурят начало отсчета приходилось на весну и символически соотносилось с юго-западом. У забайкальских же бурят и отдельных групп бурят в Прибайкалье существовала традиция сакрализации юга, что совпадало по времени с днем летнего солнцестояния<sup>156</sup>. Отметим, что якутский новогодний праздник *Ысыах* отмечается в день летнего солнцестояния 21–23 июня.

В конце XIX-начале XX вв. Новый год у некоторых групп западных бурят был связан с днем осеннего равноденствия, а именно, он начинался с осеннего восхода Венеры и пересечения Плеяд с Луной. В этой связи вплоть до XX века улигеры, в том числе и эпос о Гэсэр-хане, исполняли осенью и зимой ночью, когда на небе загорались Плеяды<sup>157</sup>. Венера и Плеяды были одними из основных точек, которые обозначали начало нового цикла жизни.

В каждом из перечисленных событий мы также имеем дело с обозначением критического момента перехода противоположностей — дня и ночи, светлого и темного, холодного и теплого, старого и нового и т. д. внутри самого цикла. Этот момент связан с одним из дней солнечного равноденствия. Момент — это изменчивость, это переходное состояние между состояниями *есть* и *не-есть*. Момент отсылает нас к началу процесса жизненной силы, к точке отсчета, обозначенной как центр на каждом из уровней иерархии системы, а также смене фазы внутри самого

<sup>156</sup> Дашиева Н. Б. Календарь и календарная обрядность бурят// Буряты / Отв. ред. Л. Абаева, Н. Жуковская. М., 2004. С.С. 212-213.

<sup>157</sup> Жамцарано Ц. Ж. Образцы народной словесности монгольских племен: произведения народной словесности бурят. Тексты. Т. 1. Вып. 3. Пг., 1918. С. 18.

цикла. Следовательно, состояния, когда осуществляются переходы от одного качества к другому, из одной фазы процесса к другой, являются очень важными. Они свидетельствуют о начале какого-то нового цикла, подцикла, о событии.

В символической категоризации в бурятской картине мира Венеру соотносили с мифологическим образом самки оленя белой масти — богини-покровительницы душ детей, деторождения и рожениц. Числовым кодом Луны было «девять» и знак «женской», в то время как Солнце выступало со знаком «женский» и под кодом «восемь». В позднейшей традиции Венера выступает в образе божества-покровителя коней со знаком «мужской» — *Ухаа Солбон*. И в этой сменившейся традиции кодом Солнца становятся знаки «мужской» и «девять», а Луны, соответственно, «женский» и «восемь»<sup>158</sup>. Летний обряд в честь божества *Ухаа Солбон*, проводился в день летнего солнцестояния, который обозначался как «месяц лошади» в цикле двенадцати животных.

Согласно традиционным представлениям момент, который приближается к началу времени (*сагын эхин*), соответствует переходному моменту, связанному с одним из дней периода равенства солнца. Этимология значения понятия времени *саг* в тюрко-монгольских языках отсылала к символическому образу *заг*, *загалмай* — «олень-птица-солнце», который позднее трансформировался в образ «конь-орел-солнце»<sup>159</sup>. Земным аналогом *заг* является огонь — *сог* (тлеющий уголек; искорка, живость)<sup>160</sup>. Как пишет Д. Дугаров, словом *загал* в монгольском и бурятском языках обозначается мифологический образ богатырского крылатого небесного коня и дикого оленя-марала<sup>161</sup>.

<sup>158</sup> Дашиева Н. Б. Календарь и календарная обрядность бурят // Буряты / Отв. ред. Л. Абаева, Н. Жуковская. М., 2004. С.С. 222-224.

<sup>159</sup> См.: Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С.С. 61-83.

<sup>160</sup> Черемисов К. М. Бурят-монгольско-русский словарь. Москва, 1951.

<sup>161</sup> Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С. 66.

В центрально-азиатском циклическом календаре двенадцати животных локализация коня соответствует южному направлению, солнцу, огню. К тому же монголы и буряты лошадь и овцу относят к животным с теплой кровью (*халуун хушуута мал*), а крупный рогатый скот и козлов — к животным с холодной кровью (*хуйтэн хушуута*)<sup>162</sup>. В том же календаре собака, мышь и корова связаны с севером, с зимой, ночью. Следовательно, в точке равенства время приближается к своему центру-началу. В самом процессе жизненной силы это состояние наиболее приближается к исчезновению времени, к вечности.

В эпосе о Гэсэре Старшая Богиня-мать инициирует начало времени (*сагын эхин*). И в уже созданном универсуме Абай Гэсэру предстоит восстановить порядок, который бы соответствовал началу времени или гармоничной целостности универсума. Согласно унгинской версии эпоса Гэсэр живет в долине Хатан на юго-западе, и восстановление порядка на земле начинается именно оттуда. Согласно ритуалу, он девять раз выбирается на северо-восточные и восточные земли, побеждает врагов-чудовищ, и каждый раз возвращается домой на юго-запад и устраивает пир.

«В золотой барабан ударил — северный (*арая* — задний, северный) люд свой собрал;

В серебряный барабан ударил — южный (*эбэр* — передний, южный) народ свой собрал...

На восемь суток веселье устроил,

На девять суток великое гулянье устроил.

На десятые сутки, едва отрезвившись, в день три счастья испытывая, зажил»<sup>163</sup>.

Время от времени на своем крылатом коне в одно мгновение он пересекает Землю и поднимается за советами на Небо.

<sup>162</sup> Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С. 67.

<sup>163</sup> Абай Гэсэр / Пер. и комм. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960. С. 261.



Обратимся к центральноазиатскому календарю двенадцати животных. В Китае на основе этого календаря и десятиричного цикла пяти элементов (огня, земли, металла, воды и дерева) был создан шестидесятиричный цикл. Но в традиционных культурах Центральной Азии он использовался как цикл, состоящий из двенадцати животных. Это календарь, в котором фиксируется положение планеты Земля относительно космических тел, в том числе Солнца и Юпитера. Траектория Юпитера разделена на двенадцать частей, или остановок, и каждая из частей названа именем животного. Что же касается Солнца, то в календаре учитывается обращенность Земли к Солнцу. Раз в двенадцать лет Юпитер находится в своем перигелии и противостоянии к Земле. Также здесь учитывается тридцатилетний цикл Сатурна.

Временные отрезки в циклическом календаре представляют собой качества, которые находятся в определенных отношениях друг с другом — взаимодополняемости, противоположности и др. (ночь – день; зима – лето; конь, змея, овца – свинья, крыса, бык). Обозначенный таким образом циклический процесс выражает различные временные отрезки: годовые циклы, время в сутках, сезоны в году — зима, весна, лето, осень. В циклическом процессе жизненной силы выделялись фазы возрастания силы и ее убывания. Термин *хабар* — весна (от соединения индоарийского корня *ар/ор/ур* в значении «свет» и частицы *хаб/хав/каб* от монг. «сила»), этимологизируется как «время усиления света». В термине *намар* — осень, частица *нам* означает снижение. Понятие *намар* оказывается противоположным *хабар* и означает «ослабление света»<sup>164</sup>.

Но на основе календаря определяются не только временные отрезки, но и взаимоотношения между людьми, различные характеристики интересующего события, а точнее, отношения между людьми выражены через время-пространство. В универсальных

<sup>164</sup> Дашиева Н. Б. Календарь и календарная обрядность бурят// Буряты / Отв. ред. Л. Абаева, Н. Жуковская. М., 2004. С. 218.

категориях картины мира та или иная реляция связана с определенной стороной света и обозначена тотемным предком либо каким-либо другим соответствующим символом. В циклической системе жизненной силы *сулдэ* каждый род или семья имеют вполне определенную локализацию. В социальном измерении она соотнесена с иерархией в обществе. Их внутренняя гармония настраивает на лад универсум. Мэргэн Гэгэн в «Алтан Тобчи» (XVII в.) сформулировал это следующим образом: «Если в одно и то же время в какой-либо семье отец и сыновья будут милостивы и единоклубны, старшие и младшие братья будут жить в дружбе и согласии между собой, дяди по отцу будут достойны и чтимы внуками, зятья и их жены будут вести себя спокойно и обходительно, то в такой семье поднимется знамя — Дух (*Сулдэ*) и дела пойдут на лад»<sup>165</sup>.

Календарь является матрицей, на которой можно определить, кто «свой», а кто «чужой». Иначе говоря, тот, кто противодействует установлению равновесия, гармонии, очевидно, будет считаться «чужим».

В соответствии с общей формулой «свои-нейтральные-чужие» в эпосе перечислен круг всех тех, с кем Гэсэр-хан имеет дело на земле, на небе и в преисподней. Так, «свои» — это отец и братья Гэсэра, его бабушка Манзан Гурмэ, являющаяся прародительницей западных тэнгриев, западные тэнгрии, и наконец, его жены и их родственники. «Чужие» — это восточные тэнгрии; земной мир людей, который для того, чтобы Гэсэр стал «своим» требует от него вторичного рождения уже на земле. «Нейтральные» — это посредники-медиаторы: срединный нейтральный тэнгрий Сэгэн Сэбдэг тэнгрий; его вещий конь, способный опускаться в нижний мир и подниматься в верхний мир; и выступающие в эпических сценах различные персонажи-посредники. При этом нейтральность является позитивным качеством. Например,

<sup>165</sup> Мэргэн-Гэгэн. Алтан Тобчи. / Вер. П. Б. Балданжапова. Улан-Удэ. 1970. [Электронный ресурс]. URL: <http://blogs.mail.ru/mail/vele54/> (дата обращения: 12.07.2012).

любимая средняя жена Гэсэра красавица Урмай Гохон, оказавшись заложницей у исполинского Лобсоголдоя, живет с ним радостно и весело, в то время, как Гэсэр у него же превращен в осла. Она готова даже сообщить чудовищу о замеченных ею признаках готовящегося освобождения Гэсэра. Но когда, освободившись из плена, Гэсэр спешит к ней на помощь, она принимает свое возвращение к Гэсэру как должное.

В отношениях «свое-чужое» наблюдается взаимопереход противоположностей — братание прежних врагов, помощь своему врагу. В восточной ментальности такие действия вполне допустимы.

Рассмотрим оппозицию «свои – чужие» в ее отнесенности к «чужим». Здесь речь идет о событиях и персонажах, появляющихся на северо-восточных и восточных землях. Собственно, сюда направляется каждый раз Гэсэр-хан для борьбы со злом.

Во-первых, отметим, что «свои» также делятся на «свои-чужие» в отношении добрых и злых сил. Возьмем тот же пример о дядях Гэсэра, среди которых есть Сутай Нойон абага, имеющий черные мысли, грязное нутро. Он все время вредит Гэсэру, но наказывая его в очередной раз, Гэсэр не стремится лишить его жизни.

Для нас представляют интерес чудовища-мангадхай<sup>166</sup> как образы «чужих». Гэсэр совершает подвиги, одерживая победу над чудовищным хозяином лесов Орголи Белым Оленем (варианты: Пестрый лев Октор, Пестрый Огтонойский тигр и др.), над Абарга Сэсэн мангадхаем, над шараблинскими ханами, над Гал Дулмэ ханом, над Лобсоголдоем Хара мангадхаем, над Дьяволом с Чугунным кнутом Шэрэм Мината. Эти чудовища, как и все

<sup>166</sup> О понятиях «мангадхай», «мангас» С. Неклюдов пишет, что «наличие у тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов аналогично звучащих названий «чужих» племён и самоназваний (манги, мангут, мангът, мангат, мангъс, мангас, мангиан и пр.) позволяет предположить двоякую интерпретацию древнего этнонима в зависимости от исторических условий: положительная («свой» герой — богатырь) и отрицательная (иноплеменник — враг, демон). В целом, однако, генезис образа мангадхаев (во всех разновидностях) и этимология неясны». Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1990.

существа, наделены жизненной силой (*амин сулдэ*). Гэсэр сражается с Абарга Сэсэн мангадхаем, который связан с адом. Жизненная сила (*амин сулдэ*) мангадхая хранится у старшей его тетки Большой Ёнхобой в черном железном сундуке в двенадцати осах и двенадцати перепелах. Гэсэр уничтожает их, лишает мангадхая жизненной силы, и тот превращается в камень. Остатки от мангадхая, тушки ос и перепелов, Гэсэр сжигает и пепел разбрасывает по ветру осиновыми и березовыми лопатами. Но камень остается. Его Гэсэр поднять не может.

В сражении Гэсэра с Лобсогоддоем мангадхаем оказывается, что войско чудовища непобедимо: убитые воины снова встают и продолжают воевать. Гэсэр со своими баторами не может убить побежденного мангадхая. Тогда он спускает Лобсогоддоя в нижний мир и ставит охранников, чтобы те его не выпускали. По другой версии эпоса Гэсэр придавливает побежденного Лобсогоддоя девятью горами. Гэсэр заклинает мангадхая, чтобы он не выходил из-под земли и ставит баторов, чтобы следить за ним. Нельзя убить мангадхая, потому, что, как говорится в эпосе, высохли бы реки от истоков, высохли бы травы, высохла бы вся земля. В индоиранской мифологии змей связывается с водами. Иными словами, произошло бы нарушение космического равновесия. В отличие от западных мифических сюжетов в Гэсэриаде существо, излучающее зло, до конца не уничтожается. Оно лишь нейтрализуется. Доминирует идея достижения срединности. Космический порядок сохраняется там, где есть покой, то есть силы *зла* и *добра* находятся в равновесии. Само это равновесие можно понимать как *добро*. А отсутствие равновесия есть *зло*. Поэтому всякое существо на земле может стать злым, если попадет в ситуацию, когда нарушен космический порядок.

В картине мира, где эпос о Гэсэре является одним из важных культурных образцов, допускается сосуществование *Своих* и *Чужих*. *Свой* — это тот, кто поступает в соответствии с культурными образцами и нормами данного сообщества. По отношению

к *Чужому* становится необходимой роль посредника-медиатора. Гэсэр-хан и является этим посредником.

Будучи потомком западных тэнгриев, Абай Гэсэр должен был выступить в роли медиатора между Небом и Землей. Но для того, чтобы установить порядок на Земле, ему предстояло обрести и земные качества. Он — сын Неба, но вновь рождается на Земле.

Если в эпосе равновесие было нарушено высшими силами, и ими же назначается герой для исправления вселенского *зла*. В буддизме же ответственность за сохранение равновесия переносится на отдельного человека, на личность. Моральное равновесие всех ее аспектов, и прежде всего, ее помыслов и поступков — вот цель в буддизме. В эпосе о Гэсэре нет морального кода, потому что все категории рассматриваются в ином ключе. Код в эпосе, как уже отмечалось выше, исходит из синкретического единства мира, в котором допускается взаимопереход на разных его уровнях — из сакрального на профанный, трансформация человека в зверя и наоборот (мотив оборотня на примере шамана). На Земле нет четко определенного мира человека. Потому Гэсэр одновременно сын Неба, а на Земле принимает обличье человека. Гэсэр в битве с врагами использует различные магические средства, владеет искусством превращений (В бою с чудовищем Гал Дулмэ небесный брат Заса Мэргэн спешит ему на помощь, поскольку силы Гэсэра были на исходе и оставалось возможным только три превращения<sup>167</sup>).

Человеческий мир, где качеством жизненной силы является душа, — это самостоятельный мир. Но в эпосе о Гэсэре не говорится о том, что важно удержаться в этом мире, сохранить свои человеческие качества. Основная тема эпоса заключается в том, что надо помочь миру людей сохраниться и очистить этот мир от скверны. Гэсэр, будучи сам из мира божеств, это делает, поскольку люди не могут освободить себя сами. Им для

<sup>167</sup> Абай Гэсэр / Пер. и комм. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960. С. 192.

этого нужен кто-либо извне. Они же — хор, который вторит улигершину — рассказчику.

Посредством образа Гэсэра происходит утверждение Целого, центра, в отношении которого становится возможной идентификация в культуре, преодоление релятивности в определении ценностей и норм, представлений о Своих и Чужих, о локальности. Это становится возможным именно потому, что Гэсэр является медиатором, нейтрализует противоположности, устанавливая равновесие в системе Неба и Земли. Он не до конца человек, он ближе к Небу, то есть к началу универсума.

Таким образом система замкнута на образе Гэсэра. Очевидно, что образ Гэсэра можно заменить другими символами — Аламжи Мэргэна, Чингис-хана и других героев, но механизм воссоздания ценностей и норм останется при этом прежним.

### 1.1.2. ЦЕНТР — ЭТО ГАРМОНИЯ

На материале китайской картины мира можно проследить, как на доктринальном уровне на основе принципа связи осуществляется обоснование *целого* и *локального*, события, а также идентификации в традиционной культуре. В отличие от синкретизма человека и природы в картинах мира нганасан, а также бурятской версии эпоса о Гэсэр-хане, в конфуцианстве достаточно определено появляется тема границ мира человека.

В китайской культуре существуют различные традиции обоснования *целого*, в том числе даосская, конфуцианская, буддийская, каждая из которых представлена целым спектром школ и течений. Задача автора не сводится лишь к характеристике каждой из этих доктрин, скорее он видит свою цель в ответе на вопрос о том, как принцип связи оформляет китайскую картину мира. Речь идет о картине мира как символическом универсуме, который проявляется не только на доктринальном уровне, но и в повседневном опыте.

Как возможно *целое* в китайской культуре? В поисках истоков *целого* находим представления о его бесконечности, изначальном *Постоянстве (чан)*, *Беспредельном (у ци)*, *Хаосе (хунь-дунь)*, *Едином (и)*, или *Изначальном ци (юань ци)*. Основной характеристикой изначального является неструктурированность, непроявленность, неоформленность и нерожденность, пустотность искомой целостности. И если учесть, что в китайском языке отсутствует глагол «быть», и его заменяет глагол *ю* (иметься, наличествовать), то в определении *беспредельного* используется иероглиф *у* (отсутствовать). Как отмечал Е. А. Торчинов, «*не бытие-бытие, а отсутствие-наличие* образуют базовую метафизическую оппозицию китайской мысли. При этом именно «*отсутствие*» [оформленной телесности] (*син*) является для древнекитайской мысли «*субстанцией*» (*ци*) и «*корнем*» (*бэнь*), тогда как на долю «*наличия*» выпадает статус «*динамической акциденции*», «*функции*» (*юн*) и «*верхушки*» (*мо*)». <sup>168</sup> Хаос (*хунь-дунь*), как одно из определений *Беспредельного*, пустотен. Он отсутствует.

Даосский мыслитель Чжуань-цзы, скорбя о смерти своей жены, говорил, что она вернулась в Хаос: «Когда она умерла, могли я поначалу не опечалиться? Скорбя, я стал думать о том, чем она была вначале, когда еще не родилась. И не только не родилась, но еще не была телом. И не только не была телом, но не была даже дыханием. Я понял, что она была рассеяна в пустоте безбрежного Хаоса. Хаос превратился — и она стала Дыханием. Дыхание превратилось — и стало Телом. Тело превратилось — и она родилась. Теперь настало новое превращение — и она умерла. Все это сменяло друг друга, как чередуются четыре времени года. Человек же схоронен в бездне превращений, словно в покоях огромного дома. Плакать и причитать над ним — значит не понимать судьбы. Вот почему я перестал плакать»<sup>169</sup>.

<sup>168</sup> См.: Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: Познание Запредельного. СПб., 2007.

<sup>169</sup> Чжуань-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 102.

В процессе, где нет начала и конца, исходным пунктом служит некоторое состояние. Единственная его характеристика — это отсутствие наличия чего-либо. В «Чжуанзы» это называют Путем: «Еще до появления Неба и Земли он существовал с незапамятных времен. Он одухотворил божества и царей, породил Небо и Землю. Он выше верхнего края вселенной, а не высок. Он ниже нижнего края вселенной, а не низок. Он родился прежде Земли, а век его не долгий. Он старше самой седой древности, а возраст его не старый... Никто не знает, где его начало и где конец.»<sup>170</sup>. Для определения Пути используют противоположности: он выше, но не высок; он ниже, но не низок; он старше, но не стар и т. д.

С другой стороны, до появления Неба и Земли существовала изначальная пневма (*юань цзы*)<sup>171</sup> или *ци*. Дун Чжун-фу (II в. до н. э.) писал, что изначальная пневма (*юань цзы*) служит основой для возникновения Неба и Земли. Анализируя значения понятия *ци*, Дж. Нидэм предположил гипотезу об особой волновой природе *ци*. Будучи наделенными такой природой, вещи взаимодействуют между собой на основе некоего мистического резонанса. Их взаимодействие осуществляется не в результате механического импульса, но на основе того, что они занимают какое-то место в цикле универсума. Они взаимосвязаны в целостном организме-универсуме<sup>172</sup>.

Таким образом, категория *ци* характеризует аспект *проявления* или *порождения*. И эта категория влечет за собой необходимость обращения к другой категории — *переменам и*. Являясь одной из основных категорий в китайской системе мира, *перемены и* определяются как *порождение порождения*<sup>173</sup>.

<sup>170</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 20.

<sup>171</sup> Дун Чжун-фу (II в. до н. э.) // См.: Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006. С. 550.

<sup>172</sup> Joseph Needham. Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. Cambridge University Press, 1956. PP. 280-81.

<sup>173</sup> Си цы чжуань («Комментарий к присоединенным изречениям») / Пер. В. Е. Еремеева. [Электронный ресурс]. URL: <http://eremve.narod.ru/predel/tri/sici.htm> (дата обращения: 15.05.2011).



*Рассмотренные выше понятия Хаоса, ци, Перемен и Пути* характеризуют различные аспекты самовоспроизводящегося и самодвижущегося процесса — это аспекты или фазы непроявленности, порождения, ритма.

В состоянии непроявленности этот бесконечный процесс в силу гомогенности или пустотности представляет собой потенциально равновесное состояние. Из-за отсутствия в нем какого-либо изменения назовем это потенциальное равновесие моментом. Иными словами, момент — это некоторое стабильное состояние, состояние равновесия. Когда равновесие-момент переходит из состояния отсутствия в состояние наличия, происходит изменение: из потенциального равновесия рождается новое состояние уже наличного равновесия. Эти зарождающиеся состояния *наличия (ци)* несут в себе свои моменты-равновесия. Их различие отражается в качествах. Все более отдаляясь от первоначального состояния стабильности, новые, формирующиеся в процессе моменты-качества, образуют иерархию по отношению к исходному моменту. Этот исходный момент служит, таким образом, центром для всего разнообразия качеств. По мере удаления от изначального центра нарастает качественное многообразие.

Таким образом, *потенциальное начало* или *Беспредельное*, как точка отсчета, определяется как отсутствие или взаимоисключение противоположных характеристик. Это изначальное качество или равновесное состояние, которое не обнаруживается.

В древнекитайских текстах говорится, что *Беспредельное* поляризуется и появляется первая пара противоположных моментов *инь* и *ян*. Причины нарушения изначального постоянства не указываются. Моменты *инь* и *ян* в отнесении к изначальному моменту-постоянству выступают как его качества, как различные уже проявившиеся аспекты *изначального постоянства*, состояния *изменения* или движения. Более того, качества — это моменты, это состояния равновесия, которые образовались как результат

стечения различных обстоятельств или силы обстоятельств (*ши*). В целом, *ян* и *инь* отражают центростремительный и центробежный аспекты, которые обуславливают развитие процесса.

Так, к качеству *ян* отнесены свет, мужское, тепло, движение, стремящееся вверх, тогда как к противоположному качеству *инь* относится все, что имеет природу женского, темного, холода, покоя, движения, стремящегося вниз. Качества *инь* и *ян* взаимообуславливают друг друга. Взаимопереход *инь* в *ян* — это и есть проявление *ци*, где в каждом *инь* содержится *ян*, и в каждом *ян* содержится *инь*. Символом в китайской культуре является Великий Предел (*тай-ци*), где изображается круг, состоящий из двух «рыб», стремящихся догнать друг друга. Качество, достигая максимальной границы выраженности (развитости), переходит в свою противоположность. В «Чжуанцзы» (I тыс. до н. э.) говорится: «Путь, проявивший себя, перестает быть Путем. Речь, ставшая словом, не выражает правды. Человечность, которая всегда добра, не свершит добро. Показная честность не внушает доверия. Храбрость, не знающая удержу, не приносит победы. Все эти пять вещей закруглены и обтекаемы, как шар, но могут вдруг обрести острые углы»<sup>174</sup>.

Рассмотренный выше порядок развития получил название в даосизме как *прежде небесная реальность* (*сянь тянь*). Можно проследить обратную дорогу, ведущую нить рассуждения от конкретных обстоятельств, когда точкой отсчета служит *последне небесная реальность* (*хоу тянь*).

Все проявленные состояния равновесия тем и отличаются от изначальной *прежде небесной реальности*, что они локализируют *целостность*. Эти локальные состояния *целого* в совокупности возвращают нас к *изначальному состоянию целого*. Но их последовательное развертывание в новые локальные состояния или качества проявляется как процесс относительно своего движущего начала или центра.

<sup>174</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 37.

Природа локальных событий обусловлена положением относительно центра, а также соотношением противоположностей, которые создают локальную среду для развития события.

Различные обстоятельства в силу полярной природы в процессе взаимодействия взаимно притягиваются друг к другу, уравновешиваются, образуя некоторую *целостность*. Эта *целостность* отлична от *других состояний целостности*. Она несет в себе определенный момент, поэтому ее можно назвать *событием*. В нашем контексте имеется в виду локальное событие. Так формируется некоторое *качество-событие*. При взаимодействии противоположные качества А и В стремятся достичь такого момента равновесия, когда они перестают различаться как А и В, утрачивают свою специфику, становятся гомогенными. Качества перестают проявляться. Остается *непроявленность* или *пустотность* как идеальное (потенциальное) равновесие, *идеальный момент*. В этом состоянии равновесие перестает быть собственно равновесием, потому что исчезают обуславливающие его стороны. Но можно также сказать, что с исчезновением качеств остается только *равновесие*. Мы имеем дело с ситуацией, которую можно назвать «*все-равновесие*». Это идеальное равновесие соответствует началу или близким ему локальным состояниям *целого*. В случае проявленных качеств можно допустить, что момент равновесия или движения обладает *длительностью (цзю)*, тогда как в ситуации идеального равновесия момент длительности отсутствует.

Природа процесса циклична. Событие «*все-равновесие*» не имеет конца и начала. В нем нет изменения. Но, тем не менее, это — потенциальный *цикл*. Поскольку изначальные изменения определяются как процесс рождения, то исходное состояние выступает как порождающий центр. Таково понятие *Великого Предела (тай цзи)*, и оно выражает предельное состояние бытия. Одним из составляющих понятие *тай цзи* является иероглиф *цзи*, который означает понятие предела (высшей и главной позиции

или степени), охватывающее два смысла: «*край*» («*оконечность, полюс, конец крыши*») и «*центр*»<sup>175</sup>.

Изменения в своем общем значении определяются как переменны. В «Си цы чжуань», комментариях к «Книге Перемен», «порождение порождений называется *Переменами (и)*<sup>176</sup>». В изначальном предельном состоянии переменны, так же, как и хаос, характеризуются отсутствием каких-либо изменений: «*перемены (и)* — это отсутствие мышления (*сы*), отсутствие деяния (*вэй*). Они спокойны и неподвижны»<sup>177</sup>. Далее в тексте говорится, что «*исполнение Перемен-и — причина изменений-бянь. Изменения-бянь — причина цикличности-тун. Цикличность-тун — причина дления-цзю*»<sup>178</sup>. *Изменения (бянь)* стремятся, с одной стороны, к предельному состоянию *перемен (и)*, то есть к состоянию *абсолютного покоя или равновесия*, но с другой стороны, они реализуют *импульс порождения*. *Изменения (бянь)* исходят из порождающего центра, осциллируют относительно центра, образуя циклы. Такое состояние, в котором уравниваются центростремительное и центробежное направления, в тексте называется *длением-цзю*. *Дление-цзю* является характеристикой качественной *целостности*. Это еще раз подчеркивает то обстоятельство, что все понятия в китайской системе мира определяются через *изменения*, то есть во времени.

Локальные события, будучи составными элементами целого процесса, характеризуются направленностью. Изменения относительно центра характеризуются как некая осцилляция, определяемая как *открытие* и *закрытие*. И так, *закрытие* называется *Кунь* или Земля. *Открытие* называется *Цянь* или Небо.

<sup>175</sup> Кобзев А. Тай цзи // Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006. С. 425.

<sup>176</sup> Си цы чжуань («Комментарий к присоединенным изречениям») / Пер. В. Е. Еремеева. [Электронный ресурс]. URL: <http://eremve.narod.ru/predel/tri/sici.htm> (дата обращения: 15.05.2011).

<sup>177</sup> Там же.

<sup>178</sup> Там же.

Сменяющие друг друга *закрытие* и *открытие* — это *изменения* (*бянь*). Но если присмотреться к каждой из этих сторон, то окажется, что в них есть свои *открытия* и *закрытия*. «Цянь, его покой — *свертывание* (*чжуань*), его движение — *выпрямление* (*чжи*). Поэтому высокое рождает он. Кунь, ее покой — *закрытие* (*си*), ее движение — *открытие* (*ни*). Широкое рождает она. Широкое и высокое совпадают с Землей и Небом»<sup>179</sup>. Через Небо и Землю определяются не только изменения в пространстве и времени, но и то, что мы бы собственно называем развитием. Стадии вызревания и проявления также определяются через Небо и Землю: «Доводящее до зрелости образы (*сян*) называется *Цянь*. Воплощающее способы (*фа*) [их проявлений] называется *Кунь*»<sup>180</sup>.

В «*Си цы чжуань*» через понятие *изменений* (*бянь*) определяются не только космические, но и моральные явления. Так, «*циклы изменений* (*бянь*) совпадают с четырьмя сезонами. *Должное* (*и*) *инь* и *ян* совпадает с Солнцем и Луной. *Добро-шань* *Перемен* и *примет* (*цзянь*) совпадает с высшей *дэ*»<sup>181</sup>.

Таким образом, в «*Си цы чжуань*» показан способ образования понятий в китайской картине мира. Поскольку все понятия являются развитием изначальной связи «*есть/не-есть*» или «*имеется/отсутствует*», их природа релятивна. И если в западном классическом мышлении содержание понятий субстанциально или метафизично, то *есть* создается всегда при наличии «*есть*» или «*быть*», то в китайском мышлении понятия можно определить как *не субстанциальные*. Они фиксируют в своем содержании разные состояния равновесия противоположностей в процессе, имеющем определенный центр. «*Уходы* (*ван*) и *приходы* (*лай*) без конца называются *цикличностью* (*тун*). Воспринимаемое, это

<sup>179</sup> Си цы чжуань («Комментарий к присоединенным изречениям») / Пер. В. Е. Еремеева. [Электронный ресурс]. URL: <http://eremve.narod.ru/predel/tri/sici.htm> (дата обращения: 15.05.2011).

<sup>180</sup> Там же.

<sup>181</sup> Там же.

называется *образами* (сян). Телесно оформленное, это называется *орудиями* (ци). Управление *предназначением* (юн) называется *способами* (фа). *Полезность* (ли) и *предназначение* приходят и уходят. Повсеместно предназначение народ называет *духами* (шэнь).<sup>182</sup>

Как мы увидим далее, в ситуации *изменения-модификации* (бянь) мы уже имеем дело с процессом, который проходит через различные качественные фазы. Единство всех фаз обнаруживается в их взаимосвязи, в их сбалансированности. Примером служат *четыре сезона в году* (сы ши). Каждый из сезонов сам в себе заключает определенное качество, свою особенную природу. Но вместе они образуют цикл, которому присущ определенный ритм и в котором противоположные качества — *холод и жара, ночь и день, цветение и увядание* и т. д. — взаимообуславливают друг друга.

Характер движения *инь-ян* или взаимодействия Неба и Земли можно описать как *сокращение-расширение*, как некую пульсацию, которая в итоге оформляется в определенный ритм. Переход *инь* в *ян* и наоборот — это основа, в которой заключена точка отсчета для события, для системы. Этот переход предполагает различные состояния от равновесного до пределов, максимум и минимум каждой из противоположных сторон взаимодействия.

Рассматривая равновесие качеств или моментов как точку отсчета, мы можем увидеть, что, собственно, полем для рассуждений китайских мыслителей и является всякое *изменение равновесия*, различные переходные стадии процесса *балансирования*. Они мыслят моментами, они мыслят не тело в движении, но *само движение: переходы* моментов из одного в другой. Но и сам момент в проявленном состоянии — это состояние равновесия или

---

<sup>182</sup> Си цы чжуань («Комментарий к присоединенным изречениям») / Пер. В. Е. Еремеева. [Электронный ресурс]. URL: <http://eremve.narod.ru/predel/tri/sici.htm> (дата обращения: 15.05.2011).

стабильности, которое можно назвать неуловимым. Таким образом, движение — это все.

Если обратиться к формализации вышесказанного, то в суждении «А – В» именно логическая связка «*есть/не-есть*» выступает в качестве функции, приводящей к равновесию противоположные члены суждения А и В. Единство А и В проявляется в их равновесии, или, как мы бы сказали в системе западной логики, в тождестве. Но, по мнению современного китайского философа Чжан Дун-суня, поскольку в китайской логике отсутствует субъект-предикатная структура суждения, то и понятие *тождества* здесь неуместно<sup>183</sup>. Статический аспект единства отсылает к некоему изначальному постоянству, когда отсутствуют А и В, и в силу этого связка «*есть/не-есть*» не имеет смысла. Но отсутствие А и В обусловлено переходом их в иное состояние — «*все-равновесия*». Иначе говоря, это бытийное состояние, характеризующееся тем, что основа универсума — это «*все связь*». Это точка отсчета для системы. В динамическом аспекте на смену этому постоянству приходит движение «*есть/не-есть*». В силу чего А одновременно есть и не-есть В. Это уже момент, смысл которого определяется изменением, движением. Как уже отмечалось выше в связи с центральноазиатским эпосом о Гэсэре, в такой системе мышления нет принципа непротиворечия. Бытие здесь рассматривается не в аспекте сущности, как это предлагается в системе Аристотеля, но в функциональном аспекте. Более того, в качестве элементов такого бытия принимаются именно моменты-равновесия. В дальнейшем ходе исследования мы проследим формирование основных понятий в такой системе мышления.

Понятие тождественности все же используется в данном мышлении. Речь идет о тождественности связей, создающих основу для утверждения о тождественности микро- и макромира. Возможно, что тождественность здесь подразумевает равновесие

<sup>183</sup> См.: Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия М., 2006. С. 88.

или гармонию. Анализ понятия момента даст представление о природе самих связей.

Момент называется *ю чжоу*. В даосском тексте Хуайнаньцзы (II тыс. до н. э.) изменение моментов рассматривается как *возрастание* и *уменьшение*, или то, что *приходит* и *уходит*. Такое изменение называется *чжоу*, то есть то, что растет, но без корня и ветвей. *Чжоу* означает «оборот, круг, цикл, везде, повсюду, полный, исчерпывающий»<sup>184</sup>. Это также отражает движение в аспекте *наличия-отсутствия*. *Чжоу* — это «то, что уходит как прошлое — то, что приходит как настоящее (или: «прошлое, которое уходит» — «настоящее, которое приходит»)<sup>185</sup>. Или: «Уход-прошлое (*ван*) — это свертывание (*цзюй*). Приход-будущее (*лай*) — это выпрямление (*шэнь*). Свертывание и выпрямление взаимовозбуждаются, и полезность образуется. Гусеница-землемер свертывается, чтобы после выпрямиться»<sup>186</sup>. Мы можем привести ассоциацию с Небом и Землей, которые характеризуются как *открытие* и *закрытие*.

Локализация конкретного момента-события в целостности циклического процесса и по отношению к центру определяется как *ю*, одной из составляющих в иероглифе понятия времени *ю чжоу*. «Четыре направления, верх и низ являются тем, что называют *ю*»<sup>187</sup>. Более развернутое определение того, чем является *ю*, дано в «Чжуанцзы»: «Небо высоко, а Земля низко: их положения определены просветленностью. Весна и лето — впереди, а осень и зима — позади: таков порядок смены времен года. Все вещи

<sup>184</sup> См.: Кобзев А. Чжоу и // Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006. С. 580.

<sup>185</sup> Цит. по: Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / Пер. с франц. В. Г. Лысенко. М., 2005. С. 69; Ср.: Хуайнаньцзы // Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы / Пер. Л. Е. Померанцевой. М., 2004. С. 200.

<sup>186</sup> Си цы чжуань («Комментарий к присоединенным изречениям») / Пер. В. Е. Еремеева. [Электронный ресурс]. URL: <http://eremve.narod.ru/predel/tri/sici.htm> (дата обращения: 15.05.2011). Ср.: I-Cing. Księga Przemian /Przekład R. Wilhelma. Warszawa, 1997. С. 284.

<sup>187</sup> Цит. по: Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / Пер. с франц. В. Г. Лысенко. М., 2005. С. 69.



в своих превращениях зарождаются, достигают расцвета и гибнут: таков путь перемен»<sup>188</sup>.

Момент, будучи элементом целостности процесса, имеет направленный характер. Направления его изменений составляют содержание понятий *инь* и *ян*.

В трактате «Комментарий привязанных слов», дополнении к «Книге перемен» (*И цзин*), смысл качеств *инь* и *ян* сводится к тому, что они представляют собой противоположные составляющие Пути *Дао*. О них говорится следующее:

«Сначала Инь, затем Ян

Это и есть Дао!

Здесь Инь, там Ян.

Или же,

время инь, время ян

Это и есть Дао!

Сторона инь, сторона ян»<sup>189</sup>.

*Дао* — это целостность процесса. Определение Пути *Дао* происходит посредством обращения к противоположным качествам *инь* и *ян*. *Дао* — это последовательное осуществление сначала *инь*, потом *ян*. Но *Дао* также и направление/расширение – сокращение этого процесса — «сторона инь, сторона ян». Смена «то *инь*, то *ян*» создает определенный ритм. Соответственно, *Дао* движется посредством *инь* и *ян* в определенном ритме. *Инь* и *ян* и *Дао* имеют общую природу цикличности. Ее можно было бы определить как пустотность-проявленность, а в конечном счете — как пустотность, беспредельность, хаос и т. д. Великий предел как «надформенное *дао*», согласно Чжу Си, изображался в виде пустого круга — центрального для расширяющихся концентрических окружностей, символизирующих уровни космологической

<sup>188</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 77.

<sup>189</sup> «Комментарий привязанных слов». Цит. по: Гране М. Китайская мысль / Пер.с фр. В. Иорданского. М., 2004. С. 85.

структуры<sup>190</sup>. Эта цикличность и есть время. Каждый пункт в ней несет вполне определенные характеристики равновесия между *инь* и *ян*, иначе говоря, качества. Циклическое время качественно.

Ю Чжоу служит матрицей для описания циклического процесса, в котором «Небо ничего не рождает, а вещи превращаются, Земля ничего не растит, а вещи вызревают, державный владыка ничего не делает, а в мире все свершается»<sup>191</sup>. Ю Чжоу в соотношении с западной системой мышления определяется как *пространство-время*. Но следует иметь в виду, что в китайской модели мира основой для такого *пространства-времени* является момент как относительная стабилизация движения, равновесие взаимодействующих обстоятельств. Момент может быть отождествлен с центром или серединой, целым циклического процесса. Он обнаруживается во взаимодействии противоположностей (*инь* и *ян*, ночи и дня, правого и левого, запада и востока), создавая локальную качественную определенность, место в иерархии взаимодействий.

Когда достигается равновесие, появляется новое качество. Непроявленная целостность *ци* обнаруживается в проявленных вещах как некоторого рода дискретность, прерванность непроявленного континуума. Это может быть выражено посредством одного из значений понятия *вещь*. В иероглифе *вещи* (*донгси*) уравниваются противоположные значения «восток» и «запад», образуя значение *качества-вещи*. Но для выяснения категории качества более информативным является обращение к значению другого иероглифа *вещи* (*у*). Смысл понятия *вещи* (*у*) проявляется через его отнесение к *ци* во всем многообразии проявленных форм и качественных состояний. Тогда *жизненная сила* (*дэ*) выступает как мера совершенства, предел становления *вещи*. И *вещь* можно охарактеризовать как событие, состоящее из направленных моментов.

<sup>190</sup> См.: Кобзев А. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006. С. 105.

<sup>191</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 75.

В «Чжуанцзы» мы читаем: «Благодаря остановке в движении рождаются вещи. Вещь, осуществившая в себе свой жизненный принцип, зовется Формой. Форма хранит в себе Дух. Каждая Форма имеет свои правила, и вместе они зовутся Природой. Кто печется о своей природе, возвращается к жизненной Силе. А кто достиг предела Силы, становится единым с Началом. Становясь единым, мы опустошаем себя; будучи пусты, мы становимся великими, а будучи великими, приводим к согласию щебет всех птиц. Согласие всех голосов согласуется с Небом и Землей... Ярчайшее рождается из Сокровеннейшего, Порядок рождается из Бесформенного. Семена духа рождаются из Пути. Формы в корне своем рождаются из семени. Множатся формы — и появляются вещи... Может ли то, что существует прежде Неба и Земли, само быть вещью? То, что делает вещи вещами, само не является вещью; вещь, появляясь, не может предшествовать другим вещам. Состояние «прежде вещей» подобно наличию вещей, и это «подобие наличию вещей» неисчерпаемо»<sup>192</sup>.

Таким образом, Жизненный принцип в каждой вещи, Природа, Дух, Жизненная Сила (*дэ*), Путь (*Дао*) — все это различные характеристики целостности качественного состояния, или момента. Надо только попасть в соответствующий момент, то есть оказаться в середине/центре данной целостности или события. И поэтому момент определяется как *благоприятный случай* (*ши*), когда обстоятельства сопутствуют выполнению чего-либо.

Остановка в движении происходит в момент достижения равновесия. Момент-качество обладает различной *длительностью* (*цзю*), так что историческая эпоха также выражается как *момент* (*ши*). Момент-качество характеризуется законченностью, то есть формой: «Вселенная велика, а за пределы мира вещей не выходит. Кончик волоска мал, однако же составляет законченное тело»<sup>193</sup>. Таким образом, несмотря на очевидный релятивизм китайского

<sup>192</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 68, 112.

<sup>193</sup> Там же. С.111-112.

мироощущения, в основание картины мира заложена стабильность равновесия, которая организует вокруг себя все связи.

Го Сян, комментатор «Чжуан-цзы» в III веке н. э., утверждал, что реальность следует понимать не как сущность, но как отношение, «*сокрытое превращение*» (*мин хуа*), которое воплощает внутренний предел существования. «Принцип всех вещей имеет свой предел, в котором внешнее и внутреннее исчезают, проникая друг друга. Все рожденное имеет пределы. Если стремиться к тому, что выходит за пределы, природа будет потеряна. Следует отбросить побуждение и жить согласно себе самому, а не согласно другим. Тогда сохранишь цельность природы»<sup>194</sup>. Истоки *Целого* не относятся к непроявленному абсолюту, пустоте. *Целое* (*Тянь* или *Тянь-ди* — Небо, Небо и Земля, или космос) существует на основе «*самопревращения вещей*» (*ду хуа*). Видеть вещи с точки зрения *Тянь* и отождествлять себя с *Тянь* – значит выходить за пределы вещей и их различий, или, как говорили неодаосы, «выходить за пределы форм и свойств»<sup>195</sup>. Го Сян рассуждал, что «когда рождается человек, то, как бы незначителен он ни был, у него обязательно есть какие-то вещи. Как бы ни была убога его жизнь, для жизни ему необходим весь космос. Мириады вещей в космосе, все, которые существуют, не могут исчезнуть, не оказав влияние на него. Если какой-то одной вещи не хватает, он не родится. Если один принцип нарушен, он не сможет прожить до конца... В Поднебесной каждый считает себя «этим», а прочие вещи — «другим». «Это» и «другое» действуют для себя. [Они далеки друг от друга] как противостояние востока и запада. Однако «это» и «другое» соотносятся друг с другом, как губы и зубы. Губы не существуют для зубов, но если губ нет, зубам холодно. Поэтому, когда «другое» действует для себя, оно в большей степени помогает «этому»<sup>196</sup>.

<sup>194</sup> Цит. по: Фэн Ю-Лань Краткая история китайской философии. М., 1998. С. 249.

<sup>195</sup> Фэн Ю-Лань Краткая история китайской философии. М., 1998. С. 252.

<sup>196</sup> Цит. по: Фэн Ю-Лань Краткая история китайской философии. М., 1998. С. 224.

Развитием содержания понятия меры является понятие ритуала. Ритуал предстал в понятиях соразмерности частей, ритмов, гармонии, циклов. Идеальный образ ритуала указывал на «внутреннюю глубину просветленного сознания», которое было как зеркало, в пустоте которого отражался весь мир. И если культы объявлялись непристойными, то только в силу того, что они не были соразмерны ритуалу. Они не способствовали установлению гармонии между Небом и людьми<sup>197</sup>.

Исследователи считают, что в отличие от западного китайское мышление является ассоциативным или коррелятивным<sup>198</sup>. Г. Вильгельм отмечал, что западное мышление опирается на внешнюю причинность. Конечной инстанцией выступает субстанция как предельное понятие. В восточном же коррелятивном мышлении понятия не субординированы по отношению к внешней причинности, но располагаются в одном ряду. Если на Западе обращаются к сущностям, то в китайском мышлении оперируют соответствиями. Так, в афоризме Гун Сунь-Луна «Белая лошадь не лошадь»: «понятия «белая лошадь» и «лошадь» соотносятся не как единичное и общее, но как два понятия, из которых понятие «белая лошадь» является сложносоставным и не сводится в силу наличия признака «белый» к простому понятию «лошадь»<sup>199</sup>. В китайском мышлении понятия формируются по отношению к единому, чем для них выступает сама реляция — связка крайних членов суждения. Следовательно, субстанцию или основу, причину надо искать именно в самой функции и в определенном ее состоянии, которое стремится к равновесию противоположностей. Здесь функция выступает как взаимно-

<sup>197</sup> См.: Малявин В. Китайская цивилизация. М., 2001. С. 242.

<sup>198</sup> Rošker J. The Abolishment of Substance and Ontology: A New Interpretation of Zhang Dongsun's Pluralistic Epistemology. Synth. philos. International ed. 2009. Vol. 24. Fasc. 1. Pp. 153-165; Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Wiley, 2002.

<sup>199</sup> Кобзев. А. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. С. 138.

однозначное соответствие в момент достижения равновесия (тождества, сказали бы мы, следуя западной логике).

Ситуация прочитывается по формуле: *А как В*. Сопоставляются два символических образа, в результате чего через ситуацию, то есть, взаимосоотнесение вещей, становится возможным *достижение смысла* (*фу* — букв. «расстиланье»). На примере тезиса «будь духом чист, как скипетра нефрит»<sup>200</sup>, Цзяо Жань, монах времен династии Тан, показывал, что в данной формуле *сопоставление образов* (*сян*) называется (*би*). Более высокое по уровню *сопоставление смыслов* получает название *син*, где смысл — это *идея* (*и*), которая (реализуется) за образом<sup>201</sup>. Таким образом, именно путем сопоставлений на уровне *би* и *син* происходит генерализация содержания, и, как увидим далее, именно так образуются понятия в китайской картине мира. Можно утверждать, что ситуация складывается из сопоставлений.

Как отмечает К. Голыгина, «чтобы придать вещи смысл, указывается ее функция или значение. В этом случае вещь не может стать метафорой, то есть объект описания не может взять на себя иное содержание, хотя может стать знаком, в котором помимо буквального всегда есть иной информационный смысл»<sup>202</sup>. Исследовательница считает, что коррелятивная система в китайском мышлении использует относительно небольшой набор сочетаемости объектов. В основе используются универсальные классификаторы *инь-ян*, пять стихий и четыре стороны света. В силу того, что создаются устойчивые цепочки объектов и смыслов, всякий объект в результате оказывается в избранном ряду. Так, Восток, дерево, весна, зеленый — символы пробуждения природы и любви<sup>203</sup>. Такое суммирование внешних признаков самого разного свойства Лю Се назовет «цветом вещей» (*у сэ; у* — «вещь»,

<sup>200</sup> См.: Шицзин. [Книга песен], М., 1957.

<sup>201</sup> См.: Голыгина К. И. Великий предел. М., 1995. С. 161.

<sup>202</sup> Голыгина К. И. Великий предел. М., 1995. С. 52.

<sup>203</sup> Там же. С. 79.

сэ — «цвет»). Таким путем создаются устойчивые семантические узлы-события, которые образуют матрицу культуры.

В китайских литературных текстах первого тысячелетия н.э. такие понятия как «стыд», «позор», «бесчестие», «унижение» определяются через конкретные состояния, переводятся в предметный ряд известных читателю ситуаций. В повести «Яньский наследник Дань» на вопрос о том, что такое *позор*, утверждается, что это «состояние, равное бесчестию для девицы», а на вопрос о *решимости* дается следующий ответ: это «состояние готовности перерезать себе горло, принять смерть в котле-треножнике, разорить казну ради мстителей». В другой ситуации понятие *стыда* объясняется на примере человека с подкосившимися от смеха ногами, тычущего пальцем в Дань<sup>204</sup>.

Роды, виды как сущности, абстрактные понятия, известные нам из логики Аристотеля, не имеют места в китайском мышлении. Крайние члены суждения выступают как рядоположенные. Они соотносятся со своей связью, функцией. Именно связь выступает в восточной системе мышления в роли субстанции, а точнее, не-субстанции. Генерализация понятий отражает степень приближения-отдаления от идеального равновесия. Как отмечалось выше, в моменте идеального равновесия фиксируется отсутствие взаимодействующих сторон. Именно таким образом представляется возможным объяснить понятия *Дао*, *Великий Предел*, *Принцип (ли)*, *должная справедливость (и)*, *гуманность (жэнь)*, *благодать (дэ)* и т. д. Значения этих понятий отражают *момент равновесия*, который способствует возникновению *гармонии противоположностей*. Опять же, в идеальном состоянии *гармония* ведет к исчезновению противоположных качеств.

Качества-моменты проявляются через обстоятельства. Все, что способствует взаимопроникновению событий, явлений, а также все, что попадает под притяжение уже устоявшихся

<sup>204</sup> Голыгина К. И. Великий предел. М., 1995. С.С. 104, 110.

взаимосвязей, можно назвать обстоятельствами, при которых складывается новая целостность. Комбинации в процессах могут складываться каждый раз уникально. Формирующиеся процессы в силу всеобщей взаимосвязанности и взаимопроникновения, в конечном счете, только проявляют уже существующие бесконечные устойчивые тенденции, процессы, происходящие в универсуме. Древние мудрецы говорили о циклах, о том, что каждое событие возникает на пересечениях различных циклов. Чаще всего это циклы движения планет, но не только. Для того чтобы понять, как описывается событие в китайской модели мира, рассмотрим пермутационный календарь.

Каждый цикл образуется вокруг определенного центра. Именно *колебания/изменения (тун)* противоположностей по отношению к центру описывают циклическую траекторию, создают определенные ритмы. Следовательно, циклы отличаются между собой ритмами. Циклы взаимодействуют между собой, и траектории их пересечения (или амплитуды ритмов), что в данном случае то же самое, в местах пересечения накладываются друг на друга, что приводит к возникновению качественно нового события.

Для того, чтобы координировать свою жизнедеятельность, древние китайцы связывали представления о множественности циклов, их взаимопересечениях, с тем или иным событием на Земле. Наблюдения за ходом небесных тел легли в основу пермутационного календаря.

Месячный цикл Луны включает двадцать восемь созвездий или остановок Луны на эклипике. Эти созвездия разделены на четыре квадранта по семь созвездий. На Востоке находится Зеленый дракон, который объединяет семь первых созвездий, на Юге — Красная птица, на Западе — Белый тигр, на Севере — Черный воин (черепаха). Астрологи называли счастливыми в жизни людей события, возникающие при определенном пересечении этих созвездий с планетами. Так, созвездия № 4, 11, 18, 25



образуют счастливые сочетания с Солнцем; созвездия № 1, 8, 15, 22 — с Юпитером; №6,13,21 и 27 — с Меркурием и т. д.<sup>205</sup>

Положение созвездия Большой Медведицы относительно Полярной звезды предопределяло наступление сезонов года — весны, лета, осени и зимы. Исходя из значимости влияния на жизнь людей на Земле, цикл движения семи звезд Большой Медведицы в комбинации с Солнцем и Луной был выделен особо и получил имя девяти светил Вселенной. На Земле им соответствовали очертания гор.

Циклы планет имели качественные различия между собой, основой которых служили элементы. Пять элементов — дерево, огонь, земля, металл, вода — соответствовали планетам Юпитеру, Марсу, Сатурну, Венере и Меркурию.

*Пять элементов (у син)* отражают пять основных качеств, к которым можно было бы свести все разнообразие качеств в универсуме. Элементы имеют циклическую природу. Можно сказать, что это пять основных ритмов, или форм, или качественных изменений. В «Шу-цзинь» («Книга истории» или «Книга документов», VI в. до н. э.) в разделе «Великий план» о пяти элементах говорится следующее: «Вода [есть качество Природы], которое мы определяем как увлажнение и понижение. Огонь [есть качество Природы], которое мы определяем как горение и подъем. Дерево [есть качество Природы], данное от изогнутых поверхностей или прямых линий. Металл [есть качество Природы], которое может принять литейную форму и стать твердым. Земля [есть качество Природы], которое позволяет сеять, растить или собирать урожай. То, что увлажняет. Просачивается и опускается, вызывает засаливание. То, что горит, накаляет, поднимается вверх, порождает горькое. То, что создает изогнутые поверхности и прямые линии, производит кислое. То, что может принять [литейную форму и стать] твердым, создает острое. То, что позволяет сеять,

<sup>205</sup> См.: Айтель Э. Фэншуй — наука китайской древности // Китайская геомантия /Сост. и пер. М. Ермакова. СПб., 1998. С. 25.

[взращивать и], собирать урожай, рождает сладкое»<sup>206</sup>. Как можно заметить, эти пять элементов являются классификаторами качеств в китайской картине мира.

В основе шестидесятилетнего календаря, принятого ок. I века н. э. или раньше, используется двенадцатилетний цикл обращения Юпитера вокруг Солнца — «земные ветви» (*ди чжи*) — и десятиричный цикл, в котором каждый из пяти элементов (*у син*) учитывался как *инь* и *ян* — «небесные стволы» (*тян гань*). Качество каждого из двенадцати сегментов цикла соответствует природе двенадцати животных: коня, овцы, обезьяны, курицы, собаки, свиньи, мыши, быка, тигра, зайца, дракона, змеи. Порядок следования животных вовсе неслучаен. Он соответствует чередованию пяти элементов, природе *инь* и *ян*. Так, с Небом, теплом, активностью ассоциируются конь, овца, дракон, тогда как с холодом, Землей, пассивностью — свинья, мышь, бык.

Цикличность, кратная 60-ти, в древнем Китае распространялась и на сутки, недели и месяцы. Сутки делились на 12 двойных часов, каждому из которых соответствует животное китайского зодиака (так же определялись и месяцы).

Непременным вектором обозначения события являются периоды правления династий китайских императоров. Летоисчисление Китая ведётся от легендарного императора Яо (2357 г. до н. э.) до зафиксированных в документах династий Чжоу (1122–247), Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), Суй (420–479), Тан (618–907), Сун (960–1279), Юань (1280–1368), Мин (1368–1644), Цинь (1644–1911), а затем Китайской республики (1911–1949), КНР (с 30 сентября 1949 г.). Каждая династическая эпоха обозначает свой цикл. Восходя на престол, император считал непременным долгом переписать историю заново, поскольку для живущих в ту или иную эпоху история мироздания начинается

---

<sup>206</sup> Цит. по: Дж. Нидэм. Фундаментальные основы китайской традиционной науки // Китайская геомантия / Сост. и пер. М. Ермакова. СПб., 1998. С. 226.

не с космологических рассуждений, а связана непосредственно с биографией императора<sup>207</sup>.

Итак, события фиксировались с использованием шестидесятиричного календаря. И на пересечении двух циклов — двенадцати — и десятиричного — появлялось искомое событие. Качество этого события зависело от обстоятельств, сопутствующих его появлению. Например, название Синьхайской революции связано с 1911 годом в циклическом календаре — «синьхай», год металлической свиньи. Более детально обозначена дата рождения Мао Цзэдуна. Он родился в девятнадцатый день одиннадцатой Луны года «Гуй сы» (Чёрной Змеи) в девятнадцатый год императорского правления под девизом «Гуанской (Блестящее наследие)», что соответствует 23 декабря 1893 года.

Целое и изменения в процессе взаимодействия противоположностей находили отражение и в символике чисел. М. Гране отмечал, что китайцев интересует в числах не столько идея количества, сколько идея качества. Дело в том, что числа используются как классификаторы. Выше говорилось о роли десятиричного цикла — «десяти стволов» (*гань*) и двенадцатиричного цикла — «двенадцати ветвей» (*чжи*) в шестидесятилетнем календаре. Эти стволы и ветви изображаются иероглифами. Последние выступают в роли чисел. Они отражают процесс в его отдельных качественных состояниях в различных фазах циклического ряда.

Для того, чтобы показать роль чисел как символов для обозначения Целого и закономерностей сочетаний качеств, появляющихся в этом Целом, автор считает уместным обратиться к тексту книги «Китайская мысль» М. Гране. Он пишет, что если числа из двенадцатиричного цикла располагаются одно за другим по окружности, то числа из десятиричного цикла образуют крест: четыре пары отмечают концы креста на пересечениях с кругом, а пятая пара — его центр. По мнению М. Гране: «Пересечение крест-накрест предполагает появление треугольника и квадрата.

<sup>207</sup> См.: Гране М. Китайская мысль. М., 2004. С. 235.

Их считают обозначениями пространства и земного порядка. С другой стороны, 2 (четное) является [...] знаком Земли и квадрата, во всяком случае рассматриваемого только по его периметру, без учета центра, 3 (нечетное) — это символ неба и круга (или, вернее, полукружия, которое, будучи вписано в квадрат, где 2 — сторона, имеет 2 своим диаметром). Отсюда вытекает, что у Неба (мужское начало, ян, 3, нечетное) число 6, равное 3, умноженному на 2. У Земли же (женское начало, инь, 2, четное) числом служит 5, равное 2 плюс 2 плюс 1, поскольку, думая о пересечении, нельзя упускать центр». Исследователь отмечает, что произошла явная перестановка: Земля стала обозначаться нечетным числом 5, а Небо — четным числом 6. Эта перестановка подчеркивает взаимозависимость циклов<sup>208</sup>.

Таким образом, система взаимопересекающихся циклов служила матрицей и предоставляла возможность локализовать вещи и явления в пространстве и во времени. Циклические знаки, как уже отмечалось, — это относительно самостоятельные целостности, качества. Вместе с тем они воплощают в себе вполне определенную характеристику в иерархии более широкого Целого. В любом случае, они идентифицируют событие на уровне *сущности-соответствия* (у). Выбор личного имени в эпоху династии Инь осуществлялся посредством обращения к десятиричной системе. Иероглиф дня рождения предопределял человеческую индивидуальность, потому служил личным иероглифом. М. Гране делает вывод, что *вид* (*лэй*) и *сущность-соответствие* (у), а значит, *имя* (*мин*) и *сектор во времени-пространстве* — равноценны<sup>209</sup>.

Ситуация, обусловленная взаимодействием *инь* и *ян*, или пятью элементами, описывается при помощи триграмм, состоящих из *сплошных* черт *ян* («световые») или *ган* («напряженные»), и *прерванных* черт *инь* («теньевые») или *жоу* («податливые»).

<sup>208</sup> Гране М. Китайская мысль. М., 2004. С. 106.

<sup>209</sup> Там же. С. 108.

Комбинации *инь-ян* в триграмме читаются снизу вверх, что соответствует тенденции развития ситуации от начала к концу. Например, триграмма *Дуй* будет читаться как *ян-ян-инь*. Созданный на этой основе язык *инь-ян* применяется в гадательной «Книге перемен» («*И цзинь*»). Языком описания ситуации служат комбинации из 64 гексаграмм, каждая из которых состоит из двух триграмм. На основе гексаграмм определяется актуальное состояние ситуации и предлагаются рекомендации для оптимального ее разрешения.

Триграммы в роли классификаторов создавались по отношению к понятию *Великого Предела*. Единица означает целостность. Символом целостности выступает *Великий Предел* (*Тай цзи*) или *Центральный дворец на небосводе* (*Тай и*). Два — это первая пара, которая появляется из целостности. Это ритмическое чередование *инь* (чет) и *ян* (нечет). В свою очередь, из чета и нечета появляется своя пара — *инь* и *ян*. Происходит удвоение пары — это четыре. Дальнейшее деление на *инь* и *ян* ведет к восьми. И весь этот процесс деления оформляется как восемь триграмм<sup>210</sup>.

Считается, что император Фу Си (2852–2738 гг. до н. э.) первым применил Восемь Триграмм к циклическому символу *Тай Цзи*, чтобы показать взаимодействие *инь* и *ян*. Он расположил триграммы по кругу в определенной последовательности, так чтобы они отражали равновесие еще до появления Вселенной. Эта схема называется *Фу Си*, или *Сянь Тянь* («Раннее небо» или «Прежнее небо»). В указанном ниже порядке были записаны Фу Си триграммы:

<i>Цянь</i>	-	Небо	( <i>тянь</i> )	1
<i>Дуй</i>	-	Озеро	( <i>цзэ</i> )	2
<i>Ли</i>	-	Огонь	( <i>хо</i> )	3
<i>Чжэнь</i>	-	Гром	( <i>чжэнь</i> )	4
<i>Сюнь</i>	-	Ветер	( <i>фэн</i> )	5

<sup>210</sup> См.: I-Cing. Księga Przemian / Przekład R. Wilhelma. Warszawa, 1997. С. 270.

<i>Кань</i>	-	Вода	(шуй)	6
<i>Гэнь</i>	-	Гора	(шань)	7
<i>Кунь</i>	-	Земля	(ту)	8

Другая схема расположения восьми триграмм по кругу, согласно легенде была предложена Чжоу Вэнь Ваном, основателем династии Чжоу, примерно в 1143 г. до н. э. Эта схема называлась *Хоу-Тянь* («Позднейшие небеса»), и триграммы расположены в следующем порядке по часовой стрелке: *Чжэнь* – *Сунь* – *Ли* – *Дуй* – *Цянь* – *Кань* – *Гэнь* – *Кунь*. Данная последовательность отражала целостность Вселенной в ее динамическом состоянии. Переход от одной триграммы к другой — это развитие целостности в ее фазах. Но при этом каждая из триграмм представляла собой относительную целостность, была определенным качеством. Размещение триграмм на обводе круга соответствовало сезонам года и сторонам света. В комментариях к «*И цзинь*» описывается последовательность чередования триграмм в цикле. Год начинается с триграммы *Чжэнь*; *Чжэнь* — это Восток, это весна и пробуждение. В дневном цикле — это утро. Энергия в *Чжэнь* пробуждается как гром, но переходит в спокойное состояние триграммы *Сунь*. Образом *Сунь* является ветер и дерево. Вещи приобретают свою форму, развиваются. *Сунь* — это Юго-Восток. Затем следует триграмма *Ли* — это свет, благодаря которому все сущее видит друг друга. Триграмма *ли* — это Юг. Это образ общины людей, в которой вождь правит светом, повернувшись лицом к свету, на Юг. *Кунь* — это Земля; все сущее кормится ею. С нею связан период созревания злаков. *Дуй* соответствует осени, в дневном цикле — вечеру. *Дуй* — это время зрелых плодов и радости. *Цянь* — это триграмма Северо-Запада. В триграмме Неба проверяется все, что было добыто до этого момента. *Кань* — это вода и триграмма Севера, ночи, сосредоточения всего сущего. Собранный урожай отправляется для хранения на склады. *Гэнь* — это триграмма Северо-Востока, где приходит к концу и рождается все сущее из семян. Переход от старого к новому

году сопровождается мыслями о смерти и жизни, умирании и воскрешении<sup>211</sup>.

Отношения триграмм-качеств в представленных схемах — это, прежде всего, отношения взаимозависимости. Согласно «И Цзинь», они разворачиваются как взаимодействие и борьба сил света и тьмы, напряжения и податливости. Противоположные действия открытия и закрытия названы соответственно *созиданием* и *формированием*, принятием. Различия между *открытием* и *закрытием* названы *переменами*. Движение *туда* и *обратно* — это *взаимопроникновение*<sup>212</sup>.

*Системы триграмм, называемые «Раннее Небо» и «Позднейшее Небо» сообразовывались с магическим квадратом, состоящим из девяти квадратов. Сумма трех квадратов по диагонали, вертикали либо горизонтали дает число 15. В земледелии система девяти полей («колодезные поля», или «колодезные земли» (цзин ди), также строилась на модели мироздания, где целое составлено из девяти квадратов. Центральное поле было государственным и обрабатывалось сообща, тогда как остальные восемь полей принадлежали земледельцам. В целом, магический квадрат служил матрицей для организации отношений в китайской картине мира.*

Системы восьми триграмм, Пяти элементов, двенадцати- и десятиричная системы — все эти циклы размещены на магнитном компасе *лоцзин*<sup>213</sup> («сетчатая основа») или *лопань* («все-плошка», потому что стрелкой компаса служил магнит в форме ложки. Черенком он указывал не на север, а на юг). Центром, вокруг которого вращается магнитная стрелка, считается *Великий предел*, порождающий *инь* и *ян*. На компасе могут быть обозначены 34 цикла, но чаще *встречались* компасы с 4–17 концентрическими кругами. Кроме описанных выше циклов, в компасе

<sup>211</sup> I-Cing. Księga Przemian / Przekład R. Wilhelma. Warszawa, 1997. С.С. 236-237.

<sup>212</sup> Там же. С. 270.

<sup>213</sup> См.: J. J. M. de Groot. The Religious System of China. Vol. 1-6. Leiden, 1892-1906.

использовались сельскохозяйственный цикл 24 сезонов года, цикл из 28 созвездий и т. д.

Основная идея использования циклов — это определение *локального* события. Как мы видим, событие возникает в точке пересечения циклов. Отсюда представляется возможным определить характер события, его длительность и его пространственно-временную локализацию. Момент как состояние равновесия является центром события, от него зависит качество события. Момент в его динамике определяется как *время «чжоу»*. Локализация момента в его *настоящем*, то есть «здесь и сейчас», показывает то, что мы называем *пространством* — «ю». Знак 方 (*фан*) — это и сторона света, направление, и в то же время квадрат, площадь, участок. В статическом плане момент описывается через стороны света, а также отношение к *Небу и Земле* (*верх – низ*). При этом важно то, что пространство оказывается производным от времени. Пространство земельных участков считается квадратным. Таким образом, локальность в китайской культуре — качественная, она образуется в результате пересечения различных циклов.

Китайский мир — это микрокосм, в котором действия людей соотносятся с большими циклами *Вселенной*, с циклами сезонов года. Качество, выраженное в числах, показывает социальную значимость тех или иных действий либо участков пространства и выражается в социальных нормах.

Локальное пространство китайцев ограничено. За ним, по четырем сторонам находятся Четыре моря, дикие земли, которые населены варварами. Поскольку качество времени-пространства теряется по мере удаления от центра, то на китайских границах качество утрачивает ритмическую согласованность с культурным целым. Именно в силу этого древние китайцы считали, что по своей природе варвары скорее ближе к животным, чем к человеку. Полноценным же является пространство, которое ближе к Небу, к центру мироздания, там, где вождь и императорский



дворец. С центром связаны и меры длины: там «ли» дорог одинаковы, чтобы доставлять дань с четырех сторон света<sup>214</sup>.

Воссоздание и поддержание целостности носило в определенном смысле литургический характер. Император раз в пять лет должен был объезжать свое государство. Пять лет соответствовали пяти сторонам света, среди которых наряду с севером, востоком, югом и западом присутствовал центр. Тем самым император, повторяя ритм процесса как целого, вносил сплоченность в ряды своих подданных. В день весеннего равноденствия ему предписывалось находиться на востоке империи, в день летнего солнцестояния — на юге, в день осеннего равноденствия — на западе, а в день зимнего солнцестояния — на севере<sup>215</sup>. И каждое восхождение на трон новой династии сопровождалось созданием нового календаря, который бы закреплял иерархию ритмов в Поднебесной.

Жизнь китайцев в древности подчинялась определенным ритмам, которые регламентировали все фазы жизнедеятельности: от пробуждения до отхода ко сну, от рождения до смерти. Регуляции подлежало все: фасон одежды, форма головного убора, тип обуви, экстерьер и интерьер жилища, даже его удаленность от императорского дворца, сервировка стола, вид носилок для выезда в город, количество слуг и пр. Кроме всего этого существовало правило этикета, предписывающее определенное направление движения вещей, согласно которому требовалось отдавать налево, а принимать справа<sup>216</sup>. Этикет задавал определенный ритм совершения различных действий. Следование этикету служило главной цели: поддержанию гармонии и порядка в мире людей и универсуме.

Для того, чтобы в доме циркулировала жизненная энергия, планировка традиционного жилища соотнобразуется

---

<sup>214</sup> Гране М. Китайская мысль. М., 2004. С.С. 66-67.

<sup>215</sup> Там же. С. 67.

<sup>216</sup> Там же. С. 249.

с девятиквдратной матрицей. Согласно градостроительным принципам, сложившимся XVI–XVII вв. до н. э., прямоугольный в плане город был ориентирован с севера на юг. Он был разбит на прямоугольные кварталы с выделенным центром. Магистрالی улиц связывали северные ворота с южными, восточные с западными. Главными воротами были южные. Южная сторона означала «перед» — сидеть лицом к югу, означало — царствовать. За спиной оставался север. Обращенные лицом в северном направлении оказывались в позиции «подданного». На западной стороне, то есть справа от сидящего лицом на юг императора, во время приемов во дворце размещались чиновники. На востоке же по правую руку от императора находились военные. Эта модель, в центре которой находился император, служила образцом для пространственно-временной ориентации в китайской культуре. В соответствии со сторонами света строго закреплялись направления «вперед», «назад», «право» и «лево».

Планировка идеального столичного города выглядела следующим образом: в центре — *Хуанчэн* (Императорский, или Запретный, Город) — дворцовый комплекс, *Нэйчэн* (Внутренний Город) — кварталы чиновной знати с учреждениями, и *Вайчэн* (Внешний Город) — торгово-ремесленный посад<sup>217</sup>. Все важнейшие здания размещались вдоль главной магистрالی, идущей от южных ворот к северным, и различались по высоте. Расположение и высота здания целиком определялись его функцией и социальным положением владельца. Высота жилых домов простых граждан не могла превышать одного этажа.

Пяти сторонам пространства соответствовала цветовая символика: желтый цвет (*хуан*) — Центр; сине-зеленый цвет (*цин*) — Восток; красный (*хунчи*) — Юг; белый (*бай*) — Запад; черный (*хэй*) — Север. Желтый цвет считался привилегией государя. Черный цвет был знаком ученых. Белый цвет был атрибутом

<sup>217</sup> См.: Энциклопедия Китая [Электронный ресурс] // URL: <http://www.abirus.ru/content/564/623/626/11251/11259.html> (дата обращения: 15.09.2011).

траура. У императорских зданий крыши красились в золотисто-желтый цвет, у городских храмов и у чиновничьих домов — в зеленый, иногда встречается синий цвет (храм Неба в Пекине), а крыши башен были покрыты серой черепицей, иногда с зелеными краями<sup>218</sup>.

Соответственно было организовано и пространство жилища: прямоугольная планировка усадьбы, по периметру которой расположены различные постройки. Крыша символизирует Небо, а фундамент — Землю. Идеальным считается вход с южной стороны. Окна выходят во внутренний двор. Лучшим считается помещение, обращенное фасадом на юг. Помещение делится на три комнаты, средняя из которых служит гостиной. У ее задней северной стены размещен алтарный столик с табличками предков (или фигурами буддийских святых). С обеих сторон гостиной размещаются спальня и кабинет хозяина либо комнаты, где родители занимают восточное помещение, а дети — западное. Стены и пол выкладываются из серого кирпича. Двери, оконные переплеты и столбы каркаса часто окрашены в яркий красный цвет. Противоположное здание, примыкающее к воротам усадьбы, используется для хозяйственных нужд, для прислуги или бедной родни<sup>219</sup>.

Император в своем дворце занимал место, обращаясь лицом на юг, и каждый хозяин у себя в доме имел право сидеть как император. Домашние обращались к нему из позиции подданных — лицом на север. В своей локальности хозяин дома обеспечивал поддержание порядка в доме. Именно он отвечал за состояние равновесия в доме и за поддержание определенного качества во вверенном ему императором локальном сегменте Поднебесной. Роль подданных в том и заключалась, чтобы каждый, будучи на

<sup>218</sup> См.: Архитектура Китая. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.panasia.ru/main/china/9.html> (дата обращения: 18.09.2011).

<sup>219</sup> См. Архи. Все: Китайское народное жилище. [Электронный ресурс]. URL: <http://cih.ru/ae/ac87.html> (дата обращения: 18.09.2011).

своем месте, стремился к гармонизации *Целого* в империи. В соответствии с природой каждому суждено родиться именно в конкретном определенном месте в циклическом пространственно-временном континууме. С одной стороны, рождение — это стечение обстоятельств, в результате которых произошло данное событие, но, с другой стороны, во всем этом присутствует предопределенность, в силу которой каждый подданный, не исключая и самого императора, должен стремиться поддерживать качество своей локальности.

#### **Мир человека — его ответственность за поддержание гармонии**

Матрица китайской культуры была той канвой, на которой возникло многоголосие разных концепций и представлений о роли человека в универсуме. В этой матрице все взаимосвязано. Эта взаимозависимость осуществляется посредством сложного механизма взаимодействия классификаторов, образующих матрицу китайской картины мира. Классификаторы (*инь, ян*, пять элементов и др.) являлись основой для формирования содержания понятий. Эти категории выражают специфику *времени-пространства* в китайской картине мира. Их общий смысл сводился к передаче динамики циклического процесса. Человек — неотделимое звено такого универсума. В этой сложной взаимосвязи и взаимообусловленности событий так ли необходима сознательная регуляция человеческого мира? Перипетии этой коллизии попробуем проследить сначала на примере даосских мудрецов и конфуцианцев, а затем — буддистов. На примере основных традиций в китайской культуре — даосизма, конфуцианства и буддизма — можно показать, что они функционируют на основе одной культурной матрицы, но в поисках обоснования концепта начала или центра их доктрины акцентируют один из аспектов целостности.

### Путь Дао

В отличие от западной картины мира, где в принципе возможна непосредственная встреча человека и Целого (Бога, Идеи и др.), на Востоке встреча с Целым опосредована связью/реляцией, которая возникает между партнерами в процессе взаимодействия. Именно в таком контакте Целое открывается как «срединность», то есть как результат сбалансированности между сторонами-участниками.

Актеры взаимодействуют друг с другом и в этом процессе идентифицируются один через другого. Тем самым они создают событие, центр равновесия которого определяется как результат достижения относительного равновесия между взаимодействующими актерами. Ситуацию каждого из участников события можно локализовать, прибегая к классификаторам, описывающим распределение качеств жизненной силы, в том числе, с помощью триграмм *инь-ян* (например, больше *инь*, меньше *ян*), а также в соответствии с пятью элементами (дерево, огонь и т. д.). Эти классификаторы позволяют определить качественную природу каждого из акторов относительно центра события.

Таким образом, в релятивной картине мира событие выступает как переплетение реляций между взаимодействующими актерами. Природа события описывается в измерении «*есть/не-есть/и то и другое*». Иначе говоря, событие — это цикл, о котором можно сказать, что он представляет собой череду качественных изменений, интегрированных в мгновение/я. В свою очередь, события создают циклы-целостности различного уровня сложности или интенсивности, то есть происходит формирование иерархии качественных событий. События возникают как пересечения циклов. Именно такое знание извлекают из астрологических календарей.

Особенность восточного подхода к человеку заключается в том, что человек также представляет собой событие, возникшее

на пересечениях определенных космических циклов. И как для даосизма, конфуцианства, так и для буддизма проблема заключается в том, чтобы доказать необходимость определения мира человека как самосущного.

Даосизм, продолжая традиционный подход в шаманизме, основанный на представлениях о единстве мира и человека, пытается концептуально аргументировать тезис о единстве. Гармонии можно достичь, следуя по Пути Неба. Признание особого Пути Человека ведет к распаду изначального единства универсума. Цао Синьи, комментируя даосский трактат *«Дао де цзин»*, пишет, что подлинная природа человека и всего, что его окружает, — это природа небесная. «Это подлинность, в которой нет ни добра, ни зла, и пестование ее требует *«сохранения срединности»*. Как только появляются мысли и образы, тотчас проваливаешься наружу и оказываешься привязанным к этим образам»<sup>220</sup>.

В системе даосского мышления центр соотнесен с понятием *Дао*, со *«срединностью»*. Балансирование в области между полярными представлениями *горя и радости, красивого и уродливого, хорошего и доброго* и нахождение за их границами — вот что означает быть в центре, держаться единого, *«срединности»*. Только мудрецы, постигающие *Путь*, умеют удержаться в моменте равновесия процесса, в его центре. Так, современный наставник даосской школы Лунмэнь Цао Синьи отождествлял *«постижение Пути»* со *«срединностью»*, точкой *«прямыни и равновесия человека»*, а также *«великой всеобщностью»*, собранностью воедино *явленного и сокрытого*. Малейшее отвлечение от *«срединности»* оборачивается ее утратой, и тогда на смену подлинному духу и небесной природе приходят мысли и образы. И это уже внешнее существование, привязанное к этим образам<sup>221</sup>.

---

<sup>220</sup> Цит. по: Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс] // URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения: 30.06.2011).

<sup>221</sup> Там же.

Моральные ценности, которые обозначают мир человека как нечто качественно целостное, связаны с чувствами и мыслями — состраданием, добротой, разумностью. Согласно же даосизму, существование моральных ценностей, как и иных возможных проявлений форм, мыслей и вещей, свидетельствуют всего лишь о том, насколько еще далек путь до полной гармонии сердца и Неба.

Покоящееся целое является равнодействующим мгновений, которые находятся в непрерывном потоке превращений. Поэтому даосские мыслители не исключают бренности мира. Они только подчеркивают, что мир этот эфемерен, не является подлинным, и вследствие этого не может служить точкой отсчета. Ли Сичжай говорил о том, что если есть жизнь, то вслед за ней появляются формы и имена. Судя о вещах как о красивых или уродливых, надо уметь «всегда держаться единого и никогда не держаться единого, все время делать, ничего не делая, и говорить, не говоря»<sup>222</sup>.

Целое как равнодействующая мгновений — это *гармония* (*хэ*). В конечном итоге точкой отсчета выступает безымянное *Целое*. Именно с ним соотносятся все вещи и события, которые находятся в непрерывном движении. Как утверждает в «Чжуанцзы»: «Если смотреть на вещи, исходя из *Пути*, то окажется, что в мире нет ни ценного, ни ничтожного, а есть только «*возвращение к истоку*». Не ограничивай свои устремления, ведь так ты лишь воздвигнешь преграды на своем пути. В мире нет ни малого, ни великого, а есть лишь «*уступление в круговороте*»<sup>223</sup>. Поиск правильного Пути обусловлен самой реляцией, в которой существует человек. В «Чжуанцзы» подчеркивается, что «не будь «*другого*», не было бы и моего «*я*», а не будь моего «*я*», не было

<sup>222</sup> Цит. по: Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс] // URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения: 30.06.2011).

<sup>223</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 96.

бы необходимости делать *выбор*»<sup>224</sup>. Но делая правильный выбор, то есть выбирая *«срединность»*, человек отказывается от своего «я». Отныне он «странствует привольно и бесконечно, выступает, никуда не отклоняясь, и безначален, как солнце, а телом слит с Великим Единством. В Великом Единстве нельзя иметь ничего личного. Не имея же ничего личного, ничем нельзя обладать. Наблюдающие за обладаемым — таковы благородные мужи древности. Наблюдающие за тем, чем обладать нельзя, — таковы друзья Неба и Земли»<sup>225</sup>.

Дао выводит к постоянству, что связано с безымянным Целым. В такой перспективе приходит понимание того, что *«вещь становится вещью благодаря тому, что вещью не является»*<sup>226</sup>. Безымянное Целое является универсальным, с ним соотносится любое локальное событие или вещь. Безымянное Целое как *пустота (сю)* или порождающее *отсутствие-небытие (у)*, является семенем всех вещей. Это один аспект обозначения Дао. Другой же аспект Дао, как динамичной целостности процесса превращений, раскрывается как *«всеохватное; всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром; действующее; доступное «прохождению», восприятию и познанию; выразимое в имени-понятии, знаке и символе; порождающее наличие-бытие (ю); являющееся предком тьмы»*<sup>227</sup>. Этот динамический аспект Дао ассоциируется с корнем жизни. Здесь речь идет о потенциальном процессе *жизненной силы (ци)*. Оба этих аспекта Дао, характеризующие природу Целого, даосы называют естественной природой. Тогда как все, что производно от Целого и в силу этого фрагментарно по отношению к Целому, определяется даосами как искусственная природа. В даосизме Целое рассматривается с точки зрения пользы: «Тридцать спиц колеса сходятся

<sup>224</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 10.

<sup>225</sup> Там же. С. 64.

<sup>226</sup> Там же.

<sup>227</sup> Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 229.



в одной ступице, но польза от колеса в том, что в ступице нет ничего»<sup>228</sup>. Ограничивая рассмотрение вещей самими вещами, мы концентрируемся на точке зрения выгоды вещи для нас: «То, что имеешь, приносит выгоду. А то, чего не имеешь, приносит пользу»<sup>229</sup>. Оппозиция пользы и выгоды предполагает ее рассмотрение как *не-наличие/отсутствие* и *наличие*<sup>230</sup>. *Следует отметить, что в свете основной реякции «не-есть /есть», противопоставление польза/выгода лишена моральной подоплеки.*

*Дао* свидетельствует о единстве процесса жизненной силы. В отличие от статического аспекта *не-наличия или отсутствия* динамический аспект *Дао* раскрывается как единство разнообразия качеств. Движение передается посредством взаимообусловленных качеств, их взаимных превращений. Динамический аспект — это аспект *наличия (ю)* или *сущего (цзин)*, которое переводится 1) как «семя» или *эссенция жизни* в ее «тончайшем», одухотворенном состоянии, 2) как *наличие имени*<sup>231</sup>. В комментарии Чжао Чжицзяня говорится, что «наличное — это *жизненное дыхание (ци)*. Все вещи рождаются из единого дыхания, а единое дыхание рождается из отсутствия»<sup>232</sup>.

*Сущее цзин* в даосизме соединяется с понятием высшего качества *дэ*. Так, Хань Фэй (III в. до н. э.) комментирует «Дао дэ цзин»: «Для *тела (шэнь)* накопление *цзин* является *благодатью (дэ)*»<sup>233</sup>.

<sup>228</sup> Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс] // URL: <http://lib.rus.es/b/267141/read> (дата обращения: 30.06.2011).

<sup>229</sup> Там же.

<sup>230</sup> Комментарий Ван Би (III в. н. э.) к Дао Дэ Цзину // Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни / Сост. и пер. В. В. Малявина [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.es/b/267141/read> (дата обращения 30.06.2011).

<sup>231</sup> Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.es/b/267141/read> (дата обращения 30.06.2011).

<sup>232</sup> Там же.

<sup>233</sup> Цит. по: Кобзев А. И. Дэ и коррелятивные ей категории в китайской классической философии // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998. С. 12.

Перспектива *Дао* открывает целостное видение вещей, то, что можно назвать *совершенством* или *благом вещи дэ*. Вне Целого вещь имеет просто форму. Подчеркивая различие перспективы Целого и перспективы фрагментарности, Янь Цзунь утверждает: «*Путь (дао) и Совершенство (дэ) не порождают тьму вещи*», а тьма вещей рождается сама. Небо и Земля не хранят в себе все живое, а все живое само себя поддерживает. Вещи, существуя сами по себе, не требуют иметь царя, но каждая вещь — сама себе царь. Посему Небо и Земля обладают бесконечным разнообразием, а Путь царствует над ними. Светлое начало блистает на тысячу ладов, а Небо царствует над ним. Темное начало простирается необозримо, а Земля царствует над ним. Род человеческий устраивает свое бытие, а премудрый человек царствует над ним. Пернатые твари парят в вышине, а Божественный Феникс царствует над ними. Мохнатые существа рыщут вокруг, а Единорог царствует над ними. Чешуйчатые создания плавают в пучине вод, а Дракон царствует над нами. Среди вещей нет единого образца, но каждая вещь сама правит собою. Почему так происходит? Нет вещи, которая не воплощала бы в себе *Путь* и не соединялась бы с согласием»<sup>234</sup>.

Обращение к категориям *Путь (дао)* и *Совершенство(дэ)* происходит в фокусе целостности процесса жизненной силы. И если *Путь (дао)* выделяет аспект единства, то *Совершенство (дэ)* подчеркивает аспект единства разнообразия. Как отмечает А. Кобзев, *дэ* оценивается в «Дао дэ цзине» как первая ступень деградации *дао*, когда рожденная им вещь формируется<sup>235</sup>. Категория *дэ* свидетельствует о том, что каждое качество получает свою определенность в соотношении с целым. Качество как момент этого целого обнаруживает в себе это целое и определяется в нем

<sup>234</sup> Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения 30.06.2011).

<sup>235</sup> См.: Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С.С. 228-230.

в процессе перехода в другое качественное состояние. Потому Хэшан-гун писал, что «все вещи хотят прибавить к себе, а *сокровенное совершенство* (дэ) хочет дать другим»<sup>236</sup>. *Совершенство дэ* высвечивает качество как принадлежащее Целому, и потому дэ — это предельность качественной определенности.

В соответствии с образцом дэ развиваются вещи или события. Ван Би поясняет: «Вещи рождаются, а потом растут; растут, а потом получают форму. Отчего же они рождаются? От Пути. Благодаря чему они растут? Благодаря Совершенству. Благодаря чему они получают форму? Благодаря веществу в них. Что же приводит их к завершению? Ход событий. Вообще рождаются, а усилия получают завершение потому, что у них есть некий источник. А если все откуда-то происходит, оно может происходить только от Пути. Посему, допытываясь до этого источника, мы приходим к Пути. Путь — это то, откуда происходят все вещи, а Совершенство — это то, что обретают все вещи»<sup>237</sup>.

*Целое* или единство универсума — это главная призма, через которую даосы призывают рассматривать отдельные вещи и события в мире. Целостная перспектива открывается путем сопоставления бинарных противоположностей. В частности, чтобы определить понятие *силы*, достаточно соотнести ее с противоположным понятием *мягкости*: «*держаться мягкости зовется силой*». Фокус целостности настраивает на видение вещей в соотношении с их противоположными состояниями, а тем самым — на возможность увидеть в этой целостности меру *совершенства дэ* для каждой вещи или события. «Когда в мире узнают, что прекрасное — прекрасно, тотчас появляется уродство. Когда в мире узнают, что доброе — добро, появляется зло. Наличное и отсутствующее друг друга порождают. Трудное и легкое друг

---

<sup>236</sup> Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения 30.06.2011).

<sup>237</sup> Там же.

друга создают. Длинное и короткое друг друга выявляют. Высокое и низкое друг друга устанавливают»<sup>238</sup>.

Даосские мудрецы не согласны с конфуцианским выделением мира людей из целостности универсума. Они считают, что такой подход ведет к нарушению принципа целостности. *Естественная природа син*, которая заключается в принадлежности к нерасчлененному целому, нарушается. Вследствие такой подмены конфуцианцы имеют дело с искусственной природой, лишенной постоянства. Следование целостности универсума даосы называют *Путем Неба*, тогда как попытку выделить из универсума отдельный мир человека (как это делают конфуцианцы) даосы называют *Путем Человека*. Критика даосами позиции конфуцианства в основном сводится именно к критике подобной фрагментаризации целого. Они против замещения *Дао* конфуцианскими понятиями *гуманности*, *справедливости* и т. п.: Даосский рецепт заключается в следовании Пути: «Устраните *мудрость*, отбросьте *разумность* и польза людям будет стократная. Устраните *человечность*, отбросьте *справедливость* и люди вернутся к *почитанию и любви*»<sup>239</sup>. «Судите о словах, исходя из Пути, и правление в государстве будет безупречным. Судите о понятиях, исходя из Пути, и в отношениях между правителями и подданными не будет изъяна. Судите о способностях и событиях, исходя из Пути, и чиновники в *Поднебесной* будут служить исправно. Смотрите на все, исходя из Пути, и все вещи в мире достигнут совершенства»<sup>240</sup>.

Человек — это сердце *Земли и Неба*. Он «создан из *син Неба и Земли*, где *Небо* наделяет характером, а *Земля* индивидуальностью. Различие людей обусловлено соответственными сочетаниями *Неба и Земли*, *холода и жары*, *сырости и сухости*.

<sup>238</sup> Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения 30.06.2011).

<sup>239</sup> Там же.

<sup>240</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 65.

Соответственно, можно предположить, что у племен-варваров иначе сочетаются *Пять вкусов*, разные *син*»<sup>241</sup>.

Несмотря на различные комбинации качеств, которые обуславливают разнообразие в мире людей, по мнению даосов, постоянство *Дао* является общей точкой отсчета: «Хотя вещи имеют десять тысяч форм, их пронизывает одно дыхание пустоты. У народов разные устремления, в разных странах неодинаковые обычаи, но правители всюду царствуют потому, что владеют *единым*. Как можно отказаться от *единого*?»<sup>242</sup>. И потому в даосизме, прежде всего, рассматривается *Путь Неба* как реляция по вертикали: *Небо – Земля, верх – низ* и т. п. Здесь больше внимания уделяется не социуму, а одинокому страннику, его «Я». Человеческое «Я» существует как следствие равновесия между *Небом и Землей*. Однако задерживаться при «Я» даосы не советуют. На вопрос «Смерть, где твое жало?» Лао-цзы отвечает: «В себялюбивом «Я». Мы смертны в той мере, в какой привязаны к этой жизни»<sup>243</sup>.

За «Я» скрыто нечто безымянное, безличностное. Осознание эфемерности «Я» и имен вещей и событий ведет даосского мудреца к поиску бессмертия. Янь Цзунь писал: «Образы вверху и внизу друг другу соответствуют, внутреннее и внешнее друг другу откликаются, как тень следует за телом, а эхо — за звуком. Поэтому путь управления государством и основа жизни народа — это быть бережным по отношению к предку. Посему мудрый правитель скрывает свой облик, живет в убогом жилище, отказывается от пяти ароматов, устраняет звуки и цвета, знание свое черпает в неведении, понимание находит в безмолвствующей речи. А посему в сокровенном уподоблении всех вещей мир достигает согласия: там, где видится конец, есть начало, где видится смута — сокрыт порядок; пустое — а наполненное;

<sup>241</sup> Цит. по: Гране М. Китайская мысль. М., 2004. С. 277.

<sup>242</sup> Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения 30.06.2011).

<sup>243</sup> Там же.

отсутствует — а имеется; далеко — а близко; и неизвестно, почему так. Одинокое знание, одинокое видение, одинокое действие, одинокое отсутствие: изменяется, не зная постоянства, накапливается без кладовой»<sup>244</sup>.

Конфуцианство же рассматривает в первую очередь парные взаимоотношения по горизонтали, которые оформляют *Путь Человека*. Можно предположить, что конфуцианство уделяет проблеме разнообразия больше внимания, чем даосизм. Более того, даосизм призывает освободиться от всего, что вообще привязывает к локальным событиям, ко всяким условностям, призывает стать по ту сторону добра и зла и прочих бинарных отношений. Комментарий Кумарадживы касается именно этого: «Посредством потери теряется все нечистое. Теряют до тех пор, пока не дойдут до забвения зла и добра. Зло — это ложь, добро — это истина. Когда потеряна ложь, теряется и истина. Поэтому нужно «потерять и еще потерять», и тогда будут забыты и зло и добро, страсти и желания исчезнут, а совершенство сольется с *Путем*»<sup>245</sup>.

Спор с конфуцианцами заключался не в том, что даосы критиковали ритуалы и т. п. Даосы признавали, что в древности все было так, как должно быть. В отличие от новых времен люди умели удерживать в согласии и порядке *Поднебесный мир*, знали меру вещам, «понимание их распространялось на все шесть полюсов мироздания и все четыре времени года; они не упускали из виду ни малого, ни великого, ни тонкого, ни грубого»<sup>246</sup>. Но времена распались и Чжуан-цзы в IV в. до н. э. отмечал, что «нынче *Поднебесный мир* в великом смятении..., *Путь и Сила* раздроблены. Много сейчас тех, кто удовлетворяется изучением какой-нибудь одной частности. Вот так же соседствуют ухо, глаз,

<sup>244</sup> Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения 30.06.2011).

<sup>245</sup> Там же

<sup>246</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 127.

нос и рот: каждый из них доставляет нам знание о мире, но воспринятое ими воедино слиться не может»<sup>247</sup>. Критика даосами конфуцианцев заключалась в расщеплении конфуцианцами целостной перспективы, и замещении *Дао* искусственными понятиями: «...кланяться и сгибаться согласно этикету, восхвалять человечность и долг, желая успокоить сердца людей, — значит отказываться от постоянства в себе»<sup>248</sup>.

Даосский принцип целостности преодолевал всякие бинарные оппозиции. Поэтому противоположности «Свой» – «Чужой» и «Локальное – Универсальное/Глобальное» могли иметь место только как средство открытия *дао* и *дэ*, как просвет, как ситуация нейтрализации противоположных качеств. Но в перспективе целостности *дао* понятия «Свой» и «Чужой», а также *локальное* и *глобальное* могли рассматриваться как свидетельства того, в какой степени было достигнуто *единство* или *дао*. И чем дальше от состояния *единства*, тем больше высвечиваются различия между *универсальным* и *локальным*, «Своими» и «Чужими». И в своем идеальном состоянии в перспективе *дао* оппозиции «Свой» – «Чужой» и *Локальное-Универсальное/Глобальное* означали не что иное, как равенство сторон и открытость *Иному*.

### Путь Человека

Конфуцианство, равно как и даосизм, считает, что целостность мира заключена в гармонии, в идеальном состоянии равновесия всех вещей в универсуме. Но в отличие от даосизма, конфуцианство больше внимания посвящает миру человека. Конфуцианство продумывает возможности достижения гармонии *Неба, Земли* и *Человека* усилиями людей.

Современный исследователь конфуцианства Ту Вэй Минг обращает внимание на то, что в концептуальном для конфуцианства «*единстве Неба и Человека*» (*тянь жэнь хэ и*) связь между

<sup>247</sup> Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995. С. 127.

<sup>248</sup> Там же. С. 46.

*Небом и Человеком* не является антиномией двух целостностей, а выступает как единое неделимое целое. *Мудрец* не сосуществует просто с *Небом*, но находится в согласии с *Небом*. И, несмотря на возможность концептуального разделения *Неба и Человека*, все же в глубине они бесконечно едины<sup>249</sup>. В результате такого подхода *Путь Неба* и *Путь Человека* предстают, с одной стороны, как единый *Путь (дао)*, но с другой стороны, каждый из них имеет свою специфику.

*Путь Неба* — это естественный *Путь*, по которому следуют космические светила, смена природных сезонов на Земле. Ван Чун утверждал, что у *Неба* нет специальной цели создавать вещи, но вещи создаются сами по себе<sup>250</sup>. В «Книге Перемен» (*И цзин*) посредством категорий *инь* и *ян*, пяти элементов, триграмм, жизненной силы *ци* описываются естественные природные процессы, происходящие в космосе и на Земле.

Наряду с онтолого-космологической проблематикой *Неба* конфуцианство разрабатывает его моральную интерпретацию. *Небо* как целое является не только пассивной космической санкцией, но и влияет на судьбу человека. *Небо* санкционирует действия людей, выдавая или, наоборот, отбирая мандат *Неба (тянь мин)*.

*Небо* выступает как архитектор *добродетели или совершенства*. Природа человека и естественные чувства даны человеку от *Неба*, но, кроме того, *Небо* наделяет людей моральностью. В известной книге Конфуция «Лунь Юй» утверждается: «Учитель сказал: — *Небо* породило добродетель во мне, что мне может сделать Хуань Туй?»<sup>251</sup>. Благодаря *Небу* природа людей может быть моральной. Конфуцианцы считают, что благодаря моральной природе, человек совершеннее других живых организмов. И потому

<sup>249</sup> Цит. по: Xinzhong Yao. Konfucjanizm. Wprowadzenie. Kraków, 2009. С. 142.

<sup>250</sup> Там же. С. 179.

<sup>251</sup> Переломов Л. С. Конфуций: Лунь Юй. М., 2001. [Электронный ресурс]. URL: [http://lib.aldebaran.ru/author/konfucii\\_/konfucii\\_\\_lun\\_yui/](http://lib.aldebaran.ru/author/konfucii_/konfucii__lun_yui/) (дата обращения: 15.08.2011).



именно человеку дано самосовершенствоваться свои достоинства в соответствии с образцами *добродетели или совершенства дэ*<sup>252</sup>.

Смысл *совершенства дэ*, прежде всего, связан с принадлежностью этой категории к сфере *Целого*. Но если даосизм рассматривал дэ как аспект качественного разнообразия в едином *Целом*, то конфуцианство рассматривает качества дэ как моральную сферу, то есть в отношении человека.

Исследователь конфуцианизма Синьчжун Яо отмечает, что первоначально *совершенство дэ* означало «*мощь*» или «*харизму*», обладая которой правитель не должен был специально прибегать к силе или насилию. Все управлялось само собой. В надежде получить харизму, императоры приносили жертвоприношения *Небу* и *предкам*. Но со временем в конфуцианстве оформились идеи о том, что способность дэ можно взрастить в своей ежедневной практике путем морального самосовершенствования<sup>253</sup>. И если Конфуций ограничивал способность к самосовершенствованию статусом *благородного мужа/совершенно мудрого (цзюнь цзы)*, то дальнейшее развитие конфуцианских идей позволило обрести моральность человеку вне зависимости его статуса. Вовсе не требуется быть чиновником высокого ранга, министром, иметь власть, достаточно обладать моральными качествами и волей к самосовершенствованию.

Воля *Неба* проявляется в том, чтобы благословить *добро* и наказать *зло*<sup>254</sup>. *Добро* и *зло* — это понятия, которые в китайском мышлении фиксируют степень отнесенности события к *Целому*, к *срединности*, к *гармонии*. Так, *добро* свидетельствует о принадлежности события к *Целому* и, соответственно, о взаимосвязанности событий в *Целом*, тогда как *зло* является характеристикой нарушения связей с *Целым*, выпадением события из единства, к которому оно могло бы быть отнесено.

<sup>252</sup> Xinzhong Yao. Konfucjanizm. Wprowadzenie. Kraków, 2009. С. 142.

<sup>253</sup> Там же. С.С. 156-157.

<sup>254</sup> Там же. С. 167.

Когда Мэн-цзы аргументировал свой тезис о том, что для человека врожденным состоянием является *добро*<sup>255</sup>, он имел в виду, что *добро* — это характеристика состояний *дао* как некоторого *Целого* в состоянии однородности и равновесия. Мэн-цзы отмечал, что «все однородные [вещи] подобны друг другу», и в этом состоянии они соответствуют своей естественной *врожденной природе (син)*. Так вода стремится течь вниз. И «природа человека повинуется [естественным проявлениям] чувств»<sup>256</sup>. Мэн-цзы соотносил естественные чувства с соответствующими качествами *дэ*: «чувство сострадания — это [основа] человеколюбия. Чувство стыда и негодования — это [основа] справедливости. Чувство уважения и почитания — это [основа] ритуала. Чувство правды и неправды — это [основа] познания...[В проявлении чувств люди] отличаются друг от друга в два раза, в пять раз и в бесчисленное число раз, поэтому [они] не могут полностью использовать свои природные качества»<sup>257</sup>. И именно *Путь Человека* дает возможность культивировать в людях их врожденные добрые качества.

Другой последователь Конфуция Сюнь-цзы утверждал, что в человеке вообще отсутствуют врожденные моральные качества. Природа человека изначально зла: «человек рождается завистливым и злобным»<sup>258</sup>. Люди вместе живут, но по-разному добиваются своих целей. Отсутствие согласия среди людей проявляется в соперничестве, ненависти, нищете и несчастье. Сюнь-цзы призывает к поискам того постоянства, которое есть на *Небе*, но отсутствует у людей. Наведение порядка в обществе ведет к согласию с *Небом*, ведет к естественному *дао*. «Небу дано сменять четыре времени года, земле — нести в себе богатства, человеку — правильно использовать все это»<sup>259</sup>. Поэтому не следует

<sup>255</sup> См.: Мэн-цзы // Древнекитайская философия. В 2 т. Т. I. М., 1972. С.С. 243, 245.

<sup>256</sup> Там же. С. 244.

<sup>257</sup> Мэн-цзы // Древнекитайская философия. В 2 т. Т. I. М., 1972.

<sup>258</sup> Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. в 2 т. Т. II. М., 1973. С. 200.

<sup>259</sup> Там же. С.С. 167-168.

только ожидать, что принесет *Небо*, «чем ожидать самоумножения вещей, не лучше ли, используя возможности [человека], самим изменить эти вещи?»<sup>260</sup>.

Сюнь-цзы также призывает идти *Путем Человека*, то есть *дао*. Он пишет, что «то, что называют *дао*, есть правильное взвешивание событий древности и современности»<sup>261</sup>. Именно таким образом поступали совершенномудрые. В результате их деятельности у людей есть нормы *ритуала и долга*<sup>262</sup>.

*Следовать дао* — означает видеть вещи через их противоположности. Утрата перспективы *Целого* ведет к односторонности. Сюнь-цзы утверждал, что: «Тот, кто все свое внимание сосредоточивает на вещах, способен управлять лишь одной категорией вещей, [в то время как] человек, сосредоточивший все свое внимание на *дао*, способен одновременно управлять всеми категориями вещей»<sup>263</sup>. С таким подходом мы уже встречались в даосизме. Но для конфуцианства актуальной стороной *дао* является один из ее аспектов — *Путь Человека*. Даосы же выступают за единое *дао*.

Согласно мнению Сюнь-цзы, именно разделение обязанностей в обществе дает возможность людям жить сообща и быть сильными: «Исходя из подобного, судят о различном, исходя из единичного, судят о множественном: начало является концом, а конец — началом, и это походит на круг, не имеющий ни начала, ни конца. Если отбросить это, то *Поднебесная* погибнет... Когда [различаются] правитель и подданный, отец и сын, старший и младший брат, муж и жена, когда это начало является концом, а конец — началом и оно управляется едиными с небом и землей принципами так же вечно, как десять тысяч поколений, — это называется великой основой»<sup>264</sup>.

<sup>260</sup> Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. в 2 т. Т. II. М., 1973. С. 173.

<sup>261</sup> Там же. С. 198.

<sup>262</sup> Там же. С. 203.

<sup>263</sup> Там же. С. 187.

<sup>264</sup> Там же. С. 157.

Чтобы моральные добродетели непрерывно функционировали в обществе, необходимо создать устойчивую структуру. Обществу свойственны именно пять типов основных социальных ролей (правитель-подданный, отец-сын, старший и младший брат, муж-жена, товарищи или друзья). Любой человек может найти себя одновременно в нескольких из этих типов. Но каждое из этих отношений создается на основе моральных добродетелей, построенных на *взаимности* (*шу*). «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом? Учитель ответил: «Это слово — взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе»<sup>265</sup>. На основе взаимности становятся возможны добродетели. В классическом трактате «Ли-цзи» говорится, что «знание, человеколюбие, сила — эти три [вещи] и есть нравственные принципы, существующие повсюду в *Поднебесной*»<sup>266</sup>. Более детально добродетели конкретизируются в отношении конфуцианского идеала личности *совершенномудрого* или «*благородного мужа*» (*цзюнь-цзы*). Он обладает «*пятью добродетелями*» (*у дэ*) — «*гуманность*» (*жэнь*), *благопристойность* (*ли*), *справедливость* (*и*), *мудрость* (*чжи*) и *верность* (*син*). Эти базовые начала, определяющие поведение человека, выражают: 1) наиболее общее понятие *жэнь* определяет отношение человека к окружающим его живым существам, 2) ритуально-обрядное понятие *ли* регламентирует взаимоотношения между людьми, 3) понятие *и* устанавливает принципы долга, справедливости, ответственности, 4) понятие *чжи* детерминирует ментальные и познавательные способности, 5) понятие *син* характеризует искренность, соответствие изначальной природе человека, психоэмоциональное состояние. В классической книге «Лунь Юй» утверждалось: «Учитель сказал: «Молодые люди должны дома проявлять почтительность к родителям, а вне его — уважительность к старшим, серьезно и честно

<sup>265</sup> Переломов Л. С. Конфуций: Лунь Юй. М., 2001. С. 119.

<sup>266</sup> Китайская философия. Энциклопедический словарь – Москва, «Мысль», 1994. С. 126.

относиться к делу, безгранично любить народ и сближаться с человеколюбивыми людьми»<sup>267</sup>.

Выше отмечалось, что *дэ* является характеристикой *Целого* в аспекте единства разнородности. Дун Чжуншу во II в. до н. э. связал конфуцианские добродетели с классификационной схемой «пяти элементов» (*у син*). Соответственно, *гуманность (жэнь)* была отнесена к элементу «дерево», *благопристойность (ли)* — к «огню», *справедливость (и)* — к «металлу», *мудрость (чжи)* — к «воде» и *верность (син)* — к «земле». Дун Чжуншу писал, что: «[если не забывать о принципе:] дерево рождает огонь, а огонь соответствует лету, то темное начало и светлое начало, а также четыре сезона станут соблюдать порядок чередования»<sup>268</sup>. Смысл заключается в описании процесса *жизненной силы* в последовательности ее качественных фаз. Есть *начало, зенит и конец* как возвращение к *началу*. «Поэтому дерево, которое расположено на востоке, порождает дыхание весны, огонь, который расположен на юге, порождает дыхание лета, металл, который расположен на западе, порождает дыхание осени и вода, которая расположена на севере, порождает дыхание зимы. Поэтому дерево главенствует над рождением, а металл — над смертью. Огонь главенствует над теплом, а вода — над холодом. Пусть же и люди неизменно следуют своему порядку, а занятые на службе неизменно раскрывают свои способности. [Это соответствовало бы] расчетам *Неба*<sup>269</sup>. Дун Чжуншу сравнивает отношения между соседними элементами с отношениями отца и сына. Элементы в позиции отцов — это *Путь Неба*: «Поэтому когда дерево растет, то огонь питает его. Когда металл умирает, то вода хранит его. Огонь доставляет радость дереву, питая его с помощью светлого начала, вода побеждает металл, но соблюдает по нему траур с помощью

<sup>267</sup> Переломов Л. С. Конфуций: Лунь Юй. М., 2001. С. 4.

<sup>268</sup> Дун Чжуншу. Чунь цю фань-лу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 116.

<sup>269</sup> Там же. С. 126.

темного начала. Земля же, [так же как сын или подданный], служит Небу, исчерпывая всю свою верность<sup>270</sup>.

*Пять элементов (у син)* представляют различные фазы процесса *жизненной силы*<sup>271</sup>. *Взаимосвязи элементов, благодаря их качественной определенности, образуют некоторые закономерности. Это отношения порождения (шэн) и угнетения (кэ)*. От их конфигурации зависит состояние *Целого*: либо это цикл создания, либо цикл разрушения. В контексте нашего исследования речь идет о *принципе связи*.

В конфуцианском каноне «Ли цзи» отмечалось, что «принципы всей тьмы вещей движут друг друга, каждый — согласно [своему] роду»<sup>272</sup>. В мышлении в соответствии с принципом связи субстанциальной основой являются сами связи. Они выражают разные степени соответствия или приближения к состоянию равновесия. Элементы, как и принципы — это связи, характеризующие природу изменчивости «*есть/не-есть*». Они создают особый пространственно-временной континуум, основанный на изменении, моментальности, то есть времени. Те или иные конфигурации элементов *у син* в соответствии с принципом *ли* лежат в основе всех вещей. П. Демьевиль установил, что этимологическое значение иероглифа *ли* связано с «устройством земельных площадей, размериванием полей»<sup>273</sup>. Можно допустить, что локальные события — это конфигурации связей и они являются теми «полями» в пространственно-временном континууме, целостность которого определена принципом *ли*.

Таким образом, содержание понятий *пяти добродетелей (у дэ)* раскрывается в контексте принципа *ли* и пяти элементов как пять качественно различных полей, которые служат основой

<sup>270</sup> Дун Чжуншу. Чунь цю фань-лу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 116.

<sup>271</sup> Примечание автора: Проблема соотношения принципа *ли* и жизненной силы *ци* была предметом особого внимания в неоконфуцианстве.

<sup>272</sup> Цит. по: Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 166.

<sup>273</sup> Там же. С. 167.

для становления пяти типов социальных связей. Этот процесс формирования социальных связей в соответствии с *добродетелями да* и есть *Путь Человека*. *Путь Человека* раскрывается в трех аспектах: управление государством, любовь к другим людям и ритуалы. Управление государством является ведущим из них, хотя выступает следствием реализации других аспектов<sup>274</sup>.

Моментом-пунктом, где пересекаются *Путь Неба* и *Путь Человека*, конфуцианцы называют *сердце-разум (синь)*: «Когда сердце соответствует *дао*, речь соответствует сердцу, а фразы — [смыслу] речи, когда имена установлены правильно и соответствуют вещам, — тогда легко понять и сущность [вещей]»<sup>275</sup>. Соответствие сердца и *дао* достигается в состояниях «пустоты», «сосредоточенности» и в «покое»<sup>276</sup>. В. Малявин пишет, что предметом китайской эстетики является не форма, а саморассеивающаяся структура. Творческий акт направлен на то, чтобы показать «*рассеивание*» (*сань*), связанное с состоянием пустоты и духовного покоя<sup>277</sup>.

Другое понятие для состояния — это *искренность (чэн)*. Сюнь-цзы писал: «Если искреннее сердце осуществляет должную справедливость, то [наличествуют] принципы»<sup>278</sup>. В свою очередь, должную справедливость конфуцианцы определяли как соответствие, или как *Путь Человека*<sup>279</sup>. В *неоконфуцианстве XI–XII вв. идея о тождестве сердца и универсального принципа* ли открыла дорогу к психологизации проблемы индивидуально-го самосовершенствования.

Согласно Мэн-цзы, именно *сердце-разум (синь)* отличает человека от животных, и служит показателем личных достоинств человека. Обладание чувством сострадания, стыда и негодования,

<sup>274</sup> См.: Xinzhong Yao. Konfucjanizm. Wprowadzenie. Kraków, 2009. С. 167.

<sup>275</sup> Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. в 2 т. Т. II. М., 1973. С. 196.

<sup>276</sup> Там же. С.С. 184-185.

<sup>277</sup> Малявин В. Китайская цивилизация. М., 2001. С. 202.

<sup>278</sup> Цит. по: Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002. С. 171.

<sup>279</sup> Там же. С.С. 243-245.

уважения и почитания, правды и неправды обуславливает развитие знания, гуманности и мужества — *тройкой всепроникающей благодати (да дэ) Поднебесной*<sup>280</sup>. Отношения людей, построенные на основе взаимности, стремятся к достижению единства или целостности. В «Чунь цю» понятие «единого» называется «начальным»: «Начальное подобно истоку (началу). Его смысл и задача — [приводить в соответствие концы и начала вещей] с концами и началами Неба и Земли. [Например], человек рождается, [имея определенными лишь] начало и конец, и он не обязан подчиняться переменам [согласно] четырем временам года. Поскольку начальное есть основа десяти тысяч вещей, то начальное человека также (находится среди этих основ). Но где же оно? Оно — перед Небом и Землей!»<sup>281</sup>.

Мерой единства выступает *гармония (хэ)*. Она же является «причиной всех превращений вещей»<sup>282</sup>, поскольку состояние гармонии связано с гомеостазом или равновесием системы. Это состояние в различных аспектах реальности фиксирует моменты постоянства, когда все связи сбалансированы. И эти состояния равновесия выступают точкой отсчета для событий в универсуме. В этом контексте становится понятным, что именно в состоянии *искренности (чэн)* возможна точная самооценка отношений данного лица с другими. Но достижение такого состояния дается путем трудной практики, воспитания и образования. Воспитание должно уравновесить две стороны человеческой природы — естественность и воспитанность: «Учитель сказал: — Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того, как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг

<sup>280</sup> Мэн-цзы // Древнекитайская философия. В 2 т. Т. I. М., 1972. С. 244.

<sup>281</sup> Дун Чжуншу. Чунь цю фань-лу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 116.

<sup>282</sup> Китайская философия. Энциклопедический словарь — Москва, «Мысль», 1994. С. 119.



друга, он становится благородным мужем»<sup>283</sup>. Это позволяет утверждать, что конфуцианство концентрируется не на проблеме жизни и смерти, а на достижении высшей моральности. Для конфуцианства актуален вопрос о цивилизованности и варварстве. Противопоставление *культурного-варварского* пронизывает все связи, создающие события. Основными критериями значимости человека выступали социальный статус и степень соответствия конфуцианскому идеалу личности<sup>284</sup>.

«Свой» и «Чужой» — в соответствии с этими критериями это *цивилизованный* и *варвар*. Своих объединяет общее понимание гармонии, порядка, культуры. *Срединная империя (чжун го)* находится в центре *Неба и Земли*, там, где силы *инь* и *ян* сочетаются между собой. Солнце и Луна проходят южнее, а Полярная звезда появляется севернее. Это уникальное место в универсуме, а потому жители *Поднебесной* качественно отличаются от тех, что живут на и за границами. Считалось, что *хуася* или *чжуся*, ведущие общее происхождение от мифического Желтого императора Хуанди, превосходили по своей культуре *варваров четырех сторон света*. В «Байху туньи» говорится: «Варвары живут на землях, отделенных от *чжун го*, и имеют иные обычаи. Они рождены не гармоническим дыханием земли, и на них невозможно оказать воздействие посредством категорий *нравственного порядка (ли и)*»<sup>285</sup>. Нейтральные этнонимы соседей *Поднебесной* «*жун*», «*ди*», «*и*», «*мань*» конфуцианцы объявили ущербными, выражающими неполноценность варваров. «*Жун* означает «жестокый и дурной»; *ди* означает «легкомысленный»...»<sup>286</sup>. Взаимовлияние может носить только односторонний характер. Согласно Мэн-цзы, только *хуася*, обладающие подлинной человеческой культурой, могут воздействовать на *варваров*; обратный процесс, с его точки

<sup>283</sup> Переломов Л. С. Конфуций: Лунь Юй. М., 2001. С. 40.

<sup>284</sup> См.: Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб., 1999. С. 214.

<sup>285</sup> Цит. по: [Электронный ресурс] // URL: [http://www.vitre.com/slovarj\\_fanjyanj/konceptsiya\\_v\\_hanjshu](http://www.vitre.com/slovarj_fanjyanj/konceptsiya_v_hanjshu) (дата обращения: 15.05.2011).

<sup>286</sup> Там же.

зрения, невозможен: «Я слышал, что *ся* изменяли *варваров*, но о том, чтобы *ся* изменялись под влиянием *варваров*, мне слышать не приходилось».

Конфуцианцы писали, что население пограничных округов *Поднебесной* живет на землях, где космические силы *инь* и *ян* находятся в состоянии дисгармонии. Природные условия, «*дыхание земли*» обуславливают характеры людей. *Варвары* лишь по облику напоминают людей, во всем остальном они ближе к животным. В исторической хронике династии Хань «Ханьшу» дается характеристика *сюнну*: «Варвары алчны и жаждут выгоды. Они ходят с распущенными волосами и запахивают одежду на левую сторону. У них лица людей и сердца диких зверей. Они носят одежду, отличную от той, которая принята в *чжун го*, они имеют иные обычаи и привычки, у них другая еда и напитки, они говорят на непонятном языке. Они живут далеко на севере, за пограничными заставами, переходят с места на место со скотом в поисках травы, занимаются охотой и тем добывают себе средства на жизнь. Они отделены от *чжун го* горами и ущельями, окружены пустыней. Здесь проходит граница между внутренним и внешним. Поэтому мудрый правитель относится к *варварам* как к диким зверям»<sup>287</sup>. Или же следующее: «*Сюнну*, полагаясь на [быстрые] ноги своих боевых коней и обладая сердцем диких птиц и зверей, кочуют с места на место, [легко], как птицы собираясь в стаи, их трудно прибрать к рукам и обуздать»<sup>288</sup>.

Критерий идентификации вещей и явлений находится в самой культуросцентрической системе. По мере удаления от абсолютно-го центра, в котором достигается гармония противоположностей, различия между *Своими* и *Чужими* возрастают. Чем меньше гармонии, тем сильнее поляризация противоположностей. При

<sup>287</sup> Цит. по: [Электронный ресурс] // URL: [http://www.vitre.com/slovarj\\_fanjyanj/konceptiya\\_v\\_hanjshu](http://www.vitre.com/slovarj_fanjyanj/konceptiya_v_hanjshu) (дата обращения:15.05.2011).

<sup>288</sup> Бань Гу. История ранней династии Хань. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Ban\\_Gu/text5.phtml](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Ban_Gu/text5.phtml) (дата обращения:15.05.2011).

этом позиция *Своих* тяготеет к центру, тогда как позиция *Чужих* все более удаляется от центра.

### Целое как дхарма

Спор между конфуцианцами и даосами заключается в споре постижения гармонии. Конфуцианцы считали, что достаточно заниматься вопросами социального порядка. Даосы же стремились постичь универсальный порядок, ссылаясь на представления о святости, мудрости. Спор касался гармонии «Пути Человека» и «Пути Неба», морального и онтологического аспектов проблемы. Это две разные точки зрения на проблему *Единого и гармонии*. Если даосы вели отсчет от *Пустотности*, то конфуцианцы — от разнообразия мира вещей, в том числе, мира людей.

В I в. н. э. в Китае начинает распространяться буддизм. Поначалу он представляется в привычных формах даосизма, поскольку понятия индийского буддизма интерпретировались в контексте даосизма. В частности, нирвана передавалась даосским понятием *увэй (недеяние)*, *бодхи (просветление)* трактовалось через понятие «*дао*»<sup>289</sup>. Легенда, связанная с культом Лао-цзы, преподносит его как предтечу Будды. Говорится, что Лао-цзы — «чернобыкий Старый Ребенок из юго-западной страны вислоухих» — ушел в Индию и стал наставником Будды. О взаимопроникновении даосских и буддийских идей свидетельствует трактат «Канон о Лао-цзы, преобразующем варваров», написанный даосом Ван Фоу<sup>290</sup>. Даосы практически до XIII в. утверждали, что буддизм возник на основе даосизма.

Но и самим буддистам необходимо было обоснование необходимости буддийского учения для Срединной империи. Они ссылались на то, что «принципы буддизма тождественны принципам

<sup>289</sup> Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 90.

<sup>290</sup> См.: Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. М., 2006. С. 261.

китайских «совершенных мудрецов» — Чжоу-гуна и Конфуция, однако применяются к «дальному и сокровенному», а не к «близкому и ясному»<sup>291</sup>, а также на известное высказывание Конфуция о том, что надо учиться и у варваров. Они также использовали идею о том, что благая сила императоров дэ достигла Индии и помогла цивилизовать «варваров». Индия же в знак благодарности ответила знакомством Китая с буддизмом<sup>292</sup>.

Буддизм приходит в китайскую культуру с идеей важности личных качеств человека, которые определялись бы приобретенными при жизни моральными способностями, а не его происхождением. Без всякого сомнения, существенным оставался вопрос о загробном существовании, который требовал определенного отношения к традиционному китайскому культу предков. Буддизм с его идеей спасения, концепцией *ада и рая*, с монастырями, монахами и заупокойным чтением сутр взял на себя заботу о спасении души, организации похорон и всего погребального ритуала и заупокойных служб. Он также принес идею *кармы* как непрерывного перерождения с характеристиками *страдания* (*духкха*; *ку*), *всеобщего непостоянства* (*анитья*; *у чан*), *бессущности* (*анатма*; *у во*), *загрязненности* (*ашубха*; *бу цзин*)<sup>293</sup>, а также идею освобождения — *нирваны* (*непань*).

*Страдание* в буддизме хинаяны — это одно из важнейших свойств существования живых созданий, а целью учения является освобождение *от страдания*. В дихотомии «*нирвана* – *сансара*» необходимо выйти за пределы *сансары*. Но в китайском буддизме, который принял форму махаяны с ее идеалом боддхисатвы, вопрос ставился как освобождение *для просветления, пробуждения* (*бодхи*), как единение индивидуального сознания с *единым и абсолютным* (*и синь, экачитта*) *сознанием, всеобщностью*

---

<sup>291</sup> Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб, 2000. С. 179.

<sup>292</sup> Там же.

<sup>293</sup> Там же. С. 169.

бытия<sup>294</sup>. В силу этого в китайском буддизме нет призыва к уходу из реального мира. И сам реальный мир не воспринимается как негативный.

Проблема адаптации буддийского понятия *Пустоты* к китайскому понятию гармонии *дао* становится одной из важнейших. В V–VI вв н. э., как отмечал Е. Торчинов, «светские интеллектуалы-буддисты отстаивали понимание «духа» (*шэнь*) как некоей постоянной духовной субстанции (*чан*), переходящей из жизни в жизнь, что вполне соответствовало установкам китайского натурализма (в его «спиритуализированном» под воздействием буддизма варианте), но полностью противоречило базовой буддийской доктрине «не-я» (*анатмавада*; *у во цзянь*), рассматривающей живое существо как континуум (*сантана*) мгновенных, но причинно обусловленных элементарных психофизических состояний (*дхарм*), сгруппированных в пять групп-скандх<sup>295</sup>. До V века в рассуждениях о *праджне* (*божо-сюэ*), интерпретированной в контексте даосско-конфуцианского учения *сюань-сюэ*<sup>296</sup> в редакции Ван Би (226–249 гг.), *пустота или пустотность* (*шунья*) представляла в качестве аналога китайского «отсутствия» (*у*) — то есть некоего неоформленного, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению в мир наличия (*ю*), наличного бытия «десяти тысяч вещей» (*вань у*). «Шунью» определяли как «коренное отсутствие» (*бэнь у*) и «тело – субстанция» (*ти*) всего сущего<sup>297</sup>.

<sup>294</sup> См.: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 174.

<sup>295</sup> Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 173.

<sup>296</sup> Сюань-сюэ — учение о таинственном, в центре которого диалектика «наличия-бытия» и «отсутствия-небытия», «телесной сущности (*ти*)» и «деятельного проявления (*юн*)». Хэ Янь и Ван Би (I в. н. э.) отождествили дао с «отсутствием/небытием», трактуемым как «единая» (*и*, *гуа*), «центральная» (*чжун*), «предельная» (*цзи*) «главствующая» (*чжу*, *цзун*) «первосущность» (*бэнь ти*), в которой совпадают друг с другом «телесная сущность» и ее «деятельное проявление». См.: Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006. С.С. 405–407.

<sup>297</sup> См.: Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 182.

Но на рубеже V–VI вв. происходит реинтерпретация буддизма, очищение значений, а также разрабатывается теория *Татхагата-Гарбхи* (*жулай цзан*). И если согласно индийскому буддизму принцип *Природы Будды* открывался только в *нирване* после выхода из *сансары*, то в китайском буддизме в силу обоснования тождества *нирваны* и *сансары*, открывалась возможность достичь освобождения в *настоящей жизни*. *Природа Будды* обнаруживается во всех живых существах как *Татхагата-Гарбха*, как *единое сознание*.

Буддийская психологизация реальности привносит новые значения в китайскую культуру. Осмысление равновесия как исходного условия целого в культуре, которое понималось как *Дао*, гармония, обретает в буддизме характеристики психофизической реальности.

Истинная реальность *пуста*. Она *пуста* для определений — просто такова, и все. И эта *таковость*, *Абсолют* (*tathata*) — ее основное качество. Как говорил Ашвагхоша: «таковость... есть ни существование, ни не-существование; ни то, что однажды существовало, ни то, что никогда не существовало; это ни единство, ни множество; ни то, что однажды было единым и многим; ни то, что никогда не было единством и множеством...»<sup>298</sup>. Вималакирти же называет Таковость «дхармой не-дуальности». Способ ее выражения — «оглушающее молчание». Маньчжушри сказал, обращаясь к Вималакирти: «Рождение и смерть неразрывны, но сама дхарма никогда не рождается и не умирает. Те, кто поймут это, поймут и природу не-дуальности»<sup>299</sup>.

Вместе с тем *таковость пустоты* проявляется во всех человеческих существах, в нашем ограниченном сознании. Следовательно, моменты истины подлинного бытия присутствуют не только в философских системах, но и в наших простых

<sup>298</sup> Цит. по: Suzuki D. T. *Outlines of Mahayana Buddysm*. L., 1907. P. 102.

<sup>299</sup> Там же. С. 106.

действиях — в приеме пищи, одевании, гулянии, засыпании и т. д. Весь мир в его разнообразии есть проявление *таковости бытия*.

*Таковость* как конечный абсолютный принцип существования раскрывается во множестве понятий. Д. Сузуки писал: «Таковость, есть Сущность Будд ... Это *Дхарма*, когда речь идет о норме существования; это *Бодхи (bodhi)*, когда ищут источник разумности; это *нирвана*, когда жаждут вечного покоя для сердца, волнуемого эгоистическими желаниями; это *праджня (мудрость)* — когда говорят о разумности природы; это *Дхармакая* — когда она понимается как источник любви и мудрости; это *bodhicitta (разумное сердце)* — когда определяют религиозное чувство; это *шуньята* — которая рассматривается как превосходящая все частные формы и неподвластная частным определениям; это *kusalam* — когда подчеркивается ее этический аспект; это *paramartha (высшая истина)* — когда она выступает как гносеологический объект; это *madhyamarga (срединный путь)* — нечто превосходящее ограниченный индивидуальный опыт; это *bhutakoti (сущность бытия)* — когда она понимается в онтологическом смысле; это *tathagata-Garbha (лоно Татхагаты)* — когда мыслится по аналогии с матерью Землей»<sup>300</sup>.

Разные аспекты истинной реальности, будучи взаимообусловленными, определяются как *дхарма (фа)*, *карма (е)*, *нирвана (непань)*. Так, *дхарма* последовательно развертывается через целый ряд опосредований-понятий, раскрывающих ее содержание. Принцип связи здесь выступает как фокус, в котором мир предстает во временном измерении. Рассмотрим основные понятия, такие как *карма* и *нирвана*, через которые определяется *дхарма*.

### 1. Карма.

*Дхарма* есть *карма* как «описательное выражение того факта, что *дхармы* вообще так или иначе расположены»<sup>301</sup>. Это

<sup>300</sup> Цит. по: Suzuki D. T. Outlines of Mahayana Buddysm. L., 1907. С.С. 125-126.

<sup>301</sup> Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. II. Пг., 1918. С. 216.

причинно-следственная связь в мире сансары. Страдания в мире сансары порождаются тем, что дхармы непрерывно вступают в различные соединения по закону *причинности* (*юань ци*). Буддисты уверены, что Универсум существует как комбинация многих *причин* (*hetu*) и *условий* (*pratyaya*). Они говорят о трех законах причинности: (1) законе однородности, правящем в *неорганическом мире* (*sabhaga-hetu*); (2) законе *органического мира* (*ирасауа*), где налицо феномен изменений и роста; (3) законе *причинности в одушевленном мире* (*viraka-hetu*), проявляющемся как нравственный закон — карма<sup>302</sup>. И поскольку буддизм акцентирует именно нравственную проблематику, то мир *сансары* рассматривается, прежде всего, с точки зрения *кармы*. Но *карма* — это и *психическая дхарма* «*cetana*»<sup>303</sup>, которая включает различные характеристики психической деятельности индивидуума. К ним относится вера, стыд, страх, любовь, ненависть, альтруизм, жадность и пр. Все эти качества приводят к порочному для буддистов омраченному сознанию видения мира как совокупности вещей, отдельных в форме «я», души и т. п., что делает жизнь индивидуума зависимой от этого материального мира. Иначе говоря, *карма* есть *дхарма* в несовершенном состоянии. Это отношение *индивидуума и мира*, когда индивидуум еще осознает свою отдельность и отдельность мира.

## 2. Нирвана.

Разновидностью *дхармы* оказывается и *нирвана*, собственно, *таковость*. *Нирвана* — это абсолютное, истинно-реальное, лучшее из проявлений *дхармы*<sup>304</sup>. В *нирване* достигается полнота единства мира и человека, в форме их *слияния*, неразличности, растворенности. Здесь проявляется гармония космоса и человека, когда человек переходит в свое высшее состояние, становясь

<sup>302</sup> См.: Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. М., 1988. С. 137.

<sup>303</sup> См.: Там же. С. 127.

<sup>304</sup> Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. II. Пг., 1918. С. 87.



«не-Я». Нет индивидуума, так же как и нет мира: все превращается в одну сплошную связь. С точки зрения наличия или пространственности, все становится *пустотой*. Все растворяется в *нирване*. Эта связь выступает в качестве функции уподобления разнородных качеств, их слияния в единое целое. Все растворяется в природе *пустоты*. Это имело огромное значение для обоснования единой природы всего живого. Вопреки брахманистским воззрениям о неравенстве варн, в буддизме утверждалась общая природа людей. Конечная природа людей — это Целое, которое обнаруживает полноту связей как «*все связь*» и в то же время уничтожает качественное многообразие, растворяя их в Едином — *нирване*. Отсюда следует, что все равны. Но это равенство достигается путем выхода в трансцендентное состояние по отношению к мирскому, путем отрешения от всяких земных привязанностей.

Буддизм не обращается к понятиям *субстанции*, *объекта* и *субъекта*, делает упор на *связи*, которые обуславливает *единство части и Целого*. Эти связи выступают как (1) *связи элементов бытия* — *дхармы*; как (2) *причинно-следственные связи* — по закону *кармы* в мире *сансары*; как (3) *абсолютные связи*, т. е. уже *не-связи*, как отсутствие связей в мире *нирваны*, потому что исчезают элементы, которые должны создавать эту связь. Основной формулой учения является утверждение, что «*Все есть связь (в пределе: не-связь)*». *Часть и Целое*, которые присутствуют в мире *сансары*, растворяются в полноте этой связи до своей неразличности, в идеальном своем выражении они становятся тождественными или равновесными.

Целостность в буддизме предстает как система опосредований, в которой оказываются значимы все элементы, также как и их связи. Отдельность элемента нельзя игнорировать, поскольку в каждый последующий момент она превращается в своеинное — в связь. Иными словами, описать точку можно и в состоянии «*точка есть*» и в состоянии «*точка не-есть*». *Частица*

(в смысле «телесности», «вещественности») переходит в поле (связь). Она мерцает.

В контексте принципа связи по-особому раскрывается понятие «Я». Так, в буддизме под понятием *Татхагата* («*тот, кто так пришел*» (кит. 如来) либо «*тот, кто так ушел*») понимается просветленная природа Будды, которую характеризуют качества *постоянства, блаженства, реальности и чистоты* (*nitya, sukha, atma, subha*). Это истинное Я. В китайском переводе V века «Сутры о великой и полной нирване» (*Махапаринирвана-сутра*) говорится, что «Я означает *Татхагата-гарбху*. Все существа имеют природу Будды, которая также является истинным Я. Такое Я с самого начала находится под покрытием неисчислимых загрязнений. Именно потому человек не может видеть его»<sup>305</sup>. *Гарбха* же означает *хранилище,местилище, семя, сокровищница*. *Татхагата-Гарбха* переводится как «*Вместилище Того кто так пришел*», как *вместилище сознания-сокровищницы*<sup>306</sup>. *Классификация различных видов сознания, которая представлена в концепции истинного Я, отражает организацию личности в буддизме.*

Вместе с «*сознанием-сокровищницей*» (*alavavijñāna*) в циклической схеме сознания *Татхагата-Гарбха* образует центр (или центральную ось), на которую нанизываются разные по качеству и по функциям уровни и виды сознания. В данной классификации приводятся восемь видов сознания. В *сознании-сокровищнице* содержатся семена всех качеств, которые представлены на *поле сознания* (*vijñāna*). Это *вместилище вещей — хороших и плохих, чистых и загрязнённых*. *Алаявиджняна* — это высший уровень сознания, обеспечивающий целостность постижения реальности. В нашей схеме он обозначен как восьмой уровень, центр.

<sup>305</sup> Цит. по: Литвинцев О. С. Становление учения Татхагата-Гарбхи в Китае // Философско-сотериологические аспекты Абхидхармы, Праджняпарамиты и Тантры в буддизме Китая, Тибета и Бурятии. Сб. ст. Улан-Удэ, 2010. С. 111.

<sup>306</sup> См.: Солонин К. Ю. Мартин Хайдеггер и буддизм дальневосточной Махаяны // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. СПб., 2001. С.С. 115-138.

Седьмой и шестой сферические уровни регулируют различающие функции ума, где седьмой уровень — это «*klistamanovijjana*», сознание длительности, *интеллектуальное восприятие*, обеспечивающее некоторую самоидентичность *эмпирической личности*<sup>307</sup>, а шестой — *таповijjana*, интегрирует в себе пять последующих видов сознания: *виджняна уха* — для звуков, *виджняна носа* — для запахов, *виджняна языка* — для вкусовых ощущений, *виджняна тела* — для осязания<sup>308</sup>. Учитывая, что эти пять видов чувственного восприятия качественно различаются между собой, уместно было бы разместить их как различные сегменты одной сферы — сферы *мановиджняны*. Они не создают вертикальную иерархию по отношению друг к другу, но вместе образуют подуровень *мановиджняны*. Уровни от седьмого и ниже, то есть дальше от центра, связаны с ложным «я» эмпирической личности, поскольку сферы их активности связаны с отдельными фрагментами постижения реальности.

Идеальное состояние *бодхичитта* (*bodhicitta*) имеет две составные части: *читта* — это сознание, а *бодхи* — полное просветление, и в китайских переводах *читта* означает сердце (*синь*). И *бодхичитта* переводится как *разумное (думающее) сердце*. Такая интерпретация Природы Будды вступала в резонанс с даосскими и конфуцианскими подходами к разрешению проблемы индивидуальной природы человека и предопределения мин.

#### Неоконфуцианство как результат диалога конфуцианства, буддизма и даосизма

Под влиянием буддизма и даосизма в X–XIII вв. конфуцианское учение трансформировалось в неоконфуцианство. В нем были широко представлены вопросы онтологии,

<sup>307</sup> См.: Солонин К. Ю. Мартин Хайдеггер и буддизм дальневосточной Махаяны // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. СПб., 2001. С.С. 115-138.

<sup>308</sup> См.: Suzuki D. T. Introduction // The Lakāvātāra Sūtra. L., 1930. P. xiii-xxxii.

натурфилософии и космогонии. Сформированное сунскими неоконфуцианцами конфуцианское «Тринадцатиканоние» (*Ши сань цзин*) явилось синтезирующей реакцией на канонические своды даосизма и буддизма — «Сокровищницу Пути-дао» (*Дао цзан*) и «Великую сокровищницу сутр» (*Трипитаку — Да цзан цзин*). Центральным вопросом было соотношение *ли* (закон, принцип) и *ци* (материя, жизненная сила, дыхание, воздух, пневма). В развитии и обобщении неоконфуцианских построений заметное место принадлежит Чжу Си. Отвечая на вопрос о взаимосвязи *ли* и *ци*, Чжу Си в конечном счете признавал *ли* первичным началом, а *ци* — вторичным. Подобные идеи в неоконфуцианстве развивали Лу Цзююань (Лу Сяншань) и, особенно, Ван Шоу-жень (Ван Янмин). Первому из них принадлежит высказывание: «Мир есть мой разум (сердце), а мой разум есть мир».

Конфуцианство традиционно ориентировалось на идеал прошлого, древнего мудреца, но в эпоху Сун (960–1279) стало испытывать влияние современных тому времени идеалов. Неоконфуцианство, сохраняя конфуцианские традиции, стало утверждать значимость земной жизни и самого человека в ней. Чжу Си считал, что ученику можно показать образец поведения мудреца, но научиться этому и стать действительно мудрым ученик может только благодаря собственным усилиям. Поэтому столь важным становится личный опыт индивидуума.

В неоконфуцианстве происходит признание индивидуального вклада в процесс открытия истины. Поэтому такое пристальное внимание уделяется личностному самосовершенствованию. Под влиянием буддизма происходит психологизация этического учения конфуцианства. Так, Чжу Си и его последователи говорят о Небе как о «внутреннем сознании природы», наделяя его моральными качествами.

Чтобы сделать акцент на многообразии индивидуальных «Я» и вместе с тем объяснить принцип их объединения без утраты

особенностей своего «Я», то есть объяснить переход «Я» в «не-Я», Чжу Си заменяет бывший прежде единым и единственным принцип Неба на дихотомию принципов *Пустоты* и *Высшего Предела*. Он усложняет *Целое*, объявляя, что само бытие составляет единство двух нераздельных принципов — *пустоты* и *частицы* (последняя предстает как эталон предельности). *Пустота* проявляет себя в творческом процессе, где *инь-ян* и *пять элементов* объединяются в человеке. Таким путем человек получает от *Неба* все потенциальные принципы для дальнейшего творчества. Квинтэссенция (концентрация) этих принципов, выступающая как *Высший Предел* или *Норма*, *бесконечна* и *невыразима*. Для человека же она раскрывается как «*Высшее Добро*»<sup>309</sup>.

Неоконфуцианство заимствует из буддизма представление о *Пустоте* как о состоянии «всеобщности связи». следу китайской традиции понимания *Пустоты* неоконфуцианцы изменяют полюс этой связи от отрицания к утверждению. Таким образом, они говорят о *Пустоте* в ее позитивном значении, как о *посюсторонней реальности*. Она становится творящим началом и, соответственно, мерой для человека.

Чтобы понять значение *Великого Предела*, следует обратить внимание на природу частиц. Они, как дхармы в буддизме, в своем совершенном идеальном состоянии не являются субстанциональными. *Предел* в этом смысле имеет свою меру — *пустоту*. И она определяет частицу. Однако в земной жизни частицы бывают замутнены, не пустотны. Об этом Чжан Цзай (1020–1077 гг.) говорит, когда утверждает, что природа частиц является и природой человека: «От соединения пустоты и частиц появляется понятие природа». «*Пустота*» — это великая гармония, существовавшая до расслоения светлого и темного начал. «*Частицы*» же — это частицы темного и светлого начал, появившиеся после расслоения, одни из которых чистые, а другие — грязные.

---

<sup>309</sup> De Barry W. T. Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought. N.Y., 1991. P. 75.

Природу *Великой Пустоты*, присутствующей в человеке, Чжан Цзай называет «природой *Неба и Земли*». Различные темные и светлые частицы, которые человек получает в течение своей жизни, создают различные сущности и индивидуальности»<sup>310</sup>. И хотя в данном контексте смысл понятия частицы ясен, но следует все же подчеркнуть, что частица — это частица, определенная в соответствии с принципом связи, а не принципом автономии. Частица характеризует состояние связей. Иначе говоря, частичность является характеристикой степени отклонения от идеального равновесия, каковым является пустота.

Рассуждая о природе *Целого*, следует также отметить общую модальную соотношенность *Целого* и его частей. Именно потому можно утверждать, что *Целое* тождественно его части. Части *Целого* могут трансформироваться в свое *Целое*. И данная трансформация не оказывается выходом за пределы данной модальности, выходом в иное. Это порождающая генетическая последовательность, в изложении которой нельзя нарушить порядок. Согласно Чжоу Дуньи и Шао Юну, генетический ряд можно представить следующим образом: в основе ряда лежит не имеющий формы принцип *Великого Предела* или *Дао*; далее следуют формо- и видообразующие понятия — *Принцип (ли)*, *Сознание*, *Природность*, *Чувство*; а далее вновь возврат к лишенной формы основе — *Ци*<sup>311</sup>. Система всех этих понятий описывает единый процесс жизненной силы — *ци*. Братья Чэн писали, что «когда в наличии *ли* — наличествует *ци*, когда в наличии *ци* — наличествует *ли*».

Все, что произведено отношением *Пустоты* и *Предела* и связано с *Небом*, называется природой (*Небом-и-Землей*), и, согласно конфуцианской традиции, мыслится в позитивной модальности. При этом *Небо* определяет *Землю*, также как *Пустота* определяет

<sup>310</sup> De Barry W. T. Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought. N.Y., 1991. P. 75.

<sup>311</sup> См.: Гольгина К. И. Великий предел. М., 1995. С. 311.

*Предел.* Так, Чжан Цзай говорил: «Природа — единое начало всех предметов, а не только я один обладаю ею. Лишь великие люди способны понять заключенную в ней истину, поэтому, удивившись в ней, они обязательно должны утвердить ее в других, познавая ее, обязательно познавать в полном объеме, проявляя любовь, любить всех, добиваясь успеха, не хранить успех только у себя»<sup>312</sup>. Примерно те же идеи развивает и Чжу Си: «Природа вещей — это есть небесный разум-закон. Все сущее изначально воспринимает его, нет ничего, что не обладало бы разумом-законом. Сердце — это главный министр тела, желания исходят от сердца, чувства вызываются движением сердца, она важнее, чем желания и чувства»<sup>313</sup>. Таким образом, для человека нет нужды выходить в трансцендентную реальность, чтобы обрести себя. Смысл вещей, мира и человека содержится в имманентной по-сторонней реальности.

При объяснении многообразия мира и его единства Чжу Си использует аналогию с потоком воды. Он говорит, что подобно потоку воды осуществляется связь *единого источника (жэнь)* с индивидуумами, равно как их связь между собой. Этот *метафизический поток (ли)* локализуется в физической субстанции, как вода в сосуде. Сосудом для *ли* является *ци*, который в человеке выступает как *Ум*. И если *Гуманность (жэнь)* — это источник, то *братская любовь, почтительность* — это первый пруд, куда течет *ли*, *любовь ко всем людям* — это второй пруд, *любовь же ко всем вещам* — это третий пруд. Но вода мутнеет от окружения. Во многом она зависит от чистоты сердца, то есть того сосуда, в который она попадает<sup>314</sup>. «Состояние сосуда», то есть разум человека, является условием специфической человеческой природы в каждом индивидууме. И чистота сердец в каждом из

<sup>312</sup> История китайской философии. М., 1989. С. 322.

<sup>313</sup> Чжу Си. Чжу-цзы юй лэй // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1978. С. 159.

<sup>314</sup> См.: Individualism and Holism: Studies in Confucian & Taoist Values / Ed. by D. Munro. Ann Arbor, 1985. Pp. 273-274.

нас влияет на *состояние чистоты источника (жэнь)*. Это означает, что часть ответственна за состояние целого. Отсюда следует, что самосовершенствование личности — есть путь достижения *Высшего Предела*.

Согласно Чжу Си, упорядочение общества начинается с самосовершенствования индивидуума. Но истинное самосовершенствование предполагает распространение этого процесса на все человечество<sup>315</sup>. Это соответствует высшему принципу природы: «Во Вселенной существует только один высший принцип, обретя который *Небо* стало *Небом*, обретя его, *Земля* стала *Землей*, а все, живущее на *Земле* под *Небом*, обретает его и получает свою природу. Распространение высшего принципа привело к возникновению трех устоев (власти государя над народом, отца над сыном, мужа над женой) и к возникновению пяти незыблемых принципов в отношениях между людьми. Высший принцип распространен во всем и присутствует всюду. Исчезая и появляясь, наполняясь и истощаясь, высший принцип безостановочно движется по кругу. Таким образом, еще до появления предметов и после исчезновения человека и предмета высший принцип кончается и снова начинается, начинается и снова кончается, никогда хотя бы на мгновение не останавливаясь»<sup>316</sup>.

Чжу Си полемизирует с буддизмом, всячески подчеркивая ценность и содержательность земных забот человека о своей жизни, семье, государстве, природе. И хотя учение о частицах как о связях, обуславливающих существование телесных форм, во многом сходно с буддийским учением о дхармах и скандхах, у Чжу Си оно нацелено на земное. По его мнению, «в пространстве между *Небом* и *Землей* существуют и *высший принцип*, и *частицы*. *Высший принцип* — путь не имеющего телесной оболочки, основа, рождающая предметы. *Частицы* — сосуд для имеющего

<sup>315</sup> De Barry W. T. Neo-Confucian Individualism and Holism // Individualism and Holism: Studies in Confucian & Taoist Values / Ed. by D. Munro. Ann Arbor, 1985. P.P. 350-351.

<sup>316</sup> История китайской философии. М., 1989. С. 333.



телесную оболочку, орудие, рождающее предметы. Поэтому при рождении человек и предметы обязательно сначала получают *частицы*, а затем появляется *форма*<sup>317</sup>.

В основу многообразия мира положено различие четырех вещей: *Неба, Судьбы, Природы, Разума-Закона*. Однако, в силу их общей природы, все они взаимно переходят друг в друга: «О небе говорят как о природе, о естественном. Судьба — это течение и движение неба, но иногда люди говорят о ней как о чем-то таком, что [небо] дарует вещам. Природа вещей — это именно то, чем обладает все сущее. Говоря обо всех этих четырех вещах вместе, что небо и есть разум-закон, а судьба и есть природа вещей. Так ли это? Отвечаю: конечно»<sup>318</sup>.

В свою очередь, природа человека так же уникальна, как и все остальное в мире. Чжу Си говорил, что «жень, справедливость, правила *ли*, мудрость — основа природы человека. Сочувствие, ненависть, различие правды и неправды — это чувства. Любить, проявляя *жень*, судить [о чем либо], соблюдая справедливость, быть уступчивым, следуя правилам *ли*, познавать, обладая мудростью, — в этом основа сердца. Природа человека — это разум-закон сердца, чувства — это движение природы человека и его чувств»<sup>319</sup>. И люди различаются лишь степенью проявления этой природы, лишь качеством этой природы: «Особенности изначального *ци* разнородны и не ограничиваются лишь «прозрачностью» и «мутностью». Нынче бывают люди очень умные, понимающие толк в любом деле, их *ци*, подобно помутневшему вину, не совсем чисто. Есть люди усердные, добрые, преданные, честные, их *ци* чисто и прозрачно, но если люди в своем

<sup>317</sup> История китайской философии. М., 1989. С. 334.

<sup>318</sup> Чжу Си. Чжу-цзы юй лэй // Антология мировой философии: В 4 т. Т.1. Ч.1. М., 1978. С. 258.

<sup>319</sup> Там же. С. 159.

познании не во всем постигают *разум-закон*, то это означает, что их *ци* непрозрачно»<sup>320</sup>.

Таким образом, переосмысленное неоконфуцианством буддийское понятие *Пустоты* стало средством обоснования многообразия мира и утверждения земных основ индивидуума. Путем изменения модальности в обозначении *Целого* с отрицательной на позитивную появилась возможность рассмотреть и оправдать многообразие мира. Но эти изменения все же сохраняли релятивистскую структуру системы. Более того, в системе *Целого* обретает значимость каждая составляющая ее точка. Всякое явление (вещь) в мире во всех своих связях не содержит отрицательных значений, как это было в буддизме. И если в буддизме личность объявляется иллюзией, то в неоконфуцианстве личность, связанная отношениями гуманности с другими людьми, значима и вполне реальна. Тем более, что придерживаясь учения о золотой середине, личность может достичь полноты самосовершенствования. По этому поводу Чжу Си говорил: «Книга «Учение о золотой середине» — это великая основа учения... Для чего нужно постигать суть вещей и приобретать знания? Именно для того, чтобы не было ничего не известного, не познанного. Постижение сути вещей и приобретение знания — это способ, которым можно изменять [природу] сердца и совершенствовать тело. Ничто не мешает распространить этот способ на упорядочение семьи, управление страной, умиротворение Поднебесной, проникновение в природу»<sup>321</sup>.

Под влиянием буддизма и даосизма неоконфуцианство уделяет большее значение медитациям как средству самосовершенствования личности. Медитативная практика осуществлялась путем «*морального усилия*» (*kung-fu*). Ее целью было преодоление разделения «Я» и «не-Я», внешнего и внутреннего, во имя их

<sup>320</sup> Чжу Си. Чжю-цзы юй лэй // Антология мировой философии: В 4 т. Т.1. Ч.1. М., 1978. С. 258.

<sup>321</sup> Там же.

единства в *Высшем Пределе*, в единой природе. Слияние микро-и макрокосма в *Высшем Пределе* примиряет, таким образом, два направления *Пути*, отраженных в человеческой природе: ее рациональный, нормативный и статический и ее же иррациональный, неопределенный и динамический аспекты.

В неоконфуцианстве сохраняются требования самосовершенствования личности. Карьера чиновника представляется не как простое внешнее продвижение по служебной лестнице, а иное отношение к службе как к месту, где может осуществиться переход «Я» в «не-Я».

В этот период в Китае стали обращать внимание на развитие навыков суждения, т. е. применения общих принципов в конкретных обстоятельствах, и в процессе учебы. Но обучение правилам суждения одновременно преследовало цель научить ученика оперировать суждениями и в отсутствии правил. Если ученик вдруг оказывался в неожиданных ситуациях, он непременно должен был не растеряться, найти правильный выход в них. Следовательно, ум движется от случая к случаю и логическое обобщение остается чем-то чуждым китайской культуре<sup>322</sup>. Считалось, что жизнь в ее непредсказуемости должна быть высшим учителем.

Уже отмечалось, что значимым в процессе учебы становится личный опыт ученика. Поэтому путь к мудрости обретает ряд иных особенностей, чем в классическом конфуцианстве. Прежде всего, акцент делался на активности самого ученика. В связи с этим становились возможными споры, свободные дискуссии. Это вызывалось необходимостью научиться «целостному восприятию». Оно достигалось через систему упражнений, которые сочетали познавательное учение с включением чувств симпатии и сострадания. Результатом становилось сопереживающее

---

<sup>322</sup> См.: Danto A. C. *Philosophical individualism in Chinese and Western Thought // Individualism and Holism: Studies in Confucian & Taoist Values / Ed. by D. Munro. Ann Arbor, 1985. P. 390.*

проникновение внутрь, преодолевающее все различия между внутренним и внешним, «Я» и Другими<sup>323</sup>. Таким образом, учение становилось активным, рефлексивным, деятельным и вместе с тем — познавательным. Оно имело как критическую, так и творческую стороны. Чен И говорил: «Ученик, прежде всего, должен знать, как сомневаться»<sup>324</sup>. Учение должно вести к утверждению «целостного принципа и великой практики» человеческой природы и индивидуального «Я» или личности<sup>325</sup>.

Таким образом, в неоконфуцианстве единый принцип Неба заменяется дихотомией Пустоты и Предела. Здесь Ум (как бытие) предстает как «пустой и духовный», как безграничная восприимчивость и проницаемость и, в то же время, как наполненность (реализация Предела в структурированности вещей и явлений). Нераздельность аспектов бытия — Пустоты и Предела ведет к возможности целостного постижения бытия. Это целостное понимание, выходящее за пределы слов, сливается с буддийским просветлением, которое выходит за пределы моральности и разума<sup>326</sup>.

В отличие от конфуцианства, представление об отношении целого и частей, единого и многообразного мира становится в неоконфуцианстве более гибким, диалектичным. Вот что говорит Чжу Си: «Высший принцип и частицы — это два предмета, но, если посмотреть на предметы, они смешаны в них, и их нельзя отделить один от другого»<sup>327</sup>. Части этого Целого признаются реальными и получают возможность большего развития и выхода в собственное измерение — психофизический континуум, субъективную реальность индивидуального бытия. Утверждается

---

<sup>323</sup> De Barry W. T. Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought. N.Y., 1991. P. 65.

<sup>324</sup> Там же.

<sup>325</sup> Там же. P. 78.

<sup>326</sup> Там же.

<sup>327</sup> История китайской философии. М., 1989. С. 335.

индивидуальное «Я». Дальнейшее развитие неоконфуцианства, как отмечалось ранее, шло по пути психологизации личности.

Подводя некий общий итог, сошлемся на выводы В. Т. де Бэрри, который выделил следующие основные черты неоконфуцианства:

1) активное утверждение ценности человеческой жизни, созданной творческой силой Неба и Земли, и человеческой любви (гуманности) как выражения этой силы;

2) подчеркивание единства космоса и его связи со всем живым;

3) позитивный взгляд на индивидуальную жизнь в семье, социуме, предполагающий постоянное самосовершенствование «Я», выходящие, в свою очередь, за пределы социальных обязанностей;

4) обоснование ценности мирских посюсторонних добродетелей и необходимости самосовершенствования человека в течение всей его жизни;

5) сохранение конфуцианских ценностей, но подчеркивание приоритета сыновней почтительности перед верностью императору, а также акцент на самоуважении и самосохранении как сыновнем долге<sup>328</sup>.

Исследование культуранализма в культурах Восточной Азии выявляет, что матрица культуры является релятивной. В ее основе мышление о циклическом процессе, об изменениях. Целое и элемент динамичны, взаимообуславливают друг друга. Организующий их принцип автором называется принципом связи. Суть такого культуранализма состоит в том, что все элементы культуры организованы по отношению к определенному центру, который их балансирует, упорядочивает. Наиболее популярным примером может выступать поляризация элементов (*женское-мужское, высокое-низкое* и т. п.). Важно, что в абсолютном моменте высшего равновесия происходит аннигиляция

<sup>328</sup> De Barry W. T. Neo-Confucian Individualism and Holism // Individualism and Holism: Studies in Confucian & Taoist Values / Ed. by D. Munro. Ann Arbor, 1985. P. 345.

противоположных пар. И это состояние равновесия, когда исчезают элементы и остается только связь, в культурах с принципом связи считаются начальным состоянием, точкой отсчета (см.: *Великий Предел, Пустота* и др.). Центр — как точка равновесия системы — обозначается также как момент высшей интенсивности. Отдаление от него означает утрату связей с идеальным началом. Такие сферы обозначаются как периферия. Одним из важнейших критериев определения состояния гармонии в системе является понятие чистоты отношений между отдельными фрагментами системы: чем ближе к центру, тем степень чистоты выше, или интенсивнее. Таким образом создается контекст в культуре.

В системах с принципом связи главной характеристикой элементов является их изменчивость, моментальность. Поэтому можно говорить о том, что матрица культуры создается на основе такого пространственно-временного континуума, где определяющим становится время. Моментальность характеризует элементы, которые автор называет событиями. Они всегда направлены во времени. Локализация в пространстве является производной от момента события.

Культуроцентризм определяется через дихотомию. Понятие *Пограничье* в культуроцентрической системе указывает на сферы, связи в которых ослаблены по отношению к центру. Это, как правило, периферия, где события менее интенсивны, менее значимы и более подвержены исчезновению, сбою синхронизма с ядром, существование в других ритмах. Это можно определить как вертикальную дихотомичность, поскольку к горизонтальной дихотомичности можно отнести полярности — *мужское-женское, ночь-день*.

В данном разделе были проанализированы различные аспекты проявления культуроцентризма в философских представлениях и жизненных практиках ряда народов Восточной Азии. В качестве объекта исследования были избраны: нганасаны на

Крайнем Севере, буряты в Восточной Сибири, китайцы. Эти народы имеют в чем-то общую, а в чем-то весьма отличную историю, принадлежат к различным конфессиональным традициям, обладают и оперируют разными философскими моделями и конструкциями. Но можно утверждать, что базовая матрица, основанная на принципе связи, и проявляющаяся в виде триады (А есть/не есть В), распространена во всех этих культурах.

## 1.2. ЕВРО-АЗИЯ: ЕВРОПЕЙСКОСТЬ. МИР КАК ПРОСТРАНСТВО

В данной главе рассматривается концепция культурантропоцентризма на Западе. Для анализа избраны философские концепции, позволяющие выявить основные характеристики принципа автономии или дискретности. В качестве таковых использованы основополагающие труды классиков древнегреческой философии и христианской теологии, касающиеся истоков формирования Запада как особого культурного пространства. В фокусе исследования находится проблема автономности мира человека, а также формирования представлений о *Целом и части, глобальном/универсальном и локальном, Своих и Чужих*.

Специфику реализации принципа автономии автор рассматривает в развитии культурных традиций Западной и Восточной Европы. Обращением к теме русской колонизации Сибири автор исследует проблематику культурантропоцентризма. При этом, с одной стороны, анализу подлежит то, как осуществляется идентификация российской культуры с цивилизационным ядром Запада, а с другой стороны, моделируется встреча цивилизаций, основанных на разных принципах организации картины мира.

## 1.2.1. СУБСТАНЦИАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ МИРА

По мнению автора, сами системы осмысления мира и человека в нем на Западе и на Востоке радикально разнятся. Уже посредством априорного утверждения «*вещь есть*» на Западе достигается абстрагирование связей и обуславливающих их отношений. На Востоке же мышление осуществляется в условиях «*вещь есть и не есть*» во времени. В качестве элемента в такой картине мира выступает мгновение/момент. Целое предстает как равновесие различных моментов, как некая их согласованность во времени.

На Западе определение *Целого* и *элементов* происходит иначе: предел или высшая мера, образующая *Целое* картины мира Запада, предстает как подобие, как тождество. *Субстанция* как категория бытия на Западе оформляется через *пространство*. Сравните: *атом* у Демокрита как далее неделимое конечное отношение с пространственными характеристиками формы, тяжести и т. д. и *дхарма* в буддизме как отношение, связь, как момент; одним из определений которой есть пустота.

Именно *субстанция* составляет суть принципа *автономии*. Свойства субстанции существенно влияют на *формирование* категорий и представлений человека о мире, о себе и о других. У истоков Европы или Запада находятся идеи и достижения греко-римской античности и иудео-христианского мира. Античный средиземноморский мир с идеалом богоподобного человека был диалогичен и полифоничен. Европа, развивая идеи автономии, стала преемницей государственно-правовой культуры античных полисов и Римской империи.

Рассмотрим философские основания, которые раскрывают нам принцип организации западной картины мира. В ее начало положена идея Парменида о том, что бытие едино и оно мыслимо. Изначально мыслимость бытия основывалась на пифагорейской идее об отношениях. Многообразии вещей и явлений можно



выразить через сам факт их соотнесенности друг с другом, то есть через отношения. Отношение — это и есть искомая сущность мира. Все многообразие мира можно выразить через отношения, которые, в свою очередь, определяются мерой. Мера есть предел, с которым соотносится все существующее.

Парменид учил, что этот предел есть мыслимое единое. Однако выразить с его помощью все многообразие вещей и явлений можно, лишь отказавшись от динамики. Движения нет, поскольку нельзя мыслить вещь, как считал Парменид, в состоянии изменчивости. Единое можно ввести в рассуждение лишь при условии, что время постоянно. О вещи можно говорить, что она *«есть»*, но нельзя одновременно утверждать, что она *«не есть»*. Но это *«есть»* предполагает данный момент времени. И благодаря этому *«есть»* любое отношение может быть представлено в виде совокупности точек (каждая из которых выступает как символ наличия *«есть»*) и описано в пространственных координатах  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . Иными словами, отношение может быть выражено через пространство. Как, например, движение стрелы в апории Зенона представляется как сумма точек, из которых составлена траектория ее движения, а каждая точка обозначает пространственную определенность стрелы в конкретный момент времени. Так, все отношения стало возможным представлять в зримой геометрической форме. Отсюда и возникают определения, что единица — это точка; двойка — две точки, иначе говоря, прямая линия; тройка — три точки, треугольник и пр.<sup>329</sup> Таким образом, сущее, то есть бытие, согласно элеатам, можно выразить в геометрических формах.

Демокрит ввел в эту систему саму возможность представить движение. Вопреки Пармениду, он говорил о множестве мыслимых сущностей — атомах или частицах, которые движутся в пустоте. Атомы, то есть частицы, буквально означают части, что свидетельствует об их мыслимости как отношений

<sup>329</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 478.

в пространственных координатах. Он утверждал, что атомы отличаются друг от друга очертанием, порядком и положением<sup>330</sup>. Они сами являются пределами, то есть предельными сущностями, благодаря наличию пустоты, которая их определяет. Они и определяются как далее неделимые частицы. Эти частицы, то есть меры отношений (идеальные отношения), в свою очередь, взаимодействуют друг с другом, образуя различные конфигурации. Пространственная заданность атомов свидетельствует об их «телесности», то есть наличии («*вещь есть*»). Движение, согласно Демокриту, есть не что иное, как изменение таких конфигураций. Иными словами, благодаря Демокриту становится возможным выразить движение в системе, которая также изначально исходит из условия, что время неизменно. Феномен изменения отношений описывается через пространство. Так, древнегреческая традиция в понимании бытия оформляется в русле идеи элеатов, но не Гераклита, который стремился мыслить в условиях текучести времени.

Движение тел, согласно Демокриту, изначально исходит от души. Душа, как считал Демокрит, есть ум<sup>331</sup>. Душа состоит из шарообразных атомов. Эта форма для греков была самой совершенной. Парменид представляет свое мыслимое единое сущее в виде шара. Демокрит же превращает эту единственность бытия Парменида во множество, вводя при этом атомы с иными формами. В результате такого развития представлений становится возможным показать движение на уровне мышления как следствие изменения конфигураций тех комбинаций, которые образуют атомы при взаимодействии друг с другом.

Платон несколько иначе, чем атомисты Демокрит и Левкипп, показывал мыслимое бытие. Так, Аристотель отмечал, что «учение Платона отличается от учения Левкиппа тем, что, в то время как Левкипп признает неделимыми твердые [частицы], Платон

<sup>330</sup> Аристотель. Метафизика. // Собр. соч.: В 4 т. Т.1. М., 1975. С. 75.

<sup>331</sup> Там же. С. 376.

признает таковыми плоскости; у Левкиппа неделимые твердые [частицы] различаются бесконечным множеством фигур, у Платона же [эти фигуры] ограничены [по числу], хотя и тот и другой говорят о неделимых [телах], имеющих определенную фигуру. Благодаря этим [неделимым] и происходят возникновение и разложения; согласно Левкиппу, двояко — через пустоту и путем соприкосновения (ведь именно в точках касания всякое [тело] делимо), согласно Платону — лишь через соприкосновения, поскольку он утверждает, что пустоты нет»<sup>332</sup>. Таким образом, Платон вслед за Парменидом полагает, что пустоты нет. Взаимодействие же происходит вследствие отношения предела к беспредельному, то есть материи. Идеи как мыслимые сущности образуют множество идеальных мер для существующего. Но идеи строго упорядочены. Высшей и конечной идеей объявляется идея блага. С нею как с совершенной идеальной мерой соотносится и через это соотнесение определяется все изначально неопределенное.

Таким образом, в древнегреческой философии была разработана основа для того, чтобы мыслить в пространственном измерении, представляя предмет рассуждения в условиях, когда «*вещь есть*», иначе говоря, в условиях остановленного застывшего времени. Происходит абстрагирование от времени. Явление описывается через дискретность, через наличную, «телесную» точечность. В свою очередь движение мыслителям Древней Греции удавалось представить посредством пространства или формы. Оно трактовалось как изменение положения или конфигурации тела в пространстве. Поэтому время предстает как число движения в пространстве. Таким образом, траектория полета стрелы может быть описана как сумма точек, которые свидетельствуют о последовательном пространственном перемещении стрелы относительно оси координат.

<sup>332</sup> Аристотель. О возникновении и уничтожении // Собр.соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С.С. 379-440; 410.

Что же есть *Целое* для греков? Прежде всего, *Целое* — это *предел*. В свою очередь, *предел* отсылает нас к многообразию мира, которое можно выразить через этот предел как сумму *дискретностей* (*частей*). *Целое* вмещает в себя все свои части. Следовательно, *Целое* можно представить как *сумму частей*. Но *Целое* не сводится к *сумме частей*, оно их определяет, является для них условием — и потому оно находится *вне* этой *суммы частей*. Иначе говоря, *Целое* выступает как *субстанция*. Именно такая категория для мышления вещей в пространственном измерении позволяет отвлечься от внешних отношений этих вещей и сосредоточиться лишь на *внутреннем содержании* самих вещей, то есть на их *внутренних качествах*. О внешних отношениях мы можем просто сказать, что «*вещь есть*». В формальной логике в суждении «*A есть B*» мы отвлекаемся от рассмотрения «*есть*»: оно полагается само собой разумеющимся. Но это «*есть*» как бы включает нас в систему мышления, основанного на представлении о *субстанции*. В процессе такого мышления нас интересует содержание понятий *A* и *B*. Мышление, основанное на обращении к *субстанции*, осуществляется по принципу, который автор называет *принципом автономии или дискретности*.

Таким образом, суть *принципа автономии* заключается в том, что качества вещей могут быть изолированы и существовать независимо от отношений, в которых мы их воспринимаем. Чтобы допустить *независимость качеств вещей от отношений*, западная философия предполагает наличие общего, как для свойств вещей, так и для отношений между ними *субстанциального субстрата*, который признается либо как одна *субстанция* (*монизм*), либо как *две или несколько субстанций* (*дуализм, плюрализм*). Существование принципа автономии в мышлении людей Запада приводит к тому, что мир в их глазах предстает как множество разнообразных изолированных феноменов.

Какова же *функция субстанции*? Этот вопрос становится центральным на протяжении многих веков существования

европейской культуры. Что есть *Единое*? Дискурсы о содержании *Единого* мы встречаем и у Платона, и у Плотина, и в христианских схоластических рассуждениях о природе Бога Отца и его роли в Троице, у Бертрана Рассела в его парадоксах. С точки зрения *принципа автономии, роль субстанции* заключается лишь в том, что *она есть*. Самим своим наличием она задает условия, в которых разворачивается дискурс. *Субстанция* — это *высший предел*. Введение субстанции есть не что иное, как способ мыслить в пространстве *вне времени*. Это способ мышления «здесь и сейчас», когда представления о *Целом* и его *неделимой далее части* в аспекте тождества стягиваются в понятие о *единстве, покое, неподвижности*.

Попытка древних греков мыслить бытие при помощи пространства положила начало становлению *принципа автономии*, который, в свою очередь, постепенно стал определять и формировать картину мира Запада. Наличие *принципа автономии* побуждало мыслителей к исследованию вопроса о том, как *части* организуются в *Целое*. При этом не менее значимым, чем само *Целое*, оказывался вопрос о природе самих *частей*. И в этом аспекте формировалось содержание категорий культуры. *Понятия личности, локального и универсального*, на основе которых строились представления о *Своем* и *Чужом*, основывались на понятии *партикулярности*, оказывающейся далее неделимой. *Партикулярность* в соответствии с *принципом автономии* несет в своем содержании позитивный смысл. Соотношение *Целого* и его *части* или *элемента* оказывается *ведущим звеном* в *принципе автономии*. Такое отношение предстает как дихотомия *Целого* и *части*. И это можно проследить на примере феномена *личности* в культуре Запада. *Личность* утверждает себя и неуничтожима на основании своей отнесенности к *Целому*. В картине мира Запада *личность* предстает как *индивидуальность*. Это *автономная личность*, которая способна сама определять цели своей деятельности, осуществлять выбор средств для их достижения,

корректировать свою деятельность в случае несоответствия средств поставленным целям.

*Личность как партикулярность* соотносится с *пределом как сущностью*. Индивидуум, идентифицирующий себя с *сущностью-пределом для данной группы*, является для группы «Своим». Тот же, кто связан с *сущностью другого мира*, — это «Чужой». Именно через исследование категории личности на Западе можно обнаружить специфику картины мира определяемой принципом автономии.

Сквозной нитью в трудах Аристотеля проходит мысль о дискретности, делимости мира на его составные части. В своих рассуждениях Аристотель делает акцент *не на движение, а на то, что движется*, то есть *на сущность, субстанцию*. Движение, по Аристотелю, всегда есть движение к определенному конечному состоянию или к границе вещи, ее конечной форме. Оппозиция «*движение-покой*» задает самые общие концептуальные рамки аристотелевского учения. *Движение* получает в нем отрицательную характеристику — *ненахождение в точках покоя*. Движение — это то, что происходит между двумя позитивными состояниями покоя. А это означало, что для того, чтобы дать точное определение чему бы то ни было, надо схватить его неизменное ядро. Поэтому определение любого предмета выделяло лишь *постоянные, устойчивые признаки, фиксировало предмет в состоянии покоя*<sup>333</sup>. *Допущение единого процесса причинности* позволило мыслителю прийти к *идее первого начала*. *Все противоположности в своей изменчивости, в становлении восходят к неподвижному всеобъемлющему субстрату (сущности, субстанции, Уму)*. Иными словами, категории *качества, количества, отношения, места, времени, положения, обладания, действия, страдания* отнесены к *сущности*. Она же бывает двух видов: *первичная (индивид, предмет: этот человек,*

<sup>333</sup> Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. М., 1989. С.С. 231-232.

*это дерево) и вторичная (роды и виды). При этом сущность во всех своих проявлениях (и как ее высший предел — субстанция) — первична, отношение же вторично. Иначе говоря, «быть самим собой» — первично, определяться же через связь с другими — вторично<sup>334</sup>.*

*Высшим пределом является покой. Это Целое, подобно небу, оно одно, но по нему движутся светила. И это полнота осуществления. Это движение по кругу, где нет начала и конца. И в итоге как нахождение всюду одновременно — это отсутствие движения<sup>335</sup>. Аристотель писал, что «начало и первое в вещах не подвержено движению ни само по себе, ни привходящим образом, а само вызывает первое — вечное и единое — движение... Итак, очевидно, что [то, что движет], — это сущности и что одна из них первая, другая — вторая в том же порядке, как и движения светил... А что небо одно — это очевидно. Если небес множество подобно тому, как имеется много людей, то по виду у каждого из них было бы одно начало, а по числу много. Но все то, что по числу есть множество, имеет материю (ибо одно и то же определение имеется для многих, например определение человека, между тем Сократ — один). Однако первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность. Значит, первое движущее, будучи неподвижным, одно и по определению, и по числу; стало быть, всегда и непрерывно движущееся также только одно. Значит, есть только одно небо... От древних из глубокой старины дошло до потомков предание о том, что эти [светила] суть боги и что божественное объемлет всю природу. А все остальное [в предании] уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нем утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа, утверждается и другое,*

<sup>334</sup> Гайденко В. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980. С.С. 264-265.

<sup>335</sup> Аристотель. Физика // Собр.соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 257.

вытекающее из сказанного и сходное с ним. Если бы, отделив эти добавления, принять лишь главное — что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением»<sup>336</sup>.

Согласно Аристотелю, божества подобны светилам на небе. Они включены в Целое, которое для них, так же, как и для всего живого в универсуме, является целевой причиной.

Понятие места в аристотелевской системе могло бы послужить ключом к пониманию того, как в фокусе принципа автономии интерпретируются *локальное* и *универсальное*. Для объяснения содержания *понятия места* Аристотель обращается к дихотомии *Целого* и *части*. Именно в границах *Целого* можно утверждать, что «движением будет движение в отношении места»<sup>337</sup>. *Место* определяется формой как поверхностью и границей. Но в качестве понятия *места* принимается во внимание «первая неподвижная граница объемлющего [тела]. Поэтому центр Вселенной и крайняя по отношению к нам граница кругового движения [Неба] кажутся всем по преимуществу и в собственном смысле верхом и низом, так как первый всегда пребывает [неподвижным], граница же круговращения, оставаясь одной и той же, также пребывает. Так что поскольку легкое по природе несется кверху, а тяжелое книзу, то объемлющая граница в направлении к центру, и самый центр есть низ, а в направлении к краю и самый — верх; поэтому место и кажется какой-то поверхностью, как бы сосудом и объемлющим [телом]. Кроме того, место [существует] вместе с предметом, так как границы [существуют] вместе с тем, что они ограничивают... Место же [Вселенной] не небесный свод, а его крайняя, касающаяся подвижного тела покоящаяся граница, поэтому земля помещается в воде, вода — в воздухе, воздух — в эфире, эфир — в Небе, а Небо уже ни в чем

<sup>336</sup> Аристотель. Метафизика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975. С.С. 314-315.

<sup>337</sup> Аристотель. Физика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 123.



другом»<sup>338</sup>. *Место* — это граница, которая определяет природу каждой части в *Целом* и само *Целое*. Таким образом, и *универсальное* и *локальное* — это *места*, но в отнесении к различным уровням сущего.

Как и понятие *места*, *момент времени «теперь»* определяется через *понятие границы*. Момент времени «теперь» как водораздел между прошлым и будущим обозначает дальнейшую *неделимость на части*. Одновременно в нем присутствуют *вечность от Целого* и *конечность момента как части, далее неделимой*. Здесь момент «теперь» выступает в своей тождественности, как условие единства движения, поскольку движение и перемещение «едино благодаря перемещаемому телу, которое едино не потому, что оно есть по содержанию (ибо тогда могут быть перерывы), а по понятию: ведь оно разграничивает предыдущее и последующее движение»<sup>339</sup>. Момент «теперь» содержит в себе и *начало будущего* и *конец прошлого*<sup>340</sup>. В этой тождественности «теперь» предстает как *промежуточное время*, или *покой*<sup>341</sup>. Оно тождественно по *субстрату*<sup>342</sup>.

Но есть *другой аспект момента «теперь»*. Можно было бы его назвать *релятивным*, поскольку «теперь» определяется в отношении к *другому моменту*, то есть в различии по *бытию* или *существованию*. *Субстрат* в каждом ином «теперь» (в прошлом, в будущем) находится в *другом месте*. Аристотель пишет, что «теперь» вследствие движения перемещаемого тела всегда иное»<sup>343</sup>. В условиях, когда *субстрат* перемещается, «время есть число перемещения, а «теперь», как и перемещаемое, есть как бы единица числа. Время и непрерывно через «теперь», и разделяется посредством «теперь», так как и в этом отношении оно следует

<sup>338</sup> Аристотель. Физика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С.С. 132, 133.

<sup>339</sup> Там же. С. 150.

<sup>340</sup> Там же. С. 223.

<sup>341</sup> Там же. С. 224.

<sup>342</sup> Там же. С. 149.

<sup>343</sup> Там же. С. 150.

за перемещением и перемещаемым...»<sup>344</sup>. Время и движение взаимоотнопределяются. Таким образом, от аспекта тождественности, который фактически исключает динамическое понятие времени, мы переходим к релятивному аспекту, и только здесь представляется возможным определить понятие движения. *Понятие времени* появляется в релятивном аспекте как *число движения*, как *различие моментов «теперь»*.

Но в своей тождественности «теперь» является границей, в которой стягиваются *конец и начало, прошлое и будущее*. Как всякая граница «теперь» выступает как *неделимая дальше единица Целого*, и тем самым служит для определения всех иных моментов времени. Как отмечалось выше, речь идет об аспекте тождественности субстрата, который свидетельствует о неуничтожимости как *Целого*, так и *его элементов*. Равно как о том, что *элемент* или *неделимая далее часть Целого* выступает в принципе автономии как и *Целое*, являясь точкой отсчета для всех вещей и явлений. Это становится возможным именно потому, что в аспекте тождественности в моменте «теперь» открывается покой как изначальное состояние *Целого*. Аристотель писал: «Если действительно невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без «теперь», а «теперь» есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало и конец — начало будущего и конец прошедшего, то необходимо, чтобы время существовало всегда. Ведь крайний предел последнего взятого времени будет в одном из «теперь» (так как во времени ничего нельзя ухватить помимо «теперь»), следовательно, если «теперь» есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его всегда было время. А если имеется время, очевидно, должно существовать и движение, раз время есть некоторое свойство движения»<sup>345</sup>. Можно допустить, что Аристотель дает определение понятиям *времени и движения*, соотнося понятия с нижней границей, с *элементом или неделимой далее частью Целого*.

<sup>344</sup> Аристотель. Физика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 150.

<sup>345</sup> Там же. С.С. 223-224.

Однако Аристотель подчеркивал, что часть не тождественна *Целому*, и организация частей в *Целом* предстает как *иерархия*. «Части не свойственно быть выше Целого», — писал он в «Политике»<sup>346</sup>. А «Целое предшествует части»<sup>347</sup>. По поводу государства как *Целого* он рассуждал следующим образом: «Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы Целое предшествовало части... Государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему Целому. А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»<sup>348</sup>.

*Индивидуум* не может быть мыслим иначе, как составная часть *Целого-государства*. «Человек по природе своей, — считал Аристотель, — есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; и его и Гомер поносит, говоря «без роду, без племени, вне законов, без очага»<sup>349</sup>. Город-полис как *Целое* определял каждого жившего в нем *индивидуума* как своего гражданина. Аристотель, говоря о политической сущности человека, определял, что «*Чужой*» — это тот, кто находится за границами полиса, ойкумены греческого мира.

Разрабатывая дихотомию *Целого и его частей*, античная традиция уделяет больше внимания аспекту *Целого*. *Целое* у греков определено ойкуменой и границами полисов. Законы полиса,

<sup>346</sup> Аристотель. Политика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 484.

<sup>347</sup> Там же. С. 379.

<sup>348</sup> Там же.

<sup>349</sup> Там же. С.С. 378-379.

будучи мирскими по своему характеру, в своем обосновании восходили к *Пределу*, каким мыслился *Божественный Ум, Логос, Космос*. *Предел* как *единое есть Благо*, к которому все стремится. *Справедливость* же выступает как аспект *Блага*, объединяя всех на том основании, что она упорядочивает хаос. Но природа *Блага* божественна. Значит и *Справедливость* той же природы.

В основе политических законов было представление о справедливости. Справедливость в мирском аспекте обосновывала принцип равенства свободных граждан полиса, будучи сама отнесена к сфере божественного установления. Соответственно, мирской закон в полисе, будучи искусственным по своему происхождению, в своей сути восходил к божественному началу. Тем самым обнаруживалась его двойственная природа. В результате этого гражданский статус для индивидуумов в полисе строился на признании равенства индивидуумов согласно их общей божественной природе.

Реформы Солона и Клисфена (VI–V вв. до н. э.) ограничили монополию земельной аристократии на публичную власть путем введения имущественного ценза, отмены долговой кабалы и тем самым — освобождения крестьян. Клисфен отменил филы — территориально-родовые округа, и основой административного деления стали демы — деревни. В результате этой реформы в Афинах статус гражданина присваивался не в отнесении к родовому происхождению, но по идентификации с демами. «Все граждане, — писал Вернан, — принимающие участие в жизни полиса, начинают восприниматься как «подобные», а затем, более абстрактно, как «равные»... В политическом плане граждане считают себя взаимозаменяемыми единицами одной системы, законом которой является равновесие, нормой — равенство»<sup>350</sup>. С отменой права знати, основанном на рождении, право стало основываться на богатстве, имуществе, которое можно было приобрести. По сути дела, это направило развитие всей древнегреческой

<sup>350</sup> Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Пер. с фр. М., 1988. С. 80.

интеллектуальной традиции в направлении обоснования этого нового понимания общественного закона, поскольку для того, чтобы произвести перемены в общественном устройстве, потребовалось переосмыслить основы мироустройства.

Таким образом, идеал равенства в осуществлении власти предполагал различие людей не по происхождению, способностям и другим природным характеристикам, а осознание каждым себя на более универсальном основании как деятельной, активной части социального *Целого-полиса*. Аристотель обобщил это в следующих словах: «Справедливость требует, чтобы равные властвовали в той же мере, в которой они подчиняются, и чтобы каждый поочередно то повелевал, то подчинялся. Здесь мы уже имеем дело с законом, ибо порядок и есть закон. Поэтому предпочтительнее, чтобы властвовал закон, а не кто-либо из среды граждан... Итак, кто требует, чтобы властвовал закон, по видимому, требует, чтобы властвовало только божество и разум, а кто требует, чтобы властвовал человек, привносит в это и животное начало, ибо страсть есть нечто животное и гнев совращает с истинного пути правителей, хотя бы они были и наилучшими людьми; напротив, закон — это свободный от безотчетных порывов разум»<sup>351</sup>.

На основе реформирования общественного устройства в Афинах возникает особенное разделение *общественного и частного*. Семейная, деловая жизнь, многие типы религиозных ассоциаций относились к *частной сфере*, в то время как *публичная сфера* (т. е. сфера полиса) была исключительно политической, то есть общественной сферой. Это была сфера, где благо, богатство (наличие имущества) признавались общественной ценностью. Отсюда и возникало различие не между *индивидом и государством*, а между *частным лицом и политически активным гражданином*. В политической сфере граждане были отделены

---

<sup>351</sup> Аристотель. Политика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 481.

от неграждан, в частной сфере они сливались с ними<sup>352</sup>. Частная сфера в таком понимании — это то, что должно быть сокрыто от публичности. Допуская вместе с тем частную сферу, греки отнюдь не сводили ее к индивидуальному. Более того, индивидууму было отказано в самодостаточности. Аристотель писал: «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек — по природе (существо) общественное»<sup>353</sup>. Гражданин является самодостаточным, но быть им — это удел свободных. Он не включает рабов, женщин и детей. Так как «рабу, — писал Аристотель, — вообще несвойственна способность решать, женщине она свойственна, но лишена действительности, ребенку также свойственна, но находится в неразвитом состоянии»<sup>354</sup>.

Таким образом, древнегреческий полис ограничивает индивидуума как извне, так и изнутри. *Извне* — различием между эллином и варваром, *изнутри* — подчинением индивидуума обществу. По представлению Аристотеля: «Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно, разумеется, и благо одного человека, но прекраснее и божественнее благо народа и государств»<sup>355</sup>.

Благом государства является справедливость, что определяет как личность того, кто наделен ею в большей мере. И действительно, по определению Аристотеля, справедливость есть «...то, что направлено к общей пользе. По общему представлению справедливость есть некое равенство... Утверждают, что справедливость

---

<sup>352</sup> См.: Hansen M. N. Was Athens a democracy?: Popular rule, liberty and equality in ancient and modern political thought. Copenhagen, 1989. P. 19.

<sup>353</sup> Аристотель. Никомахова этика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 63.

<sup>354</sup> Аристотель. Политика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 400.

<sup>355</sup> Аристотель. Никомахова этика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 55.

есть нечто имеющее отношение к личности и что равные должны иметь равное...»<sup>356</sup>.

Справедливость связана со свободой, потому что следование Божественному Уму и стремление к справедливости требует, прежде всего, разумности. Истина и добро тождественны. Следовательно, равенство возможно только среди свободных, то есть среди тех, кто действует по своему усмотрению, в соответствии со своим знанием. Те же, кто лишь выполняет чьи-то указания, то есть подчиняется, — являются рабами. Они действуют слепо. Поскольку в идеале знание является знанием о благе, о *Целом*, то именно свободные граждане в силу своей разумности могут достойно служить общей пользе, то есть государству.

Однако принятие равенства требует, в свою очередь, строгого определения *субъекта равенства*. Разработка данного вопроса и становится началом для осмысления особого понимания личности, не имеющего аналога на Востоке. Утверждение, что *Целое* состоит из *частей*, направляет мысль к анализу природы *частей*, образующих *данное Целое*. Проблема равенства, рассмотренная в контексте социума в древней Греции, имеет более общий характер, определяя роль индивидуума в социуме, статус частной сферы в общественной жизни как таковой.

Так, Аристотель рассматривал вопрос о равенстве с двух сторон. Он говорил о том, что равенство бывает двух видов: равенство по количеству и равенство по достоинству. «Под количественным равенством, — писал он, — я разумею тождество и равенство в смысле количества или размера, под равенством по достоинству — равенство в смысле соотношения»<sup>357</sup>. В государстве, как он считал, должно быть применено как равенство по количеству, так и равенство по достоинству. И если имущественный ценз уравнивает всех в количественном отношении, то

<sup>356</sup> Аристотель. Политика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 467.

<sup>357</sup> Там же. С. 528.

равенство по достоинству обеспечивает качественное сходство индивидуумов в отношении свободы и справедливости. «Если люди не равны, — считал Аристотель, — они не будут обладать равными [долями]... Распределительное право ... должно учитывать известное достоинство, правда, [«достоинством»] не все называют одно и то же, но сторонники демократии — свободу, сторонники олигархии — богатство, иные — благородное происхождение, а сторонники аристократии — добродетель»<sup>358</sup>.

Таким образом, личность была в древнегреческом полисе, в котором царила демократия, свободна. Это означало, что индивидуум, о котором идет речь, обладает богатством (имуществом) и не является рабом, метеком или женщиной. Богатство определялось количеством земли, которым владел гражданин. Личность проявляла свою разумность тем, в какой степени она участвовала в политических делах. Достоинство личности обнаруживалось в ее отнесенности, причастности к справедливости. Эти характеристики ярко показывают, что личность в полисе была всецело публичной. Местом ее утверждения выступали народное собрание, агора, рыночная площадь. Однако проблема частной сферы уже существовала и дальнейшую свою разработку получила в более поздней эллинистической культуре.

Социальное *Целое* доминировало над частной жизнью древних греков. Индивидуум ощущал себя неотъемлемой составной частью полиса. Однако вследствие упадка полисной системы в эллинистически-римскую эпоху происходит радикальное переосмысление места человека в мире. Разрушение самостоятельных государств-полисов сопровождалось образованием на их месте обширных империй. Сначала возвышались эллинистические государства Филиппа и Александра Македонских, впоследствии — знаменитая Римская империя.

Неустойчивость социального порядка побуждала мыслителей к поискам основ, более надежных и вечных, чем это было

<sup>358</sup> Аристотель. Никомахова этика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 150.



в полисной системе. Эллин приобщался к непостижимой и удаленной от него Единой Божественной Первосущности, к закону Природы. В отношении природного закона все равны. Так разрушался стереотип культуры полиса с его неравенством между рабами и свободными. Эта идея разрабатывалась в философских системах стоицизма, скептицизма, неоплатонизма, эпикурейства, а затем и христианства. Эллин идентифицировал себя уже не с Божественным Умом, поддерживающим социальный порядок греческого полиса, а с иным пониманием космического, природного закона.

В эпоху эллинизма космос осознается мировым государством, преодолевающим этнические и прочие различия. Становится общепринятой мысль, что разум — это то общее, что объединяет всех людей. Все люди разумны и следовательно — равны между собой независимо от происхождения, этнических различий, от того, является человек рабом или свободным. Но разум — это природное качество, благодаря которому люди способны в своей жизни отразить такой же порядок, как и в универсуме. Исходя из этого, стоики считали, что в основе социума лежит естественное тяготение людей друг к другу, их природная связь между собой. Следовательно государство является естественным объединением. А значит, все люди — граждане единого мирового государства (космополиса Зенона) и человек — гражданин универсума. Римская цивилизация предприняла следующий шаг, оформив данную идею в юридической форме.

Имя Марка Туллия Цицерона (106–43 гг. до н. э.) связано с идеей естественного права. В основе естественного права лежит присущая природе справедливость, которая, согласно Цицерону, «воздает каждому свое и сохраняет равенство между ними»<sup>359</sup>. Естественное право более фундаментально, чем государство с его законами, ибо: «не на мнении людей, а на природе основано

<sup>359</sup> Цицерон Марк Туллий. Диалоги: О государстве; О законах. М., 1994. С. 57.

право»<sup>360</sup>. Цицерон утверждал, что в природе есть общность в виде права, корни которого уходят в небо, и она покоится на разуме: «...когда мудрец переносит такое большое и такое глубокое расположение на другого человека, наделенного такой же доблестью, то это приводит к тому, что он в этом человеке (кое-кому это может показаться невероятным, но это неизбежно) любит себя не больше, чем его: и в самом деле, в чем может быть различие, когда равно все?»<sup>361</sup>. И далее мы видим: «если право не будет корениться в природе, то все доблести уничтожатся. И в самом деле, где смогут существовать благородство, любовь к отечеству, чувство долга, желание служить ближнему или проявить свою благодарность ему? Ведь все это рождается оттого, что мы, по природе своей, склонны любить людей, а это и есть основа права. И будут уничтожены не только благожелательность к людям, но и священнодействия и обязанности по отношению к богам, а все это, полагаю я, следует сохранять не из чувства страха, а ввиду наличия тесной связи между человеком и божеством»<sup>362</sup>. Таким образом, разум как высшее основание для идентификации определяет содержание естественного права. Цицерон подчеркивал, что «к праву и ко всему честному надо стремиться ради него самого»<sup>363</sup>. Добродетельное действие есть действие, отвечающее природному закону.

Государство выступает в такой ситуации лишь воплощением того, чем по природе своей являются справедливость и право. Писанные законы исходят из благоразумия, которое «велит нам всячески умножать свое достояние, увеличивать свои богатства, расширять границы, повелевать возможно большим числом людей, наслаждаться, быть могущественным, управлять, владычествовать. Напротив, справедливость учит щадить всех,

---

<sup>360</sup> Цицерон Марк Туллий. Диалоги: О государстве; О законах. М., 1994. С. 98.

<sup>361</sup> Там же. С. 99.

<sup>362</sup> Там же. С. 102.

<sup>363</sup> Там же. С. 104.

заботиться о людях, каждому воздавать должное, ни к какой вещи, посвященной богам, ни к какой государственной или чужой собственности не прикасаться»<sup>364</sup>. Такое различие между политикой и моралью трактовалось в отношении власти и народа следующим способом: «Когда же определенные люди, благодаря своему богатству, или происхождению, или каким-либо преимуществам, держат государство в своих руках, то это клика, но называют их оптиматами. А если наибольшей властью обладает народ и все вершится по его усмотрению, то это называется свободой, но в действительности это есть безвластие. Но когда один боится другого (и человек — человека, и сословие — сословие), то, так как никто не уверен в своих силах, заключается как бы соглашение между народом и могущественными людьми. Так возникает то, что Сципион восхвалял, — объединенный род государственного устройства; и в самом деле, мать справедливости не природа и не добрая воля, а слабость. Ибо, когда предстоит выбрать одно из трех — либо совершать беззакония, а самому их не терпеть, либо их и совершать и терпеть, либо не делать ни того, ни другого, то наилучший выход — их совершать, если можешь делать это безнаказанно; второе — их не совершать и не терпеть, а самый жалкий удел — всегда биться мечом, и совершая беззакония, и страдая от них. Итак, те, которые достичь первого [не могли, объединились на втором, и так возникло смешанное государственное устройство]»<sup>365</sup>.

Приоритет естественного права над гражданским правом как приоритет «природной» жизни, то есть жизни согласно своим чувствам, над гражданской объясняет тот повышенный интерес древних римлян и эллинов к внутреннему миру человека, к его чувствам, симпатиям, что приоткрывало завесу над его частной жизнью, которая становилась предметом обсуждений в обществе.

<sup>364</sup> Цицерон Марк Туллий. Диалоги: О государстве; О законах. М., 1994. С.С. 61-62.

<sup>365</sup> Там же. С.С. 45-46.

Идеальной личностью по-прежнему оставалась личность, находящаяся в публичной сфере. Это все те же политики, как и в эпоху античных полисов, с той лишь разницей, что благодаря расширению границ универсума гражданин Римской империи одновременно ощущал себя и гражданином космополиса. Вследствие этого происходило известное смещение общественной и частной сферы.

Достоинство индивидуума в этом случае не имело прямой связи с добродетелью. Поскольку достоинство определенным образом соотносилось с имущественным цензом, то оно было связано с обретением права гражданства. В свою очередь служение государству становилось делом чести для нобилитета. Таким образом, достоинство приобреталось на службе, но оно могло быть и утрачено. Достоинством не обладала та часть богатых, которые не занимались политикой. Ведь только политическая деятельность могла обеспечить в глазах общественного мнения достоинство того или иного индивидуума. Стоики же считали политическую деятельность жизнью в согласии с Разумом, поэтому следование разумному закону, установленному в государстве, вменялось каждому в обязанность.

Наряду со стоиками в Риме было множество других философских и религиозных школ, которые уделяли внимание субъективно-психологическим аспектам личности. Эти философские учения существовали в форме духовных практик, моральных наставлений, что воспринималось римлянами как уход от жизненных тягот. Эллинистическая философия приобретала у римлян большую значимость, нежели религия. Получая свое развитие в виде различных школ: стоиков, эпикурейцев, киников, неоплатоников этот многоликий поток идей и пристрастий оказывал значительное влияние на культурную жизнь Рима.

Поэтому, отмечая значимость публичности римской личности, которая проявлялась непосредственно через участие в политике, необходимо отметить и другую, не менее значимую сторону

личности — ее внутреннюю жизнь. Самопознание и самосовершенствование становятся важными чертами образа жизни того же нобилитета. Для подобного рода занятий необходимо на определенный момент уйти в себя, оставить все повседневные дела. Понимаемая таким образом праздность возводится в ранг добродетели. Это жизнь свободных людей. С праздностью связаны особые представления о духовной деятельности. Не физический труд, но занятия политикой, искусством, философией, то есть *studia humanitas*, открывают путь к постижению счастья. Радость, легкость души поднимают человека над суетой обычной жизни и приобщают к космическому порядку.

Но для того, чтобы достичь такого состояния, необходимо быть культурным. Культура же является привилегией только образованных и воспитанных людей. Она свидетельствует о том, что у личности есть достоинство. И именно достоинство, связанное с высоким политическим статусом, и воспитанное в ходе занятий свободными искусствами, возвышает человека над животными и делает его гуманным<sup>366</sup>, то есть разумным. Таким образом, личность одновременно выступает и как политик, и как мудрец или поэт. Недаром Марк Аврелий говорил о себе, что он император и в то же время философ. Представление о достоинстве личности становится в Риме более содержательным, нежели это было в эпоху греческой классики. Оно в большей мере затрагивает частную жизнь индивидуума, его внутренний мир и делает его общественно значимым. Несомненно, что подобное понимание достоинства личности повлияло на формирование правовых норм.

Основанием для создания римского права стало учение Цицерона о естественном праве. Природный закон обеспечивал основу справедливости (*iustitia*), в соответствии с которой все индивиды равны в силу своей разумной природы. Стоиками было значительно расширено понятие равенства индивидуумов.

<sup>366</sup> См.: Trinkaus Ch. Renaissance Idea of the Dignity of Man // Dictionary of the History of Ideas. Vol. IV. N.Y., 1973. P. 136.

Если равенство у Аристотеля определялось только границами политической жизни, то стоики расширили его до универсума. Следовательно, это равенство обреталось уже на уровне принадлежности индивидуумов к роду человеческому.

Государство своим гражданским законом решает задачу обеспечения равенства всех граждан на основании их равенства в естественных правах. Через это двойное утверждение закон закрепляет признание общей социальной (в смысле — посторонней, мирской) природы людей. Таким образом, именно в Римской империи впервые в истории было установлено равенство индивидуумов в отношении светского закона.

Гражданский закон существовал в двух формах: как общий для всех граждан, так и частный, определяя тем самым общие и частные права индивидуумов. Однако римское право в силу сложившихся культурно-исторических условий все же отдавало приоритет общему закону над частным. Более актуальными были проблемы сохранения целостности государства, определения единства интересов всех граждан, нежели проблемы частных прав гражданина Римской империи. Тем не менее, разработка идеи равенства *частей* в *Целом* получила здесь свое продолжение. Понятие статуса индивидуума как личности становилось все более определенным как в политических, так и в философско-этических и религиозных учениях античных мыслителей.

В римский период, как и в эпоху эллинизма, произошло утверждение естественного права человека на его частную жизнь. Но личность эпохи эллинизма еще не получает при этом индивидуального статуса в социуме. Она как представитель рода человеческого определяется в границах такого *Целого*, каким предстает природный божественный Космос. От него исходит существующий в мире *Порядок*. Римское же право впервые утверждает само это социальное *Целое*, где гражданин государства отнесен как *частное* к *Целому* — Римской империи. Это

*Целое* довлеет над ним. В развитии же принципа автономии на Западе значимость римского вклада заключалась в том, что им была зафиксирована значимая сущность *внутреннего мира личности*. Римское частное право гарантировало права собственности, имущественную безопасность индивидуума, что в современном мире связывается со свободой и достоинством личности.

Дальнейшее развитие представлений о субъективно-психологических основах личности происходит в христианстве. Именно оно вносит новые элементы в обоснование достоинства личности, стержня, который определял бы возможность ее «автономного» индивидуального существования. Христианская традиция зародилась в Иудее, распространилась в Малой Азии и Средиземноморье. В поздней античности христианство было воспринято Римом и Византией, чтобы потом распространиться во всей Европе.

Христианство универсализировало греко-римскую традицию, создало на ее основе моральную концепцию личности. И если в эпоху эллинизма все были равны перед космическим Разумом, то в христианстве все равны перед Богом. В этом равенстве нет ни этнических, ни имущественных, ни половозрастных различий. Все равны, и все объявляются детьми Бога. Утверждая, что человек создан по образу и подобию Бога, христианство способствовало обособлению и противопоставлению мира человека миру природы.

Христианство создало новое представление о человеке. Сущность человека заключается в его душе, которая ищет спасение в Боге. Для разработки идеи *Целого* как *Бога* христианские мыслители обращались к сочинениям Платона и Аристотеля, к стоикам, нормам римского права. В процессе переосмысления греко-римской традиции в христианской мысли шел напряженный диалог между верой и знанием в вопросах определения

границ сферы рационального. Этот диалог готовил почву для будущего развития европейской науки<sup>367</sup>.

Естественное право как *Целое* персонифицируется в образе пророка или патриарха, как, например, Моисей в Ветхом Завете. Это позиция внешняя по отношению к земному миру, и она основана на вере в высший авторитет. Мудрость пророка противостоит мирскому знанию. Климент Александрийский, ссылаясь на то, что имя Сара означает «моя власть», обращается к Саре: «Мирское знание приветствую я не за что иное, как за его юность и новизну и ценю его не больше, чем простую служанку; в тебе же я чту истинную госпожу и твое знание ценю как совершеннейшее, удовлетворяющее глубже и благороднее». Далее он подчеркнул, цитируя пророка Иеремию: «Да не хвалится мудрый мудростью своей; и да не хвалится сильный силою своей; и да не хвалится богатый богатством своим. Но да хвалится хвляющийся разумением и знанием того, что я есть Господь, творящий милость и суд, и правду на земле, ибо в этом воля Моя, говорит Господь»<sup>368</sup>. И это был путь доказательства самодостаточности правителя в эллинистическом и византийском мирах<sup>369</sup>.

В отличии от античности в представлениях христианства о пределе, то есть о *Целом*, подчеркивается мысль о сотворении мира. Если в античности было достаточно лишь показать, что весь мир есть не что иное, как результат отношения *предела* и *беспредельного* (материи), то в христианстве вслед за неоплатонизмом разрабатывается проблема творения бытия. Необходимость субстанции как условия для определения качеств вещей и явлений

<sup>367</sup> М. М. Наринский, В. М. Карев. Европейская культурная традиция // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб., 1998. С.С. 195-199.

<sup>368</sup> Климент Александрийский. Строматы / Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина. В 3 т. Т. 1. Кн. 1. СПб., 2003. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.nsu.ru/classics/stromateis/strom1.htm>. (дата обращения: 30.10.2011).

<sup>369</sup> См.: Louis Dumont. A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism // The category of the person. Ed. by M. Carrithers, St. Collins, St. Lukes. L., N.Y., 1985. P. 103.



в мире наглядно показана в рассуждениях христианских теологов о троиственности бытия, о Троице.

Еще Плотин (203–269 гг.) в своих рассуждениях о *Едином* представлял его в трех ипостасях: как *Единое*, *Ум* и *Душа*. Он писал: «Единое есть все и ничто... [само] единое есть не сущее, а родитель его, и это как бы первое рождение, ибо, будучи совершенным (так как ничего не ищет, ничего не имеет и ни в чем не нуждается), оно как бы перелилось через край и, наполненное само собою, создало другое; возникшее же повернулось к нему и наполнилось, а взирая на самое себя, стало таким образом умом. И, с одной стороны, [неподвижное] пребывание, обращенное к «тому», создало сущее, а, с другой — видение, направленное на самого себя, — ум. Итак, когда оно, пребывая, обращено к самому себе, дабы созерцать, оно в одно и то же время стало и умом, и сущим. И вот, существуя так, как «тот», оно создает подобное, изливая много потенции; и это есть идея его, как и предшествующее ему излилось. И эта протекающая из сущности активность есть душа, ставшая этим, между тем как «то» пребывает неизменным, ибо и ум возник, в то время как предшествующее ему пребывало неизменным. Но душа создает, не пребывая неизменной, а приведенная в движение, она породила образ. Итак, взирая на то, из чего возникла, она наполняется и, вступая в иное и противоположное движение, порождает образ самой себя — ощущение и растительную природу...»<sup>370</sup>.

Единое не может созерцать само себя. Чтобы осуществилась рефлексия, *Единое* нуждается в *своем-Другом*. В качестве последнего предстает *Ум* (*Логос*). По отношению к *Уму* *Единое* есть ничто. Но лишь при условии, когда есть два члена, существует отношение. И в этом отношении *Ум* определяется как *идея* (в христианстве — это *Слово*). А далее активность, в качестве которой

<sup>370</sup> Плотин. Эннеады. Фрагменты // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. М., 1969. С.С. 549-550.

выступает третья ипостась бытия — *Душа*, становится движущей силой акта творения мира.

Следовательно, для того чтобы осуществилось сотворение многообразия мира, необходимо *Ничто* как условие этого творения. Это как бы оси координат, по отношению к которым можно описать все расположенные на них точки. Сами же оси координат не выступают в качестве объекта описания. Позднее и Декарт, и Кант будут пытаться объяснить их происхождение, объявляя их либо «врожденными идеями», либо априорными формами познания.

Таким образом, *Целое* как субстанция в христианстве выступает в качестве *Бога*. *Он есть Троица*. Но именно *Единое* — одна из его неотделимых друг от друга ипостасей — есть начало всему.

Христианство утверждает, что все бытие творится. *Бог* планирует и создает все, что существует в мире. Человек всецело зависит от *Бога* в силу того, что он наделен душой. Душа делает его причастным к божественному. Она же позволяет ему различать, что есть *зло* и *добро*. Следовательно, индивидуум не может мыслить себя отдельно от *Бога*, но вместе с тем, поскольку он обладает свободой воли, он ответственен за свои поступки и мотивы перед *Богом*. Попытка утвердить себя вне нравственных принципов, которые лежат в основе всего мира и являются проявлением воли божьей в естественном мире, — это начало греха, нарушение божественного установления.

Для сравнения с Востоком — в буддизме мир не создан. Принцип связи не предполагает идею субстанции, которая содержит в себе принцип сотворения мира. В картине мира Востока нет места для изначального противостояния *субъекта и объекта*. Возможность мира быть сотворенным кем-то (поначалу Богом) создает прецедент в культуре Запада, допускающий впоследствии иных, не божественных творцов мира. Логика культуры Запада выстраивает мир, во-первых, в соответствии с принципом автономии, где *Целое* есть субстанция, а *части* этого *Целого*

составляют мир, сотворенный субстанцией; во-вторых, история Запада движется от позиции *внешней*, по отношению к которой индивид является существом, сотворенным *Богом* по своему образу и подобию, к позиции *внутренней* — индивида-творца по отношению к остальному миру. Развитие и смена этих позиций происходила на протяжении всей европейской культуры<sup>371</sup>.

Отношения церкви и императора изначально строились на том, что в отношении мирских дел церковь находится в государстве, и государство — в церкви, если дело касается духовных вопросов. Эта формула, предложенная римским папой Геласием I в V веке, в дальнейшем в Западной Европе претерпела значительные трансформации.

Ватикан с середины VIII века берет под свой протекторат во Франции династию Каролингов. Тем самым Ватикан становится политической силой и принимает активное участие в международной политике. Луи Дюмон отмечал, что вследствие взаимодействия церкви и государства католическая церковь становится более вовлеченной в земные дела, в то время как политика государств ищет абсолютные ценности<sup>372</sup>.

В христианской философии можно выделить две основные тенденции в понимании человека. В определенной степени их можно соотнести с отмеченными выше позициями — внешней и внутренней. Так, Аврелий Августин (354–430 гг.) фиксирует свое внимание на двойственной природе человека. Дух господствует над телом. Для объяснения этого он вводит понятия «града божия» и «града земного». Человек наделен волей, чтобы определиться к какому граду себя относить. «Град божий» — это жизнь по Богу, «град земной» — жизнь с ориентацией на человека, Последнее Августин осуждает: «Не тем человек сделался

<sup>371</sup> Louis Dumont. A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism//The category of the person. Ed. by M. Carrithers, St. Collins, St. Lukes. L., N.Y., 1985. PP. 92-122.

<sup>372</sup> Там же. С.С. 110-112.

похожим на дьявола, что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, то есть по человеку... Когда человек живет по человеку, а не по Богу он подобен дьяволу»<sup>373</sup>. В более развернутом виде он показывает, что «Два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, а небесной-- любовью к Богу, доведенной до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава Бог, свидетель совести... Над тем господствует похоть господствования, управляющая и правителями и подчиненными ему народами; в этом по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинаясь... Один [разряд] — тех людей, которые живут по человеку, другой — тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, то есть двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом...»<sup>374</sup>.

Таким образом, Августин осудил обращенность человека к земному миру. Он призвал его жить в согласии с *Целым — с Богом*. Он утверждал, что сущностное «Я» в человеке познается лишь в отношении к Богу. Согласно Августину, человек открывает *Бога* в процессе *самопознания*. Приходит он к этому через то, что подвергает сомнению восприятие внешнего мира. Ибо сомнение оказывается мотивом стремления к истине, а значит, к Богу. Но самопознание связано с определенными усилиями — *волей*. Наличие *свободы воли* — это тот необходимый момент, от которого зависит приобщение человека к Богу.

В отличие от древних греков, считавших человеческую природу разумной, христиане добавляют к *разуму* еще и *волю*. Вследствие этого, Августин открывает «*внутреннего человека*»: «Старайся познать, что такое высшее согласие: вне себя

<sup>373</sup> Августин // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч.2. М., 1969. С. 600.

<sup>374</sup> Там же. С.С. 602-603.

не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивую — стань выше самого себя... Стремись туда, откуда возжигается самый свет разума»<sup>375</sup>. Именно активное усилие воли способствует укреплению человеческой души. В связи с осмыслением внутреннего мира человека Августин разработал концепцию *линейного времени*, которая наглядно представляет жизнь личности как последовательное накопление заслуг перед *Богом*, как постепенное восхождение к божественному идеалу. Августин полагал, что время как способ существования души, то есть память, должно быть устремлено к *Богу* как к высшей мере или пределу.

Рассматривая «*внутреннего человека*» как основу неделимости части, Августин всецело посвящал свое внимание аспекту тождественности *Целого* и *части*, их *единства*. При анализе тождественности *части* и *Целого* момент «*теперь*» как начало и конец свидетельствует о вечности, о *Боге*. И субстратом-актером момента «*теперь*» выступает у Августина человеческая душа, «*внутренний человек*». Время — это движение и протяженность души, прежде всего, в памяти. П. П. Гайденок отмечал, что в отличие от греко-римских античных мыслителей, у которых мерой времени являлось вращение неба, «Августин ищет меру времени и способ его измерения в *индивидуальной душе*»<sup>376</sup>.

Движения души описываются через ожидание (*expectatio*), внимание (*attentio*) и память (*memoria*): «Некие три времени эти существуют в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание»<sup>377</sup>.

<sup>375</sup> Там же. С.С. 599-600.

<sup>376</sup> Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006. С. 63.

<sup>377</sup> Августин. Исповедь / Пер. и комм. М. Е. Сергиенко. Кн. 11, XX. М., 1992 [Электронный ресурс]. URL:<http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Byzanz/IV/Augustin/pred.htm> (дата обращения: 30.09.2011).

Природа человека, считают христиане, изначально божественна. И все люди объединяются в братство именно в силу общности своей изначально божественной природы. Однако человеческая природа испорчена грехом Адама. И вследствие этого греховность распространяется на все человечество. Все люди нуждаются в искуплении посредством благодати церкви. Ибо, согласно учению Августина: «Мы находим в земном граде два вида: один — представляющий самую действительность этого града, а другой — служащий посредством этой действительности для предизображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха... Весь человеческий род, жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека...»<sup>378</sup>. Однако, не отвергая христианских убеждений о свободе воли человека, Августин активно подчеркивает детерминированность воли человека волей *Бога*. Ведь даже начать быть добрым человек не может сам по себе: всякое добро от *Бога*.

Таким образом, Августин обосновывает общую природу человека, в силу которой все люди равны между собой в братстве. Все равны перед *Богом*. И *Бог* является *Целым*, по отношению к которому определяется человек.

Другой высокий авторитет христианства — Фома Аквинский (1225–1274 гг.) пытался дать ответ на то, как возможно объединение разных по своим склонностям и устремлениям людей в единое братство. На основе так называемого принципа индивидуации, заимствованного у Аристотеля, он рассматривал человека как «первую субстанцию» и характеризовал индивидов как существующих через самих себя и отличных друг от друга. Фома утверждал, что в каждом человеке есть элемент некоммуникабельности, который предохраняет от ассимиляции с другими людьми. Как же возможно тогда единение людей? Попытки

<sup>378</sup> Августин // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С.С. 581, 603, 605.

разрешить данную проблему становятся продолжением разработки принципа автономии.

Модель отношения *Целого и части* у Фомы Аквинского раскрывается в концепции времени. Он, как и Аристотель, исходил в своем философско-теологическом построении из предположения, что существующая реальность дифференцирована, разделена на части. Все, что действительно, имеет границы и пределы, внутри которых оно существует. И для того, чтобы открыть природу всеобщего, необходимо определить природу индивидуального существования. Именно ограничения, отношения в пространстве и времени и обуславливают специфику индивидуального.

Вслед за Аристотелем, Боэцием, Фома Аквинский связывал время с движением и изменением. Но, как отмечала П. П. Гайденко, у него важным является тезис о различии вечности и времени: «Разъясняя природу вечности и времени, Фома показывает, что вечность предполагает единство, в отличие от времени, условием возможности которого является множественность и деление на части»<sup>379</sup>.

Между временем и вечностью существует пограничная сфера, которую Фома называет «века веков» или «Целокупной длительностью». Это круг в *Целом* без учета дискретности. Время же можно представить как окружность, состоящую из неделимых далее моментов (*instans*). И Вечность находится в центре окружности, присутствуя таким образом в каждой из точек на окружности, в каждом моменте дискретного времени.

Вечность — это сам *Бог*. Это полнота бытия: «Вечность названа «всем сразу» не потому, что имеет части, а потому, что не нуждается ни в чем»<sup>380</sup>. Идея Вечности — это идея неизменности и покоя. Фома подчеркивал, что в силу особенного устройства

<sup>379</sup> Гайденко П. П. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. М., 2006. С. 79.

<sup>380</sup> Фома Аквинский. *Сумма теологии* / Пер. С. И. Еремеева. Ч. 1. Киев-Москва, 2002. С. 96.

человеческого ума «познание вечности идет от познания времени, которое суть всего лишь исчисление движения в смысле «до» и «после»<sup>381</sup>. Следовательно, идея времени связана с движением и прерывностью. В силу двойственности своей природы душа человека бессмертна и принадлежит континууму «века веков». Но из-за своей изменчивости душа измеряется во времени. То есть, движение во времени — это изменение состояний души человека.

Интересное замечание о Фоме Аквинском сделал Гилберт Кийт Честертон, подчеркнув: «Никто не скажет, что он хотел разлучить человека с Богом, — нет, он хотел их различить»<sup>382</sup>. Таким образом, для Фомы стала важной проблема поиска принципов разделения, т. е. проблема границ и пределов существования. Главной характеристикой личности по его мнению, является *способность человека к определению своих действий в соответствии с принципами*. Именно деятельный акт является тем исключительным феноменом, который позволяет утверждаться человеку.

Различение в мире осуществляется через соотнесение вещей и явлений по отношению к *Богу*, а не друг к другу. Это означало необходимость преодоления времени и приобщения к чистой форме: «Действительно, самоочевидно, что общая природа принимает различия и дробление в соответствие с началами индивидуации, которые проистекают от материи. А поэтому, если та форма, через которую осуществляется познание, будет материальной, т. е. не абстрагированной от условий материального существования, она и даст подобие видовой или родовой природы, уже принявшей различия и дробление через начала индивидуации; познать же природу вещи в ее общности материальная форма не сможет. Если же форма окажется абстрагированной от условий прошедшей индивидуацию материи, она даст подобие природы без тех ее сторон, которые вносят различия и дробления, и так познается всеобщее... Независимо от того, один ли

<sup>381</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии / Пер. С. И. Еремеева. Ч. 1. Киев-Москва, 2002. С. 95.

<sup>382</sup> Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991. С. 278.



интеллект, или же интеллектов множество, предмет мысли один. Но предмет мысли присутствует в интеллекте не через себя самого, но через свое подобие»<sup>383</sup>.

Из приведенного фрагмента ясно, что *Бог* мыслится как высшая чистая форма. Процесс отягощения этой формы материей, когда активность вещи сопряжена с ее актуальностью, и вызывает необходимость обращения к принципу индивидуации. Применительно к индивидууму этот принцип можно истолковывать следующим образом. Свобода воли — это акт, в котором проявляется активность человека. Однако человек, являясь частичностью, как и весь остальной мир, может стать активным лишь через свою причастность к *Богу*, то есть реализацию своей активности из потенции. Или, как писал Фома Аквинский: «каждая вещь активна постольку, поскольку она актуальна. Но то, что не всецело актуально, и активно не во всей своей целостности, но в некоторой части. Однако то, что активно не во всей своей целостности, не может быть перводвигателем, ибо оно активно через причастность чему-то иному, а не через свою сущность. Итак, перводвигатель, который есть *Бог*, не имеет ни малейшей примеси потенциальности, но есть чистейший акт... Все, что есть в мире, переходит из потенции в акт... Необходимо дойти до некоторой вещи, которая только актуальна и никоим образом не потенциальна: а ее мы именуем Богом»<sup>384</sup>.

Иными словами, индивидуумы могут преодолеть свою конечность и слиться с чистой формой — *Богом*, лишь объединившись в братство по отношению к *Богу*. Стремление услышать друг друга, сострадать ближним и вообще осуществлять свою активность в соответствии с нравственными принципами — все это способствует восхождению к *Богу* именно в *братстве*, а не в *одиночестве*. Именно в братстве каждый может постичь свою сущность

<sup>383</sup> Аквинский Фома // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 847.

<sup>384</sup> Там же. С.С. 858-859.

как личности. Так проявляется принцип автономии, где *Целое* рождает сумму *частей*.

Таким образом, допуская, что личность существует в мире, Фома Аквинский обосновывает возможность ее осуществления по отношению к *Богу*. И если Августин рассуждал обо всем человеческом роде, не подразделяя его, то Фома рассматривал этот род как сумму индивидуумов. Но в обоих случаях *Бог* остается высшей точкой отсчета, творящей мир. В стремлении воплотить в себе божественное начало и проявляется свобода воли человека. Чем больше идентификации с *Богом*, тем выше степень преодоления своей *конечности*, *партикулярности*, и тем выше уровень открывающейся перед *индивидуумом свободы*.

Еще дальше пошел Уильям Оккам, утверждавший, что *Бог* есть высшая из существующих индивидуаций в силу того, что все существующие реалии являются частными, а общие структуры вещей, выраженные в универсальных понятиях, выполняют лишь роль обозначения в человеческом уме. Эти универсалии в реальности не существуют. А значит, *Бог* не является универсалией, это индивидуальность, т. е. частичность, но высшего порядка. Таким образом, формула «*индивидуальность-по-отношению-к-Богу*» содержит в себе отнесенность к *Богу* именно в силу идентичной с *Богом природы*.

Но эта идея содержала в себе разрушительный, как оказалось впоследствии, заряд. Ведь иметь тождественную с *Богом природу*, в том смысле, чтобы быть такой же *частичностью*, как и *Бог*, хотя и более низкого порядка, означало, что индивидууму можно допустить сравнение себя с *Богом*, можно попытаться так же, как и *Бог* сотворить мир. И эта идея будет разработана в Новое время.

Принцип индивидуации, согласно традиции, основанной Аристотелем и Фомой Аквинским, акцентировал различия индивидуумов, их интересов, склонностей. Это обуславливало необходимость для католической церкви уделить внимание

каждому верующему. Такой индивидуализированный подход к верующим предполагал, в свою очередь, разработку проблемы моральной ответственности каждой личности более остро, чем в православии.

Идея самосовершенствования личности побуждала думать о различиях между *жизнью, обещанной человеку, и той, которой он действительно живет*. Это наряду с усилением *идеи ответственности человека за свои грехи и идеи свободы воли человека* способствовало появлению в западной культуре *идеи изменения мира*. К тому же сам акт творения мира, природы, осуществленный *Богом*, должен был спровоцировать сознание верующих попытаться последовать этому примеру, так же, как и *Бог* утвердить себя в этом мире. Культ христианской братской любви нес в себе не только смиренную покорность *Богу*, страдальческое отречение от мира, но и насильственную черту «всемирного завоевания». Символ христианской религии — крест — был в средние века таким же знаком «умерщвления плоти», как и «победа над миром»<sup>385</sup>. Католицизм делал акцент на индивидуальную веру, следуя которой индивидуум в своем стремлении к *Богу* через аскезу мог отказаться от семьи, от родственников, от всего, что может привлекать к земному, телесному.

Не герой, как это было в культуре греков и римлян, а идеал мученика, человека слабого, страдающего становится основной фигурой в христианстве. Страдание — вот та универсальная психологическая основа объединения людей. Не только в христианстве, но и в буддизме оно является ключевым понятием. Но в католицизме средних веков рассматривалось, прежде всего, страдание человека вообще, а не конкретного индивидуума. В страданиях наиболее ценным оказывался именно факт самоотречения.

Отношения *Человека и Бога* складывались со всей определенностью на основе подчинения божественному, отказа от собственной самости. Г. К. Честертон в своем эссе о Франциске

<sup>385</sup> Цит. по: Булгаков С. История социальных учений в XIX в. М., 1913. С.С. 15-16.

Ассизском писал: «Св. Франциск говорил о счастливом смирении: «Блажен, кто ничего не ждет, ибо он обрадуется всему». Он намеренно начал с нуля, с темной пустоты изгойства, и пришел к небывалой радости, научился наслаждаться всем на свете так, как почти никто не наслаждался. Простые, внешние вещи, которым он радовался, сами говорят об этом — ведь нельзя заработать звезду или заслужить закат. Но речь идет о большем, о таком большем, что почти невозможно подыскать слова. Да, чем меньше думаешь о себе, тем больше думаешь о своем счастье и щедрости Божией... Ты видишь больше и о самих вещах, если лучше видишь их причину, ибо причина — составная их часть и, конечно, самая важная...»<sup>386</sup>. И там же: «Ощущение великой благодарности и великой зависимости не пустая фраза...»<sup>387</sup>. Экзальтированная душа христианской личности страдала и наслаждалась этим страданием.

Среди различных культов, пожалуй, одним из самых популярных был культ страдающего Христа: «С раннего детства образ распятого Иисуса вращивался в нежных душах как нечто сильное и столь тягостное, что затмевал все впечатления своей весомой серьезностью. Когда Жан Жерсон был еще ребенком, его отец подошел к стене, раскинул в стороны руки и сказал: «Гляди, мой мальчик, вот так был распят и умер твой Бог, который создал и спас тебя». Этот образ он сохранил вплоть до своей старости, и по мере того, как он рос, образ этот также рос вместе с ним, и он благословлял за это своею благочестивостью отца и после его смерти — как раз в день Воздвижения Креста Господня. Св. Колетта, будучи четырехлетним ребенком, каждый день слышит рыдания и вздохи своей матери, когда та во время молитвы поминает Страсти Христовы, переживая вместе с Господом осмеяние, бичевание и мученическую кончину. Память об этих минутах с такой ясностью запечатлелась в ее чуткой душе, что

<sup>386</sup> Честертон Г. К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. №1. С. 101.

<sup>387</sup> Там же. С. 102.

ежедневно, в час, когда происходило распятие, она чувствовала сильнейшие стеснение и боль в сердце; читая же о Страстях Господних, она испытывала страдания большие, нежели те, которые у иных женщин бывают при родах»<sup>388</sup>.

Это страдание оправдывалось тем, что человек имеет достоинство. Представления же о достоинстве человека в христианстве основаны на идее о сотворенности человека *Богом* и воплощенности в нем божественного предназначения. Мысль о создании человека по образу и подобию *Бога* допускает особые отношения между *Творцом* и *его творением*. Ведь в отличие от античной идеи эманации мира из *Божественного Ума*, идея сотворения мира *Богом* предполагала возможность как падения, так и восхождения к *Богу*. Тем самым в христианстве уделялось внимание активности *частей* внутри *Целого*, допускалась возможность их самоорганизации в соответствии с имеющимся каноном. А это оправдывало устремленность индивидуума к своему оригиналу, его способность к самосовершенствованию, его возможность восстановить в себе добродетели после грехопадения. Таким образом, достоинство христианина заключалось в его подобии *Богу*. И в силу этого божественного предназначения личность должна была в известной степени самостоятельно достигать поставленных перед собою целей, совершать определенную внутреннюю работу души. В христианстве предполагалось всецело этическое понимание достоинства, связанное с утверждением частной жизни индивидуума.

Человек сотворен ради него самого. И потому что остальной мир сотворен ради человека, в человеке можно найти мир и его единство. Человек — венец творения. Достоинство его неуничтожимо, его нельзя сорвать, словно маску с лица. Слово *persona* — «*per se ipsa*» («единая сама по себе») в средние века означает «личность». Боэций в VI веке определял личность как «рациональную неделимую сущность». В то же время *persona*

<sup>388</sup> Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988. С.С. 207-208

в наибольшей степени относится к *Богу*<sup>389</sup>. *Идея Бога-творца*, создавшего человека по образу и подобию своему — это путь для обоснования автономии личности, означавшей, прежде всего, ее неуничтожимость.

Идея равенства индивидуумов перед *Богом* привлекает внимание к внутреннему миру личности. Достоинство — это то, что является ее стержнем. Именно достоинством отметил *Бог* человека. Лишиться его можно лишь в том случае, если *Бог* оставит человека. Но он его не оставляет, и в этом проявляется его милосердие. Достоинство же позволяет индивидууму выжить среди житейских невзгод и в случае изгнания молча удалиться и обречь себя на одиночество среди людей.

*Целое* в субстанциальной картине мира предполагает дихотомию *Целого* и *части, частей в Целом*. Противопоставление *Бога* и *природы, потустороннего* и *посюстороннего* предполагало разные пути интерпретации их взаимоотношения. Как отмечал А. Лавджой: «и философия платонизма, и философия Церкви равно придерживались двух противоречивших друг другу тезисов: «этот» мир полон зла и от него (мира) необходимо отвертаться; существование этого мира со всем, что в нем содержится, является величайшим благом и творение мира было самым удивительным деянием *Бога*»<sup>390</sup>. Разрешение дихотомии предполагало различные пути. В отношении *посюстороннего* мира как мира *временного, чувственного и фрагментарного* в средневековом христианстве было предложено три способа: 1) существование такого мира является иллюзией; 2) мир земной реален, но он мог бы и не существовать, потому как «возникновение чего-либо иного, нежели извечное и совершенное *Единое*, является абсолютным и не имеющим своего оправдания злом»<sup>391</sup>; 3) мир во вре-

<sup>389</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М, 1984. С. 306.

<sup>390</sup> Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антониони. М., 2001. С. 101.

<sup>391</sup> Там же. С.С. 101-102.

мени — это зло<sup>392</sup>. Важно отметить, что в данной дихотомии все части должны быть полностью включены в *Целое*, хотя бы в силу того, что они рождены этим *Целым*. *Целое* является их основой, вне которой их данность лишена всякого смысла. Поэтому все, что не связано непосредственно с *Целым*, наделено природой зла. И всякий *Другой*, укорененный в ином *Целом*, воспринимается, соответственно, как «*Чужой*». Инкорпорация такого элемента возможна только посредством принятия им ценностей и норм, определенных в рамках данного *Целого*.

Но, с другой стороны, в рассматриваемой дихотомии *посюстороннего* и *потустороннего* миров открывалась возможность определения *Целого* или как *предела*, или как *бесконечности*. Для Аристотеля бесконечное — это «не то, вне чего ничего нет, а то, вне чего всегда есть что-нибудь»<sup>393</sup>. Оно существует как *становление*, но не как *ставшее*, как предел. Бесконечность — это отсутствие бытия, его неактуальность. *Целое* как *предел* — истинное бытие. Но христианская традиция обоснования бытия *Бога* подвела к тому, чтобы рассматривать *бесконечность* как *актуальное бытие*.

Разработка идеи *Целого* как бесконечности послужила развитию идеи автономии личности. Импульс был дан в эпоху Возрождения. Именно тогда немецкий теолог Николай Кузанский (1401–1464 гг.) обратился к идее бесконечности, чтобы показать, как осуществляется в христианстве *творение из ничего* (*creatio ex nihilo*). Он представлял *Бога* как *бытие* и как *активную возможность бытия*. И поэтому именно понятие бесконечности могло бы приоткрыть смысл трансценденции. Через бесконечность Николай Кузанский доказывал единство *абсолютной трансценденции Бога* и необходимой множественности *сотворенного*, их тождественность. Г. Грелль писал: «Итак, хотя созданный по

<sup>392</sup> Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антониони. М., 2001. С.С. 101-102.

<sup>393</sup> Аристотель. Физика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981. С. 119.

образу божию мир также бесконечен, он обладает низшей ступенью бесконечности, а именно неопределенной или трансфинитной (в смысле Г. Кантора) бесконечностью, вместо метафизически и абсолютно высшей бесконечности. Бог есть *negative infinitum* («отрицательное бесконечное»), *maximum absolutum* («абсолютный максимум»), а Вселенная — *privative infinitum* («частичное бесконечное», то есть бесконечное частей — З. М.), *maximum contractum seu concretum* («стяженный, или конкретный, максимум»)<sup>394</sup>. Вследствие этого предел рассыпается на множество равнозначных пределов, каждый из которых может выступать как конечная мера.

Понятие времени соотносится с бесконечностью. Николай Кузанский доказывал бесконечность путем развертывания окружности и последующего вытягивания ее в прямую. Каждая точка на этой прямой символизирует единственность *Единого*. Таким образом, время и в отнесении к бесконечности *Целого* можно было представить как *линейное время*. Дискретность времени — это его характеристика. Момент времени содержит в себе бесконечность: «Точно также в «теперь», или настоящем, свернуто время: прошедшее было настоящим, будущее будет настоящим, и во времени не находим ничего, кроме последовательного порядка настоящих моментов. Соответственно прошедшее и будущее есть развертывание настоящего, настоящее есть свернутость всех настоящих времен; все настоящие времена — развертывание его в последовательный ряд (*seratium*), и в них не найдешь ничего, кроме настоящего. Единое «теперь» свернуто включает в себе все времена, но это «теперь» есть все то же единство»<sup>395</sup>. И еще: «Вечность сразу и целиком присутствует в любой точке времени»<sup>396</sup>. Таким образом, в линейной перспективе времени

<sup>394</sup> Цит. по: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 294.

<sup>395</sup> Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Том 1. М., 1979. С. 104.

<sup>396</sup> Там же. С. 149.



каждый его момент становился определяющим, а следовательно, вырастал в своей значимости.

*Целое* в картине мира эпохи Возрождения стали мыслить как *бесконечность*. Это означало, что в силу приведенных доказательств все точки оказываются равными, а пространство в целом гомогенным. Любая точка может выступать в качестве меры. С любой точкой можно соотносить мир. С одной стороны, это приводило к утверждению в социуме индивидуума в его правах и возможностях, с другой стороны — к возникновению релятивизма. Если в средние века почитался, прежде всего, авторитет Библии, то гуманисты прислушивались к разным авторитетам, из-за чего всякий авторитет становился относительным, частным в постижении истины.

Личность, пробужденная Ренессансом, стремилась также к личному общению с *Богом*, когда это общение становилось предельно интимным (в противовес пышным обрядам и службам средневековья). Так возникает протестантизм, который начинается именно с перестройки общения с *Богом* согласно принципу «*Sola Scriptura, sola fides, sola gratia*» («*Только Писание, только вера, только благодать*»). Его родоначальник Мартин Лютер (1483–1546 гг.) выступал за общение индивидуума с *Богом* не через авторитарные институты, олицетворением которых являлась Церковь, а через Библию. Именно с этим связано стремление реформатора дать мирянам Библию на доступном для них языке. Учение Мартина Лютера сосредоточилось вокруг обоснования ценности настоящего момента. Именно в каждом конкретном моменте времени сопряжены все противоположности: *конечное и бесконечное, прошлое и будущее* и т. п. Ценность каждого момента жизни индивидуума заключена в том, что в нем содержится *возможность личной встречи с Богом*. Все зависит от нравственных усилий самого индивидуума.

В протестантизме *воля* выступает как *индивидуальная воля*. Но она представляет *волю Бога*. Соответственно, *Целое* проявляется

во множестве атомизированных волей. Утверждается, что *Царство Божье* будет построено на Земле, благодаря усилиям избранных. Таким образом, преодолевается противопоставление *земного и небесного*. Мир становится однородной непрерывностью, управляемой лишь выбором.

Смещая акценты в сторону ответственности самого индивидуума, протестантизм оставляет его наедине с *Богом*. Подобный индивидуальный опыт становится значимым для общества, вследствие чего признается само многообразие самых различных индивидуальных опытов, сохраняя при этом общие принципы отношения к *Богу*. Все люди сущностно связаны друг с другом в братстве, тем не менее, каждый индивидуум как таковой известен *Богу*. Протестантизм предупреждает взаимное растворение индивидов друг в друге. Индивидуальность остается конечной инстанцией. Тем самым протестантизм многократно усиливает тенденцию индивидуации, следуя традиции Аристотеля и Фомы Аквинского.

Воля человека духовно несамостоятельна, несвободна, она должна быть полностью подчинена воле Божьей. Но волю *Бога* можно узнать только из Священного Писания, и в этом отдельный верующий и община в целом могут полагаться не на некие высшие и изначально данные церковные авторитеты, а лишь на доводы собственного разума. Человек есть лишь орудие в руках Божьих, но волю *Бога* человек узнает лишь путем самостоятельного размышления над Писанием. Отрицание свободы воли на богословско-философском уровне оборачивается утверждением практической свободы человека и в делах мира, и в делах церкви.

В протестантизме человек должен подчинить себя воле *Бога*. Но для этого предлагаются несколько иные, нежели в католицизме, средства. Действительно, хотя протестантская личность и послушна воле *Бога*, но очень многое теперь зависит и от самой личности, которая не молит *Бога* о содействии в каждом обыденном деле, а действует самостоятельно. Такая личность

не ждет «второго пришествия Христа», а сама постепенно создает *Царство Божье* на земле, причисляя себя в силу этого к числу избранных. Она надеется, что благодать за содеянные добрые дела снизойдет на нее не в отдаленном будущем, но случится «здесь и сейчас». Церковь же остается лишь общиной для верующих, инструментом дисциплины, средством воздействия на индивидумов и правительства.

Церковная *аскеза* служила способом приобщения к *вере и добродетели*. В протестантизме акцент переносится на *мирскую аскезу в труде*. Личный Бог есть у каждого, и никто не волен требовать от личности соблюдения всех старых церковных предписаний на этот счет. Назрела необходимость смены стиля жизни. Старый аскетизм был тяжелым испытанием, а потому — уделом выдающихся личностей. Новый же «аскетический стиль жизни сводится ... к ориентированному на божественную волю рациональному преобразованию всего существования. Такая аскеза была уже не *opus supererogationis* (исключительным по своей трудности делом), а задачей, которую мог выполнить каждый, кто стремился обрести уверенность в своем спасении. Решающим было то, что, этот требуемый религией, отличный от «природного» существования, особый уклад жизни святых складывался теперь не вне мира в монашеских организациях, а внутри мирского устройства. Названная рационализация жизни в миру ... была следствием профессионального призвания аскетического протестантизма»<sup>397</sup>.

Процессы, происходящие в европейском обществе позднего Средневековья и Нового времени, были связаны с распространением наемного труда. Поэтому ценность настоящего момента в протестантской этике связывается не с сакральностью земли, как это было в других религиях, а с ценностью труда. Достоинство личности измеряется личными заслугами, успехами, приходящими в результате усердного труда. Это было в корне

<sup>397</sup> Вебер М. Протестантская этика. М., 1985. С. 56.

противоположно католическому учению с его проповедью аскетизма, очищения души от всего мирского, в том числе и от труда, направленного не на усмирение плоти. Протестантизм же реабилитирует труд во всех его ипостасях. Жан Кальвин (1509–1564 гг.) призывал к умеренности в быту. Протестантский социальный идеал реализовался в Женеве путем сокращения количества выходных дней, частичной отмены праздников.

Кальвинизм при всем своем требовании внутренней духовной дисциплины отстаивал свободу церковной общины в делах веры (проповедник есть только избираемое лицо) и независимость этой общины от государства. Именно эта независимость и самоопределяемость сплоченной церковной общины послужила основой для быстрого оформления институтов гражданского общества, ставшего основой западноевропейского пути развития. Гражданское общество не только не зависит от государства, но и контролирует его, превращая его в правовое государство, защищающее интересы своих граждан.

Таким образом, протестантская Реформация значительно усилила интерес человека к самому себе, к своему внутреннему миру. Пробуждая интерес к внешнему миру как сфере приложения своих сил, Реформация повысила значимость ценностей общественной сферы, причем сделала это путем определенного сведения небесного к мирскому. Допуская уникальность каждого индивидуума, его право на прямое общение с *Богом*, Реформация вызвала интерес не просто к внешнему миру, но и к любому другому человеку. В итоге было восстановлено утраченное в средневековье значение общественной сферы, которая была так важна для древних греков. Но в то же время была утверждена в своих правах частная сфера — как сфера признания достоинства каждой личности, ее знаний и способностей.

В связи с переоценкой человека в мире в западном знании актуализируется вопрос о *Целом*. Он переводится из онтологии в гносеологию как проблема о границах познавательной

деятельности субъекта. Если еще в середине XVIII в. можно было быть энциклопедистом, то к его концу специализация знания привела к невозможности изучения мира как *Целого*. Поэтому наука перешла к исследованию лишь фрагментов прежде единого мира.

И. Кант (1724–1804 гг.) осуществил «коперниканский» переворот в философии, ограничивая познавательную активность субъекта и вместе с тем повышая значимость человека. Человек не является пассивным созерцателем мира, его знание о мире не является полным. Человек познает реальность только в тех опытных формах, в которых она дается нам. Эмпирическое знание отражается в понятиях и категориях рассудка. Идеи же чистого разума стремятся к постижению целостности мира. Но они сталкиваются с противоречиями, касающимися *Бога, Души и Мира*, когда можно одновременно утверждать или отрицать их предельность и существование. Однако то, перед чем оказывается бессилем чистый разум, преодолимо для практического разума. Кант говорит об автономии воли субъекта, о свободе воли. В сфере морали человек должен следовать категорическому императиву: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к Цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»<sup>398</sup>. При этом поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать правилом всеобщего законодательства.

Следование долгу возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), связывает его с порядком вещей, о котором рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним и существование человека во времени и совокупность всех целей (что может соответствовать только такому безусловному практическому закону, как моральный). Вместе с тем

<sup>398</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 270.

личность — это сама свобода, то есть независимость от механизма всей природы, которая рассматривается «как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом, чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру, подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру»<sup>399</sup>.

Кантовская идея автономии воли открыла дорогу для обоснования идей индивидуализма на Западе уже в XIX-XX вв. Целое как субстанция проблематизируется, а вместе с нею и проблема единства мира. Научные факты выстраиваются на основании эмпирического опыта. Доказательство их истинности и корректности становятся возможным путем отказа от метафизики.

Акцент на самостоятельное овладение священными текстами, индивидуализм, превращающий человека в собственного священника и духовника, независимость от других в общении с Богом — все это стало предтечей анонимного, индивидуалистического, массового общества. В таком обществе человек становится лояльным, прежде всего к тем, кто обеспечивает ему доступ к культуре и политическую защиту.

В XX веке сосредоточение гуманитарных наук на экзистенциальных проблемах, интуитивности, релятивизме и субъективности формирует новое сознание личности, ориентированной на глобализацию и современные коммуникативные технологии. Об этом речь пойдет в разделе 2.1.1. «Запад-Постмодернизм. Поиски Иного».

---

<sup>399</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 413.

### 1.2.2. МОДЕЛЬ ПОГРАНИЧЬЯ — РОССИЯ. ЕВРАЗИЙСТВО О ТОМ, ЧТО РОССИЯ — НЕ ВОСТОК И НЕ ЗАПАД

Цивилизационно Россию следует отнести к Западу, поскольку такие важные элементы, как официальная религия и государство, строятся на западном принципе автономии. Но Россия все же располагается на пограничье Запада и Востока. Это связано как с тем, что она находится на восточных границах Западного цивилизационного ареала, так и в силу своей доминирующей культурной специфики. Такое географическое положение, включенность в круг исторических событий на Востоке обусловило ощутимое влияние непосредственного контакта с Востоком на судьбу России. Византийские влияния, татаро-монгольское иго, создание Российского централизованного государства и реформы Петра I, революции начала XX века, распад Российской империи, образование и крах СССР, образование на его бывшей территории независимых государств, в том числе Российской Федерации — таков перечень ключевых моментов истории России последнего тысячелетия.

Раскол христианства в первом тысячелетии н. э. привел к разделению на Римско-католическую церковь на Западе с центром в Риме и Православную — на Востоке с центром в Константинополе. Католичество и православие сформировались в разных культурно-исторических контекстах. Католическая церковь во время ослабления императорской власти, связанной с распадом Римской империи, создавала себя как самостоятельную организацию, что вело к последующему высвобождению из-под опеки императорской власти.

На Востоке же, в Византии, ситуация складывалась иначе, чем в Европе. В Византийской империи сохранилась традиционная преемственность императорской власти и отношений между государством и церковью. Развитие православия пошло

в традиционном для Востока русле и превратило церковь в институт, подчиненный светской власти. Еще в IV в. Рим, стремясь обеспечить баланс между светской и церковной властью, разработал доктрину их иерархической взаимодополняемости при безусловном верховенстве императора. Такое положение вещей находило свое выражение в том, что церковь пребывала в империи в том, что касается дел мирских, а империя — в церкви в вопросах духовного характера. Однако в Восточной Римской империи, император фактически объединял функции реализации как светской, так и церковной власти.

В то время, как Рим был культурным центром для Западной Европы, Византия стала центром трансляции античности для Юго-Восточной и Восточной Европы. Западная Европа через католицизм, а Юго-Восточная и Восточная Европа через православие создавали основы христианской цивилизации. И Западная, и Восточная Европа самоопределялись в противостоянии и контактах с мирами иных конфессий (ислама, иудаизма, язычничества). История отношений с Востоком в средние века и новое время: с Арабским Халифатом и Византией во времена крестовых походов, империями Чингис-хана и Тамерлана, Османской империи, морская колонизация Америки, Азии и Африки — расставила акценты, определяя центром христианской цивилизации Западную Европу. Территории, на которых превалировало православие, стали пограничьем христианского мира.

На примере создания Российского государства автор делает попытку показать, каким образом проявляется действие принципа автономии на пограничье западного мира. В основе русской культуры, выполнявшей основную цивилизационную миссию в этом процессе, лежали представления православной христианской картины мира. Оставаясь пограничьем на Западе, Россия активно расширяла пограничье в восточном направлении. Принадлежность к христианскому миру сохраняла ее от возможной ассимиляции при встрече с другими нехристианскими



цивилизациями. Однако постоянные контакты с центральноазиатскими культурами, основанными на ином принципе, принципе связи, формировали специфическую культуру пограничья, существенно отличавшую Россию от западноевропейского цивилизационного центра.

К концу первого тысячелетия н. э. в Восточной Европе мы находим языческий мир различных славянских (кривичей, полочан, дреговичей, волынян, тиверцев, древлян, полян, радимичей, вятичей и др.), балтийских, финно-угорских, тюркских и иных племен, создававших свои племенные союзы, княжества и государства. Древнерусская народность формировалась на землях восточных славян между реками Росью, Припятью и Днепром, и была связана с образованием Киевской Руси. С ростом влияния и расширением границ Киевской Руси происходила ассимиляция славянами угро-финнов, балтов и других племен.

Решающее влияние на судьбу Киевской Руси оказали культурно-политические контакты с центром православия — Византийской империей. Великий киевский князь Владимир Святославович, несмотря на активные связи с Римом и западноевропейскими государствами, сделал выбор в пользу византийской православной веры.

Это привело к существенному усилению трансляции из Византии в Киевскую Русь культурных традиций греко-римского и восточно-эллинистического мира, многочисленных образцов византийской культуры. Наиболее сильным византийское влияние на Древнерусское государство было в области образования, церковной идеологии, канонического права, литургии, литературы, церковной музыки, культового изобразительного искусства, дипломатии. Духовные ценности, привнесенные из Византийского мира, активно адаптировались, а со временем подверглись и серьезной трансформации<sup>400</sup>.

---

<sup>400</sup> Удальцова З. Г. Культурные связи Древней Руси и Византии // Византийский Временник. Т. 42. М., 1981. С.С. 26-27.

После падения Византийской империи под натиском туркоосман в XV в. Московское государство поставило задачу стать ее преемником, Третьим Римом. Это должно было показать преемственность обретения власти российскими самодержцами от Римской империи через Византию. Тем самым всячески подчеркивалась неразрывность православной традиции, а в противопоставлении Священной Римской империи повышалась значимость Российского престола.

Во времена Петра I (1672–1725) Российское государство осуществило следующий шаг в своем определении по отношению к уже признанному центру христианской цивилизации — Западной Европе. Б. Успенский писал, что обе попытки приобщения — сначала Руси к византийской цивилизации Владимиром Святым, а затем России к западноевропейской цивилизации Петром I, — открывавшие Россию на Запад, были принципиально схожи. Их суть состояла в привнесении извне в Россию иных ценностей, опыта, ритуалов, которые необходимо было освоить и наполнить своим содержанием<sup>401</sup>. Культурные различия были столь существенны, что всякий раз с очередными реформами России приходилось прилагать гигантские усилия, чтобы соответствовать своей цивилизационной ориентации. Неизменным оставалось одно — соответствие принципу автономии, субстанциональной картине мира.

Через Византию для Руси открывался христианский мир. И если византийская традиция являлась зрелой, с развитыми институтами, то для Киевской Руси христианство и институт императорской власти были культурными нововведениями. Византийский ценностный мир в раннее средневековье — это мир универсальный. Его космополитизм вырос из того, что Византия выступала прямой наследницей римской государственной идеи, согласно которой Римская

<sup>401</sup> Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 5.

империя — государство-вселенная, охватывающая весь цивилизованный мир. Два универсализма — православие и империя — обосновывали вселенскую миссию Византии. На Руси же доминировал локальный контекст, который составляли культуры восточных славян. И в этом контексте под влиянием византийского православия творился дух традиционной, православно-патриархальной народности, тесным образом связанный с крестьянской общиной<sup>402</sup>.

Этот дух ассимилировал византийское православие таким образом, что в контексте бытовавшей на Руси языческой мифологии преодолевается православно-церковное отчуждение «тварного» бытия от Божества: весь мир, все земли оказываются ангелохранимыми, как человек, получающий от Бога ангела «на сохранение во все житие человеческое»<sup>403</sup>.

В греческом православии мир был персонифицирован в мужском образе царя-космоса. На иконе Пятидесятницы он изображается в короне под апостолами. Но на Руси царю-космосу соответствовал женский образ матери-земли, символ материнского начала. В ассоциативном ряду связываются в одно целое несколько женских образов: «в кругу небесных сил — Богородица, в кругу природного мира — земля, в родовой социальной жизни — мать». Они не тождественны, но между ними есть сродство: «Первая мать — Пресвятая Богородица, Вторая мать — сыра земля, Третья мать, которая скорбь приняла»<sup>404</sup>.

Культ Богородицы приобретает первостепенное значение, поскольку Богородица, в отличие от Христа, являвшегося «спасителем» только человеческой души, «спасает» весь мир и тем самым

<sup>402</sup> Булычев Ю. Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания. Введение в проблему российской культурно-исторической самобытности. СПб., 2005. С. 110.

<sup>403</sup> Замалева А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998. С. 19.

<sup>404</sup> Федотов Г. П. Мать земля. К религиозной космологии русского народа // Путь. [Париж]. 1935. № 46. С.С. 3-18.

делает «тварное бытие» сопричастным к святости и небесному блаженству<sup>405</sup>.

В византийском православии по сравнению с католичеством небесный мир и мир земной ближе друг другу. Аскетизм католического богослужения противопоставляется православной идее «Неба на земле». Г. П. Федотов пишет, что «купол византийского храма огромен и округл, он — живой символ небес, сходящих на землю. Поэтому важнейшее переживание верующего — это не страстное желание или ликование, а страх и молитвенный подъем. Человек, грешный и недостойный, призван созерцать Славу Господню. Он стоит посреди палат Царя Небесного, который представляется восседающим на троне за иконостасом, прозревая все сердца и помышления человеческие. Покаяние, самоуничтожение, страх и мольба человека, с одной стороны, и сияющая Слава Господня — с другой: между этими двумя религиозными полюсами располагается вся гамма литургических переживаний»<sup>406</sup>.

Тексты византийского богослова Григория Паламы (1296–1359 гг.) раскрывают православное понимание Бога как триединства: «Един Бог есть прежде всего и у всех и во всех и выше всего, нами веруемый и поклоняемый во Отце и Сыне и Святом Духе, Единица в Троице и Троица в Единице, соединяемая без слияния и различаемая без разделения: та же самая единица есть тождественно Троица всемогущая»<sup>407</sup>. Он говорит о двух модусах Бога — а) как непознаваемой сущности, которую невозможно определить через атрибуты «бытия», «сущности», «природы», поскольку она представляет собой сверхсущность; б) в его проявлениях, таких как сила и энергия, доступных че-

<sup>405</sup> Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998. С. 19.

<sup>406</sup> Федотов Г. П. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси X–XIII вв. // Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 10. М., 2000. С.С. 61–62.

<sup>407</sup> Исповедание Православной веры святителя Григория Паламы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lekshmozero.narod.ru/library/palama.html> (дата обращения: 11.03.2013).

ловеку в созерцании. Православие стремится постичь *Бога как Целое*. Всякое рациональное знание и эмпирический опыт являются частичными, не отражают истину.

Именно потому православие является «правым исповеданием» (ορθοδοξία), что стремится к постижению Целостности как гармонического единства. Православие не обосновывает истинное христианство, но лишь провозглашает его в вере, а не разумом, — писал православный богослов Н. Глубоковский (1863–1937 гг.)<sup>408</sup>. Таким образом, идеальное знание о божественной истине, о суперсущности, о добре и красоте возможно не рациональными средствами, но в вере.

Образ триадичности как способ выражения гармонического единства и Целостности в православной модели мира основан на принципе автономии. Здесь отдается приоритет *Целому* перед его *частями*. Серафим Слободской в учебнике «Закон Божий» приводит следующий пример: «Святой Кирилл, учитель славян, старался так объяснить тайну Пресвятой Троицы, он говорил: «Видите на небе круг блестящий (солнце) и от него рождается свет и исходит тепло? Бог Отец, как солнечный круг, без начала и конца. От Него вечно рождается Сын божий, как от солнца — свет; и как от солнца вместе со светлыми лучами идет и тепло, исходит Дух Святой. Каждый различает отдельно и круг солнечный, и свет, и тепло (но это не три солнца), а одно солнце на небе. Так и Святая Троица: три в Ней Лица, а Бог единый и нераздельный»<sup>409</sup>.

В православных текстах триадичность используется для выражения иерархии Небесного и земного на всех уровнях. Г. Федотов комментирует малоизвестное русское житие: «неведомый сказатель жития дает ключ к религиозному смыслу

<sup>408</sup> Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Церковь и время. М., 1991. №1. С.С. 3-18.

<sup>409</sup> Цит. по: Раифский Богородицкий мужской монастырь [Оффц. сайт]. URL: <http://www.raifa.ru> (дата обращения: 15.03.2013).

национальной жизни. В его словах ясно обозначены три плана. Внизу природная тварная жизнь, прекрасная и благословенная Богом, физический субстрат народной жизни. Наверху «свет и радость всех святых», Царство Небесное... Посредине «путь спасения» — не личный, а всенародный путь, намеченный скупой словами: «грады и дома... и книги»<sup>410</sup>.

Через триадичность объясняется взаимосвязь *частей* в *Целом*. Соединяясь в *Целое*, *части* составляют не механичный агрегат, но гармоническое всеединство: «Признавать безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу, только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия. Эта триединая вера есть уже некоторый внутренний акт, и этим актом полагается первое основание к истинному воссоединению человека с его другим и восстановлению в нем (или в них) образа триединого Бога»<sup>411</sup>.

В статье «Русская идея» В. Соловьев подчеркивал, что Всеединство — это Троица, которая на социальном уровне может в Соборности гармонично объединить все времена — прошлое, настоящее и будущее, каждое из которых соответственно символизирует Бога Отца — Православную Церковь (обращение к прошлому), Бога Сына — государство (к настоящему), Святого Духа — Духа общества (к будущему). Он делал вывод, что «Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа)»<sup>412</sup>.

<sup>410</sup> Федотов Г. П. Национальное и вселенское // Федотов Г. П., Лицо России. Статьи 1918-1930. Париж, 1998. С. 262-263.

<sup>411</sup> Соловьев В. С. Смысл любви. Статья 4. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv21.htm> (дата обращения: 17.03.2013).

<sup>412</sup> Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Спор о справедливости. Москва-Харьков, 1999. С.С. 646-647, 648.

Триадичность в образе Св. Троицы оказывается необходимой структурой мышления в русской культуре. Она проявляется в самых разных сферах общественной жизни. На ее основе можно пытаться объяснять связь личности, общества, государства. Если принцип автономии на Западе развивается в направлении автономизации частей *Целого*, то в русской культуре актуальной является проблема *единства, целостности*.

В концепции симфонической личности Льва Карсавина (1882–1952 гг.) российская специфика понимания *Целого* на принципе автономии обнаруживается с полной силой. В данной конструкции триединство можно рассматривать как процесс, а модель мышления переводится из статической в процессуальную.

Л. П. Карсавин интерпретирует идею всеединства через понятие соборной (симфонической) личности: «По идеалу и существу соборная личность есть всеединство своих индивидуальных и низших соборных личностей»<sup>413</sup>. Соответственно, мир как всеединство есть «высшее Я», «личность мира». Личность — это *триединство*, где каждое из единств, соответственно, определяется как *первоединство* (бытие), *разъединенность* (небытие) и *воссоединение* (бытие небытия). В объяснении данного механизма Карсавин попытался перейти к феноменологии.

Он полагал, что в первоединстве содержатся начало и конец единения. Но более важным в его концепции является понятие *триединства* — это единство многого, или — *единение*. Но если *единство есть покой*, и это *субстанция*, то *единение* — это *движение*. Собственно, *единение* как *процесс* и есть *триединство*. *Триединство* не сводится ни к одному из трех *единств*. Оно обеспечивает особый ритм объединяемого и степень осознания нашего единства<sup>414</sup>. Оно как бы «стягивает» единства и обеспечивает смыслом все понятия. У Л. П. Карсавина «*единение*» свя-

<sup>413</sup> Карсавин Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский со-  
блзн. М., 1993. С. 179.

<sup>414</sup> Карсавин Л. П. О личности. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 60.

зывается с представлением о бытии как *всеединстве*, «*всего во всем*». Он обращается к образу Святой Троицы. В ней он различает *ипостась* как покоящееся *бытие* и *усия* как *бытие-процесс*. («*Усия* — бытие или существование, *ипостась* — существо»<sup>415</sup>). Троиединство соответствует «*усия*». Определенному первоединству — Отец, саморазъединяющемуся единству — Сын, самовосоединяющемуся — Дух Святой. Сын рождается, а Дух Святой исходит от ипостаси Отца, но не от *усии* Отца, ибо особой сущности (*усии*) нет ни у Отца, ни у Сына, ни у Св. Духа, но все три ипостаси и каждая из них — одна и та же сущность (*усия*)<sup>416</sup>.

«*Единение*» появляется за пределами мышления о бытии как того, что есть. О единении можно сказать, что оно не есть. Троиединство обеспечивает целостность личности именно в перспективе изменения, времени. Понимание троединства как процесса позволяет утверждать, что «совершенная личность есть и не есть. Она не определима ни как жизнь, ни как смерть, ибо она — жизнь чрез смерть или, если угодно, — истинная жизнь, жизнь в строгом и полном смысле слова. Но потому она и совершенное воскресение. Она — «движение стойкое и стояние подвижное», «*motus stabilis et status mobilis*». И нет, не может быть ни смерти [без жизни], ни жизни без смерти: есть только жизнь чрез смерть, единство и покой воскресения чрез умирание»<sup>417</sup>.

Вполне логично, что представление единения как процесса ведет за собой необходимость введения не пространственных, а временных элементов. Л. П. Карсавин писал, что совершенная личность моментальна. Она образуется из множества моментов-качествований, которые, в свою очередь, являются также моментами-личностями. В попытке представить эти моменты-личности он пришел к представлению о Логосе. Нет личности первой и нет последней, но есть всеединая личность — Логос.

<sup>415</sup> Там же. С. 76.

<sup>416</sup> Карсавин Л. П. О личности. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 54.

<sup>417</sup> Там же. С. 66.



Логос — это «счислимая и актуальная потенциальная бесконечность, бесконечная и потенциальная актуальность, *истинная бесконечность-конечность*.»<sup>418</sup>. Не горизонтальное или вертикальное исчисление тут имеет место. Но порядок исходит из центра, которым является высший момент *стяжения-напряжения*. Л. П. Карсавин утверждал, что мир создан Богом, потому всякая личность Логоса определена тем, что «она непосредственно рождается от Отца». Два аспекта — статический и процессуальный — взаимодополняются. Рождение Ипостаси Логоса и всякой личности Его от Отца и есть их саморазъединение или порождение Ипостасью всех личностей и всякой личностью всех ее моментов. Не то чтобы сначала родилась Ипостась, потом ее моменты, потом их моменты и т. д.; но все рождается «сразу», и даже не может быть рождения высшей, если не порождены ею низшие, ибо она — их конкретное всеединство<sup>419</sup>. Моментальность личности не раскладывается на ее «сначала», «затем» и «наконец». В ней должны присутствовать все качества — и «сразу».

Для того, чтобы понять эту диалектику моментов, необходимо учесть, что «единение» — это такой аспект несубстанциальности или темпоральности, в котором отношения определяются *не извне* (и в этом смысле пространство не является для моментов внешним вместилищем), но *через внутренние связи моментов*. Соответственно, «это не борьба двух моментов, представляющаяся тому, кто пытается смотреть извне», но «борьба личности с самой собою, ее самопреодоление и потому свобода, — ее саморазъединение, борьба с собою за самовоссоединение и, наконец, восстановление ею своего относительного единства»<sup>420</sup>.

Момент — это «стяженное всеединство»<sup>421</sup>. Но каждый момент является индивидуализацией более высокого «стяженного

<sup>418</sup> Там же. С. 121.

<sup>419</sup> Там же. С. 124.

<sup>420</sup> Там же. С. 24.

<sup>421</sup> Карсавин Л. П. Философия истории. М, 2007. [Электронный ресурс]. URL: <http://knigosite.ru/library/read/34165> (дата обращения: 26.07.2011).

всеединства». Формальная структура иерархии моментов всеединства обнаруживается одновременно и как объективные формы различного уровня стяженных моментов, и как субъективные качества. По мнению Л. П. Карсавина: «Они сразу и то, и другое. И субъективны они не в смысле принадлежности только мне, но и в смысле принадлежности всем другим индивидуальностям, занимающим то же, что и я, иерархическое положение во всеединстве твари. Они не Божьи и не человеческие: они — Богочеловеческое общее, Богочеловеческая форма»<sup>422</sup>. Таким образом, момент как «стяженное всеединство» определяется вне дихотомии «субъект-объект».

Л. П. Карсавин считал, что исторический процесс — это развитие единого субъекта в понятиях субстанциальной модели мира. Образ Иисуса Христа наиболее полно выражает идеал единства. На Земле Церковь есть телом Христа, она объединяет человечество на основе соборности. Иначе говоря, Церковь является «всеобъемлющей личностью», которая реализуется в национальных церквях. И среди них наиболее полно соборность выражена в православной церкви, в ее интуиции. Л. П. Карсавин сравнивал три пути отношения Бога к миру: теистическое, пантеистическое и христианское. В теизме Бог находится во внешнем отношении к миру. В пантеизме Божество имманентно миру, в нем содержится недифференцированная потенциальность всех вещей. И только в христианстве присутствует учение об абсолютном триединстве. Теизм и пантеизм ассоциируются соответственно с Западом и Востоком, тогда как христианство — с Евразией<sup>423</sup>. Таким образом, Евразия во всей своей целостности реализует свой особый путь к Богу. Он совмещает принцип автономии и принцип связи, считая субстанцию основанием и рассматривая триединство как процесс.

---

<sup>422</sup> Карсавин Л. П. *Философия истории*. М, 2007. [Электронный ресурс]. URL: <http://knigosite.ru/library/read/34165> (дата обращения: 26.07.2011).

<sup>423</sup> Карсавин Л. П. *Восток, Запад и русская идея // Русская идея*. М., 1992.

Россия — это Евразия, и ее миссия, по мнению Л. П. Карсавина, заключается в том, что «она своеобразно осуществляет человечество и сама осуществляется в ряде соборных личностей или наций»<sup>424</sup>. Государство, народ, семья и другие институциональные образования — все это различные воплощения личности, которые реализуются во всеобщей иерархии, но с известной степенью неполноты. Они выступают своего рода модификациями коллективной личности. Связи такого многоединства проявляются как связи социальной личности со средой, выраженные в неологизме «место-развитие», которое предполагает не причинную, а конвергентную обусловленность<sup>425</sup>.

Россия-Евразия оказывается пограничьем между Западом и Востоком. По сравнению с существующими представлениями романо-германской модели с ее механистичностью и восточной модели (индуизм, буддизм, даосизм), концепция России-Евразии как цивилизации, утверждал Л. П. Карсавин, наиболее гармонична. Она близка к реализации симфонической личности, хотя для этого ей необходимо преодолеть в себе инертность.

Триадинность или триединство преломляется в различных сферах сознания русского человека. Она воплощается в формулах того, что составляет ядро русскости. Как утверждает богослов-философ Ю. Булычев, то, что должно было оформиться на протяжении более чем тысячелетия существования России, можно определить в качестве составных элементов смыслового ядра русского человека — это православная вера; почитание Русской земли как безусловной ценности и святыни; великодержавная (в смысле мощи и масштабности) государственность; национально-духовная, национально-культурная самобытность<sup>426</sup>.

---

<sup>424</sup> Карсавин Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Наука, 1993. С. 190.

<sup>425</sup> Карсавин Л. П. О личности. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. 162.

<sup>426</sup> Булычев Ю. Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания. Введение в проблему российской культурно-исторической самобытности. СПб., 2005. С. 112.

Православие неотторжимо связано с идеей государства в лице монарха. В русской традиции не было прямого заимствования византийских и греческих православных образцов. Так, если «в Византии, как и на Западе, монарх при помазании уподоблялся царям Израиля; в России же царь уподоблялся самому Христу»<sup>427</sup>. Такая символическая связь царя с Христом во многом объясняет статус царя в российском обществе.

В Иисусе Христе соединены обе природы — божественная и человеческая. Но в православии более значим образ воскресшего Иисуса Христа в его божественной природе. Поэтому православное сознание устремлено в Небо, где Абсолют и Вечность. Как писала Т. Б. Коваль: «Созерцание, «умное делание», внутренняя духовная жизнь — его высшее призвание. Паря над землей, оно смотрит на землю с высоты небес и решает земные проблемы, памятуя о вечности. Западное же христианство, напротив, смотрит на небо с земли. Акцентируя внимание на человеческом в богочеловечестве Иисуса Христа, оно рационально и с практическим расчетом строит лестницу в небо, уделяя значительно большее внимание внешним средствам воспитания религиозной воли личности, земным проблемам, культуре в Целом»<sup>428</sup>. Католическая традиция до определенной степени допускает существование земного мира самого по себе. Это состояние, когда Бог как бы оставил людей наедине с их грехом. Соответственно, церковь во имя спасения человечества должна адаптироваться к этим условиям, то есть «обмирщаться». Для православного же человека земной мир менее жесток, чем для католика. Если католицизм более подвержен тенденции автономизации, которая все глубже проникает в различные сферы западной культуры, то

---

<sup>427</sup> Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 20.

<sup>428</sup> Коваль Т. Б. *Этика труда православия // Общественные науки и современность. 1994. № 6. С. 57.*

в российском православии автономность допускается только на уровне Целого, и триединство служит тому надежным стражем.

Российская монархия преподносила себя как орудие Божественного Промысла. К. П. Победоносцев утверждал: «Власть не для себя существует, но ради Бога, и есть служение, на которое обречен человек. Отсюда и безграничная, страшная сила власти»<sup>429</sup>. Ее основами доктрина «народности» С. С. Уварова определяла: «Углубляясь в рассмотрение предмета и изыскивая те начала, которые составляют собственность России (а каждая земля, каждый народ имеет таковой Палладиум), открывается ясно, что таковых начал, без коих Россия не может благоденствовать, усиливаться, жить — имеем мы три главных: 1) Православная Вера. 2) Самодержавие. 3) Народность.»<sup>430</sup>.

Российская монархия, которая утверждалась через православную идеологию на протяжении всего своего существования, со времен Петра I задалась целью во всей своей полноте стать европейской державой. Просвещение подданных, привитие им европейских взглядов и вкусов превратилось для престола в первоочередную задачу. Сначала она решалась относительно ближайшего круга, дворян и бояр, затем это движение охватывает все новые и новые слои российского общества. Так, В. Шкуратов отмечал: «Школьный аттестат выводит из «подлого состояния», университетский диплом даёт звание поручика и дворянскую шпагу. В дальнейшем сословное и классовое разделение в России вообще начинает перекрываться разделением на образованных и необразованных (народ)»<sup>431</sup>.

В результате проводимой властью политики государственного просвещения уже в эпоху Екатерины II начинает формироваться так называемая просвещенческая триада<sup>432</sup>:

<sup>429</sup> Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 205.

<sup>430</sup> Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I // Река времен. М., 1995.

<sup>431</sup> Шкуратов В. Интеллигенция в проекте современности // Логос. 2005. №6. С. 245.

<sup>432</sup> Там же. С. 244.

*интеллигенция-власть-народ*. Ее формирование ясно свидетельствовало о том, что культурным ядром для России стала Европа. Процесс восприятия Россией европейских научных и социально-философских идей, во многом напоминал принятие Русью комплекса религиозно-идеологических воззрений, пришедших с православием из Византии.

Во второй половине XIX века в России этот процесс привел к изменению статуса образованной части общества, появлению такой социальной группы как интеллигенция. Интеллигенция, получившая европейское образование, в триаде (Православие – Государство – Народ) стала претендовать на особое место. Ее активная часть стремилась к положению «владельца дум». На дореволюционной карикатуре «Два царя в России» маленький император копошится у ног громадного Льва Толстого<sup>433</sup>. Именно интеллигенция взяла на себя задачу создания нового цивилизационного проекта для России.

По отношению к цивилизационному центру, каковым, безусловно, была Европа, в российской общественной мысли оформилось радикальное противопоставление между общественными течениями западников и славянофилов. Обе стороны отмечали глубокое различие между путями культурного развития Европы и России. Каждая из них видела будущее развитие России по-иному. В то время как западники доказывали принадлежность России к Европе и необходимость широкого введения европейских институтов в России, славянофилы ставили вопрос об опоре на собственные корни российской цивилизации. Так, Николай Данилевский<sup>434</sup> писал о славянском культурно-историческом типе, который противостоит романо-германскому типу Европы. В основе этих представлений лежит концепция панславизма.

Идеи Н. Я. Данилевского активно развивали представители идейного течения «евразийцев» (Николай Трубецкой, Георгий

<sup>433</sup> Шкуратов В. Интеллигенция в проекте современности // Логос. 2005. №6. С. 247.

<sup>434</sup> Данилевский Н.Я. Россия и Европа // Классика геополитики, XIX век: Сб. — М., 2003.

Флоровский, Петр Савицкий, Лев Гумилев и др.)<sup>435</sup>. Специфика России, с их точки зрения, заключалась в том, что она представляет собой своеобразный синтез Европы и Азии — Евразию. В качестве основоположной они использовали идею близости системы представлений русского народа и народов азиатского происхождения, живущих на одной территории с русскими. Ими доказывалось, что в силу исторической судьбы туранские народы ближе к русским, чем западные славяне. Н. Трубецкой в статье «О туранском элементе в русской культуре» (1925 г.) отмечал, что «тюрок любит симметрию, ясность и устойчивое равновесие... сила воображения направлена не на детальную разработку, не на нагромождение разнообразных подробностей, а, так сказать, на развитие в ширину и длину; картина, рисуемая этим воображением, не пестрит разнообразием красок и переходных тонов, а написана в основных тонах, широкими, порой даже колоссально широкими мазками<sup>436</sup>». Он отмечал, что русская культура синтезировала туранские психологические черты, и хотя они не самым удачным образом сочетались с православием, успехи в строительстве державы были достигнуты, не в последнюю очередь, благодаря этим чертам. Именно в целостности отношения к миру Н. Трубецкой видел основу для создания единой евразийской общности.

Однако следует отметить, что цивилизационный контекст понятия Евразия был при этом сужен до границ Российской империи, а точнее, границ СССР до 1939 года. По утверждению

<sup>435</sup> Исход к Востоку. София. 1921; Трубецкой Н. С. Европа и человечество. София, 1920; Его же. К проблеме русского самопознания. Евразийское книгоиздательство, 1927; Его же. Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925; Хара-Даван Э. Евразийство с точки зрения монгола // Хара-Даван Э. Русь монгольская: Чингис-хан и монголосфера. М., 2002; Евразийство. Опыт систематического изложения. Евразийское книгоиздательство, 1926; Ильин В. Н. Евразийство // Ступени. Философский журнал. 1992. № 2(5); Европа между Россией и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993; Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.

<sup>436</sup> Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М, 1993. С. 65.

Н. Трубецкого народ Евразии представлял собой многонародную личность<sup>437</sup>, которая идеологически оказывалась на стороне против Запада, против большевизма, но в православном христианстве.

Концепция Евразии создавалась в русле традиции русской философии на основе идеи всеединства и соборности. В России к идее всеединства обратились славянофилы И. Киреевский и А. Хомяков в XIX веке. Они отталкивались от представлений, которые ранее разрабатывались в неоплатонизме, в философии Н. Кузанского, Г. Лейбница, Г. Гегеля, Ф. Шлегеля. Впоследствии эти идеи развивались В. Соловьевым, Е. Трубецким, Н. Лосским, С. Франком уже в сочетании с принципом консубстанциальности, согласно которому признавалось наличие онтологических связей между всеми существами в мире. Этот контекст дал возможность развивать идею соборности как сочетания единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к Богу и абсолютным ценностям<sup>438</sup>. Так формировалась российская альтернатива западным идеям универсализма и прогресса.

Личностное начало, основанное на идее всеединства, является одной из важных черт евразийских концепций первой половины XX века. Позднее в работах Льва Гумилева эти представления получают развитие путем интеграции многих положений научных концепций космизма В. Вернадского, А. Чижевского, К. Циолковского, А. Эйнштейна. Л. Гумилев много писал о региональных тенденциях развития человеческих популяций. По его мнению, этногенез происходит в нише биоценоза определенного ландшафта («месторазвития» по П. Савицкому<sup>439</sup>). В отличие от сторонников диффузионизма — геополитиков, делающих акцент на территории,

<sup>437</sup> Трубецкой Н. С. Общевразийский национализм // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 101.

<sup>438</sup> Лосский Н. О. История русской философии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vehi.net/nlosky/istoriya/27.html> (дата обращения: 23.10.2011).

<sup>439</sup> Савицкий П. Н. Географический обзор России-Евразии // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 283.



ландшафте, — Л. Гумилев придерживается эволюционистской точки зрения. Ему было важно показать внутренние механизмы взаимодействия различных систем. В противовес существующим представлениям о дискретности пространства Гумилев построил свою концепцию, исходя из дискретности времени.

Л. Гумилевым было введено понятие этнического поля, которое перекликалось с идеей всеединства, предлагаемой евразийцами рубежа XIX–XX веков. Этносы, по его мнению, подчиняются именно релятивному времени. Ссылаясь на теорию относительности Эйнштейна, Гумилев пытался объяснить взаимодействие этносов влиянием вектора силового импульса, то есть приложения энергии, на ускорение или замедление естественного хода событий. Таким образом, время становилось зависимым от приложенной энергии. Тем самым Гумилев связывал динамику взаимодействия этносов с принципом квантования времени. Он приводил в качестве примеров квантов времени неделимые целостности в рамках циклического времени в традиционных культурах. Гумилев писал: «Принцип квантования истории впервые сформулировал китайский историк I в. до н. э. Сыма Цянь, писавший: «Путь правления трех царей древности подобен движению по кругу: конец и вновь — начало»<sup>440</sup>. Относительность времени Л. Гумилев показывал на примерах времени в буддизме махаяны, в процессах творчества, утверждая, что у каждой эпохи свое восприятие времени.

В этническом поле каждый этнос характеризуется своими индивидуальными энергетическими параметрами, своей индивидуальной частотой и колебаниями. Контакт этносов происходит под воздействием противоположных импульсов — сохранения и пассионарности. И если импульс сохранения направлен на стабилизацию системы, то импульс пассионарности приводит к изменению окружающей среды в соответствии с целями,

<sup>440</sup> Гумилев Л. Н. Этнос и категория времени // Доклады Географического общества СССР. Вып. 15. 1970, С.С. 143-157.

нарушению инерции состояния среды. Л. Гумилев подчеркивал, что пассионарность «имеет энергетическую природу, преломляющуюся через психические особенности, стимулирующие повышенную активность носителей этого признака, создающего и разрушающего ландшафты, народы и культуры»<sup>441</sup>.

В результате пассионарного импульса или толчка различные этнические группы взаимодействуют между собой на основе принципа комплиментарности, интуитивной симпатии или антипатии этносов по отношению друг к другу. Так, если при положительной комплиментарности взаимодействующие этносы не стремятся перестроить друг друга, то при отрицательной комплиментарности возникает антипатия и этносы стремятся, либо перестроить, либо уничтожить друг друга. При низком уровне пассионарности взаимодействие этносов ведет к симбиозу, когда этносы занимают каждый свою нишу и сосуществуют, сохраняя свое национальное своеобразие, а в случае сильной пассионарности — к возникновению суперэтноса<sup>442</sup>.

Евразия, возникшая в результате взаимодействия различных соседствующих друг с другом этносов, является сложной этнической системой. По мнению Л. Гумилева она состоит из семи суперэтносов — российского (великороссы, украинцы, белорусы, татары), западноевропейского (прибалтийские народы и западные украинцы), мусульманского (туркмены, узбеки, крымские татары и т. д.), византийского (грузины, армяне), степного (казахи, буряты, калмыки и т. д.), циркумполярного (малые народы Севера) и еврейского суперэтноса. Их взаимодействие на протяжении истории осуществлялось на основе симбиоза. Именно такое сохранение культурных различий обеспечивало жизнеспособность системы. Евразия трижды воссоздавалась под началом того или иного суперэтноса. Сначала тюрки, потом монголы и,

---

<sup>441</sup> Гумилев Л. Этногенез и этносфера // Природа. 1970. №1. С. 46-55; №2. С.С. 43-50.

<sup>442</sup> Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. [Электронный ресурс]. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html> (дата обращения: 14.09.2011).

наконец, Россия творили Евразию. Российская государственность стала возможной, по мнению Л. Гумилева, как результат положительной комплиментарности российского и степного суперэтносов, реализующих принцип соборности или всеединства. Но в XX веке в политике России наметился отход от соблюдения принципа соборности и соответственно политики сосуществования этносов в симбиозе. В результате насильственного смешения этносов в целях их унификации, нарушения их изначальной специфики стала проявляться отрицательная комплиментарность. Эта стадия, переживаемая ныне Россией, определялась Л. Гумилевым как фаза надлома. Она сопровождается возникновением искусственных и несовместимых ценностей в таких образованиях, как, например, русско-романо-германская культурная химера, русско-еврейская, русско-кавказская этнические химеры. Особую тревогу у Л. Гумилева вызывало стремление российских элит привести свое государство в «общеевропейский дом», поскольку этот путь угрожал сменой естественного, евразийского кода.

Л. Гумилев, как и все евразийцы, рассматривал взаимодействия культур и цивилизаций, используя измерение «центр-периферия». Но в отличие от западных политических географов (Ф. Ратцель и др.), он полагал, что у суперэтноса центр и периферия определяются путем распределения пассионарности у субэтносов. Следовательно, центр и периферия, наряду с пограничьем, определяются на основе принципа квантования времени, а не пространства и территории. Евразия в таком случае предстает как обладающая определенной иерархией динамическая модель взаимодействующих суперэтносов и субэтносов, имеющая определенный системообразующий центр или вершину. Она является организмом, который проходит через стадии роста и упадка.

Концепция Евразии на рубеже XX–XXI веков получила новый импульс для своего развития под влиянием геополитики. В этих

построениях дихотомия противопоставления Евразии миру Европы и Запада становится главным инструментом. Российский геополитик, идеолог современного евразийского движения А. Дугин, рассматривая дуализм и конфронтацию цивилизаций Суши и Моря, определяет ее как противостояние между евразийством и атлантизмом. В своих построениях А. Дугин обращается к классическим работам Н. Гумилева, Х. Маккиндера<sup>443</sup> и Н. Спайкмена<sup>444</sup>.

А. Дугин определяет свою методологическую позицию следующим образом: «Политика, культура, идеология, характер правящей элиты и даже религия рассматриваются в геополитической оптике как *важные, но второстепенные факторы* по сравнению с фундаментальным геополитическим принципом — *отношением государства к пространству...* Со стратегической точки зрения, Россия является самостоятельной территориальной структурой, чья безопасность и суверенность тождественны безопасности и суверенности всего континента»<sup>445</sup>. Таким образом, несмотря на то, что А. Дугин считает себя последователем Н. Гумилева и других евразийцев, он переводит ряд базовых понятий в пространственную парадигму, тем самым отказываясь от логики аргументации, которой пытались воспользоваться евразийцы.

Суть его воззрений фокусируется вокруг перспективы России как государства. С этой точки зрения Россия составляет ядро евразийской цивилизации, господствующей на Суше (*в Хартленде*). Преобладание русского населения делает российскую культуру доминирующей в Евразии. В соответствии с классическим геополитическим представлением Хартленд окружен пограничной зоной, охватывающей Евразию и образующей так называемый *Римленд*. Именно эта буферная зона, которая

<sup>443</sup> Маккиндер Х. Географическая ось истории // Полис. 1995. № 4.

<sup>444</sup> Spykman N. The Geography of the Peace, New York, 1944.

<sup>445</sup> Дугин А. Г. Основы геополитики. М., 1997. СС. 170, 166.

проходит от Западной Европы через Ближний Восток, Индию, Китай, Вьетнам и Корею до Дальнего Востока является местом основной борьбы цивилизаций Суши и Моря.

Исходя из идеи, что Россия — Хартленд в Евразии, Римленд в таком случае как пограничье представляет собой все остальное. По мнению А. Дугина политика России по отношению к Римленду, который выступает Западом и Востоком, заключается в сохранении «любой ценой ее уникальности, отстаивание ее самобытности перед вызовом культуры Запада и традиции Востока»<sup>446</sup>.

В неоевразийских концепциях А. Дугина и А. Панарина, как и в представлении их предшественников — евразийцев первой половины XX века, перспектива Евразии рассматривается в ключе явно выраженной дихотомии. Это и обусловило их критику, в частности Н. Бердяевым, за то, что вопреки своим постулатам они выступают против идеи вселенской христианской церкви<sup>447</sup>. Он писал: «...их евразийская культура будет одной из замкнутых восточных, азиатских культур. Они хотят, чтобы мир остался разорванным, Азия и Европа разобщенными, т. е. они в сущности антиевразийцы. Евразийство остается лишь географическим термином и не приобретает культурно-исторического смысла, противоположного всякому замыканию, самодовольству и самоудовлетворенности»<sup>448</sup>. Евразийство, оставаясь в рамках субстанциального мышления, обречено на существование в дихотомии *Мы – Они*. Мир *Других* в этой ситуации будет изначально выступать как мир *Чужих*.

Несомненный интерес представляют попытки Л. Карсавина и Л. Гумилева совмещать *пространственность* и *временность*. Л. Карсавин как один из основоположников российского

<sup>446</sup> Дугин А. Г. Основы геополитики. М., 1997. С. 167.

<sup>447</sup> Бердяев Н. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 299.

<sup>448</sup> Там же. С.С. 295-296.

евразийства считал, что идея всеединства допускает не только *единство бытия в покое* (субстанция), но и *небытие*. Он разрабатывал диалектику *единства, сущности*, с одной стороны, и *единения и множества*, существования, с другой. В концепции личности у Л. Карсавина акцент был сделан на становлении, существовании. Описывая элементы небытия как моменты, Л. Карсавин сделал попытку предложить парадигму времени. На этой основе он определял личность как качественные моменты подвижной циклической структуры восприятий и переживаний. Феноменология личности показана им как процесс, как последовательная смена стадий рождения, зрелости, смерти, как «стяженное всеединство» (по его определению). Но это был только первый шаг на пути к релятивизации бытия, дальше он не пошел.

Л. Гумилев рассматривал этносы, прежде всего, в аспекте их взаимодействия с другими этносами. Он предложил рассматривать этногенез в дискретном времени, а не в дискретном пространстве, как это было принято в науке. Релятивизация времени, согласно Гумилеву, обуславливает специфику существования различных живых систем, в том числе, и этносов.

В поисках национальной идеи России различные мыслители вновь и вновь обращались к идее триединства. При этом они видели триединство или триадичность в качестве стержня сохранения целостности России. Частью из них допускалось, как видим на примере концепций Л. Карсавина и Л. Гумилева, привнесение элементов принципа связи, однако принцип автономии оставался доминирующим. Квинтэссенцией такого выражения целостности восприятия мира в русской культуре являются слова Ф. Тютчева: «Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить: / У ней особенная стать — / В Россию можно только верить»<sup>449</sup>. Западная рациональность Нового и Новейшего времени не нуждалась в такой целостности, дает приоритет разуму над верой.

---

<sup>449</sup> Тютчев Ф. И. Лирика: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 210.

Н. Бердяев писал: «Русская душа ушиблена ширью... Эти необъятные русские пространства находятся и внутри русской души и имеют над ней огромную власть»<sup>450</sup> Он считал, что русский человек беспомощен перед пространством и уповаet на власть, как бы трансцендентную для него. У западноевропейского человека пространство малое, поэтому он привык полагаться на свою активность и интенсивную энергию, на расчет и точность. Н. Бердяев приводил в пример немца, который не может существовать в безграничности: «Германец чувствует, что его не спасет Германия, он сам должен спасти Германию. Русский же думает, что не он спасет Россию, а Россия его спасет»<sup>451</sup>. Это определение различия между Западом и Россией фиксирует важную мысль. В контексте данной книги можно утверждать, что в принципе автономии акцентируются: в случае России — *аспект целостности*, а в случае Запада — *аспект партикулярности*.

### 1.2.3. «МОГУЩЕСТВО РОССИИ ПРИРАСТАТЬ БУДЕТ СИБИРЬЮ» (М. ЛОМОНОСОВ)

#### Локальное — пространство, территория, время

Россия, находящаяся на пограничье христианской европейской цивилизации, стремилась соответствовать цивилизационному ядру. Но западный мир, в свою очередь, не оставался неизменным. Он развивался в сторону усиления самостоятельности *частей* в *Целом*. Наука Нового времени все более отказывалась от необходимости *метафизических (субстанциальных)* оснований в пользу *автономности* субъекта. Это была дорога от *Целого*

<sup>450</sup> Бердяев Н. О власти пространств над русской душой // Бердяев Н. Судьба России (Опыты по психологии войны и национальности). Сборник статей 1914-1917. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1918\\_15\\_0.html](http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1918_15_0.html) (дата обращения: 15.07.2012).

<sup>451</sup> Бердяев Н. О власти пространств над русской душой // Бердяев Н. Судьба России (Опыты по психологии войны и национальности). Сборник статей 1914-1917. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1918\\_15\\_0.html](http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1918_15_0.html) (дата обращения: 15.07.2012).

к *части*. Для русской культуры следование по такому пути представлялось все более проблематичным, поскольку православное христианство, а впоследствии самодержавие, советское государство принципиально защищали единство *Целого* и его *частей*. Понятие *единства* оставалось ключевым для русской культуры.

В данном параграфе автор сделал попытку обозначить проблемы, касающиеся специфики российской «пограничности», которые возникают при взаимодействии русской культуры с культурами Восточной Азии. Именно здесь возникает зона столкновения и взаимовлияния двух принципов — связи и автономии, что делает положение России еще более «пограничным» по отношению к Европе. Внимание автора сознательно сосредоточено на главных аспектах просвещенческого проекта российских властей в XVIII–XX вв., относящегося к периоду колонизации Сибири. В модели взаимодействия самодержавия и колониальных провинций, отношений центра и периферии, можно проследить устойчивость модели *Целого*, выраженной в формуле триединства сначала в XVII–XVIII вв. как «православие-государство-народ», а затем в XIX–XX вв. как «интеллигенция-государство-народ».

На протяжении всего своего существования Россия как государство пытается определить свое место на оси *Европа-Азия*. Политика Петра I была направлена на то, чтобы «прорубить окно» в Европу и показать принадлежность России к Европе. В известном смысле подчиняясь этой цели, Василий Татищев в 1720 г. создал первый труд, посвященный истории российского государства — «История Российская». Им была проведена мысль о том, что границы Европы и Азии проходят по Уралу и Большому Кавказскому хребту. Тем самым Россия частично оказалась в Европе. Со времен Екатерины II процесс хозяйственного и военного освоения Сибири был в существенной мере дополнен проведением просветительской миссии на всех территориях, которые она колонизировала в южном и северо-восточном направлениях.



Политика Российского государства по отношению к Сибири имела два отчетливо выраженных периода: *до* и *после* реформ Петра I (1672–1725 гг.).

Первый период был связан со становлением Российского государства, с тем его буферным состоянием, когда русские земли уже не были пограничьем византийской цивилизации, но и Европа еще не была признана тем цивилизационным центром, на который следовало бы ориентироваться. Второй же период связан с выбором Европы в качестве цивилизационного ориентира для России, который сделал Петр I. Вследствие этого состояние всех сфер российской жизни подлежало верификации на предмет соответствия подобным отношениям в Европе.

До реформ Петра I быть русским в Сибири означало быть православным, платить налог в государственную казну и служить государю<sup>452</sup>, а все остальные были иноземцами, иноверцами и платили «ясак» (дань). Однако приняв крещение, ясачный человек становился единоверцем, прекращал платить «ясак», а, в случае государственной службы, получал жалованье натурой или деньгами<sup>453</sup>.

В отличие от европейской колонизации Нового Света или Африки, у новой администрации Сибири отсутствовал интерес к изучению и анализу природной среды и обитателей новых земель. Ее интересы были сугубо прагматическими — найти новые источники получения ясака. Власти стремились лишь выяснить, имеется ли пушнина, серебро, руда, и «пашенная земля туто или в иных местах неподалеку есть ли, и многая ль пашня и какова земля» (а если нет, то смогут ли служилые люди «сытыми быть рыбою и зверьем без хлеба»)<sup>454</sup>. Фактически только с XVIII в.

<sup>452</sup> Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII- начале XVIII веков. М.; Л., 1946. С. 92.

<sup>453</sup> Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера / Пер. с англ. М., 2008. С. 56.

<sup>454</sup> Цит. по: Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера / Пер. с англ. М., 2008. С. 52.

представителями российской администрации началось культурное освоение Сибири. Этот мир оставался для них чужим, сохранял свою топонимику, его описания были подобны цитируемому: «а у тех де ламуцких мужиков по той реки юрты сидячие, как те большие русские посады»<sup>455</sup>. Православие, ислам и язычество в Сибири имели долгую традицию сосуществования.

Второй период колонизационной политики Российской империи совпал с этапом европейской модернизации России. Время рационального использования Московским государством принципов управления, на которых держалась власть в Золотой Орде, закончилось. Ориентация государственной политики Петром I на Запад с XVIII в., привела к активному заимствованию из Европы идей, технологий, стиля жизни. Был создан ряд новых версий истории Русского государства. В их основу была положена европейская идея прогресса как непрерывного восхождения человечества от младенчества к «мужеству»<sup>456</sup>. Критерием прогресса стало приумножение знаний.

В XVIII в. силами европейски образованных ученых начался процесс системного изучения Сибири, была создана первая классификация сибирских народов. Основанием для нее стал языковой принцип, поскольку, по мнению ее авторов, различия заключаются не в нравах и обычаях, не в пище и промыслах, не в религии, «ибо все это у разноплеменных народов может быть одинаково, а у единоплеменных различно. Единственный безошибочный признак есть язык: где языки сходны, там нет различия между народами»<sup>457</sup>.

В соответствии с идеей линейного прогресса человечества существуют исторические народы и варварские племена. Сибирь, в этой системе взглядов — край дикости и отсталости. Известный

<sup>455</sup> Открытия русских землепроходцев и полярных мореходов XVII века на Северо-Востоке Азии: Сборник документов / Под ред. Н. С. Орлова. М., 1951. С. 142.

<sup>456</sup> Татищев В. Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах // Татищев В. Н. Избранные произведения. Л., 1979. С. 70.

<sup>457</sup> Миллер Г. Ф. История Сибири: в 2 т. Т. 1. М., 1937-41. С. 31.

историк Сибири, и в то же время сибиряк по происхождению, П. А. Словцов определял поле просветительской деятельности колонизаторов следующим образом: «Такая хаотическая смесь, если почтить татар исключением, смесь дикарей, существовавших звероловством и рыболовством, болтавших разными наречиями, следственно и принадлежащих разным странам и племенам, коих отчизны и места ими забыты, дикарей, скитавшихся за добычами по угрюмым ухожам, любивших, однако ж, ратную повестку созыва, чувствительных к радости мщениия, но неустойчивых, имевших какую-то связь с поколениями смежными, но вовсе не знакомых с понятиями порядка общежительного — эта сволочь человечества, скажите, не сама ли себя осудила на все последствия твердой встречи. Просвистала подле ушей Закаменных, и Сибирь северная стала для России самородным зверинцем, кладовою мягкой рухляди».<sup>458</sup>

Примером новой цивилизационной стратегии стал указ Петра I «О расширении в сибирских иноверцах святого крещения до самого государства Китайского» (1701 г.) в котором предписывалось: «... чтобы православная вера в Сибирской епархии управляла без всякого препятствия». Началось активное строительство церквей и семинарий, обращение язычников в христианство. Многоженство и кровосмешение было объявлено вне закона. Уплата калыма и браки между несовершеннолетними осуждались<sup>459</sup>. Вместе с тем политика массовой христианизации в Сибири в XVIII в. привела к тому, что вновь крещенные не обретали фактического изменения статуса налогоплательщика. Они по-прежнему платили ясак. А христианами становились лишь отчасти, ведя по-прежнему языческий образ жизни. Фактически это привело к сохранению в Сибири ситуации двоеверия.

<sup>458</sup> Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. СПб, 1886.

<sup>459</sup> Федоров М. М. Правовое положение народов Восточной Сибири: (XVII-начало XIX вв.). Якутск, 1978. С.С. 95-99.

Российская империя в XVIII–XIX вв., будучи полиэтничным и поликонфессиональным государственным образованием, создавала свою идентичность на основе ядра восточнославянской общности. Периферия же империи сложилась за счет завоеваний России в XVII–XIX вв. Победы России в Северной и последующих войнах положили начало расширению государства за счет балтийских территорий, а затем и территорий, ранее принадлежавших Речи Посполитой и Османской империи. На протяжении XVII–XIX вв. размеры Российской империи серьезно увеличились также на Кавказе, в Средней Азии, Сибири и на Дальнем Востоке. Вместе с тем даже в XIX в. жители новоприобретенных территорий, в соответствии с «Уставом об управлении инородцев» (1822 г.), в полной мере не интегрировались и продолжали называться инородцами. Этот статус уже нельзя было изменить даже крещением.

Активное колониционное освоение с XVII–XVIII вв. Российским государством Сибири привело к естественному конфликту культур. Это было неизбежно в силу их принадлежности к различным цивилизациям и разным уровням развития. Примененный империей способ решения проблем был прост: насильственное введение мер, усиливающих контроль власти над территорией, интенсивная русификация.

Развитие хозяйства, которое развернули в Сибири русские, было таково, что уже в XVIII веке ясак (дань) от туземного населения составляла только 10% от общих поступлений в сибирскую казну. Русские занялись промыслом пушнины, добычей золота, развитием горно-перерабатывающих предприятий, земледелием, торговлей с азиатскими странами. Особенностью развития хозяйства в Сибири являлось, в отличие от Центральной России то, что его основой была торговля. Несмотря на объявление сибирских земель государевыми, из-за отдаленности от центра и связанного с этим слабого контроля, в Сибири создавались благоприятные условия для развития частного

предпринимательства. К тому же здесь не было традиции крепостного права.

Отношения русских с местными народами складывались двояко: с одной стороны, хозяйство туземцев втягивалось в российское хозяйство, а значит, было вынуждено соответствующим образом перестраиваться, с другой же стороны, те народы, которые не могли адаптироваться в новых для них условиях, были обречены на вымирание и ассимиляцию. Такая ситуация в большей мере была присуща доле племен Севера.

Традиционный уклад аборигенов Сибири, ориентированный на кочевой образ жизни, занятия скотоводством и охотой, на протяжении трех столетий постепенно вытеснялся обычаями и нормами, основанными на русской земледельческой культуре. Развитие в XIX веке товарного хозяйства привело к разрушению патриархально-родовой общины у народов Сибири, ее трансформации в соседскую территориальную общину. Соответственно разрушалась родовая структура, которая была основой общества у народов Сибири. За сравнительно короткий период с середины XIX века до середины XX века род у таких народов Юго-Восточной Сибири как буряты, хакасы, якуты, тувинцы распался до малой нуклеарной семьи.

Для Российской империи, стремившейся к введению европейских цивилизационных образцов, азиатская часть оставалась наиболее отсталым местом. Восток империи не знал гуманизма в европейском понимании, идеи поступательного прогресса. По мнению П. Кузнецова: «Азия в России — это тьма, безнадежная, непроницаемая. Азия в России — не только темное подполье, «Оно», бессознательное, но также и своеобразный козел отпущения, некая сточная канава, куда «просвещенное сознание» спускает всю отрицательную энергию. Можно сказать еще сильнее: как только «самосознание России» в лице русского интеллектуала теряет самообладание и разочаровывается в «этой стране», то тут же можно ожидать, что «эта страна» будет обвинена

в «извечном рабстве» и «неизжитой азиатчине». Символично, что бегство (эмиграция, уход) из Европы на Восток существовало и существует уже несколько столетий, начиная, по крайней мере, с эпохи Романтизма. Эмиграция же из России, пожалуй, еще более интенсивная, всегда была возможна только на Запад, в «страну святых чудес» (Хомяков), представить себе образованного русского, эмигрирующего в Индию, Китай или исламские страны, было практически невозможно»<sup>460</sup>.

Существовало четкое представление, что Россия светлой стороной обращена к Европе, темной же — к Азии. Максим Горький писал: «У нас, русских, две души: одна — от кочевника-монгола, мечтателя, мистика, лентяя, убежденного в том, что «Судьба — всем делам судья», «Ты на земле, а судьба на тебе»... а рядом с этой бессильной душой живет душа славянина, она может вспыхнуть красиво и ярко, но недолго горит, быстро угасая, и мало способна к самозащите от ядов, привитых ей, отравляющих ее силы. Это слабосилие, эта способность легко разочаровываться, быстро уставать объясняется, вероятно, нашим близким соседством с Азией, игом монголов, организацией Московского государства по типу азиатских деспотий и целым рядом подобных влияний, которые не могли не привить нам основных начал восточной психики. Чисто восточное презрение к силе разума, исследования, науки прививалось нам... намеренно, искусственно, домашними средствами».<sup>461</sup>

Восточная периферия империи всегда представляла определенную проблему для центра. Русификация как код общения ядра с периферией имела здесь свои особенности. Если ядро и западная периферия империи принадлежали одному иудео-христианскому культурному кругу и идеалы Просвещения, ценности и нормы поведения могли узнаваться и прочитываться при контакте представителей культур, то с восточной периферией

<sup>460</sup> Кузнецов П. Евразийская мистерия // Новый Мир. 1996. № 2.

<sup>461</sup> Горький М. Статьи 1905-1916. Изд. 2-е. Пгт., 1918. С. 184.

империи не было общей цивилизационной основы для контакта. Ее надо было создать. И такую функцию выполняла русификация. Иначе говоря, доминирующая культура диктовала условия контакта и диалога.

Русификация культур и народов в Российской империи, таким образом, оправдывалась высшими целями гармонизации частей и универсума. По этому поводу член Государственного совета барон Н. А. Николаи в 1882 году писал: «Российская империя состоит из двух органических элементов: коренного русского государства, сердцевины империи, ее ядра, обнимающего то большинство населения, которое принадлежит к русско-славянскому племени, и из разнородных, разновременно присоединенных инородческих и иноплеменных окраин: Царство Польское, Прибалтийский край, Финляндия, в большей мере Сибирь, Туркестанский край, Кавказ и Закаспийский край. Так как всякое государство, для утверждения своей силы, должно стремиться к возможному объединению разнородных элементов, то весьма естественно, что государственная политика требует, чтобы эта Цель объединения была преследуема постоянно, настойчиво, но вместе с тем осторожно и разумно. Никакая приобретенная веками национальная или племенная своеобразность не сдается без борьбы к поглощению, а потому, при преследовании Целей объединения, необходимо с этим естественным законом считаться и часто делать ему временные уступки, не упуская из вида главные Цели окончательного создания гармонического единства»<sup>462</sup>.

С самого начала задача унификации населения империи оказалась для властей неимоверно сложной. Российская империя включала в себя народы, различающиеся конфессионально, этнически, уровнем социального развития. Серьезно сказывалась экономическая слабость ядра. Это ощутимо влияло на невысокий темп колонизации новых территорий, недостаток

<sup>462</sup> Записка статс-секретаря барона Н. А. Николаи по вопросу о преобразовании центрального управления на Кавказе. Октябрь 1882 г. // Библиотека РГИА, Пз. 263. С.С. 4-5.

инвестиций для их управления и развития. В этих условиях власти империи при наличии определенной лояльности народов соглашались на сохранение местного самоуправления. Российская империя в своем поликультурном и полиэтничном пространстве до конца XIX в. управляла значительной частью своих окраин, предоставляя им локальное самоуправление. Местные законы действовали в Великом княжестве Финляндском, Черниговской и Полтавской губерниях, на Европейском Севере и в Сибири, Царстве Польском, в Прибалтике, Бессарабии, на Кавказе. Примером может служить Великое княжество Финляндское, которое, находясь в составе Российской империи еще в первой половине XIX в. имело свой сенат и сейм, свою монету и армию, делопроизводство в учреждениях на финском языке, комплектование администрации преимущественно из местных жителей.

Следует отметить, что власть, составлявшая сердцевину ядра империи, создавая официальную доктрину взаимодействия центра и периферии, не могла действовать односторонне. Периферия империи, через свою региональную элиту, создавала в ответ свои концепции взаимодействия с центром. Собственно, появление интеллигенции как активного социального слоя в Российской империи и связано с тем, что на периферии определенные группы образованных людей брали на себя миссию оформления и представления властям империи интересов периферии.

Интеллигенция западных окраин Российской империи ставила радикальные цели достижения национальной независимости для уже сформировавшихся наций Польши, Финляндии, в то время как перед интеллигенцией азиатских территорий империи стояли задачи разработки идеи создания народов из разных, но близких по культуре этнических групп. Так, на рубеже XIX–XX вв. бурятская интеллигенция разрабатывала проект идентификации бурят как полноправных граждан России. Это был проект бурятской национально-территориальной автономии, который учитывал культурную матрицу бурятской общины.



В среде сибирской интеллигенции сформировалось региональное движение за независимость Сибири, именуемое областничеством. Представители этого движения (Г. Потанин, Н. Ядринцев, С. Шашков, Н. Козьмин, П. Головачёв, А. Адрианов, Н. Наумов, Ф. Усов и др.) утверждали, что Сибирь — это политическая и экономическая колония России, а сибиряки — новая сибирская нация. Они выдвигали лозунг отделения Сибири от России или предоставления ей автономного статуса. Выражением это мнения стал выход в 1882 году книги Н. Ядринцева «Сибирь как колония». Следует отметить, что представители этого движения выступали в защиту инородцев, тесно сотрудничали с русскими и польскими политическими ссыльными. В их резолюции по поводу создания Сибирского кружка в 1905 году отмечалось, что «нашим лозунгом является самое широкое самоуправление Сибири, для чего должна быть учреждена Сибирская областная дума или две Думы — Западная и Восточная, везде, во всех захолустьях Сибири идея областного управления должна быть известна... Пропагандируйте, товарищи, автономную Сибирь»<sup>463</sup>.

Проект преобразования общества в соответствии с европейскими идеями реализовался российской интеллигенцией в начале XX века в ходе революций 1905 и 1917 гг. Различные варианты этого проекта — от либерально-демократического до консервативно-анархического — формировались в рамках просвещенческого государственного проекта единства нации. Но все это вылилось в вооруженную реакцию на бессилие царских властей при решении проблем российской империи. В результате революционного переворота 1917 года на развалинах Российской империи возник новый проект. Под руководством большевиков начало строиться пролетарское государство. Создание СССР и последующая за этим социальная и научно-техническая модернизация

---

<sup>463</sup> Материалы к хронике общественного движения в Сибири в 1895–1917 гг. Томск, 1994. Вып. 1. С.С. 6-16

превратило новое государство в ядерную державу с мощным научным и военным потенциалом. Реализация этого проекта далась народам России дорогой ценой, ценой во многом утраты своей традиционной идентичности. Важно подчеркнуть, что провозглашаемое в качестве цели создание новой исторической общности — советского народа на основе атеизма и русификации по-прежнему сохраняло в своем основании традиционную матрицу триединого Целого.

Наглядным примером может быть использованный автором локальный материал города Улан-Удэ. На этом, достаточно типичном для сибирских центров материале показывается, каким образом сохраняется преемственность структуры *Целого* и его *частей* и как взаимодействуют в условиях культуроцентризма системы с разными принципами организации (связи и автономии).

Для Российского государства земли вокруг озера Байкал представляли собой пограничье с Китаем и Монголией. В XVIII–XIX вв. Верхнеудинск, ныне Улан-Удэ, был купеческим городом, который находился на торговом пути из Китая в Европу. Он возник в связи с освоением территории Восточной Сибири. В XVII веке на берегу реки, на месте ясачного зимовья, которое называли «Заудинский камушек», был основан Удинский острог для защиты от кочевников, нападавших с юга и запада. С конца XVII века острог стал охранять караванный путь в Ургу и Нерчинск, центр торговли с Китаем. Острог стал символом «Восточных ворот», обозначая границу между «своими» и «чужими».

В 1783 году Верхнеудинск превращается в уездный город, состоявший из городской и слободской сторон. Острог находился в высокоположенной городской части, а внизу, в слободской (или посадской) части размещались магазины, торговые лавки, административные здания, три церкви, богадельня и сто десять

жилых домов<sup>464</sup>. Острог был внутренней частью и ядром города, позволявшим в момент внешних нападений укрыться в нем. Постепенно, с утратой военного значения, посад стал активно разрастаться. В XVIII–XIX веках через город проходил торговый путь из Кяхты в Иркутск. Таким образом, за Верхнеудинском прочно закрепилось значение торгово-транспортного узла. Со второй половины XVIII в. начала функционировать ежегодная ярмарка, что привело к переносу центра города в слободскую часть с гостинными торговыми рядами. Здесь также появляются частные каменные дома, принадлежащие богатым купцам. Строятся торговые лавки, небольшие промышленные предприятия по обработке кожи, мыловаренные, салотопенные, стекловаренные заводы. Открываются административные учреждения. Таким образом, происходит перенос основной части городской жизни из городской (острожной) части в посад, который становится общественно-административным центром города. Освоение новой территории проходило по стандартной модели упорядочивания хаоса: сначала ставилось зимовье, затем острог, и наконец строился город с хозяйственно-административными функциями.

На организации пространства Верхнеудинска в огромной степени сказывалась периферийность города по отношению к центру Российской империи, и даже отдаленность от культурных центров Сибири. Периферийность проявлялась, прежде всего, в его малонаселенности, слабом экономическом развитии, огромных контрастах и поляризации в социально-экономическом развитии по отношению к центру России. В 1880 году вся промышленность города производила продукции лишь на 20 тыс. рублей<sup>465</sup>. До конца XIX в. город в этническом отношении оставался

<sup>464</sup> Минерт Л. К. Памятники начального этапа градостроительства в Бурятии // Памятники истории, археологии и архитектуры Сибири. Новосибирск, 1989; Тиваненко А. В. Удинский острог. Улан-Удэ, 1995; Минерт Л. К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1983.

<sup>465</sup> См: Официальный сайт местных органов самоуправления Улан-Удэ // URL: <http://www.ulan-ude-eg.ru/about/history/spravka/> (дата обращения: 10.10.2012).

преимущественно русским. Согласно первой всеобщей переписи населения Российской империи в 1897 г. из 8086 жителей насчитывалось: русских — 6520, бурят — 380, тунгусов — 3, евреев — 892, татар — 96, китайцев — 81, поляков — 60, прочих — 54<sup>466</sup>. Население города занималось торговлей, сельским хозяйством, ремеслами, перевозкой товаров, охотой, рыбной ловлей.

В общем, Верхнеудинск мало чем отличался от большинства провинциальных российских городов. Пространство городов застраивалось в соответствии с христианской моделью мира, в основе которой была идея сотворения мира Богом. Земной мир воссоздавался, исходя из идеи подобия Творцу. Иначе говоря, *элементы и части* сосуществовали в *Целом*, поскольку были ему подобны. Так утверждалось изначальное постоянство мироздания, которое оформлялось посредством категории пространства. Время как мера изменения пространственных состояний, как мера движения было производным от пространства. Библейское время было линейным и направленным от прошлого через настоящее к будущему.

Колонизация Сибири для русских была освоением чужого мира и превращением его в свой мир. Следовательно, сибирский мир в российском государстве строился по христианской модели мира. Строительство церквей на новых землях было наглядным символом наделения еще недавно враждебного, непонятного и чужого пространства смыслом. По замечанию Л. Минерта, выражением этого стало помещение на самых высоких точках Верхнеудинска каменных православных сакральных сооружений — Свято-Одигитриевского собора, Спасской и Троицкой церквей<sup>467</sup>. Таким образом уже в XIX веке это пространство воспринималось православными русскими как освоенное, благословленное.

---

<sup>466</sup> Минерт Л. К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1983. С. 11.

<sup>467</sup> Минерт Л. К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1983. С. 44.

Наделение сибирского пространства такой характеристикой как христианскость необходимо дополнить другим важным измерением. Оно связано с властью. Анализируя сибирские летописные тексты XVII–XVIII вв., Л. Инютина отмечала, что семантической доминантой в них является понимание пространства как державы, централизованного государства. Ядро семантического поля пространства выражено семантической парадигмой «Пространство-царство-государство»<sup>468</sup>.

Особенным в сибирской политике религиозной и светской власти было то, что государство и православная церковь проповедовали реализовать здесь идею сибирской симфонии<sup>469</sup>, то есть, заимствованную из византийской традиции идею гармонии государства и церкви. Следовательно, использование триединства «православие-самодержавие-народ» стало ключом к пониманию колониальной политики в Сибири.

Распад Российской империи и возникновение в XX в. СССР, в котором господствовала атеистическая идеология, привело к утрате церковью ранее присущей ей роли. Верхнеудинск стал столицей Бурят-Монгольской автономной республики (1923 г.), а в 1934 году был переименован в Улан-Удэ (Красная Уда). Центр города был вынесен на новое возвышение (не то, где ранее находился острог), и на нем, как символ жертвенности, был поставлен памятник борцам за коммунизм. Как отмечал Б. Жимбиев, это было «вторым рождением» города, когда вместо русского торгового города появилась столица национальной республики<sup>470</sup>. Следует отметить, что численность бурят в тридцатые годы все

<sup>468</sup> Инютина Л. А. Семантическое поле пространства в отражении лексики сибирских летописей XVII–XVIII вв. как модель пространственной картины мира // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2012. №1 (17). С. 18.

<sup>469</sup> Софронов В. Ю. Сибирская симфония: государство и церковь как союзники в процессе освоения Сибири [Электронный ресурс] // Сибирская Заимка. История Сибири в научных публикациях. URL: <http://zaimka.ru/sofronov-sibirskaya-simfoniya/> (дата обращения: 10.10.2012).

<sup>470</sup> Zhimbiev B. History of the Urbanization of a Siberian City. Ulan-Ude. London, 2000. P. 47.

еще составляла около 10 % населения города<sup>471</sup>, а доминирующей частью его населения оставались русские. В тридцатые годы и позднее в соответствии с государственной политикой освоения и модернизации Сибири в Бурятию из Центральной России было переселено несколько волн мигрантов. В городе были возведены паровозовагоноремонтный завод, стекольный завод, мясоконсервный комбинат, авиационный завод, суконная фабрика, фабрика первичной обработки шерсти, заводы «Электромашина» и «Теплоприбор». Эти предприятия нуждались в рабочей силе, которая по преимуществу восполнялась из числа приезжих русских мигрантов.

Возникает вопрос о том, как же так произошло, что в столице национальной республики Бурятия практически отсутствовала титульная нация. Обычным объяснением является то, что во многих национально-территориальных автономиях пролетариат был представлен преимущественно русскими, тогда как жителями сельских местностей, которые были и скотоводами, и охотниками, и земледельцами являлись автохтонные жители, среди которых были буряты, русские, татары, эвенки и др.

С распадом СССР Бурятская автономная республика была переименована в Республику Бурятия, которая как субъект федерации участвовала в подписании Федеративного договора о создании нового государства — Российской Федерации. В Республике Бурятия, согласно материалам Всероссийской переписи 2002 года, доля городского населения составляет 59,6%, сельского — 40,4%. В ее столице — городе Улан-Удэ при общем населении в 359,3 тыс. чел. этнический состав выглядит следующим образом: русских — 67,8%, бурят — 27,8%, украинцев — 1,0%, других национальностей — 3,4%<sup>472</sup>. Таким образом, хотя

<sup>471</sup> Минерт Л. К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1983. С.С. 101-102.

<sup>472</sup> См.: Паспорта субъектов Российской Федерации Сибирского федерального округа [Электронный ресурс]. URL: <http://sibfo.ru/passport/region.php?action=art&nart=6> (дата обращения: 10.10.2012).

доля бурят в населении города и увеличилась по сравнению с тридцатыми годами XX века, они по-прежнему не являются доминирующей частью населения.

Архитектура города в советское время была переосмыслена на основе научной картины мира. В основе западной модели мира лежит субстанциальная матрица. В такой модели пространство как территория несет важную смысловую нагрузку. Город Улан-Удэ развивался вокруг крупных заводов в виде так называемых заводских поселков. Центр города на площади Советов с комплексом административных зданий республиканского значения формировался по аналогии с Москвой, с Кремлем как основным элементом, связывающим город. Немалый интерес представляет то обстоятельство, что и сегодня власть продолжает сохранять в качестве своего символа — монумент Ленина на площади Советов. Таким образом, нынешняя власть республики и города, несмотря на определенный идеологический плюрализм, продолжает определять себя в терминах советской идеологии.

Интересное исследование о культурном пространстве постсоветского Улан-Удэ провел А. Бреславский. Он представил Улан-Удэ как место и как часть пространства, в котором заключено множество значений и представлений, которые сосуществуют в соответствии с метафорой палимпсеста<sup>473</sup>. Он пишет, что «сами контексты, представляющие собой наборы признаков (элементов) территориальной культурной системы, организуются в, свою очередь, вокруг главного из признаков — доминанты»<sup>474</sup>. Они сосуществуют одновременно. Исследователь выделяет семь контекстов: 1 — «Город-столица»; 2 — «Город с азиатской душой»; 3 — Улан-Удэ и память о «Старом городе»; 4 - Улан-Удэ и память

<sup>473</sup> Палимпсест — греческая древняя пергаментная рукопись, написанная вся по чищеному, еще древнейшему письму. Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля; Бреславский А. С. Постсоветский Улан-Удэ: культурное пространство и образы города (1991-2011 гг.). Улан-Удэ, 2012. С. 14.

<sup>474</sup> Там же. С. 14.

о «советском»; 5 — «Город-деревня»; 6 — «Город окраин»; 7 — «Город культур».

При анализе контекстов автор ссылается на предшествующие работы Д. Амоголоновой, А. Михалева и др.<sup>475</sup>, которые оперируют понятием символического пространства: «начиная с Перестройки, Улан-Удэ становится центром, играющим структурообразующую роль в создании вербальных и материальных символов бурятского национального пространства»<sup>476</sup>. Это пространство связывается с мифологемами этнической идентификации: «Образ города, вполне приобретший в советский период качества политико-административного центра Республики Бурятия и главного доказательства достижений бурят в деле социалистической модернизации и урбанизации, в постсоветский период претерпевает интеллектуальную трансформацию и переосмысление в направлении пространственно-временных мифологем центрального мифа об этничности»<sup>477</sup>. При этом исследователи констатируют то, что «специфика организации и концептуализации пространства проживания бурят заключалась в том, что до победы Великой Октябрьской революции и окончания гражданской войны в этом геополитическом пространстве не сложилось организационной, как утилитарной, так и символической структуры, способной выполнять роль Центра этнической интеграции бурят. [...] В частности, «назначенный» быть Центром территории проживания бурят [...] город Верхнеудинск никогда не являлся таковым»<sup>478</sup>.

<sup>475</sup> Амоголонова Д. Д. Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008; Михалев А. В. Советские мемориалы в Монголии: коллективная память и борьба за символическое пространство // Диаспоры. 2009. № 2. С.С. 208-232.

<sup>476</sup> Амоголонова Д. Д. Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008; Михалев А. В. Советские мемориалы в Монголии: коллективная память и борьба за символическое пространство // Диаспоры. 2009. № 2. С. 243.

<sup>477</sup> Буряты: социокультурные практики переходного периода. Иркутск, 2008. С. 122.

<sup>478</sup> Там же. С.С. 99-100.



В поисках азиатскости Улан-Удэ А. Бреславский принимает в качестве доминанты контекста «Город с азиатской душой» этнические мифологемы — о «великой истории», «принадлежности к великой центральноазиатской и буддийской цивилизации», «великих культурных героях» (в первую очередь, Чингисхане), «праве титульного этноса на этническое пространство»<sup>479</sup>. Но при этом автор оперирует категорией пространства, взятой из субстанциальной модели мира. Он пишет: «Содержательно новая идея города опирается, как показало исследование, на четыре мощных пространственных представления: «Улан-Удэ — столица бурятского мира», «Улан-Удэ — буддийская столица России», «Улан-Удэ — восточные ворота России», «Улан-Удэ — столица Байкальской Азии»<sup>480</sup>. И как видим далее, «третьим из наиболее мощных пространственных представлений о постсоветском Улан-Удэ, формирующих культурный контекст «город с азиатской душой», является представление о нем как о «восточных воротах России» (как вариант, «ворота в Азию»). Оно опирается на двоякое видение города, во-первых, как транспортного узла, транспортных «ворот» в центрально-азиатские страны, а во-вторых, что не менее важно, «ворот» в культурный мир Азии (прежде всего — Монголии и Китая). В этом смысле республика и город представляются если не частью Азиатского мира, то его периферией (в нейтральном смысле), границей, преодолев которую можно попасть в азиатское этнокультурное пространство»<sup>481</sup>. Исследователь описывает новый ландшафт Улан-Удэ, который отражает семантику этнических маркеров, в формах скульптурных

<sup>479</sup> Бреславский А. С. Постсоветский Улан-Удэ: культурное пространство и образы города (1991-2011 гг.). Улан-Удэ, 2012. С. 56; Амоголонова Д. Д. Современная бурятская этносоциология: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008. С. 6.

<sup>480</sup> Бреславский А. С. Постсоветский Улан-Удэ: культурное пространство и образы города (1991-2011 гг.). Улан-Удэ, 2012. С. 56; Амоголонова Д. Д. Современная бурятская этносоциология: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008. С. 57.

<sup>481</sup> Там же. С. 61.

ансамблей и памятников, названиях архитектурных объектов («Богатырский мост», «Бурятский Арбат»).

Но если обратиться к бурятским мифологемам, то мы видим, что они отсылают к модели мира, принципиально отличной от субстанциальной модели мира. Они создаются по законам мира, который весьма отличен от русского православного мира. Бурятский мир был основан на принципе связи, то есть взаимопроникновении микро- и макрокосмоса. В основу пространственно-временного континуума в картине мира положена моментальность. Динамизм и взаимный переход противоположных начал являются основными характеристиками такой картины мира. Можно допустить, что основной категорией здесь выступает время, а не пространство.

В традиционных культурах — бурятской, эвенкийской, ряде других — человек локализовал себя по отношению к родовой группе, к ее памяти, запечатленной в названиях природных и космических объектов. Человек соизмерял свой жизненный ритм с ритмами созвездий и планет — Плеяд, Юпитера, Сатурна, Венеры и др. Движение Солнца и Луны соотносились с основными фазами жизненного цикла. Мифы и эпические сказания о корнях человека свидетельствовали о том, что человек в традиционной культуре определял себя посредством небесных, земных и подземных сфер. Иными словами, человек не выделял себя из природы и космоса. Традиционный человек идентифицировал себя как космического человека.

Если представлять бурятскую культуру в перспективе принципа связи, ее можно определить как поле взаимодействующих друг с другом циклов. Через циклы выражается динамическая картина мира в бурятской культуре. Элементы, которые в процессе колебаний образуют циклы, являются моментами изменчивости. Каждый момент представляет собой сопряжение полюсов в зыбком равновесии, любое нарушение которого чревато переходом

в иные более или менее устойчивые состояния. Элементы отличаются между собой интенсивностью или силой.

Таким образом, чтобы понять способ образования понятий в такой картине мира, необходимо учитывать, что в отличие от классической субстанциальной аристотелевской модели мышления не *устойчивость*, а *изменчивость* является точкой отсчета. Данная точка отсчета оформляется в формуле: «*изменчивость как момент равновесия*». В западной модели мышления, как мы знаем, устойчивость достигалась путем абстрагирования от времени. Благодаря этому появлялась возможность мышления в пространственных формах. Собственно, субстанция представлялась как вместилище, атомы — как частицы. И напротив, субстанция (если ее можно определить как субстанцию) в восточной модели мышления понималась как идеальный момент равновесия, как золотая середина.

Таким образом, содержание понятий в бурятской культуре отражает различные стадии или фазы равновесия, интенсивность момента равновесия, а также различные качественные состояния моментов, составляющих данное равновесие. Все складывается из моментов, и то, с чем человек имеет дело в такой картине мира, это не что иное, как событие. Понятия выражают различные события. О таких событиях сообщают эпические сказания — улигеры. Действия мифических и реальных богатырей направлены на воссоздание гармонии или восстановление нарушенного равновесия в мироздании.

Взаимодействие циклов различного порядка и интенсивности представляет собой контекстуальное поле, на фоне которого может быть определено событие. Но такого рода контекст существует нераздельно с самим событием, тогда как в субстанциальной западной модели мира контекст — это также связь<sup>482</sup>, но она играет второстепенную роль по отношению к предмету или

<sup>482</sup> Контекст — от лат. Contextus — сцепление, соединение, связь.

субъекту. Именно предметность занимает центральное место, по отношению к которому организуется фон.

Чем является для бурят город Улан-Удэ? Он, прежде всего, связан с процессом формирования бурятского народа, который начался на рубеже XIX–XX веков. Именно с объявлением города Улан-Удэ столицей Дальневосточной республики (1920 г.), а затем — столицей Бурят-Монгольской АССР (1923 г.), Бурятской АССР (1958 г.), Республики Бурятия (1992 г.) это место начинает осознаваться как центр формирования народа, из которого воссоздается череда событий культуры.

На площади Советов как месте репрезентации власти в XX веке пересекались и сосуществовали два разных контекста, следующих из принципа автономии и принципа связи. Это давало возможность интерпретировать площадь Советов как пространство, объединяющее территории и наделяющее их смыслом российской или советской государственности. С другой стороны, для бурятского народа символический континуум времени-пространства на площади Советов наполняется совершенно иным содержанием, оно служит центром формирования идеи народа. Это центр равновесия двух основных групп — западных и восточных бурят. Данный пункт схождения двух половинок народа служит моментом определения идентичности бурят как бурят. Он становится импульсом для циклической иерархии, в которой определяются локальные различия бурят как агинских, хоринских, кижингинских, усть-ордынских и т. д. В поле событий города Улан-Удэ смешиваются различные по происхождению группы бурят, возникает новое событие — сообщество городских бурят.

Бурятскость оформляется в событиях, в длительности. Мифологемы намечают и обозначают поля возможных событий, которые могли бы послужить точкой отсчета культуры, этнической общности. Сегодня активно обсуждаются вопросы, связанные с интерпретацией миграции различных племен вокруг озера Байкал. В этом контексте гуннское городище под Улан-Удэ

становится событием, которое может расширить ментальную карту бурятского народа, стать точкой отсчета идентичности. Археологи определяют возраст городища третьим веком до н. э. Этот факт может повлечь за собой признание Улан-Удэ одним из старейших городов России. Общественность города создала региональный общественный фонд «Хунну XXI века» и вместе с Международным гуннским фондом ратует за реконструкцию гуннского памятника.

Модель триадичности православие-государство-народ обнаруживается в разные периоды существования русской культуры, и постепенно трансформируется в модель светского государства, структуру которого также можно выписать в соответствии с триадичностью интеллигенция-государство-народ. В контактах с азиатскими народами в Сибири триадичность русской культуры сталкивается с триадичностью азиатского мышления (см. настоящую книгу 1.1. Евро-Азия: Азиатскость). Два центра — субстанции и гармонии/срединности ориентированы каждый сам на себя. В колониальной ситуации контакт Европы и Азии осуществляется в пользу субстанционального центра, поскольку сибирская реальность осваивается в коде доминирующей русской культуры. В контексте российского центра культура периферии — автохтонных азиатских народов — невидима. Ее трудно интерпретировать, поскольку в условиях культурантропоцентризма принципы автономии и связи являются взаимоисключающими.

В русской культуре сохраняется целостность на основе формулы триединства. Относительная обособленность частей: религии, государства, общества — существует в ментальности, основой которой выступает целостное отношение к миру, сохранение единства разных сфер жизни человека. Это обстоятельство во многом способствовало развитию тоталитаризма в СССР в XX веке.

Как на Западе, так и в России классические традиции мышления основаны на принципе автономии. Но восприятия Целого

в России и на Западе различаются. В России в силу того, что *Целое* дано в пространственной бесконечности, человек в русской культуре образно воспринимает пространство как степь, как удаль и говорит о русском просторе, которого нет в маленькой старой Европе.

Но *Целое* как триединство в российской культуре отлично от единства на основе принципа связи на Востоке. *Целое* в российской культуре основано на принципе автономии, дано в *пространстве*, тогда как на Востоке *Целое* постигается *через время*. При относительно большом внешнем сходстве Золотой Орды и Московского княжества именно наличие разных принципов обусловило то, что выбор молодого российского государства совершился в сторону Европы. Но для Европы, которая идет в сторону усиления автономии *частей* в *Целом*, развитие России является пограничным. Оно направлено иначе. В результате, Россия — это ни Восток, и ни Запад, но ядро с принципом автономии оставляет ее на пограничье Запада.

*«...Но нет Востока, и Запада нет, что племя, родина, род,  
Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает?»*

*Р. Киплинг*

**Часть II.**

**ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК РЕЗУЛЬТАТ  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУР  
И ЦИВИЛИЗАЦИЙ.  
ПОГРАНИЧЬЕ ЕВРО-АЗИИ  
КАК ПЕРСПЕКТИВА ДИАЛОГА**

## 2.1. ЗАПАД — ПОСТМОДЕРНИЗМ. ПОИСКИ ДРУГОГО

### 2.1.1. РЕЛЯТИВИЗАЦИЯ МОДЕЛИ МИРА ЗАПАДА

Пограничье в перспективе культуроцентризма — это периферия, которая определяется через центр. В первой части книги были рассмотрены два типа дихотомии *центр-периферия*, которые создаются *принципом связи и принципом автономии*. Во второй части рассматриваемая ситуация вне дихотомии предполагает выход за границы культур и цивилизаций, *проектирование межкультурной глобальности*. Прежде всего это касается пограничья. В этом контексте происходит преодоление жесткой зависимости от центра, нейтрализация дихотомии. Центр, ядро культуры перестает существовать в том виде, в каком он присутствует в условиях культуроцентризма.

В связи со сменой парадигмы мышления в эпоху глобализации исследование пограничья культур Запада и Востока обретает новое содержание. Интенсивность контактов между людьми, живущими на различных континентах, ведет к усилению взаимодействия культур, способствует размыванию границ. Это влияние извне начинает доминировать над связями, обуславливающими внутреннюю целостность культур. Внутренняя динамика отдельных культур становится всецело зависимой от внешних условий. В результате такого взаимодействия внешних и внутренних факторов размывается устойчивость внутренних структур и на смену приходит некая гетерогенность, гибридность без особо выраженных границ. Возможно, что таким образом происходит становление глобальной целостности, и эта глобальность создается на пограничье культур.

Глобальная перспектива сегодня — это ситуация многообразия культур. Основными ее характеристиками являются полицентричность, контекстуальность, релятивность. Формирующийся глобальный мир — это мир динамично изменяющийся.



На основании того, что локальные действия людей приводят к потенциально-глобальными последствиям, Дж. Томлинсон делает вывод о наличии глобальной культуры, которую он определяет как некий жизненный уклад с различными практиками символической репрезентации: идентичности, ценности, ожидания и надежды<sup>483</sup>. Одной из черт глобальной культуры выступает детерриторизация. В отличие от свойств, характерных для всех исторических культур, таких как текучесть, мобильность, интерактивность, именно детерриторизация является культурным условием перехода к социальной современности<sup>484</sup>. Из-за *глобального* масштаба миграционных потоков рабочей силы детерриторизация, на первый взгляд, выглядит как угроза утраты локальности, связей с определенной территорией, но с другой стороны, детерриторизация означает трансформацию локальности в глобальном мире.

Запад и Восток реагируют, каждый по-своему, на происходящие изменения. Переопределяясь взаимно, они являются главными акторами глобальной перспективы. Пограничье (как Запада, так и Востока) детерриторизируется, релятивизируется и трансформируется в глобальной перспективе.

В данной главе в контексте глобализации рассматриваются процессы, происходящие на Западе. Период, о котором здесь будет идти речь, связан с неклассическим типом рациональности. Его основными характерными моментами являются: а) отказ от дихотомии *субъект-объекта*, б) выход из «логоцентризма», акцент на субъективность, в) осознание того, что знание не является завершенным познавательным опытом, но процессом, который обусловлен культурным контекстом, г) переосмысление проблемы истины в познании, д) изучение процессов интеллектуального творчества, форм языка, письма и речи, вербальных

---

<sup>483</sup> Tomlinson J. Globalization and culture. Cambridge, 2004.

<sup>484</sup> Там же. С. 130.

и невербальных текстов и, в конечном счете, саморефлексии как таковой<sup>485</sup>.

Одним из важных вопросов, которые стоят перед Западом, является осмысление понятие *Другого*. Этот *Другой* создает себя в иных, нежели западные, культурных измерениях. В главе об азиатскости читатель встретился с отличным от западного пониманием времени, пространства, человека в мире. Каковы возможности понять и принять *Другого*? В ситуации культуроцентризма *Другой* моделируется в соответствии с культурной матрицей, в которой находится *Я*. В случае несоответствия *Своим* этот *Другой* становится *Чужим*. Проблема заключается в том, что в субстанциальной матрице нет места для *Другого*.

В представлениях западной рациональности понимание *Другого* возможно путем соотнесения его на основе подобия с субъектом. Классическая традиция рациональности, сформировавшаяся в Новое время, исходит из того, что универсальное единство явлений актуально реализуется только в мышлении. Исходную структуру процесса познания представляет *субъектно-объектное* отношение. Согласно И. Канту, условием для познания является единство познающего субъекта: «Субстанция как условие возможности всякого синтетического единства восприятия — это то постоянное, лишь в отношении с которым можно определить все временные отношения явлений... и в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (modus) существования того, что пребывает как устойчивое, сохраняется и постоянно»<sup>486</sup>. Познающий субъект самоопределяется, но он не выходит за пределы субстанции. Этот процесс М. Фуко описывал следующим образом: «Посредством сцепления сходства и пространства, благодаря действию этой пригнанности, сближающей подобное

<sup>485</sup> Зверева Г. И. Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // *Одиссей: Человек в истории*, М., 1996. С.С. 11-24.

<sup>486</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 148.

и породняющей близости, мир образует цепь вещей и замыкается на себе самом. В каждой точке контакта вещей начинается и кончается звено, похожее и на предыдущее, и на последующее. Так круг за кругом следуют подобия, удерживая крайности (Бога и материю) на соответствующем расстоянии и одновременно сближая их так, что воля всемогущего проникает в самые глухие углы»<sup>487</sup>. Кардинальное переключение с проблем онтологии на вопросы, касающиеся возможностей познавательной способности субъекта, было осуществлено сначала Р. Декартом, а затем И. Кантом. Мир был сведен к ограниченному опыту субъекта. В западной мысли стали создаваться условия для критики субстанциальной модели мира.

Исследования интерсубъективности, проблем языковой коммуникации, психоаналитические разработки вели к отказу от идеала рациональности Нового времени. Интерес вызывали исследования находящиеся на поверхности мира очевидностей: чувственных (визуальных, тактильных, слуховых и др.) аспектов телесности, всего того, что выходит за рамки сознательного контролируемого отношения человека к себе и к своему окружению. В этом поверхностном срезе открывалась глубина того, что являлось мышлением. За границами классической рациональности находился мир *Другого* как контекст для самоопределения *Я*. Психоаналитические исследования демонстрировали, что через соотнесение и отождествление с *Другим* происходит конструирование *Я*. В экзистенциально-феноменологическом подходе к проблематике субъекта, представленном в работах Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Г. Марсея, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, Х. Ортеги-и-Гассета и др., вопрос о *Другом* рассматривался как вопрос о способе человеческого присутствия в мире, со-бытия. Место субъектно-объектных отношений заняли субъектно-субъектные связи.

<sup>487</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб., 1994. С. 55.

## 2.1.2. М. ХАЙДЕГГЕР: СО-БЫТИЕ

С целью преодоления субстанциального мышления немецкий философ М. Хайдеггер (1889–1976 гг.) обратился к анализу пропозициональной структуры субъектно-предикатных отношений «А есть В». Он задался вопросом: *что есть бытие? Вещь ли это? Можно ли мыслить бытие вне сущности?* Он обратил внимание на то, что сама возможность определения *бытия* различными способами, которые известны из истории философии — как *идею, абсолютную идею, волю к власти* и др., свидетельствует о том, что *бытие* подвержено *изменению*. То есть, *бытие* само определяется *через что-то другое*.

Он полагал, что для выяснения этого вопроса необходимо установить связь *бытия* со *временем*. М. Хайдеггер ставил вопрос об отношении *бытия* и *времени* не в перспективе субъектно-объектных отношений, где «философия с самого своего начала каждый раз, когда она мыслила время, спрашивала всегда, чему оно принадлежит. При этом прежде всего имелось в виду скалькулированное время как ход череды моментов «теперь», следующих друг за другом»<sup>488</sup>, не в аспекте принадлежности, но в аспекте данности.

*Бытие* и *время* взаимосвязаны, и это состояние М. Хайдеггер определял как *со-бытие* (*das ereignis*): «то, что дает обоим предметам принадлежать друг другу, то, что не только приводит их обоих в их собственное, но и хранит их в их взаимопринадлежности и держит в ней, соотношение обоих предметов, положение предметов — это особляюще-высвояющее присвоение — Das Ereignis»<sup>489</sup>. *Бытие* как *время* существует как *бытие-с* или *со-бытие*. *Бытие* не вещь, не что-то, находящееся *во времени*: «Бытие и время определяются взаимно, однако так, что о каждом из них

<sup>488</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие* // Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 93.

<sup>489</sup> Там же. С.С. 93, 96.

нельзя говорить следующим образом: о бытии нельзя говорить как о временном, а о времени нельзя говорить как о сущем»<sup>490</sup>.

М. Хайдеггер считал, что *бытие*, как и *время*, даны через человека. Потому что именно человек мыслит бытие, которое дается ему через посыл. В свою очередь, посыл основан на простирании времени и связан с «теперь», с настоящим. Человек мыслит из единства времени прошлого, настоящего и будущего: «в побывшем, дающем присутствовать уже-более-не-настоящему, благодаря отказу от настоящего, в к-нам-подходящем, дающем присутствовать пока-еще-не-настоящему, благодаря задержанию настоящего, проявляется тот род просвета простираания, который дает все присутствие в открытое»<sup>491</sup>. Просвет простираания — это единство *времени*. *Время* локализуется в связке *Это (Es)*: «подлинное время — четверное простираание открытого — даст опознать себя как это *Это (Es)*, которое дает бытие, т. е. Присутствие»<sup>492</sup>. После такого переосмысления, *Это «Es»* уже не относит к сущему, оно стало процессуальным: присутствие отсутствия — прибытие отсутствия. *Со-бытие* как структура присутствия (*Dasein*)<sup>493</sup> является экзистенциальным утверждением бытия-в-мире. «*Dasein* есть то сущее, которому свойственно задаваться вопросом о способе своего существования»<sup>494</sup>.

Формула выглядит следующим образом: «*А дано В*». М. Хайдеггер определял «*дано*» через ряд понятий, и прежде всего, как *просвет простираания*, который дает все присутствие в открытое: «давание проявляет себя как посыл бытия и как время в смысле просвета простираания». Вследствие произведенной

<sup>490</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие* // Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге*. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 82.

<sup>491</sup> Там же. С. 94.

<sup>492</sup> Там же.

<sup>493</sup> О. И. Ставцева отмечает, что Хайдеггер мыслит в *Dasein* не присутствие человека в определенном месте, а подчеркивает то, что *Dasein* показывает свечение бытия вообще. См.: Ставцева О. И. *Очерк хайдеггеровской философии* // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2001. С.С. 29-58.

<sup>494</sup> Хайдеггер М. *Цолликонеровские семинары* // *Логос*. 1992. № 3. С.С. 82-97.

трансформации субъектно-предикатной структуры, то, что приписывается субъекту в качестве предиката, проявляется как со-присутствующее. Иначе говоря, предмет или вещь описывается не через *сущность*, но через *длительность*: «Сущноститься (*wesen*) означает длиться (*wahren*)»<sup>495</sup>. *Время* не выступает как последовательность моментов *«теперь»*. Единство прошедшего, настоящего и будущего не означает, что они одновременны. Но они подают друг другу себя, то есть, простирают в себе присутствие, образуя тем самым временное пространство. М. Хайдеггер пояснял, что «приход наступающего в качестве пока-еще-не-настоящего подает и выводит одновременно то, что уже-более-не-настоящее, побывшее, и наоборот, побывшее само протягивает будущее»<sup>496</sup>.

Временное пространство «более не означает лишь интервал между двумя моментами «теперь» скалькулированного времени, который мы подразумеваем, констатируя, например: за временной промежуток в 50 лет произошло то-то и то-то. Теперь временное пространство обозначает открытое, которое проглядывает в друг-другу-самоподавании будущего, прошедшего и настоящего. Лишь это открытое и только оно предоставляет привычному нам пространству его возможное простираение. Просвет друг-друга-подавания будущего, прошедшего и настоящего сам-то пред-пространственен, только поэтому он и может предоставлять пространство, т. е. давать»<sup>497</sup>.

М. Хайдеггер утверждал, что подлинное время имеет четыре измерения. Наряду с известными тремя измерениями — прошедшим, настоящим, будущим — имеется четвертое — все определяющее подавание, которое он называл *«сближающей близостью»*. Эта интегрирующая *«сближающая близость»* «сближает

---

<sup>495</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие* // Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества*. М., 1991. С. 89.

<sup>496</sup> Там же. С. 91.

<sup>497</sup> Там же.

наступление, прошедшее и настоящее друг с другом тем, что она удаляет. Ибо она оставляет побывшее открытым тем, что она отказывает ему в наступлении в качестве настоящего. Это сближение близости оставляет открытым приход из будущего тем, что оно задерживает настоящее в его ходе. Сближающая близость имеет характер отказа и задержания. Она заранее держит в единстве способы подавания прошедшего, наступления и настоящего»<sup>498</sup>. *Со-бытие*, которое конструируется как *время*, появляется как *начало* и в тоже время связано с *целью*<sup>499</sup>, *то есть соотносено с историческим человечеством*.

*Благодаря присутствию (Dasein) — «бытие-в-мире», «тут-бытие» — сущее обретает смысл как сущее. Со-бытие как начало и цель задает смысл понятиям, определяет их через себя. «Пространство окружающего мира — отнюдь не пространство геометрическое. Оно в существенном отношении определено моментами близкого и дальнего, полученными из общения, возможностью повернуться и т. д. Поэтому ему и не присуща однородная структура геометрического пространства. Оно, скорее, обладает определенными отмеченными местами... Пространство для нас друг с другом, и мы тут друг для друга... Итак, бытие в мире — это совместное бытие друг с другом»*<sup>500</sup>. М. Хайдеггер использовал экзистенциалы, которые определяются через *Dasein*: *бытие-в-мире, расположенность, понимание, речь, мир* и др. Целая гамма взаимоотношений от любви до ненависти между людьми раскрывается в экзистенциале «забота». Экзистенциалы отличаются от категорий тем, что создаются по отношению к иному, чем субстанциальное,

<sup>498</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие* // Хайдеггер М. *Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества*. М., 1991. С. 93.

<sup>499</sup> Heidegger M. *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)* / Tlum. Baran B., Mizera J.. Kraków, 1996. S.S. 61-62.

<sup>500</sup> Хайдеггер М. *Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни* // Шпет Г., Хайдеггер М. *Два текста о Вильгельме Дильтее*. М., 1995. С. 163.

пониманию бытия. В отличие от категорий, экзистенциалы осмысливают также и мир чувств, аффектов, но передают это особым способом — через *временность*. Иначе говоря, то или иное настроение выражается в моментах, то есть *онтологически-экзистенциально*.

Мир присутствия дан в людях как *человеко-самость* (*Ман-selbst*). Это корень в человеке. Он дан как процесс и включает в себе его начало и цель. Очевидно, что это уже не может быть трактовано как субстанция и субъект. Это открытое бытие и всякий раз самоопределяется через *со-бытие*, все более и более приближаясь к истине, скрытой в начале, как в источнике. И процесс этот аналогичен «*вечному возвращению*». В этом возврате *со-бытия* заключается целостность процесса. В своем движении мышление ведет себя подобно фуге. Оно одновременно следует в разных направлениях, но во всех вариациях присутствует попытка сказать то же самое, но в различных аспектах. Истечение бытия происходит как колебания относительно начала/цели, как приближение и убегание, прибытие и отправление. В момент скачка в зазоре приоткрывается истина<sup>501</sup>.

В момент встречи с *Другим* происходит осознание собственных границ. Понятный и доступный мир разверзается. Так происходит встреча с *Ничто*. Это тот *Другой*, который отсылает к целому, еще не освоенному. *Ничто* не рассматривается как недостаток сущности, как это было в классической западной философии. Для обозначения *Ничто* М. Хайдеггер вводит понятие «*все сущее в целом*». Оно внерационально, поскольку открывается в пограничных состояниях радости, глубокой тоски, страха, ужаса. Страх одновременно показывает и *сущее*, и *Ничто*. Последнее отсылает к ускользающему *сущему*. Открывается безосновность бытия<sup>502</sup>.

<sup>501</sup> Heidegger M. Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia) / Tłum. Baran B., Mizera J. Kraków, 1996. S.S. 61-72, 83.

<sup>502</sup> Ставцева О. И. Очерк хайдеггеровской философии // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2-е изд. СПб. 2001. С.С. 29-58.



Ускользает основание отождествления. В этой трансценденции человек существует. Человечность в человеке определяет то, что он существует.

В буддизме *Ничто* и есть *истинным бытием*. Это идеальная гармония, равновесие, в отношении к которому определяется реальный мир. В буддизме уход в *Ничто* — *Нирвану* является целью. В даосизме, шаманизме, конфуцианстве это идеальное состояние, связанное с вечностью. Это отсутствие связей — «*все связь*». Это точка отсчета. М. Хайдеггер создал темпоральное измерение бытия, поэтому экзистенциал *Ничто* оказывается без основания. Его роль сводится к высвечиванию целого. Определение через *Другое (Другого)* для М. Хайдеггера является процессом экзистирования. И это дорога открывания себя в *со-бытии* с *Другим*, дорога к правде. Такая возможность диалога с *Другим* идет через открывание себя посредством различия и возврату к себе более аутентичному и истинному из различия.

Таким образом, М. Хайдеггер пришел к проблеме *Другого*, открывая возможности взаимодействия разных способов мышления. В этом контексте для западных мыслителей весьма актуальной стала проблема о различии.

### 2.1.3. ДРУГОЙ ЧЕРЕЗ РАЗЛИЧИЕ

Разработка проблемы представления *бытия* во времени получила развитие через понятие «*различия*». Ж. Делез (1925–1995 гг.) определял *бытие* как *различие*. Он отмечал, что «существует два разных способа прочтения мира. Одно призывает нас мыслить различие с точки зрения предварительного сходства или идентичности, в то время как другое призывает мыслить подобие или даже идентичность, как продукт глубокой несоизмеримости и несоответствия»<sup>503</sup>. Как увидеть в этом втором измерении *Другого*?

<sup>503</sup> Делез Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. Томск., 1998. С. 234.

В символическом универсуме образ *Другого* может формироваться как идентификация с *иными*, нежели *моими*, сегментами реальности<sup>504</sup>. Этот *Другой* является тем же *Я*, только в иных условиях. Поэтому отношение *Я и Ты* можно анализировать, основываясь на тождестве, и оставаясь в границах принципа автономии. Мы можем наблюдать себя в отражении *Другого*. Этот *Другой* переживается в сопереживании как мое другое я «*alter ego*». Но тут же появляется *Другой*, — не просто «*alter ego*»; он есть то, что *я не есмь*. Он таков в силу своего бытия *Другим*<sup>505</sup>. *Но он остается тайной*. С принятием *Другого* как не «*alter ego*» мы оказываемся, по словам Э. Левинаса (1906–1995 гг.), «по ту сторону сущности», где «бытие приобретает смысл, исходя из Одного-для иного, из замены тождественного Иным»<sup>506</sup>. Можно сказать, что то, что находится между *Я и Другим*, — это «то, что по этой стороне и то, что по той стороне». Идентификация *Я и Другого* зависит от этого «*между*». Вопрос о *Другом* становится трансцендентальным и рассматривается в этическом аспекте как бесконечность *Другого*, который ограничивает свободу *Я*. Поднимается вопрос о диалоге *Я и Другого* как пред-понимающей структуре смысла.

Ж. Деррида (1930–2004 гг.) определял это «*между*» как «*различие*» (*differance*). Он вводит понятие «*различия*» в целях замещения оппозиции между знаком и означаемым. *Различие* как отсрочка показывает на процессуальность означивания, изменчивость, различие по времени. Иначе говоря, «*различие*» для него — не просто уничтожение или примирение противоположностей, но их одновременное сосуществование в подвижных рамках процесса дифференциации»<sup>507</sup>. Отставание знака от обозначаемого превращает его в след, в «*отсутствие наличия*». Но след не явля-

<sup>504</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

<sup>505</sup> Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека / Пер. с фр. Парибка А. В. СПб., 1998. С. 90.

<sup>506</sup> Левинас Э. Путь к Другому: Сб. статей и пер. СПб., 2006. С. 189.

<sup>507</sup> Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 26.

ется уже знаком. Более того, след является условием различания. Ж. Деррида писал, что «след есть фактически абсолютное (перво)начало смысла вообще. А это вновь и вновь означает, что абсолютного (перво)начала смысла вообще не существует»<sup>508</sup>. И мы встречаемся с формулой «*есть/не есть*» в связи с абсолютным (перво)началом смысла. Он есть, потому что запечатлелся след в знаке, и его нет, потому что знака уже нет, следовательно, и следа нет в том смысле, что «след есть ничто, он не есть сущее, он выходит за рамки вопроса: что это есть?»<sup>509</sup>. Значения следа и различия сближаются. Процессуальность в следах связывается в письме. Таким образом, Ж. Деррида переводит понятия из субстанциальной модели в релятивную, темпоральную. Основой возникающих понятий является *различение*, то есть, *изменчивость*, а не *постоянство*.

Преодоление дихотомии *означаемого* и *означающего* влечет за собой также отказ от *субъекта* как *организующего центра* и *первопричины* и *объекта* как *объективной реальности*. Ж. Деррида рассматривал противоположности *голоса* и *письма*, *бытия* и *небытия*, *сознания* и *бессознательного*, *наличия* и *отсутствия*, *rhône* (*звук, голос, живая речь*) и *gramme* (*черта, знак, буква, письмо*) и т. д. в соответствии с логикой восполнения. *Различение* раскрывается через *восполнительность*, которая «вообще не есть что-либо (ни наличие, ни отсутствие), она и не может быть ни субстанцией человека, ни его сущностью. Она выступает как игра наличия и отсутствия, как открытое отношение к игре, немислимое в понятиях метафизики или онтологии»<sup>510</sup>. *Различение* оказывается в то же время и *дополнением*, *замещением* и *восполнением недостающего*. Смыслы генерируются во множестве зеркал в поле различения.

<sup>508</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 192.

<sup>509</sup> Там же. С. 205.

<sup>510</sup> Там же. С. 422.

В отношениях *Я и Другого* поле различия выступает как воображение, как поле нравственности. Ж. Деррида утверждал: «В опыте страдания как страдания Другого необходимо воображение, ибо именно оно открывает нам своего рода неналичие в наличии: чужое страдание переживается путем сравнения, подобно нашему собственному неналичному (прошлому или будущему) страданию. Вне этой структуры, которая единым жестом подводит воображение, время и Другого к не-наличности, — страдание невозможно»<sup>511</sup>. *Я и Другой* не описываются привычными отношением дихотомии или противоречия. Ж. Деррида говорил о «*третьем пути*» как о следе, смысле: «*иное*» является именем, «*иное*» является смыслом этого немислимого единства света и тьмы. То, что означает «*иное*», есть феноменальность как исчезновение. Идет ли здесь речь о «*третьем пути, исключенном этими противоречиями*» (*откровение и сокрытие, след иного*)? Однако этот путь может явить себя и быть высказанным только как третий. Если называть его следом, то это слово может возникнуть лишь как метафора, философское прояснение которой заставит беспрестанно обращаться к «*противоречиям*»<sup>512</sup>. Это попытка сконструировать модель *единства в различии*.

Проблема *Другого* в западной культуре в аспекте различия разрабатывается в направлении интерпретации *Другого как «не Я»*, иного по ценностям, мировоззренческим установкам, и вместе с тем как *Я* в его телесности. По замечанию М. А. Можейко и Д. В. Майбороды, в постмодернистских разработках проблемы *Другого* можно увидеть аналогии «с древнекитайской концепцией спонтанности «*цзы-жань*», предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода — «*лэй*». Отсюда реминисценции постмодернистской философии по поводу традиционной восточной

<sup>511</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 352.

<sup>512</sup> Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 691.

философии: программный «антиэллинизм» Дерриды, обращение Кристевой к философии Китая, универсальный интерес постмодернизма к дзен-буддизму и т. п.»<sup>513</sup>. Такая созвучность понятия, поскольку, как мы видим, западная темпоральная парадигма, в которой стало возможным использование экзистенциалов, включая «различие», приближается к используемым на Востоке понятиям, основанным на принципе *связи*. Это открывает возможность плодотворного диалога.

Процессы глобализации создают межкультурное поле. Американский антрополог индийского происхождения А. Аппадурай поставил задачу интерпретации на основе «различия» того, в какой мере возможна межкультурная коммуникация. Предполагается, что *Другой* в межкультурной проблематике связан с тем, что можно определить как *не-Запад*.

А. Аппадурай, анализируя культурные процессы глобализации, попытался выделить смыслообразующие компоненты этой реальности. Для этого он обратился к феноменологическому аспекту интеракции. В момент контакта между двумя участниками возникает взаимодействие, в процессе которого происходит выявление не только общих значений, но и различий. Контакт представителей разных культурных миров А. Аппадурай предлагает рассматривать как процесс, в котором обнаруживаются, прежде всего, различия. Этот контакт происходит в зоне пограничья.

Встреча представителей разных культурных миров — это встреча во времени «здесь и сейчас». Она сопровождается взаимным обменом образами и понятиями, воспоминаниями, фантазией, психоэмоциональными переживаниями. Это поле воображения, имеющее природу циклов и ритмов.

---

<sup>513</sup> Можейко М. А., Майборода Д. В. Другой. Энциклопедия постмодернизма / Сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко [Электронный ресурс] // URL: <http://www.niv.ru/doc/philosophy/encyclopedia-post-modern/137.htm> (дата обращения: 15.04.2013).

Глобализация открывается для актора как *бытие-в-мире*, что существенно изменяет исследовательскую перспективу от субстанциональной к интерактивной (в *мире присутствия* и в *мире со-бытия с другими*<sup>514</sup>) и позволяет выйти к иной форме бытия — бытию изменчивому. А. Аппадурай называл глобальную перспективу полем воображения: «Воображение как социальный процесс не является уже просто фантазией или мечтой, миром грез, но воображение стало полем социальных практик, формой активности, и формой переговоров между локальными очагами деятельности индивидуумов и глобальными полями возможностей»<sup>515</sup>.

А. Аппадурай считал, что субстанциализация культуры, когда культура интерпретируется как свойство групп и индивидуумов, как некий объект или предмет, возвращает нас в расовый дискурс<sup>516</sup>. Категории культуры, цивилизации, как и личности, общества и другие в субстанциональной картине мира создаются на субъектно-предикатной основе, на подобии или тождественности. Такие понятия заключают в себе дихотомию *центра-периферии*, которая предполагает неравенство.

Исследователь предлагал перевести содержание понятия культуры из имени существительного в форму прилагательного. А. Аппадурай считал, что прилагательное «культурный» более приближает нас к аспекту различий, контрастов и сравнений. Поэтому следует обратиться к идее различия, которая является основой для переопределения понятий, таких как, например, класс, роль, группа и народ. И тогда культура является идентификацией группы, основанной на различиях.

Понятие культуры, скорее будет «(о)культуриванием» в поле воображения. А. Аппадурай отмечал, что понятия, которые возникают в таком поле, принципиально иного происхождения,

---

<sup>514</sup> «Мир есть всегда уже тот, который делю с другими. Мир присутствия есть совместный-мир». Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 118.

<sup>515</sup> Appadurai A. Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. Kraków, 2005. S. 49.

<sup>516</sup> Там же. С. 23.

нежели субстанциальные. Это образы (ландшафты) — *медиа-, финансо-, идео-, техно-, этнообразы*. В отличие от понятий субстанциальной картины мира, они многозначны, неопределенны в своих границах, зависят от контекста. Таким образом, глобальная ситуация представляется как имеющая гетерогенную структуру с минимальными условностями нормативного и аксиологического характера.

Различие как изменчивость становится у А. Аппадуря перспективой для переосмысления понятий *локальности, народа, патриотизма, насилия* и т. д. Он писал, что движущей силой в поддержании различия является потребление (консумпция). Именно этот процесс создает и поддерживает напряжение поля во времени — в ностальгии по прошлому, в мечте о цели, будущем удовольствии, наслаждении, удовлетворенности «*здесь и сейчас*». Потребление (консумпция) творит время, множит симулякры времени.

Глобальный процесс распадается на малые и большие циклы. К малым циклам относятся, прежде всего, процессы потребления (консумпции), жизненных циклов продуктов, колебаний цен, процентных ставок, курсов ценных бумаг и пр. Большие циклы — это совместность внешнего цикла истории и внутреннего — генеалогии. Подобно тому, как письмо у Ж. Дерриды создается в контексте языка и стиля, у А. Аппадуря микронаррации возникают на пересечении истории и генеалогии.

А. Аппадуря искал причины этнического насилия в несовпадении ритмов, циклов социальных групп, индивидуумов. В зависимости от того, совпадает ли с ожидаемым поведение взаимодействующих акторов, определяются *Свои* или *Чужие*. Если действия соседа не оправдывают положительных ожиданий, последний становится небезопасным, создается конфликтная ситуация.

В поле воображения создается локальность не в пространственном, а во временном измерении. Процесс глобализации выявляет содержание понятий локальность и глобальность как

смыслообразов. А. Аппадурай определял локальность как характеристику конкретного социального отношения, но в различных контекстах (исторических, природных, космологических, символических). Локальность — это феноменологическое качество, или структура чувств, которая находит выражение в определенных видах последовательных действий, сотрудничества, повторяемости<sup>517</sup>.

Таким образом, А. Аппадурай в своей концепции сделал акцент на времени как изменении. Интеракция равных акторов в поле воображения означает, что в момент их встречи за данным событием ничего не стоит. Все важное состоит именно в этой встрече. Здесь все элементы могут быть центром, у которого нет периферии. Система, если можно назвать это системой, является открытой. Она создает условия для диалога, в том числе гетерогенного.

Различие связано с наличием нескольких центров, с их взаимной соотношенностью. В этом смысле можно считать, что процессы глобализации полицентричны. Но структура системы становится ризоматической, открытой для многообразия, не отнесенной с *трансцендентальным означаемым*<sup>518</sup>. *В наличии только связи. Смысл рождается и умирает в интеракции.*

*В постмодернизме нет субстанции, а это означает, что нет упорядоченной и иерархизированной структуры. Есть только знаки-симулякры, которые связываются бесконечно между собой в корнеобразные ответвления — ризомы. Значимы конкретные воплощения, которые не отсылают ни к чему укрытому. Нет абстрактных сущностей. Эти комбинации знаков означают*

<sup>517</sup> Appadurai A. Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. Kraków, 2005. S.S. 263, 273.

<sup>518</sup> «...в отсутствие центра или истока все становится дискурсом — если условиться по поводу этого слова, — то есть системой, в которой центральное, исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различений никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности». Деррида Ж. Письмо и различие. СПб, 2000. С. 354.



*только настоящее. Нет абстрактного «Мы», мы можем описывать только конкретные события, встречи, реляции. И каждый раз создается их новая конфигурация, которая несет в себе неповторимость и уникальность «здесь и сейчас». Многозначность понятий зависит от контекста.*

## 2.2. ИДЕНТИЧНОСТЬ ВНЕ ДИХОТОМИИ: «НО НЕТ ВОСТОКА, И ЗАПАДА НЕТ» (Р. КИПЛИНГ)

В XX веке переосмысление влияния западной колонизации, учет при этом весомого культурного аспекта становится предметом научного интереса как для западных исследователей, так и для ученых, происхождение которых связано с Востоком. В данном параграфе книги в фокусе находятся, прежде всего, такие интерпретации колониальной ситуации и постколониального выбора, которые возникли как результат интеграции опыта и исследовательских подходов Запада и Востока. К этим исследователям относятся: Э. Саид (1935–2003 гг.) с его знанием реальностей Египта, Ливана, Палестины и США, Ф. Фанон (1925–1961 гг.) — Мартиники, Алжира и Франции, Х. Бхабха (1949 г. р.) и Л. Ганди (1966 г. р.) — Индии и США, С. Рушди (1947 г. р.) — Индии, Англии и США, Г. Спивак (1942 г. р.) — Индии и США, Д. Кандиоти — Турции и Англии. Все они активно участвуют в западных разработках проблематики *Другого* в литературе, психоанализе, философии и т. д., перенося ее в контекст *глобального* многообразия культур. На их формирование повлияли постструктурализм Ж. Дерриды, психоанализ Ж. Лакана, культурологические концепции функционирования знаковых систем Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Бодрийара, М. Фуко, теория перформанса.

Каким на самом деле является *Другой* в глобальном контексте? Как мы его видим? По замечанию А. Бадью, мы способны принять *Другого*, только если это хороший *Другой*, а кто же это, как

не такой же как мы? Мы, конечно, уважаем различия, при этом «отличающийся должен представлять парламентскую демократию, придерживаться рыночной экономики, поддерживать свободу мнений, феминизм, экологическое движение...»<sup>519</sup>.

В ходе критики субстанциальной картины мира и вытекающего из нее понимания субъектно-объектных отношений, исторического процесса различные исследователи пытаются конструировать свои способы разрешения колониальной ситуации. В центре их внимания оказывается критика европоцентризма, модернизации капитализма с делением мира на первый и третий миры, культурной ассимиляции, различных состояний межкультурной неопределенности. Исследовательский фокус направлен на феномен культурной идентичности в колониальном дискурсе. В аспекте взаимоотношений «Я» и «Другого» как колониального субъекта рассматривается проблема двойственности, «расщепленности» сознания. Сюда же относится проблематика деколониального выбора, разработка которой началась в Латинской Америке, преимущественно на историческом материале. Утверждая, что деколонизация означает, прежде всего, освобождение сознания, М. Тлостанова отмечает, что особенностью деколониального выбора является то, что он «сознательно строится как иная парадигма, выпадающая из линейной истории парадигм, эпистем и великих нарративов современности — христианства, либерализма и марксизма и вместо этого фокусируется на исследовании границ мыслительных систем и выходит к возможности неевропейских моделей мышления»<sup>520</sup>.

Если определять тенденцию, в русле которой осуществляется разработка проблемы анализа колониальной ситуации, то, пожалуй, в ключевом пункте находятся исследования Хоми Бхабхи. Его видение концептов гибридности, «темпорально-го» характера постколониальности, «внедомности», мимикрии,

<sup>519</sup> Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб., 2006. С. 43.

<sup>520</sup> Тлостанова М. В. Деколониальные гендерные эпистемологии. М., 2009. С. 65.

амбивалентности и двойственности всегда находится в поле обсуждения и способствует дальнейшей разработке проблематики многообразия культур.

Хоми Бхабха в своем анализе колониального дискурса попытался понять, как знание о культурных и расовых различиях способно повлиять на отношения колонизатора и колонизованного. Он критиковал претензии логоцентризма на исчерпывающее описание действительности. По его мнению, категории логоцентризма работают на макроуровне. Они описывают действительность в бинарных оппозициях. Понятия нации, народа, культуры, истории и т. д. образованы в рамках централизованной каузальной логики, и вследствие того, что стремятся в своем содержании выразить единство как их сущность, они гомогенны. Хоми Бхабха писал, что язык модерна и прогресса существует в амбивалентных темпоральностях пространства<sup>521</sup>, это язык «без длительности». Он способствует тому, чтобы рассматривать «пол, класс и расу как социальные тотальности, выражающие единый коллективный опыт». В качестве метафоры часто приводится ландшафт как пространство национальной идентичности.

Но наряду с этим, как утверждал Хоми Бхабха, всегда существует другая темпоральность, которая разрушает одновременность переживания национального настоящего. Это темпоральность локальности. Она ставит под вопрос всякую тотальность. Локальность воссоздается в процессе повседневности, в ее рутине и бесконечных нюансах, в иррациональности. И вторгаясь в настоящее время гомогенного пространства, такая локальность обнаруживается как «двойственность», как «раздвоение и изменение самости». Таким образом, рациональное не самовоссоздается, как утверждала бы картезианская традиция, но всякий раз нуждается в усилиях по вытеснению из него сферы подсознательного, того, что не является мыслью.

---

<sup>521</sup> Бхабха Х. Местонахождение культуры // Перекрестки. 2005. № 3-4. С. 180.

Хоми Бхабха ставил под сомнение гомогенность настоящего: «Однако какое же это настоящее, если оно является процессом непрерывного вытеснения призрачного циклического времени?<sup>522</sup>». На примере понятия «народ» он показывал, что это двойственный нарративный акт: «Народ является не просто совокупностью исторических событий или фрагментом патриотической политики. Он также подразумевает сложную риторическую стратегию социальных отношений: его притязания на выражение собственных интересов порождают кризис процесса сигнификации и дискурсивной обращенности. Тогда образуется пространство понятийной напряженности, где народ должен пониматься в ключе удвоенного времени: народ как исторический «объект» националистической педагогики, воспроизводящий дискурс власти и зиждущийся на предзаданной или сфабрикованной истории прошедшего, и народ как «субъект» процесса сигнификации, который должен нивелировать любые проявления исконности, дабы продемонстрировать креативность и жизненность Народа как агента современности, посредством которого воспроизводится и обновляется жизнь нации»<sup>523</sup>. Временная локальность воссоздается как глас народа во множестве дискурсов и голосов.

Наличие феномена «двойственности» можно обнаружить и в ситуации взаимодействия разных культурных миров. Хоми Бхабха отмечал двойственность колониального дискурса, обусловленного активностью обеих участвующих сторон. Как колонизатор на Западе создает для себя образ колонизированного Востока посредством бинарных оппозиций («свой» – «чужой»), *белый-черный*, *цивилизированность-отсталость*, *Запад-Восток*), так же и колонизированный создает свой образ колонизатора, Запада. В обоих случаях наблюдается расщепление, или двойственность, между теми нарративами, стереотипами, в которых

<sup>522</sup> Бхабха Х. Местонахождение культуры // Перекрестки. 2005. № 3-4. С. 181.

<sup>523</sup> Там же. С. 184.

отражаются расовые, культурные и исторические различия и которые каждая из сторон стремится навязать противоположной, и тем, как стороны идентифицируют свое «Я» в дискурсе.

В колониальном дискурсе доминирующая сторона стремится выдать свои представления за неизменные. Однако «пограничье западной цивилизации является верным признаком ее конечности: колониальное пространство исчерпало себя, а энергичный дискурс постколониальной иммиграции разрушил холизм истории. Постколониальное пространство остается «вторичным» по отношению к центру метрополии, оно занимает подчиненное положение, но уже не возвеличивает Запад, а перекраивает его границы посредством агрессивного полемического пограничья (культурного различия), которое никогда не бывает количественным приростом, но всегда выявляется как нечто иное по отношению к доминирующей нации и ее оппонентам»<sup>524</sup>.

Хоми Бхабха ассоциировал понятие «двойственности» с идеей различия (*différance*) Ж. Дерриды. Колониальная ситуация характеризуется доминированием и зависимостью, обусловленными дихотомией центра и периферии. Для того, чтобы уйти от доминации центра, от моноцентризма, необходимо выйти в другое культурное измерение — в поле многообразия культур. Именно благодаря различию, которое образуется в среде поликультурности, представляется возможным разрешить проблему.

Анализ эффективности колониальной власти и ее оппозиции, всех тех условий, которые создают субъект колониальной идентификации (как колонизатора, так и колонизированного), позволяет увидеть границы колониального дискурса, возможности их пересечения из позиции *Другого*.

Рассматривая отношения *Я* и *Другого*, Хоми Бхабха обращался к утверждению Ф. Фанона, что отношения между актерами основываются на желании каждой из противоположных сторон быть на месте друг друга. Именно появление *Другого* приводит

<sup>524</sup> Бхабха Х. Местонахождение культуры // Перекрестки. 2005. № 3-4. С. 189.

к началу процесса идентификации. В этом процессе каждая из сторон определяется через свою оппозицию: *видимое* через *невидимое*, *власть* через *подчиненность*. Первичная идентичность отрицается появлением *Другого*, поскольку двойственность, возникающая из-за желания быть на месте *Другого*, рисует противоположный объект желания. И как результат появляется зазор между идентификациями, в котором создается новая идентичность. Хоми Бхабха писал, что культурные различия следует уловить в момент появления идентичности, т. е. в момент между повторением слова «Я» и возвращением субъекта «Я». Возникающие различия расы, истории, пола между *Я-как-символом* и *Я-как-знаком*, никогда не будут ни единичными, ни бинарными. И это уже не будут существительные<sup>525</sup>.

Чтобы показать, чем является это состояние «*между*», Хоми Бхабха приводит метафору с лестницей. Передвижения по лестнице вверх-вниз, движение во времени и пространстве не позволяют идентичностям на обоих ее концах превратиться в неподвижность диаметральных противоположностей. Лестница оказывается посредником, который конструирует различия между *верхним* и *нижним*, *черным* и *белым*. Лестница олицетворяет процесс символического взаимодействия разных контекстов, результатом которого является различие, характеризующееся как гибридность. Все это происходит в промежуточном третьем пространстве, в перспективе глубины, в особом временном измерении, когда видимым становится невидимое как из прошлого, так и из будущего. Это внутреннее время — время самоприсутствия, писал Хоми Бхабха, тогда как в моноцентричном измерении наблюдается внешнее линейное время. Время самоприсутствия исключает линейное время, потому в третьем пространстве одновременно можно все увидеть — прошлое, настоящее, будущее.

Логика идентификации в третьем пространстве исходит не из подобного, но из различия (*ни-А / ни-В*). Это индивидуация.

<sup>525</sup> Bhabha Homi K. *Miejsca kultury* / Przekł. T. Dobrogoszcz Kraków, 2010. S. 258.

Тотальность авторитета низводится до единичной прерывности, тем самым разрушается линейная длительность. Это происходит в процессе перемещения и повторения, когда используются значения из традиции, из прошлого для того, чтобы придать значение настоящему. На первом этапе образ *Я* соотнесен с желаемым *Другим*, репрезентирующим власть и идентичность, то есть центр. Далее происходит процесс перемещения образа до границ *Другого* и установления различия с *Другим* уже в пограничной реальности. Хоми Бхабха утверждал, что: «В результате саморасщепления и во время запаздывания с сигнификацией момент выделения субъекта появится как эффект интересубъективности...»<sup>526</sup>. Этот переход делает невозможным возврат к «настоящему», которое, будучи многократно воспроизведенным, фрагментируется и смещается.

Хоми Бхабха цитировал Ф. Фанона: «Встречая сопротивление другого, самосознание испытывает желание... Не нахожусь только здесь и сейчас, опредмеченный навсегда. Принадлежу чему-то другому, где-то в другом месте...»<sup>527</sup>. Гибридность как раз и связана с запаздывающей идентификацией и с отождествлением себя с *Другим* в отношении тех черт, которые исключают подобие и которые мы не можем наследовать.

Именно в данной перспективе интересубъективности или коллективного опыта открываются возможности для переосмысления проблемы солидарности и общества. Хоми Бхабха писал: «Социальные различия не просто даются опыту традицией с уже закрепленными культурными значениями; они являются признаками формирования сообщества в качестве проекта (одновременно видения и поля действия), который выводит вас за границы вашей самости только для того, чтобы возвратить

<sup>526</sup> Bhabha Homi K. *Miejsca kultury* / Przekł. T. Dobrogoszcz Kraków, 2010. S. 200.

<sup>527</sup> Fanon F. *Black Skin, White Masks*. London, 1986. P. 112.

обратно — но уже заново понятого и выстроенного, — в политический контекст современности»<sup>528</sup>.

Таким образом, различие (или двойственность, или гибридность) становятся полем, которое генерирует новые смыслы. Парадигма культурно-исторической гибридности предполагает создание новой картографии международного пространства несомещающихся реальностей. Из вписанных в пространство «*между*», в разлом времени процессов культурного различия соткан «*глобальный*» текст<sup>529</sup>. В данной перспективе открывается возможность символического гражданства, которое было бы основано на праве различий в равенстве. Воссоздающаяся непрерывно локальность строится на «*внутренних*» различиях. Здесь понятие «*внутренний*» выступает в противовес *внешнему линейному и тотальному*.

В момент двойственности исчезает линейность времени и открывается перспектива глубины. Иначе говоря, наступает переход из статичного субстанциального состояния, основанного на единстве, подобии, в состояние процесса. Здесь уже нет дихотомий *центр-периферия*. Эта перспектива «*между*», то есть нахождения в полицентрическом измерении. Основание создается через различие или двойственность, это состояние процесса, неопределенности. Всякое определение несет в себе необходимость соотнесения с центром. И тут возникает вопрос о том, как в перспективе глубины создается авторитет. Хоми Бхабха утверждал, что нет единой культуры, а есть множество традиций, множество голосов. Они перебивают друг друга, и среди них выделяется один, который становится авторитетом. Он станет точкой соотнесения и центром. Гибридность соткана из таких голосов разной интенсивности. И нахождение в поле гибридности — это нахождение в полицентрическом мире, в ситуации между авторитетами.

<sup>528</sup> Bhabha Homi K. *Miejsca kultury* / Przekł. T. Dobrogoszcz Kraków, 2010. С. XXXVII.

<sup>529</sup> Там же. С. 237.



Взаимодействия в поле гибридности, двузначности протекают как мимикрия, амбивалентность.

Хоми Бхабха разработал интересный проект межкультурно-го взаимодействия, основанного на различии. Он до некоторой степени созвучен проекту, который мог бы возникнуть на основе принципа связи. Возможно, принцип связи и реализуется в творчестве Хоми Бхабхи, принимая во внимание синтез, который осуществился в его собственном опыте как парса из Индии и профессора Гарвардского университета. В своей концепции он соединил элементы того, что автором называется принципом автономии и принципом связи. С одной стороны, он основывался на разработках проблемы субъективности в западном обществе, но с другой стороны, проблема *Другого* решалась им как поиск основания для отношения *Я* и *Другого* в перспективе глубины, то есть во времени, понятом как отсутствие времени. Символическое гражданство, основанное на праве различий в равенстве, может быть понятным для представителей и культур Запада, и культур Востока.

Локальные контексты поиска третьих путей (в смысле освобождения от дихотомии) можно найти в современной китайской литературе. В творчестве Максина Хонг Кингстон, Эми Тан, Моники Сон, Дайаны Чанг, Эдит Мод Итон и др. осмысливаются происходящие в мире культурные процессы и последствия миграции.

В поисках идентичности мигранта можно выделить два этапа: внешний и внутренний. На внешнем этапе наблюдается сопоставление восточных и западных бытовых деталей: предметов окружающей обстановки и личных вещей, пищи, примет внешнего облика. Внутренний этап связан с преодолением фрагментарности сознания. Переходным этапом является смена имени/фамилии, которая свидетельствует, в направлении формируется идентичность мигранта. Для того чтобы художественными средствами передать балансирование между Западом

и Востоком, используется прием «двойного видения», когда одно и то же явление или событие одновременно видится сквозь обе перспективы<sup>530</sup>.

Эми Тан в романе «Клуб радости и удачи» (1989 г.) показала на примере отношения матери и дочери (в четырех парах, которые соответствуют фигурам маджонга по традиционным принципам геомантии), процесс идентификации китайских иммигранток в США. Мир поколения матерей придерживается китайского этноцентризма. Их дочери, родившиеся в Америке, социализировались в американском обществе, его школах и учреждениях. Они сориентированы относительно другого центра, чем их матери. В подростковом возрасте они сознательно не принимали китайской культуры, стыдились своих матерей из-за их плохого английского. Но, несмотря на это, на бессознательном уровне в этих девушках присутствует китайская культурная традиция. Она проявляется через знание кухни, поговорок и примет, переданных матерями. Собственно, дочери оказались в пограничной зоне и должны определиться со своей идентичностью: «И теперь я наконец понимаю, какая часть во мне китайская. Это совершенно очевидно. Это моя семья. Это наша кровь. Сколько лет должно было пройти, чтобы я сама это почувствовала»<sup>531</sup>. Но нет однозначного возврата к корням или отказа от них.

В другом романе «Сто тайных чувств» (1995) Эми Тан создала, по замечанию Хуэйхуэй Ли, «гибридную философскую концепцию Мира Инь, частично используя даосскую теорию *инь-ян*, буддийские верования о реинкарнации и соединяя эти представления с христианскими принципами любви и свободной воли... Мир Инь отличается и от Ада, поскольку все умершие, не только

---

<sup>530</sup> Бутенина Е. М. Гибридная идентичность как литературная проблема: На материале китайскоамериканской женской прозы XX века. Дис. ...канд. филол. наук. М., 2006. С.С. 70, 80, 96. [Электронный ресурс]. URL: <http://diss.rsl.ru/diss/06/0254/060254001.pdf> (дата обращения: 4.04.2013).

<sup>531</sup> Эми Тан. Клуб радости и удачи / Пер. с англ. О. Савоскул. Спб., 2007 [Электронный ресурс]. URL: [http://www.lib.ru/INPROZ/TAN\\_E/klub.txt](http://www.lib.ru/INPROZ/TAN_E/klub.txt) (дата обращения: 3.02.2013).

грешники, попадают в него, и от даосской идеи о Подземном мире, поскольку в нем есть солнечный свет, и следующая жизнь не predetermined»<sup>532</sup>. Мир Инь открыт для всех. И все, кто сюда попадает, обретают синтетическую идентичность. Путь к согласию с собой и миром ведет через обращение к независимой внутренней силе, духу-дыханию, который связывает личность с традицией, с прошлым, через утверждение своего индивидуального голоса, который возникает в взаимопереходах инь-ян, и облекается в западную форму.

Дайана Чанг<sup>533</sup> рассказывает о Шанхае как об евразийском городе. И образ «белой китайки» — это то, что получается в результате впитывания в себя всего многообразия космополиса. Это путь восстановления равновесия и преодоления разрушительной фрагментарности. Этот образ перекликается с образом Кима, созданным Р. Киплингом на рубеже XIX–XX вв.

На основании анализа китайско-американской литературы Е. М. Бутенина приходит к выводу, что в гибридной идентификации осуществляется синтез обеих составляющих этничности. Более того, процесс идентификации открыт и готов принять другие этничности как свои. Подобная открытость, отмечает Е. М. Бутенина, не свойственна ни собственно китайской культуре, в которой традиционно считалось варварским все, что находится за пределами Поднебесной, ни современной американской, достаточно настороженно относящейся к чужому, несмотря на провозглашаемые лозунги<sup>534</sup>. Следует отметить, что гетерогенная идентичность создается в ином измерении, нежели бинарное.

<sup>532</sup> Бутенина Е. М. Гибридная идентичность как литературная проблема: На материале китайскоамериканской женской прозы XX века. Дис. ...канд. филол. наук., 2006. С.С. 70, 80, 96. [Электронный ресурс]. URL: <http://diss.rsl.ru/diss/06/0254/060254001.pdf> (дата обращения:4.04.2013).

<sup>533</sup> См.: Chang Diana. *Frontiers of Love*. Seattle & London, 1994.

<sup>534</sup> Бутенина Е. М. Гибридная идентичность как литературная проблема: На материале китайскоамериканской женской прозы XX века. Дис. ...канд. филол. наук. М., 2006. С.С. 70, 80, 96. [Электронный ресурс]. URL: <http://diss.rsl.ru/diss/06/0254/060254001.pdf> (дата обращения:4.04.2013).

Сегодня условия для такого измерения создаются в искусстве: «Брак Запада с Востоком все же состоялся, и, плодом его стало современное искусство... Так Запад и Восток стали тем, чем они были всегда: ян и инь мировой души»<sup>535</sup>.

---

<sup>535</sup> Генис А. Билет в Китай. СПб., 2001. С.С. 256-257.

**ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.**

**ИДЕЯ ДИАЛОГА И ПОГРАНИЧЬЕ «ЕВРО-АЗИЯ»**

Тема диалога неисчерпаема. В данной книге автор попыталась подойти к анализу диалога в аспекте картины мира. Предметом исследования стал диалог не только в рамках одной картины мира, но, прежде всего, между разными мирами. Исходной гипотезой было, что Запад и Восток — это модели, организованные в соответствии с принципами автономии и связи. Их диалог возможен на принципах открытости и равенства как партнеров. Такая глобальная перспектива определяется автором как Евро-Азия. Дефис символизирует Пограничье Евро-Азии. Это поле диалога, в котором происходит преодоление *локального* и открытие темпоральной взаимосвязи *локального* и *глобального*. Евро-Азия не обозначена как территория на карте планеты. Она реализуется во времени как события, происходящие между акторами Востока и Запада. Актеры осознают себя в открытой реляции не в дихотомии «Свой» – «Чужой», но как *Другие*, творящие *Диалог*. Темой диалога является вопрос о целостности, о смысле и ценностях. Именно в диалоге становится возможной идентификация себя через *Другого*.

Запад и Восток рассматриваются в двух перспективах — культуроцентризма и глобализации. Эти перспективы анализируются в понятиях «*локальное*», «*глобальное/универсальное*», «*свой*» и «*чужой*». Культуроцентризм бинарен, поскольку создает дихотомию *центр-периферия*, в которой доминирует центр. Соответственно, локальность миров сохраняется, и всякое взаимодействие различных миров предполагает доминирование одного центра над другими. Примером может служить история европейской колонизации.

Принцип автономии рассмотрен на материале Западной Европы и России. Он предполагает независимость качеств вещей от их отношений. Субстанциальный субстрат (субстанция)

обуславливает и свойства вещей, и их отношения. Субстанция мыслится как предельное отношение в форме, в пространстве, как «*Бытие есть едино*». Именно наличие связки «*есть*» позволяет рассматривать мир в культурах Запада как множество разнообразных изолированных феноменов.

Принцип связи рассмотрен на материале Восточной Азии. Специфика принципа связи заключается в том, что качества вещей и их свойства нераздельны. Более того, качества вещей производны от их свойств. Если западное мышление оперирует понятиями, содержанием которых являются качества, свойства вещей, то в восточном мышлении содержанием понятий выступают связи. Целостность в восточной картине мира — это взаимосвязь всех отношений и качеств. Она релятивна в том смысле, что состоит из связей. В основе картины мира время как изменчивость «*есть/не-есть*». Нет предела, вместо него — пустота. Модель мира на принципе связи строится через события. Восточная система представлений зависит от точки отсчета участника события.

В центр исследования поставлено изучение условий реализации диалога между Западом и Востоком как взаимной идентификации. Это сделано как в ситуации культуроцентризма, и в ситуации глобализации.

В Разделе I «Культуроцентризм Запада и Востока: Евро-Азия как два отдельных мира Европы и Азии» рассмотрены принципы связи и автономии, конструирующие, соответственно, азиатскость и европейскость.

В Главе 1.1. «Евро-Азия: Азиатскость. Мир как время» был проведен сравнительный анализ картины мира в Северной, Центральной Азии, Китае. В Северной и Центральной Азии в традиционных культурах нганасан и бурят наблюдается синкретизм мира и человека. Доминирует локальность, центр которой образует этническая группа. Все, что находится за пределами жизненного мира данной группы, является чужим миром.

В перспективе культуроцентризма преодоление границ локальной группы не представляется возможным.

В китайском даосизме и конфуцианстве по-разному поставлены акценты в способах достижения гармонии в целом. Конфуцианство выделяет мир человека и видит достижение равновесия между центром и периферией в границах человеческого общества. Даосизм ищет гармонию в нераздельном универсуме.

Буддизм обосновывает специфику мира человека на универсальной основе. Но перспектива культуроцентризма относит к миру буддизма лишь цивилизации, основанные на принципе связи.

Идея гармонии (или равновесия) выступает как единство, по отношению к которому выстраиваются остальные понятия. Примером государственного устройства, построенного по таким принципам, являлась Срединная (Китайская) империя, где идеальная модель коммуникации понималась как стремление группы держаться срединного Пути. Понятие «*Мы*» в этой модели строилось на идее единства в замкнутом мире. Китайцы считали, что Поднебесная простирается до четырех морей, где уже живут варвары, которые ближе к животным, чем к человеку. На Востоке полярности получают свои значения в зависимости от функции, с которой они взаимосвязаны, — быть отцом и сыном, мужем и женой, правителем и подданным и т. д. Они взаимозависимы и центр в восточной системе невозможен, в свою очередь, без полярностей. Различие множества качественных состояний-событий, которые образуются при взаимодействии полярностей, снимаются в центре, то есть в гармонии.

Смысл рождается там, где есть *центр-середина*. Система образует иерархию множества центров. Смысл распределяется по иерархии. Таким образом, смысл в восточной иерархизированной системе отношений связан с целостностью, которая пуста. Это целое, абсолют является высшей гармонией, равновесием. Смысл пуст, но символизирует гармонию. Все другие качественные



состояния равновесия, обозначающие узлы на различных уровнях взаимодействия, различные уровни сложности, все это отражения смысла, понимаемого таким образом на Востоке. Базовые ценности, которые официально определены в Сингапуре, подчеркивают значимость гармонии как целого: «приоритет нации перед общиной, а общества — перед личностью; семья как базовый элемент общества; забота и поддержка обществом личности, консенсус вместо вражды, гармония рас и религий»<sup>536</sup>. В восточной модели «центр-периферия» — это не дихотомия, но противоположности, которые в бесчисленном многообразии рождаются на основе подвижного равновесия системы. Одновременно центр, как медиатор, координирует равновесие периферии. Для того, чтобы быть открытой, такая система должна генерировать противоположности без доминирования какой-либо из сторон. В парадигме культуросентризма место диалога занимает монолог, примером чему являются слова премьер-министра Малайзии Махатхира Мохаммада: «Европейские ценности — это европейские ценности; азиатские ценности — это универсальные ценности»<sup>537</sup>.

В Главе 2.2. «Евро-Азия: Европейскость. Мир как пространство» рассматривается структура картины мира, основанная на принципе автономии. Автор анализирует два способа реализации принципа автономии на примере греко-римской античности и Западной Европы, а также России и Восточной Европы. В отношениях *Целого* и его *частей* часть наделяется относительно независимым и самостоятельным бытием. В силу принципа автономии *части* объединены в *Целое* на основе *их подобия Целому*.

В Западной Европе, которая была признана центром иудео-христианской цивилизации в Новое Время, на основе

<sup>536</sup> Цит. по: Марк Хонг. Демократия в Азии // Россия и Корея в меняющемся мире. Научно-практическая конференция 3 сентября 1997 г. М., 1997. [Электронный ресурс]. URL: [http://world.lib.ru/k/kim\\_o\\_i/a9811.shtml](http://world.lib.ru/k/kim_o_i/a9811.shtml) (дата обращения: 12.10.2011).

<sup>537</sup> Цит. по: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С.С. 161-162.

принципа индивидуации стало возможным обоснование формулы «*индивидуальность-по-отношению-к-Богу*». Эта формула расширяла равенство всех перед Богом и выводила его из сферы частной жизни верующих в социальный мир. Таким образом было осуществлено возрождение в средневековой Европе идеи гражданского равенства, разработанной в римском праве. Человеку предоставлялась возможность творить свой мир подобно Богу. Эта идея получила дальнейшую реализацию на Западе в Новое и Новейшее время. Все большую актуальность приобретает разработка теории автономии личности, «Я», которая приводит к обоснованию индивидуализма как одного из базовых постулатов концепций социума в XX–XXI веке. На этом пути открылись возможности для создания науки Нового времени, идей автономии воли, церкви, государства, других институций, частной жизни индивидуума.

В русской культуре на основании идеи *всеединства часть* неразрывно связана с *Целым*. Идеи созвучности *Целому* приводит к растворению своего «Я» в универсуме, в соборности. Религия, государство, общество и другие институты существуют в ментальности, основой которой выступает целостное отношение к миру, сохранение единства разных сфер жизни человека. Тем не менее, русскую культуру нельзя отнести к Востоку. Она принадлежит Западу именно в силу того, что христианство в своих общих истоках основано на принципе автономии. Но ядро европейской цивилизации развивалось в направлении индивидуации *частей* в *Целом*, наделении этих частей автономией. В русской же культуре ведущей оставалась структура *триединства*, в результате чего Россия оставалась на периферии западного мира.

Встреча Запада и Востока в перспективе культуроцентризма проанализирована на материале российской колонизации Сибири. Россия осваивала Сибирь, идентифицируя себя как европейская держава. Для Российского государства приоритетным

было пространственное освоение Сибири. Интеграция новых земель имела большое значение для решения социально-экономических задач государства. В процессе завоевания сибирской территории русское государство активно использовало знание культурных кодов, полученных в опыте длительного сосуществования с татаро-монголами. Немногочисленным отрядам казаков удалось за короткий период подчинить огромные пространства от Урала до берегов Тихого океана. Это был своеобразный вариант «мягкой» колонизации, вызывающий до сих пор среди российских исследователей споры об уместности применения понятия «колонизация». Однако русификация, ограничение в гражданских правах автохтонного населения, навязывание им образцов русской культуры, миграция населения из Центральной России и расселение его на землях местных племен, — все это свидетельствует о колониальном характере российского государства в Сибири. Следует отметить, что и знания о Сибири сегодня существуют в форме представлений, кодом к которым является принцип автономии.

*Целое* в российской культуре представлено через пространство, тогда как Восток постигает *Целое* через время. На примере культурного пространства сибирского города Улан-Удэ показано, каким образом осуществляется взаимодействие различных культурных кодов в условиях сохранения доминирования кода русской культуры. Автор анализирует как в условиях определения центром российского государства бурятской культуры как своей периферии, город Улан-Удэ претерпевает интеллектуальную трансформацию и становится центром, играющим структурообразующую роль в создании вербальных и материальных символов бурятского национального пространства.

В Разделе II «Глобализация как результат взаимодействия культур и цивилизаций. Пограничье Евро-Азии как перспектива диалога» автором представляются условия для диалога между Востоком и Западом в глобальной перспективе XX–XXI веков.

Преодоление культуроцентризма становится возможным в связи с интенсификацией междивизиционных и межкультурных контактов на планете, использованием новых информационных технологий. На уровне же картины мира должно произойти кардинальное переосмысление категорий *бытия, пространства, времени* и др.

На Западе переосмысление проблематики субстанциального бытия, акцент на автономии познающего субъекта привели к релятивизации картины мира, иным представлениям об основах бытия как субстанции. С. Кьеркегор, А. Бергсон, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, а затем постмодернисты XX века направили свою критику против дихотомий как таковых, стремясь к их исключению за счет устранения трансцендентного смысла. Вследствие отказа от бинарности вся проблематика в постмодернизме по сравнению с классической западной философией становится «*ad marginem*». Границы размываются. Разрушаются субъект-объектные отношения. Мир представляется нелинейным, а бытие изменчивым. Вступает в силу парадигма времени, вследствие чего мы имеем дело с процессуальностью, многовариантностью. В постмодернизме критика субстанциальной модели мира означает одновременно поиск путей создания модели мира на релятивной основе.

*Центр-периферия*, которые были так значимы в культуроцентризме, утрачивают смысл. Пограничьем становится все поле взаимодействий культур, цивилизаций, личностей, институтов. Открывается глобальная перспектива. В постмодернизме, постструктурализме, экзистенциальной философии Запада осуществляется активное преобразование картины мира Запада из статичной в динамичную, процессуальную. Разработка идеи бытия как времени открыла путь к созданию новой системы понятий на основе изменчивости или различия, двойственности. Вследствие этого на смену дихтомии «Свой» – «Чужой» приходит понятие *Другой, центр-периферия* сменяется проблематикой *пограничья*,

*многоголосия, полицентризма, глобальное и локальное* обретают новые измерения в контексте глобализации.

Глобальная перспектива сегодня — это ситуация многообразия культур. Основными ее характеристиками являются *полицентричность, контекстуальность, релятивность*. Формирующийся глобальный мир — это мир изменяющийся, динамичный. В книге рассмотрены концепции глобальной перспективы А. Аппадурая и Х. Бхабхи, проанализированы примеры гибридной идентичности у мигрантов.

Важно подчеркнуть, что то, что на Западе разрабатывается как идея различия, на Востоке часто принимает форму идеи установления гармонии. След, о котором писал Ж. Деррида, вызывает ассоциации с процессом балансирования вокруг установления срединности на Востоке. Дихотомии *инь-ян* являются необходимым звеном, поскольку это их взаимная сбалансированность обеспечивает гармонию. По сути дела, гармония и *есть инь-ян*, и в то же время *не есть инь-ян*. В снятом виде — это чистая гармония как идеальное состояние, когда *инь-ян* пришли в такое состояние равновесия, что перестали различаться, то есть, отождествились. Однако в динамической модели состояние равновесия или гармонии относительно. Это множество различных состояний *инь-ян*, близких неопределенности. Идея различия относится не только к самой паре *инь-ян*, но и к разным состояниям равновесия. Где здесь *Другой*? Востоку еще предстоит открыть для себя *Другого*. Также обстоит ситуация и с Россией, поскольку открытие *Другого* здесь возможно иным путем, нежели на Западе.

В книге разнообразие культур представлено как культурные миры Запада и Востока. В ситуации культуроцентризма эти миры существуют сами по себе, они закрыты друг от друга. Но с появлением глобальной перспективы, единого поля для взаимодействия миры открываются. Это поле становится пограничем между разными мирами, зоной взаимодействия цивилизаций и культур. Основой Пограничья может быть диалогическое

отношение или общение, узловыми пунктами которого являются идеи. М.Бахтин определял идею как «живое событие, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний. Идея в этом отношении подобна слову, с которым она диалектически едина. Как и слово, идея хочет быть услышанной, понятой и «ответченной» другими голосами с других позиций»<sup>538</sup>.

В глобальной перспективе диалог как способ идентификации через *Другого* в коммуникации именно сегодня возможен и плодотворен. Такой диалог автор называет Евро-Азией. Евро-Азия строится на диалогическом отношении, в котором происходит актуализация смыслового содержания. В результате напряжения в поле пограничья Евро-Азии возникает событие. В диалогическом отношении участники диалога создают событие и идентифицируют себя с ним. Диалог реализуется во времени и событиях, происходящих между акторами Востока и Запада. Актеры осознают себя в открытой реляции не в *дихотомии* «Свой» – «Чужой», а как «Другие». Евро-Азия — это Диалог как преодоление *локального* отдельных миров и открытие взаимосвязи *локального* и *глобального* в релятивной перспективе. Участники диалога взаимоопределяются. Дефис — это и есть диалог.

На Пограничье предстоит обеспечить равенство акторов в интеракции. Равенство предполагает отношение сбалансированности. Такая модель в разных контекстах Пограничья приобретает свою определенность во временном измерении. Гарантии равенства обеспечивают условия открытости Пограничья. Именно Пограничье становится точкой отсчета для взаимодействующих сторон, выступает пространством единства различий, диалога Запада и Востока.

Остается немало вопросов, которые требуют прояснения, дальнейшего обсуждения. Автор искренне надеется, что представленная книга послужит импульсом для размышлений о человеке, диалоге людей в этом многообразном мире.

<sup>538</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 146-147.

## ЛИТЕРАТУРА

## ЛИТЕРАТУРА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

- Абаев В. И. Скифо-европейские изоглосы на стыке Востока и Запада. М., 1965.
- Абай Гэсэр / Пер. и комм. А. И. Уланова. Улан-Удэ, 1960.
- Абхидхармакоша. Энциклопедия Абхидхармы. М., 1990.
- Августин [Фрагменты] // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
- Аврелий Августин. Исповедь / Пер. и комм. М. Е. Сергиенко. Кн. 11, XX. М., 1992 [Электронный ресурс]. URL:<http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Byzanz/IV/Augustin/pred.htm> (дата обращения: 30.09.2011).
- Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Аверинцев С. С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981.
- Айтель Э. Фэншуй — наука китайской древности // Китайская геомантия / Сост. и пер. М. Ермакова. СПб., 1998. С. 25.
- Аквинский Фома // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
- Аквинский Фома. Сумма теологии / Пер. С. И. Еремеева. Ч. 1. Киев-Москва, 2002.
- Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Алмазная праджняпарамита сутра / Пер. Е.А. Торчинова // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986.
- Амоголонова Д. Д. Современная бурятская этносфера: дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ, 2008.



- Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959.
- Анохин А. В. Душа и её свойства по представлению телеутов // Сб. МАЭ. Т. 8. Л., 1929.
- Аристотель. Метафизика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1975.
- Аристотель. О возникновении и уничтожении // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981.
- Аристотель. Физика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981.
- Аристотель. Политика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984.
- Аристотель. Никомахова этика // Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984.
- Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. СПб., 2006.
- Банзаров Д. Черная вера, или шаманство, у монголов // СПб., 1891.
- Бань Гу. История ранней династии Хань. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Ban\\_Gu/text5.phtml](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Ban_Gu/text5.phtml) (дата обращения: 15.05.2011).
- Барадийн Б. Б. Бурят-монголы: Краткий исторический очерк оформления бурят-монгольской народности. Верхнеудинск, 1927.
- Баранникова Е. В. Бурятские волшебные-фантастические сказки. Новосибирск, 1978.
- Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: Стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.
- Баткин Л. М. Понятие об индивидуе по переписке Никколо Макьявелли с Франческо Веттори и другими // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990.
- Баторов П. П. Белкование у аларских бурят и народные поверья // Бурятиеведение (Верхнеудинск). 1925. № 1. С. 9-12.

- Баторов П. П., Хороших П. П. Приметы аларских бурят, касающиеся погоды, сельского хозяйства и охоты // Бурятияеведческий сборник. Иркутск, 1926. Вып. 1. С. 46-51.
- Бахрушин С. В. Очерки по истории колонизации Сибири в XVI и XVII вв. // Бахрушин С. В. Научные труды. Т. 3. Ч. 1. М., 1955;
- Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984-1985. М., 1986. С. 80-160.
- Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
- Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма — ответы на глобализацию / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника. М., 2001.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
- Бердяев Н. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.
- Бердяев Н. О власти пространств над русской душой // Бердяев Н. Судьба России (Опыты по психологии войны и национальности). Сборник статей 1914-1917. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1918\\_15\\_0.html](http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1918_15_0.html) (дата обращения: 15.07.2012).
- Боас Ф. Ум первобытного человека. М.; Л., 1926.
- Борковский Н. Я. Романтизм в Германии. Л., 1973.
- Бреславский А. С. Постсоветский Улан-Удэ: культурное пространство и образы города (1991–2011 гг.). Улан-Удэ, 2012.
- Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1953.

- Богданов М. Н. Очерки истории бурят-монгольского народа. Верхнеудинск, 1926.
- Болонев Ф. Ф. Хозяйственные и бытовые связи семейских с местным и пришлым населением Бурятии в XIX и начале XX в. // Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1974. Вып. 6. С. 56-66.
- Бочкарева Н. Л., Шестаков В. И. Некоторые особенности течения психических процессов и отражение их в психиатрической клинике нганасан // Вопросы психической адаптации. Новосибирск, 1974. С. 98-109.
- Брэдбери Р. Марсианские хроники: Роман; Вино из одуванчиков: Повесть; И грянул гром: Рассказы / Пер. с англ. М., 2004.
- Буддийский катехизис / Пер. с монг. А. Позднеева. СПб., 1902.
- Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (социально-философский аспект) / Отв. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ, 2012.
- Булгаков С. История социальных учений в XIX в. М., 1913.
- Булычев Ю. Ю. Россия как предмет культурно-исторического познания. Введение в проблему российской культурно-исторической самобытности. СПб., 2005.
- Бурчина Д. А. Героический эпос унгинских бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 2007.
- Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск, 1990.
- Бурятско-русский словарь / Сост. Черемисов К. М. М., 1973.
- Буряты / Отв. ред. Абаева Л. Л., Жуковская Н. Л. М., 2004.
- Буряты: социокультурные практики переходного периода. Иркутск, 2008.

Бутенина Е. М. Межкультурные топосы в китайско-американской литературе. [Электронный ресурс] // URL: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/343/image/343-010.pdf> (дата обращения: 15.01.2013).

Бутенина Е. М. Гибридная идентичность как литературная проблема: На материале китайскоамериканской женской прозы XX века. Дис. канд. филол. наук. 10.01.03. М., 2006. С. 70, 80, 96. [Электронный ресурс]. URL: <http://diss.rsl.ru/diss/06/0254/060254001.pdf> (дата обращения: 4.04.2013).

Бхабха Х. Местонахождение культуры // Перекрестки. 2005. № 3-4. С. 161-192.

Васильев Л. С. История религий Востока: Религиозно-культурные традиции и общество. М., 1983.

Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли: Формирование основ мировоззрения и менталитета. М., 1989.

Васильева И. И. О значении идей Бахтина о диалоге и диалогических отношениях для психологии // Психологические исследования общения / Под ред. Б.Ф.Ломова и др. М., 1985. С. 81-93.

Вебер М. Протестантская этика. М., 1985.

Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М. 1893.

Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Пер. с франц. М., 1988.

Викторова Л. Л. Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова и Д. Лахуги. М., 1958.

Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Л., 1934.

Владимирцов Б. Я. Чингисхан. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.hrono.ru/libris/lib\\_ch/chingis03.html](http://www.hrono.ru/libris/lib_ch/chingis03.html) (дата обращения: 9.09.2010).

- Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.
- Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. М., 1989.
- Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
- Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.
- Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.
- Галданова Г. Р. Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (2-я пол. XIX – 1-я пол. XX в.). Новосибирск, 1992.
- Гачев Г. Д. Европейские образы Пространства и Времени // Культура, человек и картина. М., 1987. С. 198-227.
- Гачев Г. Д. Ментальности народов мира. М., 2008.
- Генис А. Билет в Китай. СПб., 2001.
- Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX века. Улан-Удэ, 1957.
- Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ, 1964.
- Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
- Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.
- Глубоковский Н. Н. Православие по его существу // Церковь и время. М., 1991. № 1. С. 3-18.
- Гольгина К. И. Великий предел. М., 1995.
- Гране М. Китайская мысль / Пер. с фр. В. Иорданского. М., 2004.

- Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983.
- Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
- Григорьева Т. П. Японская литература XX века. М., 1983.
- Григорьева Т. П. Дао и Логос (встреча культур). М., 1992.
- Горохова Г. Э. Идеал и власть в китайской традиции // Ретроспективная и сравнительная политология: Публикации и исследования. М., 1991. Вып. 1. С. 289-301.
- Горький М. Статьи 1905-1916. Изд. 2-е. Пг., 1918. С. 184.
- Гране М. Китайская мысль / Пер.с фр. В. Иорданского. М., 2004.
- Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX века). Л., 1983.
- Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956.
- Гумилев Л. Этногенез и этносфера // Природа. 1970. №1. С. 46-55; № 2. С. 43-50.
- Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. [Электронный ресурс]. URL: <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html> (дата обращения: 14.09.2011).
- Гумилев Л. Этнос и категория времени // Доклады Географического общества СССР. Вып. 15. 1970, С. 143-157.
- Гуревич А. Я. Индивид и общество в варварских государствах // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968. С. 384-424.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984.
- Дандарон Б. Д. Буддийская теория индивидуального «Я» // Труды Бур. ин-т обществ, наук БФ СО АН СССР. Вып. 1. Сер. востоковед. Улан-Удэ, 1968. С. 34-52.

- Данилевский Н. Россия и Европа // Классика геополитики, XIX век: Сб. М., 2003.
- Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы. Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002. [Электронный ресурс] // URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения: 30.06.2011).
- Дашиева Н. Б. Календарь и календарная обрядность бурят // Буряты / Отв. ред. Л. Абаева, Н. Жуковская. М., 2004.
- Делез Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. Томск., 1998. С. 225-240.
- Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 665-721.
- Деррида Ж. О грамματοлогии. М., 2000.
- Деррида Ж. Письмо и различие. Спб, 2000.
- Дмитриев С. В. Знамя в военно-политической культуре тюрко-монгольских кочевников // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. IV. № 4. С. 89-102.
- Доклады министра народного просвещения С. С. Уварова императору Николаю I // Река времен. М., 1995.
- Долгих Б. О., Померанцева Э. В. Мифологические сказки и исторические предания нганасан, Изд-во «Наука», Глав. ред. восточной лит-ры, 1976.
- Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960.
- Долгих Б. О., Файнберг Л. А. Таймырские нганасаны // ТИЭ. Т. 56. 1960.
- Долгих Б. О. Происхождение нганасанов // ТИЭ. Т. 18. 1952.

- Долгих Б. О. Матриархальные черты в верованиях нганасан // Проблемы антропологии и исторической этнографии. М., 1968. С. 214-229.
- Долгих Б. О. О некоторых этногенетических процессах в Северной Сибири // Советская этнография. 1952. №1. С. 51-59.
- Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. М., 1972. Т. 1.
- Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
- Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991.
- Дугин А. Г. Основы геополитики. М., 1997.
- Дун Чжуншу. Чунь цю фань-лу // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 111-127.
- Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006.
- Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5-ти томах. Том 2. Мифология. Религия. М., 2006.
- Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- Дьяконова Ю. Н. Якутская сказка. Л., 1990.
- Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст / Пер. с франц. СПб., 2001.
- Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. М., 1980.
- Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991.
- Жамцарано Ц. О правосознании бурят // Сибирские вопросы. 1905, № 2. С. 167-184.



- Жамцарано Ц. Ж. Образцы народной словесности монгольских племен: произведения народной словесности бурят. Тексты. Т. 1. Вып. 3. Пг., 1918.
- Жюльен Ф. О «времени». Элементы философии «жить» / Пер.с франц. В. Г. Лысенко. М., 2005.
- Залкинд Е.М. Общественный строй бурят в XVIII и 1-й половине XIX века. М., 1970.
- Замалеев А. Ф. Восточнославянские мыслители: Эпоха Средневековья. СПб., 1998.
- Записка статс-секретаря барона Н. А. Николаи по вопросу о преобразовании центрального управления на Кавказе. Октябрь 1882 г. // Библиотека РГИА, Пз. 263. С.С. 4-5.
- Зверева Г. И. Реальность и исторический нарратив: проблемы саморефлексии новой интеллектуальной истории // Одиссей: Человек в истории, М., 1996. С. 11-24.
- Зеркало мудрости. Улан-Удэ, 1966. Европа между Россией и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. М., 1965.
- Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
- Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998.
- Инютина Л. А. Семантическое поле пространства в отражении лексики сибирских летописей XVII–XVIII вв. как модель пространственной картины мира // Вестник томского государственного университета. Филология. 2012. № 1 (17). С. 14-22.

- Исповедание Православной веры святителя Григория Паламы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.lekshmozero.narod.ru/library/palama.html>. (дата обращения: 11.03.2013).
- История китайской философии. М., 1989.
- Исход к Востоку. София. 1921.
- Кабо В. Р. Первобытная община охотников и собирателей: По австралийским материалам // Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л., 1968. С. 223-265.
- Кабо В. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. М., 2007.
- Камю А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 23-92.
- Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
- Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3; 1965. Т. 4; 1966. Т. 5.
- Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае: Проблемы теории и практики. М., 1982. С. 11-35.
- Карпини П. История монголов. Рубрук Гильом де. Путешествие в восточные страны. М., 1957.
- Карсавин Л. П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993. С. 174-216.
- Карсавин Л. П. О личности. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.
- Карсавин Л. Философия истории. М, 2007. [Электронный ресурс]. URL: <http://knigosite.ru/library/read/34165> (дата обращения: 26.07.2011).
- Карсавин Л. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. М., 1992.

- Кауфман А. А. К вопросу о происхождении русской земельной общины. М., 1907.
- Кеневич Я. Выбор ценностей и цивилизационная принадлежность: возможность или необходимость? // Цивилизационный выбор и Пограничье / Под ред. Я. Кеневича // ДЕБАТЫ IBI AL, ТОМ IV, Варшава, 2011.
- Китайская геомантия / Сост. и пер. М. Ермакова. СПб., 1998.
- Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
- Кленнер Г. От права природы к природе права. М., 1988.
- Климент Александрийский. Стрататы / Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина. В 3 т. Т. 1. Кн. 1. СПб., 2003. [Электронный ресурс] // URL: <http://www.nsu.ru/classics/stromateis/strom1.htm>. (дата обращения: 30.10.2011).
- Кобзев А. И. О понимании личности в китайской и европейской культурах: Проблема организмических моделей // Народы Азии и Африки. 1979. № 5. С. 43-57.
- Кобзев. А. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
- Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002.
- Кобзев А. И. Дэ и коррелятивные ей категории в китайской классической философии // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998. С.12-35.
- Коваль Т. Б. Этика труда православия // Общественные науки и современность. 1994. № 6. С. 55-70.
- Кодзики. Записки о деяниях древности. Свиток 1. Мифы // Спб., 1994.
- Коновалов П. Б. О культе неба у монголов: К взглядам Доржи Банзарова // Тезисы и доклады научной конференции «Банзаровские чтения». Улан-Удэ, 1992. С. 24-33.

Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.

Конфуций. Изречения // Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. С. 263-301.

Конфуцианский трактат «Чжун юн» : Переводы и исследования / Сост. А. Е. Лукьянов; Отв. ред. М. Л. Титаренко. М., 2003.

Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.

Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб., 1999.

Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). М., 1984.

Куббель Л. Е. Потестарная и политическая этнография // Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 241-277.

Кузанский Николай. Сочинения в двух томах. М., 1979. Т. 1.; 1980. Т. 2.

Кузнецов П. Евразийская мистерия // Новый Мир. 1996. № 2.

Кун-фу-цзы. Лунь юй // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1.

Кычанов Е. И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М., 1997

Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / Пер. с англ. В. Софронова-Антони. М., 2001.

Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX века: Структура и роль культовой системы / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др. Новосибирск, 1983.

Лао-цзы. Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни / Сост. и пер. В. В. Малявина. [Электронный ресурс] // URL: <http://lib.rus.ec/b/267141/read> (дата обращения: 30.06.2011).

Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека / Пер. с фр. Парибка Ф. В. СПб., 1998.

Левинас Э. Путь к Другому: Сб. статей и пер. СПб., 2006.

- Литвинцев О. С. Становление учения Татхагата- Гарбхи в Китае // Философско-сотериологические аспекты Абхидхармы, Праджня-парамиты и Тантры в буддизме Китая, Тибета и Бурятии: Сб. ст. / Науч. ред. Л. Е. Янгутов, Л. Л. Ветлужская. Улан-Удэ, 2010. С. 106-119.
- Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980.
- Ли цзи // Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 99-140.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
- Лосский Н. История русской философии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vehi.net/nlossky/istoriya/27.html> (дата обращения: 23.10.2011)
- Лубсан Данзан. Алтан Тобчи / Пер. с монг., введение, комм. и приложения Н. П. Шастиной. М., 1973.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. С. 27.
- Малявин В. Китайская цивилизация. М., 2001.
- Маккиндер Х. Географическая ось истории // Полис. 1995. № 4.
- Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.
- Материалы к хронике общественного движения в Сибири в 1895–1917 гг. Томск, 1994. Вып. 1. С. 6–16.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
- Мень А. К проблематике «Осевого времени» (О диалоге культуры и религии) //Трудный путь к диалогу.Сборник. М., 1992.
- Миллер Г. Ф. История Сибири: в 2 т. Т. 1. М., 1937-41.
- Минерт Л. К. Архитектура Улан-Удэ. Улан-Удэ, 1983.

- Минерт Л. К. Памятники начального этапа градостроительства в Бурятии // Памятники истории, археологии и архитектуры Сибири. Новосибирск, 1989; Тиваненко А. В. Удинский острог. Улан-Удэ, 1995.
- Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подготовка текстов, введение и комментарии Б.О. Долгих. М., 1976. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/Slova r'MestnykhRusskikhINganasanskikhTerminovIVyrazhenij.htm>.
- Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма. Новосибирск, 1980.
- Михайлов Т. М. Влияние ламаизма и христианства на шаманизм бурят // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (2-я пол. XIX — нач. XX в.). Л., 1979. С. 127-149.
- Михайловский В. М. Шаманство: Сравнительно-этнографические очерки. М., 1892.
- Михалев А. В. Советские мемориалы в Монголии: коллективная память и борьба за символическое пространство // Диаспоры. 2009. № 2. С. 208–232.
- Можейко М. А., Майборода Д. В. Другой. Энциклопедия пост-модернизма / Сост. и науч. ред. А. А. Грицанов, М. А. Можейко [Электронный ресурс] // URL: <http://www.niv.ru/doc/philosophy/encyclopedia-post-modern/137.htm> (дата обращения: 15.04.2013).
- Морохоева З. П. Личность в культурах Востока и Запада: к постановке проблемы. Новосибирск, 1994.
- Мэн-цзы // Древнекитайская философия. в 2 т. Т. I. М., 1972. С. 225-247.
- Мэргэн-Гэгэн. Алтан Тобчи. /Вер. П. Б. Балданжапова. Улан-Удэ. 1970. [Электронный ресурс]. URL: <http://blogs.mail.ru/mail/vele54/> (дата обращения: 12.07.2011).
- Народы Сибири. М.; Л., 1956.

- Наринский М. М., Карев В. М. Европейская культурная традиция // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 1. СПб., 1998.
- Неклюдов С. Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам. Вып. 365. Тарту, 1975. С. 65-75.
- Неклюдов Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. М., 1984.
- Неклюдов С. Структура и функция мифа // Современная российская мифология. М., 2005. С. 9-26.
- Неклюдов С. Ю. Движение и дорога в фольклоре. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm> (дата обращения: 12.07.2011).
- Нидэм Дж. Фундаментальные основы китайской традиционной науки // Китайская геомантия / Сост. и пер. М. Ермакова. СПб., 1998. С. 226.
- Новосельский А.А. Борьба Московского государства с татарами в XVII веке. М.; Л., 1948;
- Окладников А.П. Очерки по истории западных бурят-монголов (XVII-XVIII вв.). Л., 1937.
- Открытия русских землепроходцев и полярных мореходов XVII века на северо-востоке Азии: Сборник документов / Под ред. Н. С. Орлова. М., 1951.
- Очир А., Галданова Г. Р. Свадебная обрядность баятов МНР // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 24-56.
- Памятник в честь Кюль-Телина // Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951.
- Памятники истории, археологии и архитектуры Сибири. Новосибирск, 1989.

Переломов Л. С. Конфуций: Лунь Юй. М., 2001. [Электронный ресурс]. URL: [http://lib.aldebaran.ru/author/konfucii\\_/konfucii\\_\\_lun\\_yui/](http://lib.aldebaran.ru/author/konfucii_/konfucii__lun_yui/) (дата обращения: 15.08.2011).

Плотин. Эннеады. Фрагменты // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. М., 1969. С. 536-554.

Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. М., 1993.

Пограничье Культур — Культуры Пограничья / под ред. З. Морохоевой // *Debaty Artes Liberales*. Т. VI. Варшава, 2012.

Пограничья Евро-Азии/ под ред. З. Морохоевой // *Debaty Artes Liberales*. Т. VII. Варшава, 2013.

Позднеев А. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с отношением сего последнего к народу. СПб., 1887.

Попов А. А. Нганасаны. Материальная культура. М.; Л., 1948;

Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.shalagram.ru/knowledge/nganasany/semeyno\\_brachnye\\_otnosheniya.htm](http://www.shalagram.ru/knowledge/nganasany/semeyno_brachnye_otnosheniya.htm).

Попов А. А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // *Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера*. Л., 1976. С. 31-43.

Потапов Л. П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // *Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая*. Горно-Алтайск, 1983. С. 106-107.

Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.

Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб., 2005.

Раевский Д. С. Модель мира в скифской культуре. М., 1985.

Раушенбах Б. В. Пространственные построения в древнерусской живописи. М., 1975.



- Робертсон Р. Точка глобального осознания. Модернизация модернизации [Электронный ресурс] // URL: <http://www.russ.ru/pole/Tochka-global-nogo-osoznaniya> (дата обращения: 15.05.2011).
- Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. II. Пг., 1918.
- Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн / Ред. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. М., 1993.
- Румянцев Г. Н. Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962.
- Савицкий П. Н. Географический обзор России-Евразии // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М., 1997.
- Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. М., 1987.
- Си цы чжуань («Комментарий к присоединенным изречениям») / Пер. В. Е. Еремеева. [Электронный ресурс]. URL: <http://eremve.narod.ru/predel/tri/sici.htm> (дата обращения: 15.05.2011).
- Си ю цзи или описание путешествия на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине/ Пер.с кит. с прим. архимандрита Палладия. Т. IV. Спб., 1886.
- Симченко Ю. Б. Культура охотников на дикого оленя Северной Евразии. М., 1976.
- Симченко Ю. Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Азии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968. С. 197.
- Сказкин С. Д. Избранные труды по истории. М., 1973.
- Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера / Пер. с англ. М., 2008.
- Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (Народы Нижнего Амура). М., 1991.
- Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. СПб, 1886.

Сокровенное сказание. Улан-Удэ, 1990.

Соловьев С. М. История России с древнейших времен. СПб., [Б.г.].  
Кн. III.

Соловьев В. С. Смысл любви. Статья 4. [Электронный ресурс] // URL:  
<http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv21.htm> (дата  
обращения: 17.03.2013).

Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Спор о справедливости.  
Москва-Харьков, 1999.

Солонин К. Ю. Мартин Хайдеггер и буддизм дальневосточной  
Махаяны // Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодопол-  
нительности культур / Отв.ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2-е изд.  
СПб., 2001. С. 115-138.

Софронов В. Ю. Сибирская симфония: государство и церковь как  
союзники в процессе освоения Сибири [Электронный ресурс] //  
Сибирская Заимка. История Сибири в научных публикациях. URL:  
<http://zaimka.ru/sofronov-sibirskaya-simfoniya/> (дата обращения:  
10.10.2012).

Спирин В.С. Построение древнекитайских текстов. СПб., 2006.

Ставцева О. И. Очерк хайдеггеровской философии // Хайдеггер и вос-  
точная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв.  
ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2-е изд. СПб. 2001. С.С. 29-58.

Сунь-цзы // Древнекитайская философия. в 2 т. Т. II. М, 1973.  
С. 141-209.

Тан Э. Сто тайных чувств. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.  
bookmate.com/r#d=sEхaYwAA](http://www.bookmate.com/r#d=sEхaYwAA) (дата обращения: 10.02.2013).

Тан Э. Клуб радости и удачи / Пер. с англ. О. Савоскул. СПб., 2007  
[Электронный ресурс]. URL: [http://www.lib.ru/INPROZ/TAN\\_E/klub.txt](http://www.lib.ru/INPROZ/TAN_E/klub.txt)  
(дата обращения: 3.02.2013).

- Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 1998.
- Глостанова М. В. Деколониальные гендерные эпистемологии. М., 2009.
- Топоров В. Н. Первобытные представления о мире: Общий взгляд // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 8-40.
- Торчинов Е. А. Комментарии к сутре // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 56-78.
- Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб, 2000.
- Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: Познание Запредельного. Спб., 2007.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Сагалаев А. М., Октябрьская И. В., Львова Э. Л., Усманова М. С. Новосибирск, 1988.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Новосибирск, 1989.
- Третьяков П. И. Туруханский край, его природа и жители // Зап. РГО по общей географии. Т. 2. СПб., 1869. С.215-530.
- Троцанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань. 1903.
- Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М, 1993.
- Трубецкой Н. С. Общевразийский национализм // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М, 1993. С. 101.
- Трёлъч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М., 1994.
- Трёлъч Э. Метафизический и религиозный дух немецкой культуры.// Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 540-556.

- Удальцова З. Г. Культурные связи Древней Руси и Византии // Византийский Временник. Т. 42. М., 1981. С. 25-34.
- Урсынович С. Религия туземных народностей Сибири. М., 1930.
- Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.
- Утченко С. Л. Цицерон и его время. 2-е изд. М., 1986.
- Федотов Г. П. Лицо России / Федотов. Г. П. Лицо России. Статьи 1918–1930. Париж, 1998.
- Федотов Г. П. Мать земля. К религиозной космологии русского народа // Путь. [Париж]. 1935. № 46. С. 3-18.
- Федотов Г. П. Национальное и вселенское // Федотов Г. П. Лицо России. Статьи 1918–1930. Париж, 1998.
- Федоров М. М. Правовое положение народов Восточной Сибири: (XVII-начало XIX вв.). Якутск, 1978. С.С. 95-99.
- Федотов Г. П. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси X--XIII вв. // Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 10. М., 2000.
- Филиппов А. Ф. Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода. Препринт WP6/2004/05. М., 2004.
- Философско-сотериологические аспекты Абхидхармы, Праджняпарамиты и Тантры в буддизме Китая, Тибета и Бурятии: сб. ст. / Науч. ред. Л. Е. Янгутов, Л. Л. Ветлужская. Улан-Удэ, 2010.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989.
- Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984.
- Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

- Фромм Э. Иметь или быть. М., 1986.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб., 1994.
- Фэн Ю-Лань Краткая история китайской философии. М., 1998.
- Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С.80-101.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
- Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3. С 82- 97.
- Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни // Шпет Г., Хайдеггер М. Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995.
- Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Отв. ред. М. Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. 2-е изд. СПб., 2001.
- Хангалов М. Н. Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 3. Улан-Удэ, 2004.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.
- Хара-Даван Э. Евразийство с точки зрения монгола // Хара-Даван Э. Русь монгольская: Чингис-хан и монголосфера. М., 2002.
- Хардт М., Негри А. Империя, М., 2004.
- Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1988.
- Хроника Тугулдуур Тобоева. 1863 // Летописи хоринских бурят. М.; Л., 1940.
- Цивилизационный выбор и Пограничье / под ред. Я.Кеневича // Debaty IBI AL. Т. IV. Варшава, 2011.
- Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.

- Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975.
- Цицерон. Тускуланские беседы // Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика 1-11 вв. н.э. М., 1979.
- Цицерон Марк Туллий. Диалоги: О государстве; О законах. М., 1994.
- Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Улан-Удэ, 1972.
- Чагдуров С. Ш. Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980.
- Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры / Отв. ред. А. Я. Гуревич. М., 1990.
- Черемисов К. М. Бурят-монгольско-русский словарь. Москва, 1951.
- Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991.
- Честертон Г. К. Франциск Ассизский // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 83-128.
- Чжуан-цзы / Пер. с кит. В. В. Малявина. М., 1995.
- Чжу Си. Чжу-цзы Юйлэй // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1978. С. 123-150.
- Чжу Си. Синли цзин и // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1978. С. 151-182.
- Чжу Си. Хуэйвень сюзань // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1978. С. 183-210.
- Шицзин. Книга песен. М., 1957.
- Шкуратов В. Интеллигенция в проекте современности // Логос. 2005. № 6. С. 243-252.
- Штейнер Е. С. Феномен человека в японской традиции: Личность или квазиличность? // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. М., 1990. С. 164-191.

Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII- начале XVIII в. М.; Л., 1946.

Щапов А. П. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // Щапов А. П. Соч.: В 3 т. Т. 1. СПб., 1906. С. 47-172.

Щапов А. П. Исторические условия интеллектуального развития в России // Щапов А. П. Соч.: В 3 т. Т. 2. СПб., 1906.

Щапов А. П. Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России // Щапов А. П. Соч.: В 3 т. Т. 3. СПб., 1906. С. 481-504.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. М., 1988.

Эргис Г. У. Якутские сказки: В 2 т. Т. 1. Якутск, 1964.

Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.

## ЛИТЕРАТУРА НА ПОЛЬСКОМ ЯЗЫКЕ

Appadurai A. Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji / Przeł. Pucek Z. Kraków, 2005;

Bauman Z. Globalizacja. Warszawa, 2000.

Bhabha Homi K. Miejsca kultury / Przeł. T. Dobrogoszcz. Kraków, 2010.

Ganhi L. Teoria postkolonialna / Przeł. Serwaski J. Poznan, 2008.

Granet M. Cywilizacja Chinska. Warszawa, 1973.

Heidegger M. Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia) / Przeł. Baran B., Mizera J. Kraków, 1996.

I-Cing. Księga Przemian / Przeł. R. Wilhelma. Warszawa, 1997.

Jameson F. Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu / Przeł. Płaza M. Kraków, 2011.

- Jullien Fr. Droga okrężną i wprost do celu. Strategie sensu w Chinach i Grecji / Przeł. Falski M. Kraków, 2006.
- Kaufmann J.-C. Kiedy Ja jest Innym. Dlaczego i jak coś się w nas zmienia. Warszawa, 2013.
- Kieniewicz J. Wprowadzenie do historii cywilizacji Wschodu i Zachodu. Warszawa, 2003.
- Kieniewicz J. Spotkania Wschodu. Gdańsk, 1999.
- Kojiki, czyli Księga dawnych wydarzeń. T. 1-2 / Przeł. W. Kotański. Warszawa, 1986.
- Loomba A. Kolonializm/ Postkolonializm / Przeł. Bloch N. Poznan, 2011.
- McHale B. Powieść postmodernistyczna / Przeł. Płaza M. Kraków, 2012.
- Między Europą a Azją. Idea Rosji–Eurazji / Pod red. S. Grzybowski. Torun, 2008.
- Panikkar R. Religie świata w dialogu / Przeł. J. Marzęcki. Warszawa, 1986.
- Paradowski R. Eurazjatyckie imperium Rosji. Studium idei. Torun, 2001.
- Rushdie S. Wschód, Zachód. Poznan, 1997.
- Said E. W. Orientalizm / Przeł. Wyrwas-Wiśniewska M. Poznań, 2005.
- Said E. Kultura i imperializm / Przeł. Wyrwas-Wiśniewska M. Kraków, 2009.
- Spivak G. Ch. Strategie postkolonialne / Przeł. Górny A., Kropiwnicki M. Majmurek J. Warszawa, 2011.
- Thompson E. M. Trubadurzy Imperium. Literatura rosyjska i kolonializm / Przeł. Sierszulska A. Kraków, 2000.
- Xinzhong Yao. Konfucjanizm. Wprowadzenie / Przeł. Hunia J. Kraków, 2009.



**ЛИТЕРАТУРА НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ**

Bu-ston. History of Buddhism. Heidelberg, 1931. Part 1-2.

Danto A. C. Philosophical individualism in Chinese and Western Thought // Individualism and Holism: Studies in Confucian & Taoist Values / Ed. by D. Munro. Ann Arbor, 1985.

De Barry W. T. Neo-Confucian Individualism and Holism // Individualism and Holism: Studies in Confucian & Taoist Values / Ed. by D. Munro. Ann Arbor, 1985.

De Barry W. T. Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought. N.Y., 1991.

Chakrawrti U. The social dimensions of early Buddhism. Delhi etc., 1987.

Chang Diana. Frontiers of Love. Seattle & London, 1994.

Contemporary Chinese Philosophy / Ed. by Chung-ying Cheng and N. Bunnin. Wiley, 2002.

Danto A. C. Philosophical individualism in Chinese and Western Thought // Individualism and Holism: Studies in Confucian & Taoist Values. Ed. by D. Munro. Ann Arbor, 1985. P. 385-391.

Dirlik A. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism // Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives. Eds. Shohat E, McClintock A, Mufti A.

Dumont, L. A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism // The category of the person: Anthropology, philosophy, history / Ed. by Carrithers M., St. Collins, St. Lukes. L., N.Y., 1985.

- Escobar A. Worlds and Knowledges Otherwise?: The Latin American Modernity / Coloniality Research Program // Cultural Studies. Vol. 21, No. 2-3.
- Etkind A. Internal Kolonization. Russia's Imperial Experience. Cambridge, 2011.
- Fanon F. Black Skin, White Masks. London, 1986.
- Fletcher G. The Mongols: Ecological and social perspective // Harvard Journal of Asiat studies. Cambridge (Mass.), 1986. Vol. 46, N 1. P. 11-50.
- Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y., 1973.
- Groot J. J. M. de. The Religious System of China. Vol. 1-6. Leide, 1892-1906.
- Hansen M. N. Was Athens a democracy?: Popular rule, liberty and equality in ancient and modern political thought. Copenhagen, 1989. P. 19.
- Hsieh Yu-Wei. The Status of the individual in Chinese ethics // The Status of individual in the East and West / Ed. by Ch. A. Moore. P. 271-283.
- Hurskainen A. Cattle and culture: The structure of a pastoral Parakuyu society. Helsinki, 1984.
- Hyunjung Lee & Younghun Cho. Introduction: Colonial Modernity and Beyond in East Asian Contexts // Cultural Studies 2012, P. 1-16.
- Ikeda D. Dialogue on the life. Vol. 1. Buddhist perspectives on life and universe. Tokyo, 1976.
- Individualism and Holism: Studies in Confucian & Taoist Values / Ed. by Munro D. Ann Arbor, 1985.
- King S. B. Buddha nature and the concept of person // Philosophy East and West. Vol. 39, N 2. Honolulu, 1989. P. 151-169.
- Lee D. Being and value in a primitive culture // The Journal of Philosophy. 1949. Vol. 46. No. 13. P. 401-415.
- Macfarlane A. The Origins of English Individualism. Oxford, 1978.

- Macfarlane A. Louis Dumont and the Origins of Individualism // Cambridge Anthropology. Vol. 16, No. 1. 1993. [Электронный ресурс]. URL: [http://projet-idea.u-strasbg.fr/depotcel/DepotCel/547/Cours%20amglais/Article\\_on\\_\\_Dumont.pdf](http://projet-idea.u-strasbg.fr/depotcel/DepotCel/547/Cours%20amglais/Article_on__Dumont.pdf) (дата обращения: 15.08.2011).
- Nakamura H. Parallel developments: A comparative History of Ideas. Tokyo; N.Y., 1975.
- Nakamura H. Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan. Honolulu, 1964.
- Needham J. Science and Civilization in China. Vol. 2: History of Scientific Thought. 1956.
- Rošker J. The Abolishment of Substance and Ontology: A New Interpretation of Zhang Dongsun's Pluralistic Epistemology. Synth. philos.. International ed. 2009. Vol. 24. Fasc. 1. P. 153-165.
- Rupen R. A. Mongols of the Twentieth Century. Bloomington, 1964.
- Russ.-Ng. Wörterverzeichnis (Michael Katzschmann). [Электронный ресурс]. URL: <http://wwwuser.gwdg.de/~mkatzsc/lemma.htm#V> (дата обращения: 03.2010)
- Sennet R. The Fall of Public Man. Cambridge; London, 1977.
- Smith J. E. The Individual and The Judéo-Christian Tradition // Individual in East-West. N.Y., 1968. P. 251-267.
- Spykman N. The Geography of the Peace, New York, 1944.
- Suzuki D. T. Introduction // The Lankāvatāra Sūtra. L., 1930. P. xiii-xxxii.
- Suzuki D. T. Outlines of Mahayana Buddhism. L., 1907.
- Tomlinson J. Globalization and culture. Cambridge, 2004.
- Trinkaus Ch. Renaissance Idea of the Dignity of Man // Dictionary of the History of Ideas. Vol. IV. N. Y., 1973. P. 136-147.

Whorf B. L. Language, thought and reality // Selected writings of Benjamin Lee Whorf / Ed. by Carroll J. B. New York, 1956.

Wood E. M. Peasantcitizen and slave: The found, of Athenian democracy. L.; N.Y., 1989.

Zhimbiev B. History of the Urbanization of a Siberian City. Ulan-Ude. London, 2000.