

МЕТАМОРФОЗИС

ТОМ 9 № 2
2025



ISSN: 2658 3976

Метаморфозис

Учредитель

ООО «Сообщество профессиональных социологов»

Редакционный совет

Главный редактор:

Т.Ю. Сидорина,
д.филос.н., ординарный профессор
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Заместитель главного редактора:

Тихон Шейнов, аспирант
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Члены совета:

И.А. Аполлонов, д.филос.н., профессор
кафедра истории философии КГТУ

А.А. Глухов,
к.филос.н., доцент
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Д.Н. Дроздова
к.филос.н., доцент
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

А.Ю. Дудчик, к.филос.н.,
заместитель директора по науке
ИФ НАН Беларуси

В.А. Емелин
д.филос.н., профессор
Факультет психологии
МГУ им. М.В. Ломоносова

О.А. Жукова
д.филос.н., профессор
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

В.М. Карелин
к.филос.н., доцент
Факультет философии РГГУ

Metamorphosis

Institutional founder

RPO "Community of professional sociologists"

Advisory board

Chief editor:

T.Yu. Sidorina,
D.Sc. (Philosophy), Full Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

Deputy Chief editor:

Tikhon Sheynov, Postgraduate,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

Members:

I.A. Apollonov, D.Sc. (Philosophy), Professor,
Department of History of Philosophy, KSTU

A.A. Gloukhov,
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

D.N. Drozdova,
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

A.Yu. Dudchik, Cand. Sc. (Philosophy)
Deputy Director for Science
IP NAS, Belarus

V.A. Emelin
D.Sc. (Philosophy), Professor,
Department of Psychology
Lomonosov Moscow State University

O.A. Zhukova,
D. Sc. (Philosophy), Professor, School of
Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

V.M. Karelin, Cand. Sc. (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy, RSSU

И.С. Курилович,
к.филос.н., доцент
Факультет философии РГГУ

I.S. Kurilovich, Cand. Sc. (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy, RSSU

Н.Е. Покровский
д.филос.н., ординарный профессор
Факультет социальных наук НИУ ВШЭ

N.E. Pokrovsky,
D.Sc. (Philosophy), Full professor,
Department of Social Sciences NRU HSE

Редакционная коллегия

Editorial board

Технический редактор:
Тихон Шейнов

Technical editor:
Tikhon Sheynov

Секция «Филология»:
Софья Залуцкая
Анна Гордеева
Станислава Кокеткина
Наталья Гурова

Section “Philology”:
Sofia Zalutskaya
Anna Gordeeva
Stanislava Koketkina
Natalia Gurova

Секция «Философия»:
Иван Регульский (руководитель)
Евгений Ненадыщук
Антон Кондратенко
Андрей Бунин
Егор Дегтярев

Section “Philosophy”:
Ivan Regulskiy (Head)
Evgeniy Nenadishuk
Anton Kondratenko
Andrey Bunin
Egor Degtyarev

Секция «История»:
Артем Волков (руководитель)

Section “History”:
Artem Volkov (Head)

Секция «Востоковедение»:
Алискендер Инков (руководитель)
Алина Ким

Section “Oriental studies”:
Aliskender Inkov (Head)
Alina Kim

Оформление номера:
Елена Ашурова
Анастасия Сухарева

Design:
Elena Ashurova
Anastasiia Sukhareva

Продвижение журнала:
Олег Нестеров
Виктория Серебрянская

Public relations:
Oleg Nesterov
Viktoriya Serebryanskaya

Дата публикации: 01.01.2025

Publication date: 01.01.2025

Опубликованные в журнале материалы
распространяются свободно
при условии ссылки на первоисточник

The writings published in the Journal
can be reproduced elsewhere
so long as the original source is cited

ISSN: 2658 3976

ISSN: 2658 3976

e-mail: metamorphosis@hse.ru

e-mail: metamorphosis@hse.ru

Веб-сайт: metamorphosis.hse.ru

Website: metamorphosis.hse.ru

Telegram канал: <https://goo.su/UjBhqCz>

Telegram channel: <https://goo.su/UjBhqCz>

Адрес редакции: 105066, г. Москва, Старая
Басманная ул., д. 21/4, стр. 1

Adress: 21/4 Staraya Basmannaya Str., building
1, Moscow 105066 Russia

©Метаморфозис 2025

©Metamorphosis 2025

О журнале

«Метаморфозис» – это научное периодическое издание, публикующее результаты исследований молодых ученых в области социально-гуманитарных наук. В журнале публикуются исследования, рецензии, обзоры научных мероприятий и другие материалы, посвященные широкому спектру проблем философии, культуры и общества. Основными ценностями «Метаморфозиса» являются смелость и оригинальность философских высказываний, открытость к пересечению исследовательских и дисциплинарных горизонтов, а также соблюдение норм академической этики.

Цели журнала

- Внесение вклада в развитие отечественной исследовательской среды в сфере социально-гуманитарного знания;
- Вовлечение молодых ученых в интеллектуальный диалог, предоставление им площадки для научных высказываний и дискуссий;
- Привлечение внимания отечественных исследователей к актуальным произведениям российских и зарубежных авторов путем публикации переводов и рецензий;
- Популяризация философского знания в среде широкой образованной аудитории.

Предметные области

- Философия культуры и искусства;
- Философия науки и техники;
- Исследования русской философии и литературы;
- Социальная и политическая философия;
- История русской и зарубежной мысли.

Периодичность выпусков

3 раза в год

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: <http://metamorphosis.hse.ru/>.

Журнал выпускается в рамках научно-исследовательского проекта школы философии и культурологии НИУ ВШЭ.

About the Journal

Metamorphosis is a scientific periodical that publishes the results of research by young scientists in the social and human sciences. The journal publishes research, reviews, reviews of scientific events and other materials devoted to a wide range of problems of philosophy, culture and society. The main values of Metamorphosis are courage and originality of philosophical statements, openness to crossing research and disciplinary horizons, as well as compliance with academic ethics.

Aims

- Contribution to the development of the domestic research environment in the field of social and humanitarian knowledge;
- Involvement of young scientists in intellectual dialogue, providing them with a platform for scientific statements and discussions;
- Attracting the attention of native researchers to the current works of Russian and foreign authors by publishing translations and reviews;
- Popularization of philosophical knowledge among a wide educated audience.

Subject areas

- Philosophy of Culture and Art;
- Philosophy of Science and Technics;
- Studies of Russian Philosophy and Literature;
- Social and political Philosophy;
- History of Russian and Foreign Thought.

Frequency of Issues

3 times a year

The journal is electronic and distributed free of charge. All articles are published in the public domain on the site: <http://metamorphosis.hse.ru/>.

The journal is published as a part of a research project at the HSE School of Philosophy and Cultural Studies.

Содержание

От редакции 7

Философия и эстетика Востока

Екатерина Шевлякова

Повлияла ли практическая философия хатха-йоги на концепцию кундалини в буддизме ваджраяны? 10

Екатерина Туманян

Экзистенциализм в японской литературе эпохи модерна 23

Алина Ким

Влияние принципов традиционной индийской эстетики театрального искусства на современный индийский кинематограф 37

Культурные образы и политические концепции: исследования Российского государственного гуманитарного университета

Анна Волкова

Воображая Восток: конструирование образа другого 52

Валерия Теряева

Концепция нормативного правителя в философии Хань Фэя и Никколо Макиавелли 64

«Восточная перспектива»: исследования востоковедов в Высшей школе экономики

Анастасия Левченко

Лингвистический анализ 8-10 глав из Цзю Тан шу в сопоставлении с соответствующими главами из Синь Тан шу 85

Юлия Киселева

Тема исторической памяти в прозе Чжан Юэжань (на материале романа «Кокон») 97

Дина Кожухова

Идеи Ку:кай (774-835) об образовании в «Регламенте [школы] Сюгэй сютиин, с предисловием» и их истоки 112

Виталий Сенотрусов

Периодизация институционализации буддизма в России в XVIII–XX вв. 125

Далила Сабитова

Сектор исламских финансов в экономике Саудовской Аравии в 2021-2023 гг. 138

Contents

Editor's Introduction	7
-----------------------	---

Philosophy and Aesthetics of the East

<i>Ekaterina Shevlyakova</i> Was there Any Influence of Hatha-yoga Practical Philosophy on the Concept of Kundalini in Vajrayāna Buddhism?	10
<i>Ekaterina Tumanian</i> Existentialism in Japanese Literature of the Modern Era	23
<i>Alina Kim</i> Influence of the Principles of Traditional Indian Aesthetics of Theater Art on Contemporary Indian Cinema	37

Cultural Images and Political Concepts: Research by the Russian State University for the Humanities

<i>Anna Volkova</i> Imagining the East: Construction the Image of Another	52
<i>Valerya Teryaeva</i> Conception of Normative Ruler in the Philisophy of Han Fei and Niccolo Machiavelli	64

“Eastern Perspective”: Oriental Studies at the Higher School of Economics

<i>Anastasiia Levchenko</i> Comparative Linguistic Analysis of Chapters 8-10 from the “Old Book of Tang” and the Corresponding Chapters from the “New Book of Tang”	85
<i>Yulia Kiseleva</i> Historical Memory in Zhang Yuezhan’s Fiction (Based on the Novel “Cocoon”)	97
<i>Dina Kozhukhova</i> Ku:kai’s (774-835) Ideas on Education in the “Regulations [of the School] Shugei Shūchiin, with a Preface” and their Origins	112
<i>Vitaly Senotrusov</i> Periodization of the Institutionalization of Buddhism in Russia in the 18th–20th Centuries	125
<i>Dalila Sabitova</i> Islamic Finance Sector in the Saudi Arabian Economy in 2021-2023	138

Тема номера: Мир Востока: традиции и открытия

Дорогие читатели, приветствуем вас на страницах второго выпуска девятого тома журнала «Метаморфозис»! В новом номере представлен калейдоскоп исследований, продолжающих изучение необъятного и удивительного Востока, где каждая страна восхищает своей способностью сохранять уникальные обычаи, наделенные глубоким символизмом, и при этом вдохновляет новые поколения на поиск гармонии и свежих идей.

Мы приглашаем вас окунуться в мир, где древние восточные традиции встречаются с новыми интерпретациями. Каждая статья, представленная в этом номере, становится своеобразным мостиком между эпохами, культурами и дисциплинами, демонстрируя, как наследие Востока продолжает вдохновлять и обогащать современное мировоззрение.

Вы обратили внимание на обложку? Её мягкие тона и парящие силуэты приглашают остановиться и задуматься о самом важном. Красные и золотистые оттенки пробуждают ассоциации с удачей, процветанием и праздничными традициями, столь значимыми для восточной культуры. Летящие птицы, олицетворяющие свободу и перемены, зовут нас к новым горизонтам – к открытиям, вдохновленным богатым наследием Востока. Центральный образ девушки, погруженной в созерцание, воплощает гармонию, равновесие и внутреннюю свободу – те ценности, что глубоко укоренены в восточной философии и близки всем, кто идет своим путем через мир восточных традиций и открытий. Быть может, эта девушка олицетворяет каждого из нас, идущего своим путем через мир восточных традиций и открытий. Какими смыслами вы наполнили бы этот образ, и о чем он побуждает задуматься вас?

В номере представлены статьи молодых ученых Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук и Образовательной программы «Востоковедение» Факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ (победителей и призеров Международной научной студенческой конференции «Восточная перспектива», которая состоялась 18 мая 2024 года), а также философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Выпуск объединяет исследователей, которые с уважением к традициям и страстью к открытиям показывают богатство культуры Востока. Каждая статья раскрывает уникальный аспект восточной жизни, будь то философские идеи, культурные трансформации или экономические модели.

Выпуск разбит на три блока: Философия и эстетика Востока; Культурные образы и политические концепции: исследования Российского госу-

дарственного гуманитарного университета; «Восточная перспектива»: исследования востоковедов в Высшей школе экономики.

В статье **Юлии Киселевой** исследуется роман «Кокон» китайской писательницы Чжан Юэжань, в котором историческая память и коллективная травма представлены через призму переживаний поколений, не заставших события «культурной революции». Исследование фокусируется на психологизме, концепции «постпамяти» и фигуре ненадежного нарратора, раскрывая новые подходы к репрезентации травмы в современной китайской литературе.

Продолжая линию культурных трансформаций, **Анастасия Левченко** обращается к лингвистическому анализу текстов китайской историографии. На примере 8-10 глав «Старой» и «Новой истории империи Тан» автор показывает влияние политической нестабильности и социальных изменений эпохи на развитие китайского языка, его лексики и синтаксиса.

В работе **Валерии Теряевой** проводится сравнительный анализ концепции нормативного правителя, сформулированной в работах китайского философа Хань Фэя и итальянского мыслителя Никколо Макиавелли. Статья демонстрирует, как философы, разделённые эпохами и культурами, предлагают отличающиеся подходы к власти.

Философские идеи, как и принципы управления, находят отражение в образовательных концепциях. **Дина Кожухова** рассматривает идеи Ку:кай, изложенные в «Регламенте [школы] Сюгэй сютиин», с акцентом на принципах комплексного обучения и материальной поддержки учащихся и учителей. Автор исследует влияние буддийских и конфуцианских ценностей, индийских и китайских образовательных традиций на формирование этих идей, подчеркивая их уникальность и отрыв от стандартных образовательных моделей периода Хэйан.

Культура Японии стала объектом исследования **Екатерины Туманян**, которая анализирует истоки формирования экзистенциальной проблематики в японской литературе эпохи модерна. В статье рассматривается, как темы одиночества, поиска собственного «я» и противоречия между внутренней жизнью индивида и общественными ожиданиями связаны с влиянием дзэн-буддизма и традиционной японской эстетики. Особое внимание автор статьи уделяет буддийской концепции Пустоты, которая помогает раскрыть уникальные подходы японских авторов к решению экзистенциальных вопросов.

Традиции Востока играют центральную роль и в искусстве. В статье **Алины Ким** исследуются этико-эстетические принципы древнеиндийского театрального искусства, изложенные в трактате «Натьяшастра», и их влияние на современный индийский кинематограф. На примере таких фильмов, как «Ашока», «Баджирао и Мастани» и «Притхвирадх», автор раскрывает, каким образом классические эстетические традиции формиру-

ют эмоциональный и визуальный язык исторического кино, играя важную роль в укреплении национального самосознания и сохранении культурных ценностей Индии.

Екатерина Шевлякова обращается к индийским школам хатха-йоги и ваджраяны. Автор предлагает проанализировать традиционные тексты в историческом, символическом и практическом аспектах, чтобы выявить сходства и отличия в их понимании и использовании эзотерических практик. Центральным элементом исследования становится концепция кундалини, играющая ключевую роль в достижении духовных целей как в хатха-йоге, так и в буддизме ваджраяны.

В нашем выпуске также представлена проблема репрезентации Востока в западной мысли, которую подробно анализирует **Анна Волкова**. Исследователь рассматривает, как ориенталистский дискурс романтизирует и искажает образ Востока, раскрывая, как подобные искажения продолжают влиять на межкультурные коммуникации даже в условиях постколониального мира.

Взаимодействие культур и религий на Востоке может быть исследовано не только через призму западного восприятия, но и посредством анализа их интеграции в разные исторические и политические контексты. **Виталий Сенотрусов** освещает уникальный феномен институционализации буддизма в России XVIII–XX вв., когда восточная религия гармонично вплетается в ткань традиционно европейского государства.

Завершает выпуск статья **Далилы Сабитовой**, которая посвящена динамике исламских финансов в Саудовской Аравии. Автор анализирует развитие исламских банков, сукук-облигаций и такафуль в контексте программы Vision 2030, подчеркивая их роль в диверсификации экономики страны и привлечении международных инвестиций.

Мы надеемся, что новый выпуск позволит вам почувствовать тонкую грань между традицией и открытием, прошлым и настоящим, а также вдохновит на собственные размышления о бескрайнем и удивительном мире Востока!

Искренне благодарим профессора Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук Наталию Алексеевну Канаеву, преподавателя Школы востоковедения Факультета мировой экономики и мировой политики Марию Владимировну Ефименко и доцента философского факультета РГГУ Владислава Михайловича Карелина за помощь в подборе и предоставлении материалов для этого номера.

От лица редакции поздравляем вас с наступающим Новым годом! Пусть грядущий 2025 год станет для вас временем, когда древние уроки и традиции Востока придут на помощь в поиске баланса в стремительно меняющемся мире. Вдохновения и успехов во всех начинаниях!

Выпускающий редактор номера, Алина Ким

Повлияла ли практическая философия хатха-йоги на концепцию кундалини в буддизме ваджраяны?

Екатерина Шевлякова, магистрант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), emshevlyakova@edu.hse.ru

Индийские школы хатха-йоги и ваджраяны связаны с разными религиозно-философскими системами Индии (даршанами): хатха-йога – с признающей авторитет вед ведантой, ваджраяна – с непризнающим авторитет вед буддизмом. Несмотря на это, они имеют довольно много общего в их теоретической и практической составляющих, поскольку принадлежат традиции эзотерических практик (тантре). Эти школы используют одинаковые сексуальные практики, ритуальные формулы и символизм, стремятся развить в ученике сверхъестественные силы и позволить ему соприкоснуться с высшей, нефизической реальностью, благодаря которой существуют физический мир и человек. Видимые сходства в содержаниях и принадлежности различным религиозно-философским системам порождают вопрос: как такое могло произойти? В данной статье рассматриваются тексты хатха-йоги и ваджраяны в трех аспектах: историческом, символическом и практическом с целью предложить новую схему, объясняющую характеристики тантризма школ хатха-йоги и ваджраяны. При анализе текстов мы сфокусируемся на концепции кундалини в хатха-йоге и ваджраяне, потому что, согласно учениям упомянутых школ, с помощью правильного пробуждения кундалини достигается главная цель, преследуемая адептами хатха-йоги и ваджраяны – достижение мокши (Sanskrit. mokṣa – освобождение) или состояния Будды.

Ключевые слова: хатха-йога, ваджраяна, тантра, буддизм, йога, кундалини

Для цитирования: Шевлякова Е.М. Повлияла ли практическая философия хатха-йоги на концепцию кундалини в буддизме ваджраяны? // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 10-22.

Дата поступления: 10.09.2024.

Введение

Поиски ответа на вопрос, почему хатха-йога и ваджраяна, принадлежащие разным религиозно-философским системам Индии, имеют видимые сходства в символике и предлагают практически одинаковые практики, связываются с исследованиями генезиса тантризма в целом и его разновидностей в рамках отдельных даршан. В исследовательской литературе



представлены несколько точек зрения, объясняющих генезис тантризма и выводящих из него сходства в учениях тантрических школ. Первая точка зрения, разделяемая такими исследователями, как Б. Бхаттачарья, М. Элиаде, С. Пахомов и А. Бхарати, предполагает наличие единого древнего источника, откуда более поздние религиозно-философские системы черпают взгляд на мир, символизм и практики. Согласно этой точке зрения, тантризм появился из доарийских мистических культов. Это значит, что тантрическая традиция предшествует появлению хатха-йоги и ваджраяны, и из эзотерических древних практик заимствуют элементы более поздние по времени индуизм и буддизм¹.

Две другие версии возникновения тантризма спорят о том, какая из двух систем – индуистский тантризм или тантрический буддизм, – положила начало тантрической традиции. Например, такие исследователи, как Э. Конзе и А. Бюнеманн в своих работах приводят аргументы в пользу того, что буддийские тантры предшествуют всем остальным тантрам и выступают источником символов и практик². Напротив, А. Сандерсон полагает, что именно из индуистских тантр заимствуются элементы, схожие во многих тантрических системах³. Существует также исследовательское мнение, что о

¹ См. *Bhattacharyya B.* An Introduction to Buddhist Esoterism. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1980. *Пахомов С.В.* Проблема идентификации в индуистском тантризме // Путь Востока. 2004. № 33. С. 50–54. *Bharati A.* Tantric Tradition. London: Rider and Company, 1965.

² *Conze E.* Buddhism. A Short History. Oxford: Oneworld, 2008. С. 61–68. *Buehneemann G.* Buddhist Deities and Mantras in Hindu Tantras // Indo-Iranian Journal. 2000. № 43. С. 27–48.

³ *Sanderson A.* The Śaiva Age: the Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period // Genesis and development of Tantrism. 2009. P. 41-349.

взаимосвязи и взаимовлиянии индийских тантрических систем VIII–XI веков, к которым относятся хатха-йога и ваджраяна, практически невозможно сделать никаких выводов, потому что школы этого периода не только пользуются одинаковой терминологией и предлагают одинаковые практики, но и выстраивают одни и те же социальные отношения между последователями⁴.

Теперь попытаемся верифицировать предлагаемые гипотезы для того, чтобы предложить новую схему, объясняющую характеристики тантризма школ хатха-йоги и ваджраяны. В своих работах, посвященных йоге, алхимии и шаманизму, М. Элиаде приводит аргументы в пользу того, что сначала на субконтиненте оформились прото-тантрические практики, связанные с древними культами женских божеств, с древней магией и шаманизмом («практики экстаза», по выражению М. Элиаде)⁵. От учителей прото-тантрических практик никаких письменных текстов не сохранилось, потому что их культура была бесписьменной. Об их представлениях и идеях мы получаем весьма скудные косвенные свидетельства из упанишад, эпосов и сочинений буддистов и джайнов. Прото-тантрические элементы осваивались буддистами и ортодоксальными йогинами в процессе общения с носителями прото-тантрических практик и инкорпорировались в свои дискурсы средствами собственных языков теоретизирования. Вследствие этого исходные идеи теряли первоначальные смыслы, трансформировались. Таким образом прото-элементы превратились во вторичные тантрические элементы. В IV в. н. э. прото-тантрические практики осознаются как заметный феномен культуры и они получают обозначение «тантра», а в VI в. н. э. становятся «чем-то вроде общеиндийской моды»⁶. Как раз в это время появляется буддийская ваджраяна⁷. В дальнейшем между индийскими религиозно-философскими системами происходил постоянный взаимообмен вторичными тантрическими элементами.

Чтобы показать соответствие предложенной схемы фактам и письменным свидетельствам, рассмотрим тексты хатха-йоги и ваджраяны в трех аспектах: историческом, символическом и практическом. В историческом аспекте можно рассмотреть имеющиеся факты истории появления школ хатха-йоги и ваджраяны; в символическом и практическом аспектах предлагаю обратиться к концепции кундалини (особой энергии, сосредоточенной в чакре в основании позвоночника) в хатха-йоге и ваджраяне, потому что в обеих школах этот концепт имеет очень большое значение. Согласно

⁴ Hatley S. Mapping the Esoteric Body in the Islamic Yoga of Bengal // History of Religions. 2007. № 4. С. 351–368.

⁵ Элиаде М. Йога: Бессмертие и Свобода. Патанджали и Йога / Пер. с франц. А.Л. Антипенко, Р.И. Черниковой. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 2009. С. 120.

⁶ Там же. С. 193.

⁷ Там же.

учениям упомянутых школ, с помощью правильного пробуждения кундалини достигается главная цель, преследуемая адептами хатха-йоги и ваджраяны – достижение освобождения (мокши). Только в первом случае мокша трактуется как достижение тождества с Абсолютом-Брахманом, а во втором – как приведение сознания адепта в состояние сознания Будды (бодхичитта).

Исторический очерк о школах хатха-йога и ваджраяна

Исторические сведения о зарождении школ предоставляют нам тексты хатха-йогинов и буддистов ваджраяны. Ваджраяна зародилась на северо-востоке Индии, в западном Ассаме, находящемся на территории Бенгалии. Отправная точка распространения тантрического буддизма – королевство Уддияна, откуда был родом первый гуру эзотерического буддизма по имени Прахеваджра. Далее ваджраяна распространялась по прямой линии от учителя к ученику странствующими йогинами-махасиддхами (букв. практиками, обладающими великими чудесными способностями), которые имели многочисленные контакты с такими же странствующими йогинами-индуистами. В результате широкого обмена идеями и практиками примерно к VIII веку появляются тантры наивысшей йоги (ануттара-йога-тантры) как ваджраянские программные тексты, имеющие типичные “тантрические” черты, например, советы нарушать универсальные нравственные нормы: совершать прелюбодеяния, кражи, убийства, удовлетворять все желания и даже заниматься каннибализмом, что абсолютно чуждо учению Будды. В тантрах наивысшей йоги заметен четкий уклон от внешних ритуальных действий в сторону психопрактики⁸.

Зарождение и развитие хатха-йоги также связываются с традицией махасиддхов, в особенности со школами натхов и махешваров. Основателями йогической традиции натхов считаются Матсьендранатх и его ученик Горакшанатх. Исследователи до сих пор не могут установить точно их время и место жизни, так как сведения о них в основном легендарные. Все же, наибольшее количество свидетельств поддерживает версию о том, что Горакшанатх жил не позже XI века. В Каула-джняна-нирнае (XI век) упоминается история о Минанатхе, учителе Горакши. Джнянешвар в своем комментарии на “Бхагавадгиту”, датированном 1209 годом, упоминает предшественников ему гуру йоги, таких как Адинатх, Минанатх, Горакшанатх и Гайнинатх. В “Тантра-алоке”, написанной в середине X века, Абхинава Гупта называет Матсьендранатха своим учителем. Эти свидетельства указывают на то, что первые учителя и основатели хатха-йоги жили в конце X – начале XI века, с чем, к тому же, согласуются бенгальская литературная и историческая

⁸ Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2008. С. 47–49.

традиции. Таким образом, за дату появления хатха-йоги примем ранний XI век, а за территорию ее зарождения – Восточную Бенгалию. Религиозно-философскую базу хатха-йоги составляют учения монистического шиваизма и адвайта-веданты⁹. Историческая реконструкция и сопоставление событий из историй ваджраяны и хатха-йоги показывают, что хатха-йога и ваджраяна распространились на одной территории, в одной среде, и что они были близки друг к другу концептуально, так как опирались на общие представления о строении тела и циркулирующих в нем энергиях. Именно концептуальное сходство позволяет дать положительный ответ на историческую возможность контактов между ними.

Символика в текстах ваджраяны

Говоря о концептуальном сходстве, мы имеем в виду, с одной стороны, сходство представлений, положенных в основу тантрических практик; с другой, – сходство символических языков описания названных представлений. Какие сходства в символических языках имеются в виду? Во-первых, представление о союзах, которое выражается множеством символов-метафор. В тантрическом буддизме «союз, слияние» можно считать главным представлением (концептом); оно часто обозначается символикой, связанной с сексуальными практиками. Достижение состояния просветленного сознания, мотивирующего человека способствовать освобождению всех живых существ, в ваджраяне описывается через концепцию адвайи (Sanskrit. *a-dvaya* — не-двойственность). Под адвайей понимается сочетание шуньяты (пустотности) и махакаруны (великого сострадания). Перед началом практик от адепта требуется принятие того, что все происходящее в феноменальном мире временно, зависимо, иллюзорно и безлично, что все является конструкцией, ошибочно созданной сознанием и подобной магии или сновидению. Великое сострадание направлено на то, чтобы избавить всех существ от незнания и тем самым от страдания (Садханамала, 111)¹⁰. Идея союза шуньи и каруны лежит в основе сексуальной символики, используемой ваджраяной.

Как было сказано ранее, просветление достигается за счет союза шуньи и каруны, который был соотнесен в тантрическом буддизме с образом соития. Каруна (сострадание) или метод бодхисаттвы ассоциируется с активным мужским началом, а осознание пустоты, мудрость-праджня, – с женским, пассивным началом. Мужское начало имеет символ скипетра-ваджры, а женское – колокольчика. Таким образом, обретение состояния Будды представляется как соитие мужского и женского божеств. Подобный

⁹ Фёрштайн Г. Энциклопедия йоги / Пер. с англ. А. Гарькавого. М.: Фаир-пресс, 2002. С. 637–642. (Русская транскрипция имени автора – от издателя. – Е.Ш.).

¹⁰ Цит. по Sadhanamala / ed. Bhattacharyya B. Calcutta: Baptist Mission Press, 1925. С. 111.

образ пар символизирует принцип единства (тождество тела и ума, метода и мудрости, субъекта и объекта, сансары и нирваны), имеющий особое значение в ваджраяне. Для тантрического буддизма в контексте сексуальной символики так же важно и отождествление пустоты и блаженства – бхога (Sanskrit. bhoga – удовольствие). Блаженство рассматривается буддистскими тантрами как один из атрибутов Будды, а сексуальность – как энергетическая основа организма, который при этом является точной копией универсума (пустоты. – *Е.Ш.*), поэтому ваджраянская йога концентрируется на переживании удовольствия, с помощью которого возможно направить сознание на постижение пустоты. Высшим успехом для йогина будет считаться объединение переживания блаженства и акта постижения пустоты. Буддистский тантризм добавляет к махаянской концепции Трех Тел Будды Махасукха-кайю (Sanskrit. mahāsukha – великое блаженство) – Тело Великого Блаженства, олицетворяющее единство всех остальных трех тел Будды¹¹.

Сексуальная символика тантр также во многом опирается на более древние культы плодородия, скорее всего, дравидийского происхождения¹². Тантры пользуются достаточно пугающими изображениями многоголовых, многоруких божеств, а также женскими образами йогини и дакини. Эти образы происходят из народной мифологии, где йогини и дакини представлены как ведьмы, вампиры, волшебные девы. Однако, ваджраяна, взяв за основу мифологические образы, полностью переосмысляет их содержание. В отличие от практик махаяны, которые направлены на работу с сознанием, практики ваджраяны направлены на глубинные слои психики, зачастую бессознательные. Ваджраяна смогла адаптировать женские образы из мифов и сделать их символами различных глубинных и не всегда осознаваемых состояний психики. Также эти образы олицетворяют присутствие Будды даже в самых порочных психических проявлениях. Здесь также становится видна еще одна отличительная черта тантрического буддизма – стремление облечь умозрительные категории чувственно воспринимаемыми образами¹³.

Метафора соития задействуется в буддистских тантрах на всех уровнях практики: при описании тонкой физиологии чакр и нади (энергетических центров и каналов), движущихся в теле человека энергий, при посвящении, подготовке ученика и в йогической садханае, главным результатом которой является достижение освобождающего блаженства (Садханамала, 82–111). Например, последователи учения ваджраяны полагают, что основных каналов нади три: авадохути (avadhūti) – центральный канал, идущий от промежности до макушки; расана (rasanā) – идет справа от центрального, лалана (lalanā) – располагается слева от авадохути (в индуизме каналы называются

¹¹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2008. С. 71–72.

¹² Dasgupta Sh. *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Calcutta Sanskrit Series, 1962. С. 58–60.

¹³ Торчинов Е.А. Указ. соч. С. 74–75.

соответственно сушумна (*suṣumnā*), пингала (*piṅgalā*), ида (*īḍa*)¹⁴. В “Херука-тантре” мы находим, что канал лалана несет семя, расана – яйцеклетку, а по авадхути поднимается бодхичитта (мысль, нацеленная на пробуждение¹⁵) – блаженство, представляющая из себя смесь семени и яйцеклетки (Херука тантра. 8a–b).

Приведем другой пример. Согласно “Хеваджра тантре”, в йоге достигается союз праджни (запредельной мудрости) и упаи (искусного метода), текущих по боковым каналам-нади, благодаря которым производится бодхичитта (пробужденное сознание). Бодхичитта начинает двигаться в Нирмана-кая-чакре в районе половых органов (или, согласно другим тантрам, в районе пупка), и пока она находится в движении, йогин познает мир существования и не-существования. Однако когда бодхичитта раз и навсегда останавливается в головной чакре (Махасукха-чакре), йогин сталкивается с высшим блаженством и тем самым достигает освобождения (Хеваджра-тантра. II. 47–48)¹⁶. В Хеваджра тантре также говорится о том, что бодхичитта находится в двух состояниях: самврита (*saṃvṛta* – состояние движения) и виврита (*vivṛta* – состояние покоя). Первое состояние соотносится с физической формой бодхичитты, которая “как цветок Кунда” (мужское семя), а второе состояние ассоциируется с ее высшей природой и состоянием блаженства. Для достижения высшего блаженства поток бодхичитты должен быть остановлен.

Также в текстах ваджраяны задействуется символика, отсылающая к устройству мироздания (первоэлементы, солнце-луна, дхьяни-будды), которая, в свою очередь, также подчинена концепции союза, единения, недвойственности (адвайи). В комментарии Наропы на Калачакра-тантру энергетические каналы соотносятся с пятью дхьяни-буддами. Так, левый канал лалана, находящийся в верхней части тела и ассоциируемый с луной, идет от природы будды Амитабхи (*Amitābha*) и переносит воду. Правый канал расана ассоциируется с солнцем и буддой Ратнасамбхавой (*Ratnasambhava*), а также несет огонь. От будды Вайрочаны (*Vairocana*) идет канал, находящийся в середине нижней части тела (предположительно в районе седалищного нерва), переносящий землю. Дхьяни-будда Амогасиддхи (*Amoghasiddhi*) дает начало левому нижнему каналу, несущему воздух, а будда Ваджрасаттва (*Vajrasattva*) – правому нижнему каналу, переносящему знание. Средний верхний канал идет от будды Акшобхья (*Akṣobhya*) и несет шуньяту (пустотность). Центральный канал авадхути имеет природу

¹⁴ Элиаде М. Йога: Бессмертие и Свобода. Патанджали и Йога / Пер. с франц. А.Л. Антипенко, Р.И. Черниковой. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 2009. С. 118–120.

¹⁵ Лысенко В.Г. Бодхичитта // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 166.

¹⁶ Цит. по *Wayman A. The Hevajra Tantra. A Critical Study. London: Oriental Series, 1960.*

молнии (ваджры) и разрушает все мыслительные конструкции о существовании¹⁷.

Так, йогическая практика ваджраяны предполагает снятие адептом недвойственности на разных уровнях сознания. Например, во время практики дхьяны – медитации, йогин достигает однонаправленности сознания и постигает тождество субъекта и объекта. На уровне тонкого тела во время практики пранаямы – дыхательных упражнений, йогин стремится к объединению двух потоков энергии, текущих по боковым каналам-нади, в центральном канале, что позволяет йогину контролировать ум (Хеваджра-тантра. I–II). Пробуждение кундалини является последним этапом практики перед достижением освобождения. В ваджраяне кундалини представлена как символ женского божества, находящегося в каждом практикующем. Союз мудрости и метода (шуньи и упаи) производит бодхичитту, которая образуется в Нирмана-кая-чакре. Бодхичитта (мысль, нацеленная на пробуждение, пробужденное сознание, семя, мужской символ) поднимается вверх по чакрам вместе с кундалини (женский символ), и за счет их союза (удержания в Махасукха-чакре) достигается наивысшее блаженство (Хеваджра-тантра. II. 47–48).

Символика в текстах хатха-йоги

В символическом языке текстов хатха-йоги для обозначения союзов и единства противоположностей задействованы следующие метафорические пары: солнце и луна (пара отсылает к космическим процессам, в которые включен йогин, и к космическим энергиям, в круговороте которых йогин участвует), покровитель/владыка и богиня/сила (эта пара отсылает к религиозной картине мира, которую йогин воспринимает как реальную). Метафора союза солнца и луны заключена и в названии йоги “ха-тха”. В трактате Йогабиджа значение слова “хатха” объясняется через идею союза слогов ha и tha. Слог ha обозначает солнце, а tha – луну, а название “хатха-йога” отсылает к союзу солнца и луны, который символизирует тождество субъекта и объекта (Йогабиджа. 148–149).

Солнце и луна также олицетворяют два потока в теле человека, исходящих от противоположных полюсов. Положительный ток является солнечной энергией, которая, проходя в теле человека, дает ему ощущение тепла. Отрицательный ток — это лунная энергия, дающая чувство холода. Боковой канал-нади ида переносит лунную энергию, а пингала — солнечную, и посредством йогических практик происходит остановка и единение двух токов в центральном канале (сушумне), которые воздействуют на Шакти, спящую в чакре в районе копчика. Г. Фёрштайн предположил, что такое

¹⁷ Цит. по: Dasgupta Sh. An introduction to tantric buddhism. Calcutta: Calcutta University Press, 1950. С. 169–174.

воздействие на Шакти является силовым, достигается посредством упорной йогической практики, поэтому и слово хатха-йога в дальнейшем приобрело значение “натуга, усилие”¹⁸.

Солнце и луна – одно из самых частых обозначений каналов ида и пингала в индуистской тантре. Хатха-йогическая трактовка символизма солнца и луны обычно связывает солнечный и лунный потоки, текущие в иде и пингале, с двумя видами дыханий (жизненных энергий) – праной и апаной. Прана в хатха-йоге понимается не так как в упанишадах, где этот вид энергии является единственным жизненным принципом, руководящим всеми функциями организма. В хатха-йоге прана – не единственный вид жизненной энергии, отвечающий за функционирование организма. Так, прану, то есть верхний поток, дополняет апана – нижний поток, выводящий другие энергии из организма. Прана и апана дополняют друг друга как вдох и выдох. Прана ассоциируется с Раху, демоном, проглатывающим луну, в то время как апана отождествляется с “огнем времени” (калагни)¹⁹. В “Хатха-йога-прадипике” Сватмарама также сранивает иду и пингалу, прану и апану с ночью и днем (Х. П. 3:1)²⁰. Такой темпоральный символизм помогает понять смысл дыхательных практик (пранаяма), направленных на остановку дыхания и жизненных энергий. Остановка дыханий, символизирующих день и ночь, обозначает возможность остановить время посредством йогических практик²¹.

В символическом языке соединяются практики йоги и практики достижения главной религиозной цели человеческой жизни – выхода из цикла перерождений. Например, целью хатха-йогической садханы в “Шива-самхите” назван союз двух видов дыхания – праны (энергии, текущей вверх) и апаны (выводящей энергии, текущей вниз), их остановка, удержание, а затем – пробуждение и поднятие кундалини, обеспечивающее союз Шивы и Шакти в теле йогина, благодаря которому он выходит из цикла перерождений (Ш. С. 1.62–67)²². Присутствие йони и лингама (женского и мужского символов, Шивы и Шакти) в описаниях чакр также раскрывает эту метафору. Для хатха-йогинов кундалини – это сила, спящая внутри каждого человека у основания позвоночника в муладхара-чакре. Каждый человек сам по себе владыка силы, порождающей вселенную, поэтому единство владыки и силы (Шивы и Шакти), достигнутое посредством йогических практик, возвращает человека в изначальную точку, где отсутствует двойственность

¹⁸ Фёрштайн Г. Указ. соч. С. 648.

¹⁹ Элиаде М. Йога: Бессмертие и Свобода. Патанджали и Йога / Пер. с франц. А.Л. Антипенко, Р.И. Черниковой. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 2009. С. 120.

²⁰ Цит. по: *Svatmarama Y. Hatha Yoga Pradipika*. New York: Yogavidya.com, 2002.

²¹ Элиаде М. Указ. соч. С. 120.

²² Цит. по: *Mallinson J. The Shiva Samhita: A Critical Edition and an English Translation*. New York: YogaVidya.com, 2007.

и множественность (Брахман). Поднятие кундалини в сахасрара-чакру (коронную чакру) является выходом в трансценденцию и разрушением микрокосма посредством объединения оппозиций. Отождествление дыхания-праны и мужского семени-бинду объясняет использование в текстах хатха-йоги сексуальной символики в дискурсах о кундалини (Хатха Йога Прадипика. 3; Ш. С. 5: 56–131).

Практики ваджраяны и хатха-йоги

На уровне эзотерических практик между хатха-йогой и ваджраяной наблюдаются различия, которые, однако, не являются существенными. Во-первых, различается количество ступеней йогического совершенствования. В ваджраяне йога шестичленна, а хатха-йога – семичленна. При этом, в ваджраяне «за скобки» выносятся инициация и разнообразные очищения жизненно важных систем организма, которые в хатха-йоге составляют часть практики. Во-вторых, в ваджраяне отсутствуют жесткие рамки, касающиеся образа жизни адептов. В-третьих, порядок ступеней йоги в ваджраяне и хатха-йоге различается. Так, ваджраянская йога сначала предлагает выполнить дхьяну (визуализацию и медитацию), а затем пранаяму (дыхательные упражнения). Хатха-йога предписывает поступать наоборот. В-четвертых, ваджраяна задействует такие ступени йоги, которые в хатха-йоге отсутствуют или являются частью другой ступени. Например, в хатха-йогических текстах не упоминается практика анузмрити (памятование), а ваджраяна не уделяет такого пристального внимания асанам (положениям тела), как хатха-йога.

Заключение

Буддистские тантры неоднократно подчеркивают, что хатха-йога является финальным этапом на пути к состоянию Будды и ключом к спасению. На основании этого можно было бы предположить, что практики хатха-йоги появились ранее ваджраянских, а затем уже были помещены на махаянскую почву и адаптированы под буддизм. Однако датировка ваджраянских и йогических текстов этого не подтверждает: ваджраянские сочинения появляются ранее, и в них мы уже видим употребление термина «хатха-йога». Поэтому не будет ошибкой предположить, что хатха-йогины заимствовали не только достижения «практиков экстаза» – прото-тантризма, но и придуманный буддистами термин «хатха-йога», а затем развитие практик двух школ шло параллельно.

Литература

Пахомов С.В. Проблема идентификации в индуистском тантризме // *Путь Востока*. 2004. № 33. С. 50–54.

Торчинов Е.А. Введение в буддологию: курс лекций. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2008.

Фёрштайн Г. Энциклопедия йоги / Пер. с англ. А. Гарькавого. М.: Фаир-пресс, 2002.

Элиаде М. Йога: Бессмертие и Свобода. Патанджали и Йога / Пер. с франц. А.Л. Антипенко, Р.И. Черниковой. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир», 2009.

Bhattacharyya B. An Introduction to Buddhist Esoterism. Delhi: Motilal Banarsiddas Publishers, 1980.

Bharati A. Tantric Tradition. London: Rider and Company, 1965.

Buehnemann G. Buddhist Deities and Mantras in Hindu Tantras // *Indo-Iranian Journal*. 2000. №43. С. 27–48.

Conze E. Buddhism. A Short History. Oxford: Oneworld, 2008.

Dasgupta Sh. An introduction to tantric buddhism. Calcutta: Calcutta University Press, 1950.

Dasgupta Sh. Obscure Religious Cults. Calcutta: Calcutta Sanskrit Series, 1962.

Hatley S. Mapping the Esoteric Body in the Islamic Yoga of Bengal // *History of Religions*. 2007. № 4. С. 351–368.

Mallinson J. The Shiva Samhita: A Critical Edition and an English Translation. New York: YogaVidya. com, 2007.

Sadhanamala / ed. Bhattacharyya B. Calcutta: Baptist Mission Press, 1925.

Sanderson A. The Śaiva Age: the Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period // *Genesis and development of Tantrism*. 2009. P. 41-349.

Svatmarama Y. Hatha Yoga Pradipika. New York: Yogavidya.com, 2002.

Wayman A. The Hevajra Tantra. A Critical Study. London: Oriental Series, 1960.

References

Pahomov S.V. Problema identifikacii v induistskom tantrizme [The problem of identification in Hindu Tantrism]. *Put' Vostoka*. 2004. N. 33. P. 50–54 (in Russian).

Torchinov E.A. *Vvedenie v buddologiju: kurs lekcij* [An introduction to buddhology: a course of lectures]. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo Publ., 2008 (in Russian).

Fyorshtajn G. *Jenciklopedija jogi* [Encyclopedia of Yoga], transl. from eng. by A. Gar'kavy. Moscow: Fair-press Publ., 2002 (in Russian).

Eliade M. *Joga: Bessmertie i Svoboda. Patandzhali i Joga* [Le yoga: immortalité et liberté], transl. from French by A.L. Antipenko, R.I. Chernikova. Moscow: Nauchno-issledovatel'skij centr "Ladomir" Publ., 2009 (in Russian).

Bhattacharyya B. *An Introduction to Buddhist Esoterism*. Delhi: Motilal Banarsiddas Publishers, 1980.

Bharati A. *Tantric Tradition*. London: Rider and Company, 1965.

Buehnemann G. Buddhist Deities and Mantras in Hindu Tantras. *Indo-Iranian Journal*. 2000. N. 43. P. 27–48.

Conze E. *Buddhism. A Short History*. Oxford: Oneworld, 2008.

Dasgupta Sh. *An introduction to tantric Buddhism*. Calcutta: Calcutta University Press, 1950.

Dasgupta Sh. *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Calcutta Sanskrit Series, 1962.

Hatley S. Mapping the Esoteric Body in the Islamic Yoga of Bengal. *History of Religions*. 2007. N. 4. P. 351–368.

Mallinson J. *The Shiva Samhita: A Critical Edition and an English Translation*. New York: YogaVidya.com, 2007.

Sadhanamala, ed. by Bhattacharyya B. Calcutta: Baptist Mission Press, 1925.

Sanderson A. The Śaiva Age: the Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. *Genesis and development of Tantrism*. 2009. P. 41–349.

Svatmarama Y. *Hatha Yoga Pradipika*. New York: Yogavidya.com, 2002.

Wayman A. *The Hevajra Tantra. A Critical Study*. London: Oriental Series, 1960.

Was there Any Influence of Hatha-yoga Practical Philosophy on the Concept of Kundalini in Vajrayāna Buddhism?

Ekaterina Shevlyakova, master student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), emshevlyakova@edu.hse.ru

Indian schools of Hatha yoga and Vajrayana are associated with different religious and philosophical systems of India (darshanas): Hatha yoga is close to Vedanta recognizing the authority of the Vedas, while Vajrayana remains a branch of Buddhism not recognizing the authority of the Vedas. Nevertheless, these schools have much in common in theoretical and practical parts as they belong to the tradition of esoteric practices – Tantra. Schools of Hatha yoga and Vajrayana offer the same sexual practices, ritual formulas and symbolism, strive to develop some supernatural powers in the adherent which may allow him to contact the highest, non-physical reality thanks to which physical world and a human exist. The apparent similarities in content and attribution to different religious and philosophical systems give rise to the question: how could this happen? This article examines the texts of Hatha Yoga and Vajrayana in three aspects: historical, symbolic and practical, with the aim of proposing a new scheme explaining the characteristics of Tantrism of the Hatha Yoga and Vajrayana schools. Analyzing these texts, we would focus on the concept of kundalini in Hatha yoga and Vajrayana, because, according to the teachings of the schools in question, with the help of proper awakening of kundalini, the main goal pursued by adherents of Hatha yoga and Vajrayana could be reached – the achievement of moksha (Sanskrit. moksha – liberation) or Buddhahood.

Keywords: hatha yoga, vajrayana, tantra, Buddhism, yoga, kundalini

For citation: Shevlyakova E.M. (2025) Was there Any Influence of Hatha-yoga Practical Philosophy on the Concept of Kundalini in Vajrayāna Buddhism? // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 10-22.

Date of receipt: 10.09.2024.

Экзистенциализм в японской литературе эпохи модерна

Екатерина Туманян, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), emtumanyan@edu.hse.ru

В работе исследуются истоки формирования экзистенциальной проблематики в японской художественной литературе эпохи после второй мировой войны. Выделяется круг тем и проблем, общих для японского экзистенциального романа. Экзистенциальная проблематика рассматривается в связи с историко-социальным и культурным контекстом, в котором оказалась Япония после поражения во второй мировой войне. Экзистенциальные проблемы решаются японскими авторами посредством обращения к буддийской концепции пустоты. Индивид, рассматриваемый как часть целого, тем не менее, признается носителем целого во всей его полноте, вместилищем величия пустоты.

Ключевые слова: японский экзистенциализм, японская литература, Япония после второй мировой войны, проблема «я», ватакуси-сёсэцу

Для цитирования: Туманян Е.М. Экзистенциализм в японской литературе эпохи модерна // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 23-36.

Дата поступления: 01.09.2024.

Введение

Развитая система японской эстетики и буддийское мировоззрение оказали огромное влияние на развитие японской литературы. Золотой век японской литературы – период Хэйан, ознаменовался созданием произведений, которые до сих пор считаются вершиной японского литературного искусства. Ведущими литературными жанрами этой эпохи были моногатари – прообразы современных романов, никки – дневники и путевые заметки, а также исторические летописи. В Хэйанскую эпоху японская проза пережила время своего расцвета и затем на долгие столетия уступила место поэзии. В романах и жизнеописаниях периода Хэйан мы видим ключевые тенденции и черты, которые вплоть до наших дней будут характерны для японской литературы: преобладание личных, интимных описаний жизни над эпическим жанром; большое внимание, уделяемое внутренним переживаниям человека; множество описаний красоты природы и окружающего мира; и, главным образом, влияние традиционной японской эстетики, вдохновен-



ной буддизмом, где женственному, скрытому и мимолетному отдается предпочтение перед мужественным и явным. Эпоху Хэйан также называют веком женской литературы, потому что большинство самых значимых произведений этой эпохи, такие как, например, «Повесть о Гэндзи» и «Записки у изголовья», были написаны женщинами. Произведения золотого века японской литературы продолжают оказывать большое влияние на японских писателей вплоть до XX-го века.¹ Многие из писателей, такие

как Нацуме Сосэки, Дзюнитиро Танидзаки и Ясунари Кавабата, признавали литературу эпохи Хэйан, в частности, «Повесть о Гэндзи», вершиной японской литературы, оказавшей на них огромное культурное влияние и определяющей их путь как литераторов. Изысканную красоту «Гэндзи-моногатари», вдохновенную дзэн-буддизмом, Ясунари Кавабата назвал основой истинно японского искусства, традициям которого он следует в своем литературном творчестве².

К началу эпохи Сёва (1926-1989) в японской литературе сложились два основных течения – реалистический роман и «я-роман» (ватакуси-сёсэцу). «Я-роман» продолжает традиции литературного дневника³. В отличие от реалистического романа, «я-роман» описывает окружающий мир через призму индивидуального восприятия мира человеком, акцент делается на внутренней жизни и личностных переживаниях, в то время как социальные проблемы уходят на второй план.⁴ Как правило, такие романы наполнены психологизмом и сюрреалистическими описаниями действительности. «Ватакуси-сёсэцу» можно назвать началом экзистенциальной литературы в Японии: в романах этого жанра зарождается идея несовместимости лич-

¹ Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М.: Центр гуманитар. инициатив; Университет. кн., 2014.

² Кавабата Я. Красотой Японии рожденный // Избранные произв. / пер. с яп.; послесл. Т. Григорьевой; М.: Панорама, 1993.

³ Рехо К. Современный японский роман. М.: Наука, 1977. С. 211.

⁴ Ekomitsu R. Junshu Sosetsu-ron (Theory of Pure Literature) // Nihon kindai bungaku hyōronsen (Modern Literary Review Journal), 2004. P. 192–213.

ного и общественного, которая затем станет ключевой в послевоенных романах японских экзистенциалистов⁵.

Писатели-экзистенциалисты, на которых будет сосредоточено внимание в этой статье – это Осаму Дадзай, Юкио Мисима и Кобо Абэ. Все трое – яркие представители послевоенного экзистенциализма. «Исповедь неполноценного человека» Дадзая Осаму – образец послевоенного «я-романа», где «я» человека не находит себе места в абсурдном и бессмысленном окружающем мире. Его творчество пронизано экзистенциальным трагизмом повседневности человеческого бытия, мотивом отчуждения и невозможности контакта с безразличным миром. Как и Дадзай, Юкио Мисима в своем творчестве исследует понятия нормы и «нормальности», несоответствия глубины внутренних переживаний личности и плоскости, абсурдности окружающего мира. В своих поздних эссе Мисима раскрывает свое мировоззрение, в котором он противопоставляет красоту солнечного, открытого внешнего мира мраку и порочности внутреннего мира человека, продолжая начатое в литературном творчестве противопоставление. Вслед за ним Кобо Абэ, начавший писательскую карьеру немного позже, выдвигает вопрос о том, где берет начало противоречие между внутренним и внешним, и что является источником враждебности – внешний мир или «я» человека. Абэ также ставит вопрос о подлинности «я» и предлагает собственную теорию отношений между «я» и «Другим», которую он называет «теорией соседства». Все эти авторы поднимают в своем творчестве схожие проблемы, но рассматривают их с разных сторон, создавая новые грани классических экзистенциальных проблем, берущих свое начало в произведениях западных экзистенциалистов, и открывая новую проблематику, особое внимание которой уделяется в экзистенциализме японском⁶. Так, у Мисимы экзистенциальный вопрос о первичности человеческого существования по отношению к сущности соприкасается с вопросом об отношениях человека и Прекрасного; у Дадзая возникает вопрос о том, что делает человека человеком, и в какой момент он перестает быть собой – тогда, когда угождает другим или в тот момент, когда перестает быть нужен другим, видимым ими – то есть встает вопрос о ценности и возможности существования человека вне общества, вне его сущности; у Абэ одновременно с вопросом о свободе встает и вопрос о ее ценности, действительно ли человек нуждается в свободе, или его реальной потребностью является не свобода, а борьба?

⁵ Карелова Л.Б. Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX века (историко-философские очерки). М.: ИФ РАН, 2017. С. 53.

⁶ Скворцова Е.Л. К проблеме восприятия западной философии в Японии // Вопросы философии. 1985. № 10. С. 132–139.

Осаму Дадзай: Вопрос о человеческой сущности

Осаму Дадзай (1909–1948) был младшим ребенком в зажиточной аристократической семье потомственных политиков. Он рос в деревне, окруженный своими многочисленными родственниками. Будучи тихим и застенчивым, с самого детства он не подавал больших надежд – родители хотели видеть его чиновником. Когда Дадзай подросток, его отношения с родителями окончательно испортились – семья отказывалась принимать декадентский образ жизни Дадзая и его невесту-гейшу. Дадзай полностью разорвал все связи с семьей, выписавшись из семейной книги и отказавшись от наследства. В течение своей жизни Дадзай совершил несколько суицидальных попыток, переживал алкогольную и наркотическую зависимости, страдал от множества хронических болезней. Несмотря на это, Дадзай становится популярным и востребованным писателем. Помимо литературных работ, Дадзай пишет множество эссе, одно из самых значительных – «Знаменосец XX-го века», в котором он высказывает свои мысли о роли писателя. Литература, согласно Дадзаю, призвана отражать трагизм жизни, само существование литературы – это трагедия, потому что она представляет собой искусство обмана. Литература не может отразить истинной реальности, утверждает Дадзай, потому что люди неизбежно одиноки и не способны понять боль друг друга. Истинная любовь может открываться только бесшумно, а любая попытка придать чувствам словесную форму превращает их в обман⁷.

В своем послевоенном творчестве Дадзай продолжает развивать темы одиночества и отчуждения, рожденные в его ранних работах. Его самую знаменитую повесть «Исповедь неполноценного человека», написанную в 1948 году, принято считать автобиографической работой, в которой автор обнажил собственные переживания и жизненный опыт.

Главным мотивом повести является проблема отчужденности человека от окружающего мира и стремления найти «мост», который будет связывать «я» с «Другим». Пытаясь построить такой мост, герой в итоге, наоборот, строит стену, которая навсегда закрывает возможность связи между ним и окружающими. Герой Дадзая по имени Ёдзо с детства чувствует абсурдность мира: существование представляется ему бессмысленным, а отношения, которые люди строят между собой – фальшивыми. Окружающий мир внушает ему ужас: «Постоянно люди ввергали меня в панический ужас, я уверовал, что не состоялся как человек, и все это вылилось в то, что я скрывал свои терзания в тайниках души...»⁸. Герой чувствует свою непохожесть

⁷ Дадзай О. Нидзю-сэй ики-кисю (Знаменосец двадцатого века) // Титосэ сюппан (Издательство Титосэ), 1967. С. 23.

⁸ Дадзай О. Исповедь «неполноценного» человека / Пер. с яп. В. Скальника. М.: Аграф, 1998. С. 32.

– еще в детстве не понявший смысла обыденных повседневных ритуалов, он боится задавать вопросы и интересоваться целью принятых в семье обычных действий, напуганный авторитетом отца. Этот страх перед окружающими и их реакцией остается с Ёдзо на всю жизнь, остается и непонимание смысла происходящего – но теперь он не понимает значения не только обыденности, но и экзистенциального смысла жизни человека. Собственная жизнь и жизнь окружающих представляется герою бесцельной, страх перед людьми делает единственной его целью стремление подстраиваться и нравиться. Обнаруживая невозможность истинного сближения с другими людьми, он скрывает собственный страх и меланхолию. Веселая маска, которая была призвана доставлять окружающим удовольствие, становится для героя средством защиты от абсурдности и безразличия окружающего мира.

В повести находит свое отражение мысль автора о неискренности человеческих чувств и отношений. Во всех действиях окружающих людей Ёдзо видится обман: повторив судьбу автора, герой оказывается отвергнут и забыт собственной семьей. С детства он считает себя порочным, не похожим на других, свободным он чувствует себя только в компании таких же как он «отверженных». Однако привычные способы социального взаимодействия, такие как слова, герой отвергает, поскольку слова – это не «мост», соединяющий его с Другим, но «стена», закрывающая их друг от друга. Выражением искренности для Ёдзо становится молчание как возможность невербального общения вне правил, с которыми неизбежно связаны слова. Еще один обман – это сама жизнь, которая представляется герою тюрьмой; истинную свободу он рассчитывает обрести в смерти. Познакомившись с девушкой, которую герой считает такой же отверженной, как и он, он решается на совместное самоубийство как символ наивысшей близости между ними. Ёдзо удаётся спасти, но девушка погибает. Этот эпизод повторяет один из моментов биографии автора повести – его первую суицидальную попытку. Рефлексируя свой опыт, Дадзай пишет, что в попытке уйти из жизни он видел возможность освобождения от страха, который он всегда испытывал перед миром.

Главным страхом героя всегда было не угодить обществу, оказаться не таким, как все остальные, обнажив свою истинную сущность. Однако, когда он приходит к выводу, что «мнение общества» – это призрак, несуществующая абстракция, складываемая из мнений множества индивидов, а также что общество неоднородно, внутри него существует антагонизм мнений и внутренние противоречия, он теряет жизненный ориентир и ищет утешения в алкоголе и морфии. Со временем Ёдзо определяют в психиатрическую больницу, где он чувствует себя потерявшим человеческий облик, говоря его собственными словами: он – «больше не человек».

В повести заметна эволюция меняющего облик «Другого»: сначала – это властный и строгий отец, внушающий страх, затем – не менее строгое общество, в которое герой отчаянно пытается вписаться, показавшись не таким, какой он есть, затем – это «Другой», явившийся в облики друга, который смотрит на Ёдзо критическим взглядом, вечно оценивая и унижая его. В конце повести «Другой» представляет собой деструктивную силу, которая рушит последние опоры в жизни героя, уничтожая то, что было ценно для него. «Я» героя растворяется в «Другом», являющимся в разных образах, но всегда нападающим на героя извне, лишаящим его свободы. С детства герой чувствует, что он не такой как все люди, но стремясь стать «человечным», он теряет себя.

В повести Осаму Дадзая мы наблюдаем японскую постановку характерных для экзистенциализма проблем: проблемы абсурдности, заброшенности, бытия-к-смерти, противостояния с Другим, и другие классические для западного экзистенциализма проблемы, рассматриваемые в оптике отношений индивида и общества. Как и в других романах японских экзистенциалистов, которые мы будем рассматривать далее, заметна иная, по сравнению с западным экзистенциальным романом, постановка вопроса: чувства несовместимости внутренней жизни индивида и внешней жизни общества, абсурдности и бессмысленности существования вырастают у героя не из чувства отвращения или безразличия к миру, как мы будем наблюдать у западных авторов, а из чувства собственной порочности и несовместимости с окружающим миром. Герой чувствует себя неспособным слиться с окружающими и найти дорогу, которая свяжет его и других людей, и в этом он видит собственную вину, чувствуя себя несостоявшимся, лишним, «не человеком». Абсурдность мира основывается на непонимании героем законов, по которым живут другие люди, языка их отношений и смысла их жизни. Понимание герой Дадзая может найти лишь в сближении с себе подобными – такими же отверженными, оказавшимися на обочине жизни. «Я», которое не способно слиться с миром и стать единым с окружающими, оказывается дефектным, неспособным к существованию. Существование индивида вне общества невозможно, сущность человека – это его способность «быть человеком» либо притворяться им, потеряв эту способность, герой становится «не человеком».

Значимым является также и образ маски, роли, которую вынужден играть человек, не способный вписаться в общество. Мы найдем этот образ как в романах Юкио Мисимы, так и Кобо Абэ, которые дают иной ответ на вопрос, на который Дадзай Осаму отвечает самоубийством.

Мисима Юкио: существование прекрасного как экзистенциальная проблема

Мисима Юкио родился в 1925 году в семье высокопоставленного чиновника. Будучи слабым и болезненным ребенком, Мисима все детство провел в доме чрезмерно оберегающей его бабушки, которая и привила ему любовь к литературе и театру. В годы войны Мисима был студентом университета, читал немецкую и японскую классическую литературу. Большое влияние на него оказало прочтение самурайского кодекса чести Хагакурэ, чтение которого было обязательно для молодежи в качестве элемента патриотического воспитания – впоследствии Мисима посвятит этой книге одно из своих последних эссе «Книга самурая»⁹. Как и в случае с Дадзаем, творчество Мисимы отмечено ранним успехом: с юности он принимает участие в деятельности литературных кружков, публикуется в литературных журналах, находясь под покровительством Ясунари Кавабаты. В своем творчестве Мисима описывает столкновение индивидуальности «лишнего» человека и общества, в которое он не может вписаться в силу своей врожденной ненормальности. Со временем Мисима начинает увлекаться политикой, сперва он тяготеет к левому движению, но к концу жизни его взгляды становятся радикально правыми. В свои последние годы Мисима пишет несколько критических эссе, пронизанных духом национализма и реваншизма. Он основывает частную военную группировку «Татенокай» и в 1970 году вместе с другими членами группировки совершает ритуальное самоубийство в знак протеста против политического курса, взятого японским правительством¹⁰.

«Исповедь маски», написанная в 1949 году, как и «Исповедь» Дадзая является автобиографическим произведением. Главный герой – Кими, имя которого является сокращением от настоящего имени Мисимы – Кимитакэ, описывается как порочный и с детства отличающийся от других. В романе Мисима описывает переживание человеком, отличающимся от других, своей «ненормальности» и стремление обрести «нормальность». Эта попытка заканчивается для героя самообманом, который, тем не менее, не приносит ему успеха. Притворство Кими не сближает его с другими людьми, а только отдаляет от них, попытка понять ценности и желания окружающих, вживаясь в их роль, кончается для него полным отвержением «нормального», к которому он так тянулся. В романе вводятся понятия «реальной жизни» и «жизни «я», своей жизни», грань между которыми герой чувствует очень остро в силу своих отличий от окружающих и невозможности установления понимания и контакта с ними. «Реальная жизнь» описывается как мир абсурда, в котором живут окружающие главного героя люди. Тяже-

⁹ Мисима Ю. Хагакурэ Ньюмон: Книга самурая / Пер. с яп. А.А. Мищенко, Р.В. Котенко, СПб.: Евразия. 1999. С. 223–231.

¹⁰ Karatani K. Origins of modern Japanese literature. Duke University Press, 1993.

лая болезнь, постоянные бомбардировки, страх перед будущим призывом и смертью, сопровождающие юность героя, рисуют его картину мира как непостоянного и подверженного уничтожению – ничто не видится ему ценным в условиях постоянной угрозы смерти. В работе авиационного завода, где служит Кими, он видит квинтэссенцию абсурдности «реального мира», охваченного войной, где целью существования человека становится разрушение и смерть. «Реальный мир» описывается как мир необходимости, где человек вынужден мириться с непостоянством и брэнностью всех вещей. В то же время «свой мир» героя представляется ему темным, но абсолютно свободным. Ненормальность героя обеспечивает его внутреннюю свободу, так как именно из-за нее исключается возможность связи между его «миром я» и «реальным миром». С детства Кими ощущает не зависящую от него страсть, которая вопреки его воле влечет его к мрачному и иррациональному, которым наполнен его «мир я». Глубина и сила этого влечения превращают его в силу, «возвышающуюся над собственной абсурдностью» и абсурдностью «реального мира»¹¹. Ощущение собственной порочности, «темное чувство», которое нельзя ни с кем разделить, становится для героя силой, освобождающей его от давления «реального мира».

В «Исповеди маски» впервые описываются восхищение Прекрасным, светлой стороной жизни, и платоническая любовь как проявления «тоски по нормальности». Если абсурдный реальный мир представляется герою как мир тленных и изменчивых форм, а мир «я» как мрачный мир страстей и инстинктов, то роль духовного начала в романе играет чистая любовь, которую герой смог испытать из-за невозможности испытывать к женщинам иное влечение, кроме платонического. Восхищение Прекрасным, которое существует в ином, метафизическом мире, вне абсурдности повседневной жизни, становится щитом, защищающим героя от реального мира, внушающего ему ужас.

В романе «Исповедь маски» Мисимой предлагаются две трактовки «нормальности»: во-первых, это нормальность как средство связи с реальным миром, маска, которую вынужден носить главный герой. Но, с другой стороны, «нормальность» – это возможность превзойти абсурдность бытия путем соединения с Прекрасным, с основой мира, которая просвечивает в повседневности через постоянство любви, которое столь же непреклонно, как постоянство порочной мрачности «мира я». Это противопоставление светлой и темной стороны жизни будет производиться и в других работах Мисимы.¹² Атрибуты «светлой» стороны или стороны духа – это постоянство, неизменность, вечная красота. В «Исповеди маски» воплощением

¹¹ Мисима Ю. Золотой храм. Исповедь маски: романы // Пер. с яп. Г. Чхартишвили. Ростов на Дону: Феникс. 1999.

¹² Мисима Ю. Солнце и сталь // Пер. с яп. Г. Чхартишвили. СПб.: Азбука–Аттикус; Азбука, 2017.

этой красоты становится любовь героя, девушка, которая не меняется ни в мирные, ни в военные времена, сохраняя прежнюю чистоту и всегда оставаясь лучом света в его жизни. В другом его произведении, «Золотой храм», символом вечности Прекрасного станет храм Кинкакудзи, неподвластный силам обстоятельств и времени.

В романе «Золотой храм», написанном в 1958 году, Мисима связывает экзистенциальную проблематику с эстетической. Золотой храм, который для героя является воплощением Прекрасного, становится для него и преградой, заслоняющей остальной мир. Храм, воплощая собой недостижимость и вечность Прекрасного, напоминает герою о его собственной тленности и несовершенстве. Будучи заикой, он, подобно Кими из «Исповеди маски», чувствует, что его с другими людьми разделяет неподвластная ему и непреодолимая сила. Если в «Исповеди маски» «миром я» героя становится его внутренний мир, наполненный мрачными образами, то в «Золотом храме» этот мир состоит из его заикания. Если в дебютном романе Мисимы главным чувством героя по отношению к абсурдному миру становится страх, выраженный в страхе смерти на войне, то в «Золотом храме» герой, будучи монахом, не боится призыва и не подвержен этому страху. Война только радует его, потому что именно в военные годы он чувствует близость с храмом, обычно далеким и недоступным. Как послушник, так и храм могут быть уничтожены в пожаре войны, возможность неминуемой гибели объединяет их. Как и в романе Дадзая, герой мечтает о совместной смерти, которая сблизит его с храмом. Лишившись бессмертия как своего атрибута, Прекрасное перестает быть недостижимым, на его фоне герой перестает так остро ощущать собственное несовершенство. Но после войны храм становится снова недостижимым, и мечта героя о слиянии с вечностью рассыпается.

В романе описываются также вечные сомнения героя, разрывающие его между пониманием себя как существования и как сущности. Герой стремится огородиться от жизни, исчерпывая собственное представление о себе своей сущностью зайки и монаха. Он не пытается выйти за рамки этих болезненных для него ролей, пока не встречает друга, который, представляя собой «светлую» сторону жизни, преобразует все темные мысли и побуждения героя, находя в них светлую сторону. Однако герой противится мыслям, которые побуждают его изменить собственное представление о себе и в своих поступках руководствоваться чем-либо, кроме соответствия определенным им для себя ролям. Свое существование он приравнивает собственной сущности. Заикание здесь – метафора отказа героя выходить за рамки собственного «я». Задумываясь о том, что основой его бытия может быть существование, он не знает, что ему делать, теряется, запертый в своей сущности зайки. Осознавая себя как сущность, он чувствует силу и желает уничтожить вечное, которое вступает с ним в противоречие. В дальнейшем монах встре-

чает такого же калеку как он, который идет еще дальше и в собственной сущности калеки утверждает свое существование. Единственной важной и непреходящей вещью в мире он считает свою инвалидность, в то время как весь остальной мир представляется ему лишенным смысла. Из сущности может возникнуть существование, утверждает он, потому что именно постоянство сущности позволяет человеку быть основой собственного бытия.

Представление героя о постоянстве своей сущности вступает в противоречие с постоянством вечного храма, которому не страшны война и разрушение. Прекрасное пугает его своей неприступностью. Воплощаясь то в лице девушки, которую он любил в юности, то в виде храма, Прекрасное не контактирует с ним и отвергает его, существуя по ту сторону бытия. Герой не выносит Прекрасного, потому что оно в своей вечности заставляет его осознать собственную тленность. Столкновение с Прекрасным символизирует для него выход за пределы своего «я», за свою сущность зайки, что для него невыносимо. В основе вечности храма его пустотность в буддийском смысле этого слова – как незавершенность. Храм не представляет собой законченного ансамбля, он выстроен в разнообразных стилях. Храм – это пустота, которая вмещает в себя все и напоминает герою о том, что он не вечен. Монах стремится уничтожить эту пустоту, придать миру законченность и форму, подобно собственной сущности зайки, которую он также считает законченной. Осознав бессмысленность стремления придать форму Прекрасному, наделить его сущностью, герой уничтожает Прекрасное, но протест против разделения вечного и преходящего не удастся. Сжигая храм, он делает последнюю попытку соединиться с Прекрасным, сгорев вместе с ним, но не может попасть внутрь храма – его двери оказываются наглухо заперты.

Кобо Абэ: освобождение от общинного мышления

Кобо Абэ родился в 1924 году. Детские и юношеские годы будущий писатель провел в оккупированной Японией Манчжурии. Во время войны Абэ учился на медицинском факультете Токийского университета, что позволило ему избежать призыва, но в дальнейшем он никогда не занимался медициной. В молодости Кобо Абэ становится членом Коммунистической партии Японии, но со временем разочаровывается в коммунистических идеалах в связи с репрессиями в отношении деятелей искусства в СССР и коммунистическом Китае. Он начинает свою карьеру писателя в 1947 году. Раннее творчество Абэ вдохновлено его воспоминаниями о жизни в Манчжурии и наполнено мрачными сюрреалистическими образами. К 60-м годам XX века он становится одним из ведущих авангардных писателей Японии, его романы «Женщина в песках» и «Чужое лицо» обретают всемирную известность. Писатель скончался в 1993 году, но его многочисленные рома-

ны, пьесы и эссе остаются одними из наиболее значительных произведений японской литературы эпохи модерна¹³.

В своих эссе Абэ создает концепцию «соседей» и «врагов». Переехав в города, пишет Абэ, люди сохранили деревенскую ментальность, поэтому они до сих пор чувствуют необходимость в делении окружающих на своих и чужих. Но такое разделение полностью исключило возможность какой-либо близости: окружающие воспринимаются только как носители роли «соседа» или «врага». Чтобы понять, кто свой, сначала определяют, кто чужой, и именно такой подход приводит к дискриминации и национализму¹⁴. Для избавления от этой опасности, необходимо отказаться от общинного образа мышления. Чтобы уничтожить концепцию «врага», необходимо сперва избавиться от концепции «соседа». Человек должен принять неизбежность своего одиночества и стереть понятие «соседа», стремясь общаться с другими людьми напрямую, а не через представление об их роли «соседей»¹⁵.

В романе «Женщина в песках», изданном в 1962 году, Кобо Абэ исследует проблематику потребности в свободе человека, существующего в мире, захваченном необходимостью. Герой, обманом заточенный в песочную тюрьму и вынужденный день за днем убирать нескончаемый песок, борется за свое освобождение ровно до того момента, как у него появляется возможность убежать. Как только герой получает «обратный билет», способный вернуть ему свободу, он отказывается от борьбы и находит свое привычное жалкое существование комфортным. Его мечта о свободе поддерживалась представлением о своей роли несчастного узника, но как только свобода оказалась реальной и доступной, герой потерял к ней всяческий интерес.

На протяжении романа героя окружает песок, образ которого представляет собой символ Ничто, пронизывающего все бытие героя – песок проявляется как опасное, уничтожающее начало (так, герой чуть не погибает в зыбучих песках, а семью женщины, с которой он живет, засыпает песчаной бурей), а так же как начало, дающее жизнь (в песках герой обретает близкого человека, смысл жизни и даже находит источник воды). Вечно кочующий, перелетающий с места на место, песок символизирует непостоянство и бесформенность пустотной (опять же в буддистском смысле слова) основы мира, с которой герой сливается в конце романа, отказавшись бороться с окружающим его песком.

Роман «Чужое лицо» открывает иную волнующую Абэ проблематику: его концепцию пустотности «я», которое становится кем-то, лишь примеряя роли. Главный герой лишается лица в ходе химического эксперимента и создает маску, меняющую его изначальный облик. В романе исследует-

¹³ Calichman R. The Frontier Within: Essays by Abe Kobo, 2013. P. 12.

¹⁴ Abe K. The Dark Side of The Cherry Blossoms // The Washington Post, 1981.

¹⁵ Calichman R. Opus. cit. P. 93.

ся значимость лица, которое становится основой самоощущения человека – сменив лицо, герой меняет свое поведение, совершая поступки, не свойственные ему прежде. Сущность, которую приписывает ему новая внешность, влияет на все его действия, определяя дальнейшую судьбу. Маска для героя была средством соединения с обществом, которое не принимало его существование без лица, вне определенной сущности. Прямое, непосредственное общение с окружающими становится для него невозможным: люди отвергают человека, которого нельзя никак определить. Тем не менее, финал романа демонстрирует, что, обретя новое лицо, герой лишь приписывал сущности причину своего поведения: на самом деле, в своих поступках он руководствовался собственными скрытыми желаниями. Маска освободила его, позволив совершить то, чего он всегда желал на самом деле. В романе Абэ демонстрирует концепцию «роли» на практике: прикрываясь внешней формой и сущностью, люди оправдывают собственные пороки¹⁶.

Таким образом, японский экзистенциализм, наследуя проблематику, разработанную западными экзистенциальными философами и писателями, вводит новые темы и вопросы, актуальные для послевоенной Японии. Можно заметить общие мотивы в работах японских экзистенциалистов, такие как проблема определения «нормальности» и соответствия норме; проблема возможности доверия и близости с окружающими людьми; тема одиночества, порожденного собственной «ненормальностью», установления «моста», связующего индивида и окружающих, противоречия между желанием слиться с миром и сохранить собственную идентичность; смерти как освобождения от абсурдности мира; отношений человека с Прекрасным, его освобождающую силу; отношений вечной Пустоты и смертного человека, являющего собой лишь одну из форм Пустоты; противопоставление представления о человеке как о постоянной, сформированной сущности и как о существовании, непостоянном, текучем и вечно меняющемся. Японские авторы связывают экзистенциальную проблематику с буддийской философией и традиционной японской эстетикой, обнаруживая близость европейского экзистенциализма и японской интеллектуальной традиции, раскрывая экзистенциализм с новой стороны и дополняя перечень классических экзистенциальных проблем новыми, возникающими на пересечении экзистенциализма и дзэн-буддизма.

Литература

Абэ К. Женщина в песках. Чужое лицо: Романы // Пер. с яп. В. Гривнина. СПб.: Азбука. 2000.

Дадзай О. Исповедь «неполноценного» человека / Пер. с яп. В. Скальник. М.: Аграф, 1998.

¹⁶ Абэ К. Женщина в песках. Чужое лицо: Романы / Пер. с яп. В. Гривнина СПб.: Азбука, 2000.

Кавабата Я. Красотой Японии рожденный // Избранные произведения / Пер. с яп.; послесл. Т. Григорьевой. М.: Панорама, 1993.

Карелова Л.Б. Ключевые мировоззренческие проблемы в японской философии XX века (историко-философские очерки) М.: ИФ РАН, 2017.

Мисима Ю. Золотой храм. Исповедь маски: романы // Пер. с яп. Г. Чхартишвили. Ростов на Дону: Феникс, 1999.

Мисима Ю. Солнце и сталь // Пер. с яп. Г. Чхартишвили. СПб.: Азбука-Аттикус; Азбука, 2017.

Мисима Ю. Хагакурэ Ньюмон. Книга самурая // Пер. с яп. А.А. Мищенко, Р.В. Котенко, СПб.: Евразия, 1999. С.223–231.

Рехо К. Современный японский роман. М.: Наука, 1977.

Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века. М.: Центр гуманитар. инициатив; Университет. кн., 2014.

Скворцова Е.Л. К проблеме восприятия западной философии в Японии // Вопросы философии. 1985. № 10. С. 132–139.

References

Abe K. The Dark Side of The Cherry Blossoms. *The Washington Post*. 1981.

Abe K. Calichman R.F. *The Frontier Within: Essays by Abe Kōbō*. 2013.

Abe K. *Zhenshchina v peskah. Chuzhoe lico: Romany* [The woman in the dunes. The Face of Another: Novels], transl. from Japanese by V. Grivnina. Saint Petersburg: Azbuka Publ., 2000 (in Russian).

Dazai O. *Ispoved' "nepolnocennogo" cheloveka* [No longer human], transl. from Japanese by V. Skal'nik. Moscow: Agraf Publ., 1998 (in Russian).

Dazai O. *Niju-sei iki-kishu* [Twentieth Century Standard-Bearer]. Chitose Shuppan Publ. (Chitose Publishing House), 1967.

Ekimitsu R. Junshu Sosetsu-ron (Theory of Pure Literature). *Nihon kindai bungaku hyoron-sen (Modern Literary Review Journal)*. 2004. P. 192-213.

Karatani K. *Origins of modern Japanese literature*. Duke University Press, 1993.

Kawabata Y. *Krasotoj Yaponii rozhdennyj* [Born of the beauty of Japan], in *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected works], transl. from Japanese by T. Grigor'eva. Moscow: Panorama Publ., 1993 (in Russian).

Karelova L.B. *Klyuchevyye mirovozzrencheskie problemy v yaponskoj filosofii XX veka (istoriko-filosofskie ocherki)* [Key ideological issues in Japanese philosophy of the 20th century (historical and philosophical essays)]. Moscow: IF RAN Publ., 2017 (in Russian).

Mishima Y. *Zolotoj hram. Ispoved' maski: romany* [The Temple of the Golden Pavilion. Confessions of a Mask: novels], transl. from Japanese by G. Chkhartishvili. Rostov-na-Donu: Feniks Publ., 1999 (in Russian).

Mishima Y. *Solnce i stal'* [Sun and Steel], transl. from Japanese by G. Chkhartishvili. Saint Petersburg: Azbuka-Attikus; Azbuka Publ., 2017 (in Russian).

Mishima Y. *Hagakure Nyumon/Kniga samuraya* [Hagakure Nyumon/The Way of the Samurai], transl. from Japanese by A.A. Mishchenko, R.V. Kotenko. Saint Petersburg: Evraziya Publ., 1999. P. 223–231 (in Russian).

Rekho K. *Sovremennyj yaponskij roman* [Modern Japanese Novel] Moscow: Nauka Publ., 1977 (in Russian).

Skvorcova E.L., Luckij A.L. *Duhovnaya tradiciya i obshchestvennaya mysl' v Yaponii XX veka* [Spiritual tradition and social thought in Japan in the 20th century]. Moscow: Centr gumanitar. iniciativ; Universitet.kn. Publ., 2014 (in Russian).

Skvorcova E.L. K probleme vospriyatiya zapadnoj filosofii v Yaponii [On the problem of perception of Western philosophy in Japan]. *Voprosy filosofii*. 1985. N. 10. P. 132–139 (in Russian).

Existentialism in Japanese Literature of the Modern Era

Ekaterina Tumanyan, student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), emtumanyan@edu.hse.ru

The paper examines the origins of the formation of existential issues in Japanese fiction of the post-war era. It identifies a range of themes and problems common to the Japanese existential novel. Existential issues are considered in connection with the historical, social and cultural context in which Japan found itself after its defeat in World War II. Existential problems are resolved by Japanese authors by turning to the Buddhist concept of Emptiness. The individual, considered as a part of the whole, is nevertheless recognized as the bearer of the whole in its entirety, the receptacle of the greatness of Emptiness.

Keywords: existentialism, Japanese literature, post-World War II Japan, watakushi-shosetsu

For citation: Tumanyan E.M. (2025) Existentialism in Japanese Literature of the Modern Era // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 23-36.

Date of receipt: 01.09.2024.

Влияние принципов традиционной индийской эстетики театрального искусства на современный индийский кинематограф

Алина Ким, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), avkim_13@edu.hse.ru

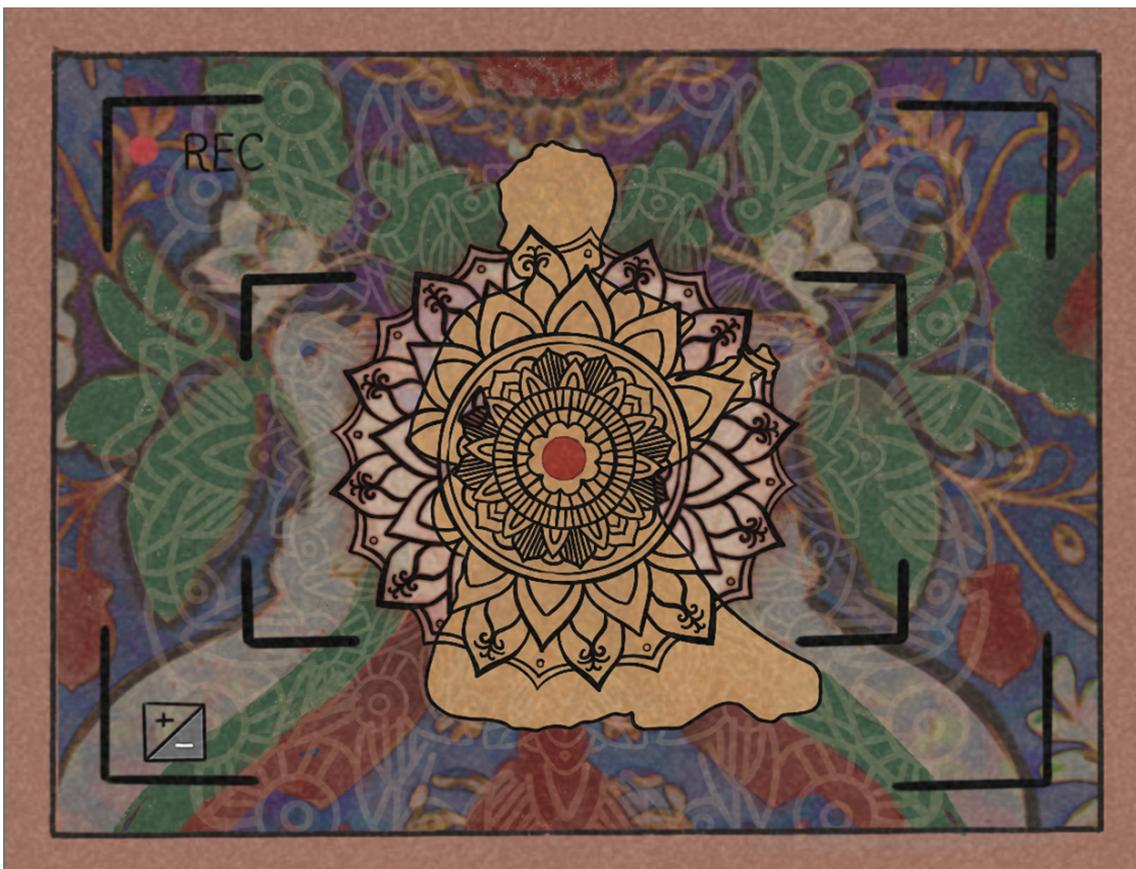
С момента своего появления индийский кинематограф плотно проник в пространство национальной культуры, став ее неотъемлемой частью и достоянием. Несмотря на то, что Республика Индия быстро развивается и неизбежно меняется привычный уклад жизни, древнеиндийские памятники философии и искусства составляют фундамент духовного наследия страны. Например, в современных индийских фильмах исторического жанра проявляются этико-эстетические принципы древнеиндийского театрального искусства, описанные в древнеиндийском трактате «Натьяшастра». Исторические фильмы становятся трансляторами традиционных ценностей и играют большую роль в формировании национального самосознания современных индийцев. В статье рассматриваются конкретные принципы классической эстетической традиции, связанные с композиционным построением произведений, набором персонажей, эмоциональным восприятием и нравственными ценностями. Они реализуются в таких фильмах, как «Ашока» («Aśoka», реж. С. Сиван, 2001), «Баджирао и Мастани» («Bājirāva Mastānī», реж. С.Л. Бхансали, 2015) и «Притхвираджд» (Prthvīrāja, реж. Ч.П. Двिवеди, 2022).

Ключевые слова: индийская философия, индийская эстетика, древнеиндийское театральное искусство, Натьяшастра, раса, бхава, абхиная, индийский кинематограф

Для цитирования: Ким А.В. Влияние принципов традиционной индийской эстетики театрального искусства на современный индийский кинематограф // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 37-51.

Дата поступления: 01.09.2024.

Искусство сопровождает человечество на протяжении всего его существования. Благодаря соприкосновению с прекрасным, которое проявляется в театральном искусстве, искусстве танца, музыки, кинематографа, человек получает эстетический опыт. Этот опыт ведет его к постижению прекрасного в бытии, к обретению гармонии как с самим собой, так и с Универсумом. Эстетическое измерение человеческого бытия, как известно, пронизывает все сферы жизни человека: производственную, этическую, социальную, по-



литическую и др. – и играет далеко не последнюю роль в формировании мировоззрения, духовного потенциала и менталитета не только отдельного человека, но и нации в целом.

Культурный код Республики Индии, несмотря на вторжения других государств и длительное нахождение в составе колоний Британской империи, отличается самобытностью и уникальной системой ценностей, которые удается беречь, благодаря традиционализму индийской культуры. Преданность индийцев традициям позволила им сохранить множество древних памятников философии и искусства, оказывающих особое влияние на современные социальные процессы и повседневную жизнь индийцев. На протяжении нескольких тысячелетий трепетно чтятся обычаи и правила, описанные в «авторитетных» книгах-шастрах (*санскр.*, śāstra), в которых зафиксировано традиционное знание, нормирующее разнообразные формы деятельности¹. Одним из таких трактатов является «Натьяшастра» («Nāṭyaśāstra») – фундаментальное эстетическое произведение в индийской традиции, в котором описаны принципы театрального искусства.

Сегодня Республика Индия стремительно развивается, в ее повседневность входят новые ценности и смыслы, которые, в свою очередь, неизбеж-

¹ Pollock S. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History. United States: Journal of the American Oriental Society, 1985. P. 500.

но разрушают традицию. Данный процесс в полной мере отражает такой феномен массовой культуры, как индийский кинематограф². В связи с этим интересно отметить, какие именно ценности утверждаются средствами кинематографа, и как они преломляются в киноискусстве?

В статье прослеживается связь между эстетической традицией древнеиндийского театрального искусства, описанной в трактате «Натьяшастра», и современным индийским кино, влияющим на общественное сознание и на социально-политические процессы, в которые вовлекается все больше индийцев. Для того чтобы эксплицировать эстетические принципы, согласно которым выстраиваются сценарий и общее визуальное поле, обратимся к следующим индийским фильмам: «Ашока» («Aśoka», реж. С. Сиван, 2001), «Баджирао и Мастани» («Bājirāva Mastānī», реж. С.Л. Бхансали, 2015) и «Притхвираджд» (Prthvīrājā, реж. Ч.П. Дживеди, 2022).

Эстетические принципы древнеиндийского театра

Авторство «Натьяшастры» приписывается мудрецу Бхарате, также известному как Бхарата Муни³. Точная дата создания «науки о театре» доподлинно неизвестна. В современной западной индологии наиболее вероятный период создания «Натьяшастры» датируется I–II веками н.э. Однако «многословие» текста и разнообразие историко-культурных сведений, лежащих в основе различных датировок, приводят к значительным расхождениям во времени, охватывающему период от V века до VII века н.э.⁴ Этимологически название трактата «Натьяшастра» (Nāṭyaśāstra) возникает путем слияния двух терминов санскритского происхождения: «nāṭya» («драма», «театр», «сценическое искусство») и «śāstra» («учение», «теория»), – и переводится как «учение о сценическом искусстве»⁵.

Трактат состоит из 36 глав, в которых подробно рассматриваются все грани и тонкости, раскрывающие содержание театрального искусства: типы, формы и размеры театральных зданий (гл. II); теория расы (гл. VI–VII); жестикация посредством разных частей тела (гл. VIII–XIII); особенности речи (гл. XVII–XIX); типология пьес (гл. XX–XXI); особенности костюма и грима (гл. XXIII); типы героев и героинь (гл. XXV и XXXIV) и др.

Важно подчеркнуть, что Бхарата называет свое произведение учением о сценическом искусстве (*шастра-прайога*, *śāstra-prayoga*), принципы и правила которого могут изменяться в соответствии с потребностями време-

² Ткачева Н.В. Киноиндустрия Индии: особенности современного развития // Медиальманах. 2020. №5 (100). С. 103.

³ Санскр. «просветленный человек», «тот, на кого снизошло откровение».

⁴ Лидова Н.Р. Драма и ритуал в древней Индии. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1992. С. 6.

⁵ Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь / Под ред. В.И. Кальянова; С прил. Грамматического очерка санскрита А.А. Зализняка. М.: Русский язык, 1978. С. 321.

ни и места⁶. Благодаря этому «Натьяшастра» на протяжении тысячелетий выполняет роль ориентира для различных проявлений индийского сценического искусства: драматических постановок, народных танцев и др.

Ядро эстетического учения Бхараты – теория расы (*rasa*). Раса («сок», «вкус») в контексте «Натьяшастры» выступает в качестве сценической эмоции, создаваемой актерами в себе посредством разных сценических приемов, транслируемых зрителям⁷. Расы возникают вследствие разных типов *бхав* («состояний»). Бхавы принято рассматривать как некое первоначало актерского образа, определяющее набор жестов, мимики, интонаций и других внешних особенностей, что впоследствии помогает в реализации замысла драмы⁸. Всего насчитывается 49 бхав, среди которых 8 эмоций «постоянных» (*стхайи, sthāyi-bhāva*), 33 «проходящих» (*вьабхичари, vyabhicāri-bhāva*) и 8 «сущностных» (*самтвика, sāttvika*)⁹. Обратим внимание на стхайи-бхавы, к которым относятся следующие состояния: любовь (*рати, rati*), смех (*хасья, hāsya*), печаль (*шока, śoka*), гнев (*кродха, krodha*), отвага (*утсаха, utsāha*), страх (*бхайя, bhaya*), отвращение (*джугунса, jugupsā*) и удивление (*рисмайя, rīstaya*).

Бхарата отмечает: «...как от соединения разных приправ, трав и [иных] составляющих возникает вкус (*раса*), так от сочетания разных *бхав* возникает *раса*»¹⁰. Исходя из этого, можно догадаться, почему Бхарата дал именно такое название эстетической концепции. Насколько искусственные гурманы наслаждаются вкусом¹¹ пищи, приправленной различными специями и обладающей ярким вкусом, настолько зрители в стенах театра находят удовольствие в том, чтобы лицезреть представление, которое изобилует *стхайи-* и *вьабхичари-бхавами*, передающимися через актерскую игру вербально, физически и эмоционально¹².

Раса представляет из себя настроение, которое передается деятелями искусства зрителям, пробуждая в них разнообразие эмоциональных реакций и эстетическое удовольствие¹³. Особенность *расы* заключается в пронизывании всего театрального пространства: она задает общее настроение

⁶ Ватсъян К. Наставление в искусстве театра: «Натьяшастра» Бхараты. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009. С. 51–52.

⁷ Лидова Н.Р. Раса в системе эстетических категорий Натьяшастры. М.: Поэтологические памятники Востока, 2010. С. 52.

⁸ Алиханова Ю.М. Литература и театр древней Индии: исследования и переводы. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008. С. 210.

⁹ Bharata Muni. The Nāṭyaśāstra. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951. VII.6.

¹⁰ Ватсъян К. Указ. соч. С. 191.

¹¹ В санскрите термин *rasa* имеет несколько значений: «сок», «концентрат», «вкус», «эмоция».

¹² Pollock S. A rasa reader: Classical Indian aesthetics. New York: Columbia University Press, 2016. P. 51.

¹³ Гудимова С.А. Эстетические идеи древней Индии. М.: Вестник культурологии. 2017. № 3 (82). С. 26.

всему спектаклю при помощи типов сценического поведения (*абхинай*)¹⁴ и может распространяться на другие компоненты драмы.

Рассматриваемая эстетическая категория охватывает 8 типов эстетических переживаний (*рас*): любовные (*шрингара*, *śṅgāra*), переживания смешного, комического (*хасья*, *hāsya*), переживания печали (*каруна*, *karuṇa*), ярости (*раудра*, *raudra*), героические переживания (*вира*, *vīra*), страх (*бхаянака*, *bhayānaka*), отвращение (*бихатса*, *bībhatsa*), удивление/переживания чудесного (*адбхута*, *adbhuta*). Как можно отметить, расы полностью совпадают с вышеперечисленными стхайи-бхавами. Бхарата подчеркивает главенство расы над остальными составляющими театрального действия, которые, в свою очередь, ей подчиняются и напрямую от нее зависят.

Следующий базовый принцип эстетики театрального искусства – *абхиная*. Это инструмент сценической экспрессии. Всего Бхарата выделяет четыре средства драматического выражения: телесное (*ангика*, *āṅgika*), речевое (*вачика*, *vācika*), внешнего вида (*ахарья*, *āhārya*) и внутреннего содержания (*самтвика*, *sāttvika*).

К ангика-абхинае относится язык тела, который реализуется посредством танцевальных движений (*карана*, *karaṇa*) и жестов (*мудра*, *mudrā*)¹⁵. Рассматривая *ангика-абхинаю* в качестве важного элемента театра, теоретик драмы детально анализирует компоненты человеческого тела и их возможности¹⁶. Тем самым каждое телодвижение соотносится с изображением определенной эмоции.

В число *вачика-абхинай* входят такие категории, как звук, музыка, речь – все, что звучит¹⁷. Как написано в «Натьяшастре»: «В этом мире шастры составлены из слов, мир опирается на слова, поэтому нет ничего вне слов и слова есть источник всего»¹⁸. Без учета особенностей этого элемента драмы (фигур речи, дикции, диалектов, песнопений и др.) не представляется возможным в полной мере передать эмоции и настроения действующих лиц, а также выстроить драматическое зрелище в целом.

Костюмы, грим и реквизиты – объекты *ахарья-абхинай*. Бхарата акцентирует внимание на важности внешнего преображения в соответствии с особенностями роли. Например, он описывает выбор украшений на разных частях тела, вводит правила для причесок и ношения бороды, учитывает

¹⁴ Ватсьяян К. Указ. соч. С. 191.

¹⁵ Мудры – подсистема позиций и движений кисти в индуизме. – Примеч. автора.

¹⁶ Ватсьяян К. Указ. соч. С. 71.

¹⁷ Такое широкое толкование «звучащих» выразительных средств напоминает о том, что «слово» и «звук» обозначаются в санскрите одним словом «шабда» (*śabda*), подчеркивающим единство их природы.

¹⁸ Bharata Muni. The Nāṭyaśāstra. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951. XV.3. (перевод мой – А.К.).

цвета, используемые в передаче образа в зависимости от типов персонажей¹⁹.

Четвертая группа *абхинай* представляет собой более глубокие характеристики личности человека: темперамент, различные душевные состояния. Бхарата указывает на то, что *самтвика-абхинае* следует уделить особое внимание, так как характер лежит в основе драматической постановки. Лучшим считается театральное представление с богатым спектром эмоциональных состояний. Если же драма характеризуется «ровным» темпераментом, то представление – среднее по качеству. Спектакль без использования *самтвика-абхинай* автор признает низшим [по качеству]²⁰.

Перечисленные абхинаи напрямую соотносятся как с расами, так и с особыми стилями (*vṛtti*), потому что театральный персонаж должен быть узнаваем по определенным жестам, внешнему облику и манере речи²¹. В целом, задача выразительного средства (*абхинаи*) состоит в раскрытии и передаче переживаний и эмоций зрителю посредством сценического мастерства.

Насчитывается четыре стиля исполнения (*vṛtti*): возвышенный (*самтвати*, *sāttvatī*), вербальный (*бхарати*, *bhāratī*), энергичный (*арабхати*, *ārabhaṭī*) и изящный (*кайшики*, *kaiśikī*)²². В рамках возвышенного стиля для актера важна активизация внутренней энергии, позволяющей произвести в своем теле психофизиологические реакции: слезы, изменение цвета лица, потливость и др. Такие явления придают большую реалистичность театральному действию. Вербальный стиль, в свою очередь, характеризуется демонстрацией словесного и речевого мастерства. *Арабхати* и *кайшики* *вṛtti* в определенной степени противопоставлены друг другу: *арабхати* представляет собой «мужской» стиль исполнения, в основе которого лежат более энергичные, воинственные и резкие движения, в то время как *кайшики* считается женским стилем, который характеризуется мягкостью и легкостью элементов, используемых преимущественно во время исполнения танцев.

Отмечается, что *вṛtti* выступают фундаментом десяти жанров пьес²³. Мы сконцентрируем внимание только на одном из них: *натака* (*nāṭaka*). Именно он представляет особый интерес для выявления принципов классической драмы на современное кино.

В основе сюжетного действия *натаки* лежит довольно известная история, основанная на эпическом сюжете, где главный герой имеет царское или божественное происхождение и обладает сверхъестественными спо-

¹⁹ Bharata Muni. The Nāṭyaśāstra. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951.. XXIII.21-51, 85–109.

²⁰ Там же. XXIV.1-2.

²¹ Ватсьян К. Указ. соч. С. 71.

²² Там же. С. 88.

²³ Bharata Muni. The Nāṭyaśāstra. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951. XX.4.

собностями, чаще всего, обостренной восприимчивостью²⁴. Такой персонаж славится героическими подвигами и участием в любовных забавах²⁵. В пьесе представлен ряд разнообразных героев, во второстепенных сценах должны быть задействованы персонажи среднего и низшего типов²⁶.

Действия в *натаках* обязательно должны быть наполнены различными эстетическими переживаниями (*расами*) и состояниями (*бхавами*). Доминирующими сценическими эмоциями выступают любовные (*шрингара*) и героические (*вира*), которые в конце пьесы порождают переживание чудесного (*адбхута расу*)²⁷.

Важно упомянуть, что сюжет любой драмы (*итиврумта, itivṛtta*) должен состоять из 5 «сочленений» (*сандхи, saṅdhi*): начала / завязки сюжета (*нпрамамбха, prārambha*), усиления [драматичности ситуации] (*нпраятна, prayatna*), возможности достижения (*нпрапти-самбхава, prāpti-sambhava*), уверенности в достижении (*ниятна-нпрапти, niyatā-prāpti*) и достижения цели (*нхала-нпрапти, phala-prāpti*). Цели героя, проходящего через определенные стадии развития сюжета драмы, – три ценности индуистской культуры: *кама* (чувственные удовольствия), *артха* (материальная выгода) и *дхарма* (религия, универсальный закон)²⁸.

Нормирует «Натьяшастра» также образы женских и мужских персонажей. События в санскритской драме обычно строятся вокруг любовного союза мужчины и женщины. В спектакле, как и в реальной жизни, любовь может быть как созидательна, так и разрушительна. Однако принято считать, что при любом стечении обстоятельств она приводит всех участников к счастью²⁹.

Бхарата акцентирует внимание на типологии женских и мужских образов. Знаток *натьяведы*³⁰ в мельчайших подробностях описывает внешние данные, характер, реакции, состояния и действия, которые актеры должны «примерить» на себя во время погружения в созданный драматургами микрокосм. Принято считать, что персонажи должны раскрывать природные привлекательные черты, которые формируют *самтвы*, или гармоничную репрезентацию персонажей.

²⁴ Лидова Н.Р. Жанровая типология драмы в европейской и санскритской литературе. М.: Studia Litterarum. 2024. Т. 9. № 1. С. 19.

²⁵ Bharata Muni. Opus. cit. XX.10-11.

²⁶ Эти типы выделены в соответствии с принятой в Индии концепцией трех миров (*трилока, triloka*), в который Вселенная делится на три мира: верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный). Соответственно, герои по своей сущности могут быть высшими, средними и низшими и обладать соответствующими эмотивными состояниями.

²⁷ Bharata Muni. Opus cit. XX.46-47.

²⁸ Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Ш. Маламуд; пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. С. 170.

²⁹ Bharata Muni. Opus cit. XXIV, 95-96.

³⁰ Санскр. «священное знание о театре».

Рассматривая женских персонажей, Бхарата выводит и раскрывает десять природных привлекательных черт, к которым относятся: игривая мимика (*лила, līlā*), любовные жесты (*виласа, vilāsa*), внешняя «помеха» в образе (*виччитти, vicchitti*), растерянность (*вибхрама, vibhrama*), истерическое настроение (*килакинчита, kilakiñcita*), проявление привязанности (*моттайита, moṭṭāyita*), притворный гнев (*куттамита, kuṭṭamita*), наигранное безразличие (*бибока, biboka*), миловидность (*лалита, lalita*) и отсутствие ответа (*вихрита, vihrta*)³¹. По мнению теоретика, с помощью этих состояний раскрывается притягательность женского образа. Например, проявление великой красоты посредством *виччитти* достигается за счет слегка небрежного размещения гирлянд и украшений на девушке, а вихрита выражается в ситуации, когда девушка, в силу застенчивого характера или притворства, не отвечает своему возлюбленному, хотя услышала его слова³².

Вдобавок, приводится список из восьми граней мужской саттвы, или гармоничной репрезентации: блестящий характер (*шобха, śobhā*), правильная осанка (*виласа, vilāsa*), самообладание (*мадхурья, mādhurya*), уравновешенность (*стхаурья, sthairyā*), резвость (*лалита, lalitā*), пыл / мощь (*теджас, tejas*), скрытность (*гамбхирия, gāmbhīrya*), благородство (*аударья, audārya*). Блестящий характер мужской роли выражается в героизме, энергии, соблюдении добродетелей и отвращении к низким действиям. С позитивной стороны оценивается умение сохранять беспристрастный внешний вид при условии яркого эмотивного состояния³³.

Каждая характеристика нацелена на то, чтобы создать своеобразный этико-эстетический идеал, в котором выражается красота обоих полов. Саттвы способствуют появлению нравственных образцов, воплощающих добродетель.

Все перечисленные принципы эстетики театрального искусства – теорию *рас* (эмоциональных реакций зрителей), систему *бхав* (эмотивных состояний), четыре вида *абхинау* (средств сценической выразительности), *вритти* (стили), *саттву* (гармоничное представление образа) – мы находим в индийском историческом кино.

Исторический нарратив в индийском кино

В Индии производству фильмов, основанных на историческом нарративе, уделяется особое внимание, так как они выполняют важные государственные задачи: в них транслируются события, традиции и образцы про-

³¹ Bharata Muni. Opus cit. XXIV.12-13.

³² Ibid. XXIV.16, 23.

³³ Ibid. XXIV.31, 32, 36.

шлого, к которому обращаются индийцы с целью национально-культурной самоидентификации³⁴.

Необходимость в этом обуславливается несколькими причинами. Во-первых, с 1990-х годов и по сей день как в мировом, так и в индийском киноискусстве наблюдается процесс утраты традиционных ценностных ориентиров вследствие глобализации. Кино подвергается процессу вестернизации, постепенно предаются забвению элементы национальной культуры³⁵. Во-вторых, Индия состоит из 28 штатов, которые в средневековые были самостоятельными феодальными государствами³⁶. Как следствие их исторической самобытности, в наше время в регионах Индии наблюдаются языковые, религиозно-конфессиональные, культурные и экономические различия, которые препятствуют сплочению народа и нередко становятся поводами для конфликтов. Кино же свойственна широкая зрительская аудитория, поэтому оно становится эффективным инструментом сохранения традиционных ценностей и формирования единой нации.

В исторических фильмах, выбранных для рассмотрения в статье, реконструируется исторический период до британского завоевания страны.

«Ашока» (2001)

Эпико-историческая драма «Ашока» («*Aśoka*»)³⁷ была снята Сантошем Сиваном в 2001 году. В центре сюжета – юность принца Ашоки из династии Маурья и его история любви с Каурваки – принцессой Калинги.

Отмечу, что сценарное решение фильма «Ашока» полностью совпадает со структурой сюжета драмы (*итивритта*), описанной в «Натьяшастре». Согласно этой структуре, представление делится на 5 «сочленений» (*sañdhi*): завязка сюжета, усиление драматизма ситуации, возможность достижения цели, уверенность в достижении цели и достижение цели. Перечисленным пяти элементам сюжета соответствуют части фильма, демонстрирующие этапы духовного роста царевича и его становления императором: герой проходит путь от мечтающего о царствовании мальчика до могучего правителя империи Маурьев. Как мы видим, в финале Ашока, пройдя довольно кровопролитный путь, становится проповедником буддийской *Дхармы* (*dharma*), отрицающей всякое насилие.

В фильме «Ашока», как того требует «наука о театре», в основе сюжета лежит легенда об индийском царе – примере для подражания. На

³⁴ Звезгинцева И.А. Индия и Англия в зеркале экрана // Вестник ВГИК. 2017. № 3. С. 123.

³⁵ Нефедова Д.Н. Индийский кинематограф: прошлое и настоящее // Вестник ВГИК. 2016. № 3. С. 112.

³⁶ Ванина Е.Ю. Прошлое во имя будущего: индийский национализм и история // Вестник Российской нации. 2009. № 4(6). С. 165.

³⁷ *Aśoka*: [Эпико-историческая драма] / реж. и сцен. С. Сиван; кинокомпании: Dreamz Unlimited, Arclightz Films. Индия: Dreamz Unlimited, 2001.

киноэкране разворачивается подробное изображение повседневности в нескольких сценах, в которых задействованы различные персонажи. Например, в фильме есть несколько эпизодов, где три воина сплетничают о происходящем на своих землях и делятся подробностями своих любовных походов, что вызывает у зрителей смех (*хасья*). На протяжении всего фильма преобладающей эмоцией становится любовная (*шрингара*) раса. Она передается через развитие чувственных и страстных отношений Ашоки и Каурваки. Их история любви трагична, так как сначала Ашока думает, что потерял свою возлюбленную. После долгого поиска друг друга и после проявленной скорби они встречаются на поле боя, став противниками по независящим от них политическим обстоятельствам. Но несмотря на это, в финале становится ясно, что они до сих пор любят друг друга.

«Баджирао и Мастани» (2015)

Во второй киноленте «Баджирао и Мастани»³⁸ – эпико-исторической мелодраме, которая была выпущена в 2015 году известным индийским режиссером Санджаем Лилой Бхансали – сюжет основан на романе «Rau», написанном в 1972 году. Роман повествует о *пешве* Маратхской империи Баджирао I и его второй жене Мастани – дочери *махараджи* Бхунделкханда и его персидской наложницы-мусульманки³⁹.

Фильм также наполнен любовными переживаниями, которые передаются посредством чувственных мелодий и романтических диалогов. Следует отметить, что, несмотря на эмоциональную интенсивность, в кино традиционно нет моментов, в которых влюбленные открыто выражали бы свои чувства (например, сцены поцелуев). Любовное настроение передается с помощью музыкально-танцевальных сцен и мимики героев. Во дворце зеркал для Баджирао Мастани пела о том, как «обезумела от любви». Одетая в красивые золотые одеяния, она исполнила танец вместе с другими девушками. В сцене сплелись такие средства передачи, как лирический текст, мягкие грациозные движения, чувственная мелодия, красочные наряды, блеск в глазах. Совокупность этих приемов приводит к возникновению любовной расы (*шрингара*).

Помимо любовного чувства, в фильме передается спектр рас, перечисленных в древнеиндийском трактате. Например, сцены боевых действий наполнены героической (*вира*) и грозной (*раудра*) расами. Встречи Мастани с матерью министра, во время которых женщина открыто показывает неприязнь и говорит, что ей не стать законной супругой Баджирао, прони-

³⁸ *Bājirāva Mastānī*: [Эпико-историческая мелодрама] / реж. и сцен. С.Л. Бхансали; кинокомпании Bhansali Productions, Eros International. Индия: Eros International, iTunes, 2015.

³⁹ Из-за матери мусульманки Мастани не получила признания в семье пешвы, а их с Баджирао сын не получил власти в империи маратхов.

заны чувством отвращения (*биххатса*), проявляющемся в сужении глаз и рта матери министра.

В кино также поднимается актуальная для индийского общества проблема сосуществования индуизма и ислама, которая транслируется сквозь призму истории любви между полумусульманкой и индийским пешвой. Лейтмотивом кинокартины становится мысль о том, что любовь не имеет религии. Так демонстрируется идея единства индийской нации.

«Притхвираджд» (2022)

Третий фильм, который мы рассмотрим, недавно вышедшая в широкий прокат эпико-историческая драма «Притхвираджд» («*Pr̥thvīrājā*», 2022)⁴⁰. Режиссером и сценаристом выступил Чандра Пракаш Дживеди. Фильм был снят по мотивам эпической поэмы XII в. «Притхвираджд-расо», которую написал придворный поэт *махараджа* Чанд Бардаи⁴¹. В произведении повествуется о жизни раджпутского князя Притхвираджда Чаухана (1159–1192), который в то время вел войны с султаном Мухаммадом Гури.

Хотя в фильме подробно описываются военные действия, большая часть сюжета, как и в уже рассмотренных кинокартинах, посвящена любовной линии. Обратим внимание на специфику мужских и женских образов, представленных в фильме.

Протагонист изображается как пример мужской саттвы – этического идеала, сочетающего в человеке благородство, героизм и мощь. Образ Притхвираджда Чаухана выстраивается в полном соответствии с правилами *натаки*: он обладает благородным происхождением, нестигаемостью характера, проявляющегося в испытаниях, и поразительными способностями. Например, будучи ослепленным и обладая обостренным сенсорным восприятием, он в одиночку побеждает свирепых львов и своего врага.

Образ возлюбленной Саньюгиты гармонирует с образом главного героя. Ее наружность и телодвижения женственны и утонченны. При этом в ее характере подчеркиваются принципиальность и внутренний стержень. Героиня становится примером преданной супруги и человека с высокими моральными принципами.

Девушка на протяжении всего повествования пытается доказать отцу и остальным героям, что женщины вольны сами решать свою судьбу: «Простите, господин, но почему рабские цепи только для женщин?». В этом ее поддерживает Притхвираджд, который высказывает мысль о том, что в основе всего лежит принцип равенства: «У нас равные права, равные обязанности и равное положение». Также в фильме появляется высказывание поэта

⁴⁰ *Pr̥thvīrājā*: [Эпико-историческая драма] / реж. и сцен. Ч.П. Дживеди; кинокомпания Yash Raj Films. Индия: Yash Raj Films, 2022.

⁴¹ Персонаж поэта Чанда Бардаи является второстепенным героем фильма «Притхвираджд».

Чанды о том, что боги не пребывают там, где не уважают женщин. Так, посредством реплик героев в фильме раскрывается идея борьбы за права женщин, что, в действительности, было не свойственно индийскому обществу XII в., но довольно актуально в реальное время.

Также образы обоих типажей – женские и мужские – яркие и однозначные, они выполняют функцию визуализации традиционных незыблемых ценностей. В фильмах часто подчеркивается божественная природа главных героев. При этом современные режиссеры не боятся дополнять содержание исторических кинокартин актуальными социальными повестками.

Заключение

Нельзя не отметить, что важными элементами всех рассмотренных фильмов становятся музыкально-танцевальные номера, исполнение песен, яркие психофизиологические реакции персонажей, национальные костюмы, отражающие колорит Древней Индии, что согласуется с четырьмя приемами драматического выражения (*абхинаями*): телесным (*ангика*), речевым (*вачика*), приемом внешнего вида (*ахарья*) и внутреннего содержания (*саттвика*). Во всех фильмах есть яркая и драматичная любовная история из жизни национальных героев, олицетворяющих традиционные нравственные и эстетические идеалы.

Сценарное построение исторических фильмов по своей структуре напоминает пьесу *натаку*, в которой главный герой наделяется сверхъестественными способностями. Также в фильмах подчеркивается божественная природа главных героев.

Все рассмотренные фильмы отличаются экспрессивностью и яркой выразительной насыщенностью. Такой эффект достигается с помощью профессионализма актеров, которые передают свои эмоциональные состояния (*бхавы*), используя все доступные средства, трансформирующиеся в расы. При просмотре исторических блокбастеров зрители испытывают разнообразие эмоциональных состояний, формирующее в них понимание прекрасного.

Отмеченные влияния дают нам основания утверждать, что современный исторический кинематограф Индии опирается на традиционные этико-эстетические ценности и теоретические принципы, описанные в «Натьяшастре»: правила построения сюжета, необходимость формирования у зрителей целого комплекса высоких эмоций, подчиненных нравственному идеалу. Причем таким идеалом выступает не личное благо, а благо общества, которое направлено на сплочение и расцвет индийской нации.

Литература

Алиханова Ю.М. Литература и театр древней Индии: исследования и переводы. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008.

Ванина Е.Ю. Прошлое во имя будущего: индийский национализм и история // Вестник Российской нации. 2009. № 4(6). С. 162-180.

Ватсьяян К. Наставление в искусстве театра: «Натьяшастра» Бхараты. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2009.

Гудимова С.А. Эстетические идеи древней Индии. М.: Вестник культурологии. 2017. №3 (82). С. 24-31.

Звегинцева И.А. Индия и Англия в зеркале экрана // Вестник ВГИК. 2017. № 3. С. 122-131.

Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь / Под ред. В.И. Кальянова; С прил. Грамматического очерка санскрита А.А. Зализняка. М.: Русский язык, 1978.

Лидова Н.Р. Драма и ритуал в древней Индии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1992.

Лидова Н.Р. Жанровая типология драмы в европейской и санскритской литературе. М.: Studia Litterarum. 2024. Т. 9, № 1. С. 10-29.

Лидова Н.Р. Раса в системе эстетических категорий Натьяшастры. М.: Поэтологические памятники Востока, 2010. С. 48-82.

Маламуд Ш. Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005.

Нефедова Д.Н. Индийский кинематограф: прошлое и настоящее // Вестник ВГИК. 2016. № 3. С. 106-114.

Ткачева Н.В. Киноиндустрия Индии: особенности современного развития // Медиальманах. 2020. № 5 (100). С. 102-112.

Bharata Muni. The Nattyashastra. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951.

Pollock S. A rasa reader: Classical Indian aesthetics. New York: Columbia University Press, 2016.

Pollock S. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History. United States: Journal of the American Oriental Society, 1985.

References

Alikhanova Yu.M. *Literatura i teatr drevnej Indii: issledovaniya i perevody* [Literature and Theatre of Ancient India: Research and Translations]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2008 (in Russian).

Aśoka [Electronic resource]. URL: https://kinoindian.net/news/indiyskie_filmy_00_h/3209-ashoka.html (date of access: 30.08.2024) (in Russian).

Bājirāva Mastānī [Electronic resource]. URL: <https://www.bilibili.tv/en/video/4786380539956736/> (date of access: 30.08.2024).

Bharata Muni. *The Natyashastra*. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1951.

Gudimova S.A. Jesteticheskie idei drevnej Indii [Aesthetic Ideas of Ancient India]. *Vestnik kulturologii*, 2017 (in Russian).

Kochergina V.A. *Sanskritsko-russkij slovar'* [Sanskrit-Russian dictionary], ed. by V.I. Kalyanov. Moscow: Russkij yazyk Publ., 1978 (in Russian).

Lidova N.R. *Drama and ritual v drevnej Indii* [Drama and Ritual in Ancient India]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1992 (in Russian).

Lidova N.R. *Zhanrovaya tipologiya dramy v evropejskoj I sanskritskoj literature* [Genre Typology of Drama in European and Sanskrit Literature]. Moscow: Studia Litterarum, 2014 (in Russian).

Lidova N.R. *Rasa v sisteme jesteticheskij kategorij Nat'yashastry* [Rasa in the System of Aesthetic Categories of Natyashastra]. Moscow: Poetological monuments of the East, 1992 (in Russian).

Malamud S. *Ispec' mir: ritual I mysl' v drevnej Indii* [Bake the World: Ritual and Thought in Ancient India]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2005 (in Russian).

Nefjodova D.N. *Indijskij kinematograf: proshloe i nastoyashhee* [Indian Cinema: Past and Present]. *Vestnik VGIK*, 2016 (in Russian).

Pollock S. *A rasa reader: Classical Indian aesthetics*. New York: Columbia University Press, 2016.

Pollock S. *The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History*. United States: Journal of the American Oriental Society, 1985.

Prṭhvīrāja [Electronic resource]. URL: https://kinoindian.net/news/indian_2022/3000-prithviradzh.html (date of access: 30.08.2024).

Tkacheva N.V. *Kinoindustriya Indii: osobennosti sovremennogo razvitiya* [Indian Film Industry: Features of Modern Development]. Moscow: Mediaalmanac, 2020 (in Russian).

Vanina E.Yu. Proshloe vo imya budushhego: indijskij nacionalizm I istoriya [The Past for the Future: Indian Nationalism and History]. *Vestnik Rossijskoj natsii*, 2009. (in Russian).

Vats'yayan K. *Nastavlenie v iskusstve teatra: "Natyashastra" Bharaty* [Bharata: The Nāṭyaśāstra]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2009 (in Russian).

Zveginceva I.A. Indiya i Angliya v zerkale jekrana [India and England in the Mirror of the Screen]. *Vestnik VGIK*, 2017 (in Russian).

The Influence of the Principles of Traditional Indian Aesthetics of Theatrical Art on Modern Indian Cinema

Alina Kim, student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), avkim_13@edu.hse.ru

Since its inception, Indian cinema has quickly entered the space of national culture, becoming its integral part and heritage. Despite the fact that the Republic of India is rapidly developing, and the usual way of life is inevitably changing, ancient Indian philosophy and art form the foundation of the spiritual heritage of the country. In modern Indian historical films there are ethical and aesthetic principles of Indian theatrical art, described in the ancient Indian treatise “Natyashastra”. Such historical films highlight traditional values and play an important role in shaping the national identity of modern Indians. The article outlines the specific principles of the classical aesthetic tradition implemented in modern Indian films of the historical genre: “Aśoka” (directed by S. Sivan, 2001), “Bajirao and Mastani” (Bājīrāva Mastānī, directed by S.L. Bhansali, 2015) and “Pṛthvīrāja” (directed by C.P. Dwivedi, 2022). These principles are associated with the compositional construction of works, a set of characters, emotional perception and transmitted moral values.

Keywords: Indian philosophy, Indian aesthetics, ancient Indian theatrical art, The Natyashastra, rasa, bhava, abhinaya, Indian cinema

For citation: Kim A.V. (2025) The Influence of the Principles of Traditional Indian Aesthetics of Theatrical Art on Modern Indian Cinema // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 37-51.

Date of receipt: 01.09.2024.

Воображая Восток: конструирование образа другого

Анна Волкова, кандидат философских наук, преподаватель, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), mymailmymail1994@mail.ru

В данной статье рассматривается проблема представления восточной культуры в рамках европоцентристской культурной парадигмы. Основным способом представления другого, не западного субъекта, становится ориенталистская оптика, которая обуславливает романтизацию, а как следствие, искажение этого образа. Ориенталистская установка становится основной в условиях развивающихся колониальных отношений. Даже после окончания политического колониализма практики подчинения других культур продолжают работать, но уже в ином – эпистемологическом варианте. Такой эпистемологический колониализм задает определенные условия для представления и встраивания в общую межкультурную коммуникацию различных культур. Формируется модель цент-периферия, которая определяет ролевые особенности различных культурных субъектов. Случай Китая оказывается достаточно иллюстративным для того, чтобы показать основные практики эпистемологической колонизации. Нормы ориенталистского дискурса начинают работать как в рамках доминантной культуры, так и в пределах подчиненной. Внутри Китая они создают различные точки зрения относительно роли конфуцианства в дальнейшем развитии страны. Доминантная западная культура производит искаженные представления об идеальном мире Востока. Таким образом, ориенталистский дискурс возникает в рамках колонизации и усиливает ее эффекты, что приводит к нарастанию проблематизации межкультурных отношений.

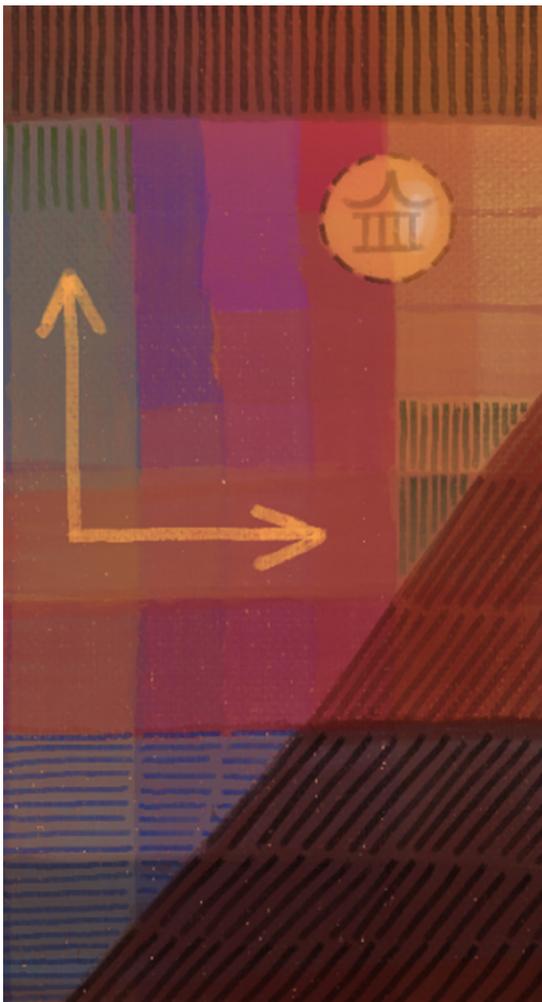
Ключевые слова: ориентализм, колониализм, другой, образ Китая, эпистемологическая колонизация, конфуцианство, европоцентризм

Для цитирования: Волкова А.А. Воображая Восток: конструирование образа другого // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 52-63.

Дата поступления: 03.12.2024.

Истоки ориентализма

Во второй половине XX в. гуманитарное знание пополнилось новым направлением – постколониальными исследованиями. Одним из главных объектов этого направления становится колониальность знания, которая оказывается характерной не только для подчиненных культур, перестав-



ших быть колониями политически, остающихся, тем не менее, колониями эпистемологическими. Колониализм формирует некоторые дискурсивные практики и в самой доминантной культуре – западной. В первую очередь, они касаются способов понимания и репрезентации другого, представленного в виде подчиненной культуры, которая определяется как отклоняющаяся, непохожая на норму – доминантную культуру. На Западе «системы продуцирования знания (дисциплины, институции, эксперты и профессионалы в каждой дисциплине) основывались на институтах двух типов – университете и музее, которые являются главными проводниками колониальности знания»¹. Именно в университете закладываются основные подходы и способы исследования, а как следствие и ориенталистской репрезентации, неевропейских культур. Первые уни-

верситеты, открывающие кафедры изучения восточных языков (университеты в Париже, Оксфорде, Болонье, Саламанке и др.), Э.В. Саид относит к основателям ориенталистского понимания Востока. Таким образом, можно отметить, что основными продуктами колониального дискурса становятся два культурных конструкта Востока и Запада. Основные характеристики их зачастую определялись как противоположные друг другу: к примеру, свобода личности, характерная для Запада, отсутствует в рамках восточного конструкта.

Феномен ориентализма можно рассматривать как совокупность романтических представлений о Востоке, сформированных посредством распространения колониальной оптики. Ориентализм вписывается в культурную матрицу европоцентризма, как определенная установка на восприятие восточных культур. Саид отмечает, что «без исследования ориентализма в качестве дискурса невозможно понять исключительно систематическую дисциплину, при помощи которой европейская культура могла управлять Востоком – даже производить его – политическим, социологическим, иде-

¹ Тлостанова М.В. Деколонизация знания и преодоление дисциплинарного декаданса // Эпистемология и философия науки. Т. XXVII. № 1. 2011. С. 93.

ологическим, военным и научным образом и даже имагинативно в период после эпохи просвещения»². Способы такого производства образа Востока особенно наглядно представлены в искусстве, а также в оформлении интерьера и костюма: турецкий стиль (тюрки), шинуазри, мавританский стиль, японизм и т.д. Так, представление о Востоке как о богатом крае, где каждый дом наполнен роскошью складывается благодаря визуальным образам Эжена Делакруа, Теодора Жерико, Девида Уилки и др. Отдельно стоит отметить отечественную ориенталистическую традицию живописи, представленную главным образом работами В.В. Верещагина.

Помимо воображения Востока в живописных образах, еще один инструмент его формирования – дидактика. Так, в 1806 году выходит в свет «Арабская хрестоматия» французского лингвиста Сильвестра де Саси, которого смело можно назвать одним из первых создателей образа востока для человека западной культуры. Саид представляет этот труд де Саси как презентацию Востока со стороны типического³. Однако, что типично, а что – нет, для данного образа определяет исследователь, который не принадлежит к восточной культурной традиции. Европоцентризм как фактор демаркации Запада и Востока обуславливает позицию исследователя-ориенталиста: теперь он наделяется правами интерпретировать Восток. Для Саида персона ориенталиста оказывается своего рода «мостом, соединяющим цивилизации»⁴. При этом ориентализм, в свою очередь, является определенной оптикой западного исследователя Востока, которая не может быть преодолена в силу своей культурной предзаданности. Помимо романтического идеализирования эту оптику так же формирует распространение политических интересов на производство знания о Востоке. Знание отклоняется от главной цели – достижения истины, подменяя его прагматическими убеждениями. В работе «Культура и империализм» Саид приводит тезис о том, что романтические представления о Востоке служат также формированию образа подчиненной, несовершенной культуры, зачастую нуждающейся в принудительном просвещении. В свою очередь, это подкрепляет и усиливает колониальную политику западных держав по отношению к Востоку, одним из наиболее ярких проявлений которой, к примеру, можно считать опиумные войны в Китае в середине XIX в.

Способы репрезентации Востока

О праве исследователя говорить за другого, ставшего объектом исследования говорит и Г.Ч. Спивак. Так в одной из своих наиболее известных

² Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб: Русский мир, 2006. С. 10.

³ Там же. С. 199.

⁴ Говорунов А.В., Кузьменко О.П. Ориентализм и право говорить за другого // Anthropology. 23.12.2014. [Электронный ресурс]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/govorunov-av/orientalizm-i-pravo-govorit-za-drugogo> (Дата обращения: 15.11.2024).

работ «Могут ли угнетенные говорить?» Спивак исследует диалог Ж. Делеза и М. Фуко, в ходе которого происходит обсуждение социо-политических реалий Китая, а именно борьбы рабочего класса и маоистского движения⁵. Спивак показывает, что интеллеktуал, воспитанный в рамках европоцентристской парадигмы, не может полностью встать на место этого рабочего, который всегда остается другим. Даже в рамках дискурса, ориентированного на инклюзию, другой, в частности представитель незападного культурного пространства, не обладает и не может обладать субъектностью. Как следствие, его единственная возможность быть услышанным – это его репрезентация, представленность в общественном пространстве другим субъектом, говорящем от его имени. Спивак выделяет два смысла репрезентации, которые у Делеза, с ее точки зрения, не представлены как принципиально различные: «репрезентация как «речь вместо», как в политике, и репрезентация как «вос-произведение» (re-presentation), как в искусстве или философии»⁶. Делез не производит различия между этими позициями, он лишь утверждает говорящего субъекта в его привилегированном положении, не обозначая критического отношения к «идеологическому конституированию субъекта»⁷. Такая репрезентация другого в том числе закрепляет за ним статус воображаемого участника социальных отношений. Созданный им образ подменяет собой его истинные цели, устремления и потребности.

Итак, сами угнетенные, или, используя терминологию А. Грамши, субалтерны, не имеют права голоса и возможности говорить за себя. За него, от его имени всегда говорят другие: политики или интеллеktуалы. По мнению Спивак, сами интеллеktуалы, говоря о месте субалтернов в обществе, должны услышать голос этих других, однако подобного не происходит. Главным образом, этого не случается из-за того, что не учитывается собственная культурная обусловленность репрезентатора. Этот аспект, в свою очередь, связан с восприятием западной культуры как некоторой нормы по отношению к другим. Таким образом, субалтерн всегда репрезентируется посредством представления его политических интересов, а также посредством экспертного знания, которое так же оказывается зависимым от определенной культурной установки, в рамках которой оно производится. Восприятие другого как лишенного субъектности, как того, кого необходимо репрезентировать, служит проявлением колониальности мышления со стороны доминантной западной культуры.

⁵ Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. I: Хрестоматия / Под ред. С.В. Жеребкина. Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. С. 650.

⁶ Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. I: Хрестоматия / Под ред. С.В. Жеребкина. Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001. С. 655.

⁷ Там же. С. 656.

Представляя культуру как некоторый конструкт, С. Бенхабиб определяет ее как совокупность конкурирующих между собой нарративов⁸. Нарративы формируют саму культуру, задают основные способы отношения и понимания окружающего мира. Колониальность также можно определить как нарратив, который не перестал существовать и не утратил значимости даже после наступления эпохи «недоверия в отношении метарассказов»⁹. Э. Саид утверждает, что именно в искусстве, в частности в литературе, с наибольшей силой проявляется власть нарратива колониальности. Исследуемый Э. Саидом литературный нарратив конструирует образы колониального пространства и другого, который начинает репрезентироваться посредством этой искусственной типизации. Романтизация Востока, т.е. ориенталистическое представление о нем, осуществляется посредством описания его таковым в литературных произведениях. Впоследствии эти литературные образы стали постоянно воспроизводиться на общекультурном уровне. Спивак выделяет несколько основных нарративов, оказавших влияние на становление подлинно европейского субъекта. К таким основным нарративам западной культуры она относит: космополитический проект Канта, гегельянскую диалектику духа, социализм Маркса¹⁰, однако список этот может быть дополнен, к примеру, христианством. Эти большие рассказы пытаются объяснить весь мир, исходя из позиции субъекта западной культуры, которая провозглашается единственно верной. Другой позиции, из которой можно мыслить, не существует. Туземцу отказано в способности понимать и интерпретировать происходящее, создавать собственные нарративы. Он находится за пределами науки вообще, а если и может с ней соприкоснуться, то исключительно как ее объект. Колониальность, таким образом, является еще одним большим нарративом, объясняющим формирование определенных межкультурных отношений, способов производства знания и понимания окружающей действительности. Колониальность создает определенную эпистемологическую оптику, провоцируя появление разного рода искажений, которые, однако, не воспринимаются как искажения до определенного момента. Так, например, восприятие другой колонизированной культуры обуславливается ее подчиненным статусом и создает образ «варварской», «темной» и т.д. Постколониальные исследователи, представители деколониального поворота пытаются указать на эти искажения мышления, и предлагают некоторые способы преодоления такой власти нарратива колониальности. Одним из таких способов преодоления колониальности мышления является, к примеру, теория «пограничной эпистемологии» В. Миньоло, призывающая помнить о географических особенностях производства знания.

⁸ Бенхабиб С. Притязания культуры: равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2003 С. 32.

⁹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.; СПб.: Алетейя, 1998 С. 10.

¹⁰ Spivak G.Ch. A Critique of Postcolonial Reason. Cambridge, London. 1999. P. 8-9.

Эпистемологическая колониальность

Политическая колонизация приводит к тому, что вместе с ней происходит и колонизация эпистемологическая, которая сформировала географическую карту разума. Культуры центра (доминантные) занимали привилегированное положение и в эпистемологическом отношении, в то время как периферийным культурам (подчиненным) было отказано в способности и возможности производить собственные системы мышления. Процесс эпистемологической колонизации поддерживается универсализацией культуры, которая распространяет некоторую нормальность. Такой нормой становится западнцентристская установка, которая в свою очередь обеспечивает распространение эпистемологической колонизации.

Сегодня процесс колонизации мышления трансформировался в более незаметную силу. Так называемая «мягкая сила», проявляющаяся в культурной и образовательной внешней политике, представляет собой преобразованный колониализм. Колониальные практики трансформируются, становятся менее заметными, но не менее действенными. Их влияние проявляется в виде определенных рамок нормирования, в которых существуют бывшие колонии, и побороть которые означает преодолеть влияние европоцентризма. М.В. Тлостанова отмечает, что европейская культура воспринимается как норма, как единственный критерий сравнения для остальных культур, другие могут лишь стремиться к тому, чтобы ей соответствовать¹¹. Однако в этом стремлении к соответствию отсекается все, что не может быть полностью переведено на язык доминантной западной эпистемы, а после переносится в раздел экзотического.

Колониальность прежде всего проявляется в эпистемологической зависимости от доминантной культуры. Она формирует особые дискурсивные практики, которые начинают по-разному работать в культурном пространстве периферии и центра, но в целом дополняют друг друга. Наряду с экономической и социальной иерархией появляется ранжирование в соответствии с языком и категориями мышления, которые представляют собой непосредственно культурные характеристики¹². Так, например, в культуре центра существует установка на то, что периферийные культуры эпистемологически неправильны, т.е. не могут продуцировать подлинно научные теории, а любое знание остается локальным. В колониальных культурах, даже после конца политического колониализма, продолжает действовать универсальный европоцентристский дискурс, который лишает возможности производства такого знания, которое бы претендовало на универсальность. Активная политика колониализма привела к тому, что традиционная

¹¹ Тлостанова М.В. Указ. соч. С. 91.

¹² Mignolo W. The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options. Duke University Press. 2011. P. 141.

культура колониальных стран находится в глубоком кризисе. Зачастую она отвергается как несоответствующая универсальной западной культуре. Подобные условия вынуждают к использованию единственной существующей легитимной эпистемологической парадигмы – европоцентристской.

Эпистемологическая колонизация на примере Китая

Одно из ярких свидетельств колониальности мышления можно наблюдать на примере китайской культуры. Эта страна и сама вела активную колониальную политику на протяжении своей многовековой истории. Одно из оснований китайской культуры – это каноническая система ориентации по сторонам света, помещающая Китай в центр мира, а все остальные варварские племена – на периферию. Такая географическая локализация сформировала синоцентрическую культурную парадигму Поднебесной, которая проявлялась в ее отношении к окружающим соседним культурам. В итоге, в китайской истории так же можно наблюдать колониальное расширение, которое происходит за счет все той же колониальной практики, обозначающей китайскую культуру как наиболее развитую и помещающей ее в центр. «В результате и здесь, как и на многих, фронтальных территориях в других странах культурный диалог принимал антиномичные черты: цивилизация – варварство»¹³. Э.В. Саид приписывает империям наличие иерархии центр-периферия. Они осуществляют колонизацию, как некий бросок вперед, выход за свои границы, в то же самое время ставя под вопрос и сами эти границы¹⁴. С усилением политического и экономического влияния европейских стран в азиатском регионе усиливается кризис китайской культуры. Синоцентрическая модель построения отношений с другими культурами теперь поставлена под вопрос, а Китай из культурного гегемона всей Азии превращается в вассала Европы.

В постколониальных исследованиях опыт Китая в меньшей степени рассматривается как колониальный, но все же, эта культура испытала сильное влияние Запада, которое пошатнуло убежденность в актуальности традиционной китайской культуры. Период после поражения в опиумных войнах характеризуется развитием коммунистических идей и появлением противоположных взглядов относительно традиционной китайской культуры, а точнее относительно конфуцианства как ее ядра. В конце XIX – начале XX вв. в Китае возникают три направления, каждое по-своему определяющее судьбу конфуцианства. Первое направление, самым ярким представителем которого был философ и общественный деятель Ху Ши, определяло

¹³ Якушенков С.Н., Якушенкова О.С. Тело варвара: конструирование образа чужого на китайском фронтире // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 4(33). С. 234.

¹⁴ Саид Э.В. Культура и империализм / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 27

конфуцианство как рудиментарный орган китайской культуры, от которого необходимо избавиться. Конфуцианство как философская и морально-этическая система устарела хотя бы потому, что призывает человека следовать природе, а не бороться с ней. Европейская философия, как считал Ху Ши, ставит человека в положение вечной неудовлетворенности, что приводит к постоянному поиску и стремлению к усовершенствованию окружающей действительности. Индивидуальные устремления личности, которые и являются основными двигателями истории человечества, оказываются наиболее важным объектом исследования. Сама история представляет собой случайное накопление частных поступков индивида. Для того, чтобы снова сделать Китай сильным и процветающим государством следует развивать принципы демократии и приобщать народ к западной науке. Интересно отметить, что современный китайский философ, Юй Инши, утверждает, что Ху Ши все же был истинным конфуцианцем, поскольку хоть и выступал против конфуцианства, тем не менее, его поведение по отношению к другим людям было детерминировано конфуцианскими нормами¹⁵.

Представителями второго направления были Фэн Юлань и Хэ Линь, которые возглавили начавшееся в 20-е годы XX века движение за новую культуру. Примечательно, что основными участниками этого движения были представители новой интеллигенции, сформировавшейся уже не в традиционной китайской системе экзаменов, а в новой переориентированной по западному образцу системе образования. Новой культурой было объявлено переформатированное под современную ситуацию конфуцианство, которое следует обновить, дополнив некоторыми достижениями западной мысли¹⁶. Однако, западные идеи необходимо «китаизировать», чтобы избежать простого механического заимствования и полной духовной колонизации. Хэ Линь утверждал, что необходимо осуществить синтез китайских философских учений (неоконфуцианства) и западных (философии Платона, Аристотеля, Гегеля и Канта) для преодоления наступившего культурного кризиса. Конфуцианство должно стать ядром социальной политики и в дальнейшем на его основе следует создать конфуцианско-демократический политический режим¹⁷. Как и многие его современники Фэн Юлань испытал значительное влияние идей прагматизма, однако он не стремился к полному отвержению китайской философии. Возможный синтез китайской и западной мысли с его точки зрения мог быть представлен в виде соединения формализации, характерной для западной философии, с содержательной стороной самой китайской мысли. Эти различные синтетические направле-

¹⁵ Инши Юй. Чжэн ю жу цзя бэй цзин дэ жэн цзен ма хуэй (真有儒家背景的人怎么会敌视西方普世价值) // Тянь вай лоу (墙外楼). [Электронный ресурс]. URL: https://commondatastorage.googleapis.com/letscorp_archive/archives/106476 (Дата обращения: 29.10.2024).

¹⁶ Буров В.Г. Современная китайская философия. М.: Наука, 1980. С. 52.

¹⁷ Там же. С. 57.

ния иллюстрируют процесс распространения европоцентристской эпистемологической парадигмы. Такая эпистемологическая колонизация производит своего рода деформацию идей двух культур, подвергая их смешению и объединяя некоторые концепты.

Определение конфуцианства как сущностной основы всей китайской культуры поддерживал и Лян Шумин – представитель третьего направления. Он утверждал, что западная культура несет экспансионистскую агрессию, поэтому Китай не должен следовать ее путем, т.к. это уничтожит традиционные конфуцианские ценности. Китайская культура представлялась Лян Шумину как мировая культура, устремленная в будущее. В.Г. Буров определяет позицию Лян Шумина как востокоцентристскую¹⁸. Европоцентризм проник на территорию Китая довольно агрессивно, поэтому востокоцентристская концепция Лян Шумина возникает как ответная реакция на экспансию западной культуры. Таким образом, востокоцентризм становится альтернативой европоцентризму, стремится сохранить черты традиционной культуры и на их основании реализовать политику возрождения Китая. Однако, стоит отметить, что инкорпорированная в китайскую культуру синоцентрическая установка сама делает акцент на экспансионистской характеристике, присущей китайской культуре и, таким образом, сохраняет иерархичность межкультурных отношений.

Колониальная эпистемологическая установка проявляет себя и в рамках доминантной культуры, о чем свидетельствует описанный выше ориентализм. Примером такого рода колониального восприятия Востока и Китая, в частности, может служить некоторая очарованность китайским языком. К примеру, китайский язык привлекал Г.В. Лейбница. В нем он видел независимость письма от фонетического звучания, что могло служить основанием для создания некоторого универсального языка¹⁹. Лейбниц не был одинок в таком понимании китайского языка, т.к. на тот момент в еще только зарождающемся востоковедении, осуществляющемся под влиянием ориенталистских идей, многие исследователи разделяли эту позицию. Однако в действительности китайский язык не мог в полной мере удовлетворять всем этим критериям, т.к. механизм словообразования здесь имеет гораздо более сложную структуру. Все иероглифы можно разделить на несколько категорий в зависимости от их происхождения. Одна из этих категорий – фонетические составные иероглифы или фоноидеограммы (синшэнвэньцзы), которые содержат две части: ключ, который передает значение иероглифа и фонетик, передающий звучание. Таких иероглифов большинство, хотя со временем произношение многих слов сильно менялось, и довольно часты те

¹⁸ Буров В.Г. Современная китайская философия. М.: Наука, 1980. С. 60.

¹⁹ Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М.: ИФ РАН, 2005. С. 404.

случаи, когда разные иероглифы произносятся по-разному, несмотря на общий фонетик. Есть в китайском языке и категория фонетических заимствований (цзяцзевэньцзы). Таких иероглифов относительно немного, как правило, это слова, пришедшие в китайский из иностранных языков. Конечно, по сравнению с алфавитными языками, написание в китайском языке в меньшей степени соотносено с произношением. Однако, нельзя не заметить, что в значительной части иероглифов все же закреплен фонетический элемент.

Заключение

Рассуждения об универсальном языке крайне популярная тема, которая занимала умы многих исследователей не только языка и коммуникации, но и исследователей различных социально-политических вопросов. В этом контексте универсализация языка выполняет инструментальную функцию, направленную на расширение колониальных практик. Тенденция к универсализации языка не способствует устранению эпистемологической колонизации, а, скорее наоборот, конструирует дискурс подавления различий²⁰. Подобные идеи лишь подкрепляют ориенталистский миф и продолжают культурную колонизацию. При этом реализуемые практики колонизации воспроизводят искаженный образ подчиненного другого, сконструированный в рамках романтического ориентального мифа. Но, в то же время, сама доминантная культура так же находится в рамках искажающего дискурса, формируя о себе и о другом представления как о господствующем и подчиненном сообществе.

Литература

Бенхабиб С. Притязания культуры: равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2003.

Буров В.Г. Современная китайская философия. М.: Наука, 1980.

Говорунов А.В., Кузьменко О.П. Ориентализм и право говорить за другого // *Anthropology*. 23.12.2014 [Электронный ресурс]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/govorunov-av/orientalizm-i-pravo-govorit-za-drugogo> (Дата обращения 15.11.2024).

Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления. М.: ИФ РАН, 2005.

Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко. М.; СПб.: Алетейя, 1998.

Сауд Э.В. Культура и империализм / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2012.

²⁰ *Butler J., Spivak G.Ch.* Who sings the nation states? Language, politics, belonging. London; New York; Calcutta. Seagull books, 2007. P. 62.

Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб: Русский мир, 2006.

Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия / Под ред. С. В. Жеребкина. Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб.: Алетейя, 2001.

Глостанова М.В. Деколонизация знания и преодоление дисциплинарного декаданса // Эпистемология и философия науки. Т. XXVII. № 1. 2011.

Якушенков С.Н., Якушенкова О.С. Тело варвара: конструирование образа чужого на китайском фронтире // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2012. № 4 (33). С. 233–240.

Mignolo W. The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options. Duke University Press, 2011.

Spivak G.Ch. A Critique of Postcolonial Reason. Cambridge; London, 1999.

Инши Юй. Чжэн ю жу цзя бэй цзин дэ жэн цзен ма хуэй (真有儒家背景的人怎么会敌视西方普世价值) // Тянь вай лоу (墙外楼) [Электронный ресурс]. URL: https://commondatastorage.googleapis.com/letscorp_archive/archives/106476 (Дата обращения: 29.10.2024).

References

Benhabib S. *Prityazaniya kul'tury: ravenstvo i raznoobrazie v global'noy ery* [Cultural claims: equality and diversity in the global era], transl. from English by V.L. Inozemceva. Moscow: Logos Publ., 2003 (in Russian).

Burov V.G. *Sovremennaya kitaiskaya filosofiya* [Modern Chinese philosophy] Moscow: "Nauka" Publ., 1980 (in Russian).

Govorunov A.V., Kuz'menko O.P. Orientalism i pravo govorit' za drugogo [Orientalism and the right to speak for another], *Anthropology* [Electronic resource]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/govorunov-av/orientalizm-i-pravo-govorit-za-drugogo> (date of access: 15.11.2024) (in Russian).

Leibnic G.V. *Pis'ma i esse o kitaiskoy filosofii i dvoichnoy sisteme ischisleniya* [letters and essays on Chinese philosophy and the binary system of calculus] Moscow: IF RAN Publ., 2005. (in Russian).

Liotar Zh.-F. *Sostoyanie postmoderna* [The state of postmodernity] transl. from fr. by N.A. Shmatko. Moscow: Aleteya Publ., 1998 (in Russian).

Said E.V. *Kul'tura i imperialism* [Culture and imperialism], transl. from Eng. by A.V. Govorunov. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2012 (in Russian).

Said E.V. *Orientalizm. Zapafnye koncepcii Vostoka* [Orientalism Western concepts of the East], transl. from Eng. by A.V. Govorunov. Saint Petersburg: Russkiy Mir Publ., 2006 (in Russian).

Spivak G.Ch. Mогут ли угнетенные говорить? [Can the oppressed speak?] in *Vvedeniye v gendernyye issledovaniya* [Introduction to gender studies] vol. 2, Har'kov: HCGI Publ, 2001, SPb.: Aleteya publ., 2001 (in Russian).

Tlostanova M.V. Dekolonizaciya i preodolenie disciplinarnogo decadansa [Becolonization and overcoming disciplinary decadence]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2011. vol. 27. N. 1. P. 84–100 (In Russian).

Yakushenkov S.N., Yakushenkova O.S. Telo Varvara: konstruirovaniye obraza chuzhogo na kitaiskom frontire [The body of a barbarian: constructing the image of a stranger on the Chinese frontier], *Kaspiyskiy region; politika, ekonomika, kul'tura*. 2012. N. 4 (33). P. 233–240 (in Russian).

Mignolo W. *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. Duke University Press, 2011.

Spivak G. Ch. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, London, 1999.

Yui Inshi. Zheng yu ru jia Beijing de ren zen ma hui [真有儒家背景的人怎么会敌视西方普世价值] in Tian wai lou [墙外楼] [Electronic resource]. URL: https://commondatastorage.googleapis.com/letscorp_archive/archives/106476 (date of access: 29.10.2024).

Imagining the East: Construction the Image of Another

Anna Volkova, PhD in Philosophy, teacher, Russian State University for the Humanities (Moscow), mymailmymail1994@mail.ru

The problem of representation of Oriental culture within the framework of the cultural paradigm of Eurocentrism is considered in this article. The main way of representing the other non-Western subject is orientalist optics which causes romanticization and the distortion of this image as a result. The orientalist attitude becomes the main one in the context of developing colonial relations. Even after the end of political colonialism, the practice of enslavement of other cultures continues to operate but in a different epistemological version. Such epistemological colonialism sets certain conditions for the representation and integration of various cultures into the general intercultural communication. The center-periphery model is being formed, which determines the role characteristics of various cultural subjects. The case of China turns out to be illustrative enough to show the main practices of epistemological colonization. The norms of orientalist discourse begin to work both within the framework of a dominant culture and within a subordinate one. In China it creates different points of view regarding the role of Confucianism in the further development of the country. The dominant Western culture produces distorted ideas about the ideal world of the East. Thus, orientalist discourse arises within the framework of colonization and enhances its effects which leads to an increase in the problematization of intercultural relations.

Keywords: orientalism, colonialism, the other, the image of China, epistemological colonization, Confucianism, Eurocentrism

For citation: Volkova A.A. (2025) Imagining the East: Construction the Image of Another // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 52-63.

Date of receipt: 03.12.2024.

Концепция нормативного правителя в философии Хань Фэя и Никколо Макиавелли

Валерия Теряева, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), teryeva.valerya@yandex.ru

В статье проводится сравнительный анализ концепции нормативного правителя, изложенной в работах Хань Фэя 韓非 (прибл. 325–250 гг. до н. э. или 280–233 гг. до н. э.), изданных под названием Хань Фэй-цзы 韓非子 («[Трактаты] Учителя Хань Фэя»), и в сочинении *Il Principe* («Государь») Никколо Макиавелли (1469–1527). Хань Фэй и Н. Макиавелли традиционно сравниваются, потому что их философско-политические теории позиционируются как системы «реальной» политики, помогающие «средним» правителям, то есть обычным людям, не имеющим каких-либо выдающихся способностей априори, успешно действовать в рамках несовершенства административной системы. Новизна данной статьи заключается в том, что рассмотренные в ней концепции при имеющихся сходствах диаметрально противоположны представлениям о личных качествах нормативного правителя и о его отношении к государственной системе. У Хань Фэя правитель стремится к обезличивающему себя уподоблению «природе» (тянь 天) и превращению государственного аппарата в определенное подобие механизма, действующего как часы без какого-либо участия со стороны главы государства. Для Н. Макиавелли главную роль играет именно личность, собственные действия, амбиции, устремления государя, его попытка утвердить свою волю.

Ключевые слова: Хань Фэй-цзы, Никколо Макиавелли, древнекитайская философия, итальянская философия, реальная политика, нормативный правитель, личность правителя, искусство управления, власть, мораль

Для цитирования: Теряева В.Д. Концепция нормативного правителя в философии Хань Фэя и Никколо Макиавелли // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 64-83.

Дата поступления: 04.12.2024.

Введение

В академической среде долгое время было принято уделять больше внимания уделять исключительно философии Запада, а не Востока, складывались устойчивые стереотипы восприятия их культур. Однако благодаря развитию философского востоковедения и эволюции философской компаративистики европоцентризм был раскритикован и пересмотрен, что



привело к появлению в 1980-1990-х гг. нового направления, а именно «межкультурной философии», выросшей из компаративистики и ставшей одним из базовых трендов современной мировой философии¹. М.Т. Степанянц эту богатую смыслами рефлексию рассматривает как альтернативу европоцентризму и предполагает трансформацию философии, во-первых, исходя из утверждения, что западный тип философствования не является единственным, а во-вторых, основываясь на признании равенства культурных и философских традиций и возможности конвертируемости категорий на другой понятийный язык. Цель межкультурной философии состоит в том, чтобы посредством диалога как средства достижения взаимопонимания между

представителями различных культур находить совместные решения общезначимых проблем². С межкультурной философией в истории философии коррелирует ее предшественница – сравнительная философия. В рамках этих направлений проводится мысль, что мы начинаем качественно лучше понимать собственную культуру, когда обращаемся к материалу чужой. Особенно это касается культуры мысли и философии. В соответствии с этим, например, вопрос о том, каким должен быть правитель, его личность, цели, мотивы, принципы, основы его политики и действий, методологически ущемлено рассматривать, ограничившись только рамками европейской традиции. Для полноты картины и научной объективности необходимо обращаться к схожему (или кажущемуся схожим) материалу из других философских культур.

¹ Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Восточная литература, 2020. С. 10.

² Не только сугубо философских, но и важнейших глобальных проблем.

На наш взгляд, определенной перспективой обладает попытка сравнительного анализа у Хань Фэя 韓非 (прибл. 325–250 гг. до н. э. или 280–233 гг. до н. э.) и Никколо Макиавелли (1469–1527) концепции нормативного правителя, то есть такого, к которому должен стремиться любой управляющий другими человек, желающий достичь процветания и вести за собой людей. В политических доктринах упомянутых философов отечественные и зарубежные исследователи (В.А. Рубин, Р. Митчелл, Т. Хеликсен, Дж. Блахута) видят многочисленные параллели³.

Действительно, обе фигуры были высоко образованными личностями, интеллектуалами, близкими по социальному статусу и положению в обществе. Оба философа жили в таких исторических реалиях, когда их государства пребывали в кризисном положении – войны, междоусобицы, ослабление власти правителей, расцвет коррупции, конфликты с религией и т.п. Эти события наложили отпечаток на их мировоззрение и побудили их написать труды, с помощью которых они пытались добиться гармонии и порядка в социуме. При всех культурных отличиях они были близки друг другу идеологически: пусть они и жили в разных эпохах, но для устранения дисгармонии в государстве предлагали своим правителям аналогичные прагматичные методы и способы реформирования государственного, политического, социального и экономического устройства, поэтому можно отметить их, во многом, схожие взгляды на образ правителя, важность закона, отношение к народу, чиновникам, военному делу и развитию сельского хозяйства. Тем не менее, есть между этими фигурами и отличия, которые интересно было бы продемонстрировать и которые обычно не рассматриваются.

Сходства положений политической философии Хань Фэя и Н. Макиавелли

1. Главный методологический принцип

В своем сочинении *Il Principe* («Государь») Никколо Макиавелли создает концепцию нормативного правителя, стремящегося к достижению абсолютной власти в государстве. Для реализации этого необходимо подчинение морали целям политики: *«О действиях всех людей, а особенно государей, <...> заключают по результату, поэтому пусть государи стараются сохранить власть и удержать победу. Какие бы средства для*

³ Рубин В.А. Личность и власть в Древнем Китае: Собр. трудов / Сост., ред., авт. предисл. А.И. Кобзев. М.: Восточная литература, 1999; Mitchell R. Is “China’s Machiavelli” Now Its Most Important Political Philosopher? *The Diplomat*. 16.01.2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://thediplomat.com/2015/01/is-chinas-machiavelli-now-its-most-important-political-philosopher/> (Дата обращения: 25.05.2024); Helliksen L.T. Autocratic Bureaucratism: Han Fei’s Ancient Chinese strategies of governance as contrasted with Machiavelli’s political philosophy. A cand. polit. thesis in polit. science. Oslo, 2002; Blahuta J.P. Fortune and the Dao: A Comparative Study of Machiavelli, the Daodejing, and the Han Feizi. Lanham: Lexington Books, 2015.

этого ни употребить, их всегда сочтут достойными и одобрят (глава 18. – В.Т.)»⁴, – пишет Макиавелли. Если результат не может быть достигнут мирным путем, то в этом случае необходимо отступить от добра. В некоторых ситуациях необходимо быть жестоким, например, чтобы вовремя подавить восстание. Государь, считает Макиавелли, не всегда может следовать нормам этики, потому что люди от природы далеко не моральные, добродетельные индивидуумы, они имеют свои эгоистичные цели, мотивы, желания, обладают собственным мнением, собственными стремлениями: «Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру (глава 15. – В.Т.)»⁵. Пытаясь быть высокоморальным, государь не сможет осуществлять абсолютное правление, в силу того что гуманность не соответствует человеческой природе. Государь и государство представляют собой гармоничное единство, и потому если в деле управления государством – политике – нужно отринуть мораль⁶, это же необходимо сделать и самому государю. История показывает, что аморальные правители, например, жестокий и бесчеловечный Агафокл, зачастую становились более успешными, управляя с помощью силы, обмана, хитрости, лицемерия, страха. Правление, основанное на морали (то есть человечности, милосердии, милости, справедливости, великодушии), приведет к ослаблению государства и государя, чем воспользуются другие, более жестокие и аморальные властители, могущие ослабить или даже захватить государство⁷. Именно поэтому главный принцип государя итальянского мыслителя звучит так: «Цель оправдывает средства».

Если у Макиавелли, как мы видим, моралью можно пользоваться при определенных условиях в современности, то у древнекитайского философа Хань Фэя – исключительно в прошлом. В работе Хань Фэй-цзы 韓非子 («[Трактаты] Учителя Хань Фэя») он обращает внимание на то, что со временем все меняется и устаревает, поэтому в нынешний век моральные добродетели⁸ не годятся для управления людьми – нужна сила, нужны новые законы и тяжелые и неотвратимые наказания за проступки, чтобы люди боялись и не распускались, потому что условия, в которых живет человек

⁴ Макиавелли Н. Государь. М.: Эксмо, 2016. С. 99; см. также: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. С. 152.

⁵ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 92.

⁶ Макиавелли ставит пользу выше добродетели.

⁷ Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Макиавелли // Философский журнал. 2014. № 2 (13). С. 7.

⁸ Т.е. «человеколюбие/гуманность» (жэнь 仁), «долг/справедливость» (и 義), «ритуал» (ли 禮), «мудрость» (чжи 智), «благонадежность» (синь 信).

ныне – другие, чем были в древности, когда гуманность и долг были эффективны (ХФ, 49.4, 50.8).

Хань Фэй-цзы, гл. 49, п. 4

仁義用於古不用於今也。故曰：世異則事異⁹。

Человеколюбие и [чувство] долга использовали в древности, но не [нужно] использовать [их] в современности. Поэтому говорят: «Если поколения различаются, то [и] дела различаются»¹⁰.

Современному правителю не стоит считаться ни с чиновниками, ни с народом – наоборот, он должен делать все необходимое, чтобы создать такие законы, которые будут успешно функционировать, обеспечивать контроль и порядок. Пока подобная система не будет построена, нельзя говорить о порядке. Без суровых наказаний преступления будут множиться. Если наказания будут настолько суровыми, что никто не осмелится совершать преступления, то и наказания не будут применяться. Для правителя Хань Фэя неэффективно действовать морально, если делать послабления для людей, они все равно продолжат творить бесчинства и преступления, поэтому только сила и жестокие наказания способны остановить их и привести государство к процветанию. Можно сказать, что правитель Хань Фэя должен полагаться на аналог главного методологического принципа Макиавелли.

2. Отношение к войне и военному искусству

Легисты придавали большое значение экономическому состоянию государства. Они считали залогом процветания государства развитие земледелия и милитаризацию общества. Хань Фэй – не исключение. Для него война есть способ обеспечения порядка в государстве и служит как для защиты государства, так и для завоевания новых территорий, упрочения власти правителя (ХФ, 45.3, 49.10, 50.4, 50.6).

Хань Фэй-цзы, гл. 50, п. 4

國平則養儒俠·難至則用介士。

[Когда] в государстве благополучие (мир, покой. – В.Т.), [то] кормят ученых-философов и рыцарей; [а когда] наступают тяжелые [времена], [то] используют латников и служилых.

⁹ Здесь и далее все цитаты из Хань Фэй-цзы 韓非子 приводятся по онлайн базе данных классических китайских текстов открытого доступа «Chinese Text Project»: Han Feizi 韓非子 («Трактаты Учителя Хань Фэя») // Сы бу цунь кань. Чу бьянь 四部叢刊初編 («Собрание литературных произведений по четырем разделам. Начальное издание»). Chinese Text Project / Ed. D. Sturgeon. [Электронный ресурс]. URL: <https://ctext.org/hanfeizi> (Дата обращения: 15.05.2024).

¹⁰ Здесь и далее перевод с вэньяня сделан автором лично по: Указ. соч.

Хань Фэй-цзы, гл. 50, п. 6

磐石千里·不可謂富；象人百萬·不可謂強。石非不大·數非不眾也·而不可謂富強者·磐不生粟·象人不可使距敵也...不墾之地、不使之民。

Скальные камни [протяженностью в] тысячу ли нельзя назвать [дающими] богатство; [деревянные] изображения людей [в количестве] ста десятков тысяч нельзя назвать [дающими] силу. Камни – вовсе не небольшие, число [фигур людей] – вовсе не незначительно, но нельзя назвать [их дающими] богатство и силу, скалы не родят просо, [деревянные] изображения людей нельзя заставить давать отпор врагам... [Это] неведываемая земля, неиспользуемый народ.

Хань Фэй призывает в первую очередь к использованию таких методов руководства государством, которые благоприятно отражались бы на земледельцах и солдатах, являющихся кормильцами и защитниками государства. Как отмечает советский переводчик А. И. Иванов, по мнению древнекитайского философа, цель государства – *«дать возможность народу мирно работать, направляя свое внимание на главное – земледелие; поставить высоко народное благосостояние и создать сильную армию, так как у сильных и богатых государств не бывает врагов»*¹¹.

Для Н. Макиавелли, точно так же, как и для Хань Фэя, война – основное занятие настоящего правителя, которому необходимо знать про военное искусство практически все: *«Государь не должен иметь ни других помыслов, ни других забот, ни другого дела, кроме войны, военных установлений и военной науки, ибо война есть единственная обязанность, которую правитель не может возложить на другого»* (глава 14. – В.Т.)¹². Даже простой смертный, искусный в военном деле, может достичь с его помощью власти¹³. Если правитель небрежно относится к военному делу, то это становится причиной утраты власти. Если он преуспевает в военном деле, то, наоборот, может обрести власть, что соответствует цели правителя. Макиавелли полагает, что именно в хороших законах и хорошем войске правитель может найти прочную опору. Как и для Хань Фэя, для Макиавелли собственное войско является наилучшим из всех возможных: *«Ведь только доблесть граждан может помочь отстоять свободу и независимость своего государства»* (глава 7. – В.Т.)¹⁴.

Оба мыслителя подчеркивают важность войны для правления и успешного существования государства, делая ее тем занятием, которым должны заниматься подлинные правители. Военное искусство становится благород-

¹¹ Иванов А.И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1912. С. 83.

¹² Макиавелли Н. Указ. соч. С. 89.

¹³ Там же. С. 89-90.

¹⁴ Там же. С. 66.

ным делом, необходимым для поддержания порядка в государстве и укрепления позиции самого государя.

Различия положений политической философии Хань Фэя и Н. Макиавелли

1. Цели, мотивы правителя

Согласно концепции Н. Макиавелли, главой государства движет жажда власти, славы, почестей, превосходства, самоусиления, желание управлять, то есть эгоистичное стремление к единоличному правлению. Он стремится к тому, чтобы обрести абсолютную власть и суметь удержать ее всеми доступными и возможными способами: *«Государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступить от добра (глава 15. – В.Т.)»*¹⁵.

Вторая цель, которую преследует Макиавелли, возлагающий вину за политическую раздробленность страны на католическую церковь и папство, – освобождение Италии от воздействия других государств, объединение этой страны и в дальнейшем учреждение прочного государства. В заключении своего сочинения философ пишет: *«Пусть после стольких лет ожидания Италия увидит наконец своего избавителя. Не могу выразить словами, с какой любовью приняли бы его жители, пострадавшие от иноземных вторжений, с какой жаждой мщенья, с какими слезами!»* (глава 26. – В.Т.)¹⁶. Здесь правителю следует избрать «человеческий путь» – путь добродетели. Необходимо пользоваться расположением людей ради того, чтобы обеспечить себе безопасность и поддержку, поскольку ненависть народа может привести к краху. Отсюда следует, что принципиальное значение для правителя Макиавелли имеет обретение величия¹⁷. Если у правителя это получится осуществить, то он сможет упрочить собственную власть в государстве, получит достаточно влияния и силы, необходимых ему для того, чтобы объединить Италию.

Единственная цель Хань Фэя, как считает американский специалист по истории китайской философии Пол Голдин, – изложить свою доктрину эгоизма и проинформировать об опасности ее игнорирования¹⁸. Единственная подлинная сила в мире – это личный интерес правителя, который не должен совпадать с общими интересами общественности¹⁹. Юрий Пинес, признанный специалист по истории и политической культуре Древнего Китая, полемизирует с Полом Голдином относительно целей правителя Хань

¹⁵ Там же. С. 92.

¹⁶ *Макиавелли Н.* Указ. соч. С. 124.

¹⁷ Там же. С. 52.

¹⁸ *Goldin P.R.* Han Fei's Doctrine. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009. P. 65.

¹⁹ *Goldin P.R.* After Confucius: Studies in early Chinese philosophy. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009. P. 62.

Фэя и приходит к выводу, что последний «*был приверженцем высшей цели – всеобщего благотворного и упорядоченного правления*»²⁰. Средства, необходимые для достижения этого социального порядка: 1) обеспечение жизнеспособности, величия государства и 2) удержание власти. Важнейшая задача государственного деятеля – достижение порядка в обществе, именно поэтому правителю следует стремиться к тому, чтобы сохранить и упрочить власть. А для достижения указанной цели необходимо построить практически идеальную административную систему правления, в которой все будет идти своим ходом, без участия самого государя, который, однажды установив ее, больше не вмешивается в ее управление.

В этом состоит различие между взглядами мыслителей: Макиавелли объясняет, как с помощью «аморального правления» (при необходимости) возможно достичь объединения и сохранения Италии и стать правителем, имеющим полный контроль над территорией, сохраняющим и активно развивающим свою личность, свою волю и стремление к власти; тогда как Хань Фэй говорит о построении такой системы, где от правителя ничего не будет зависеть, но будет слаженно работать как заведенный механизм, некогда требовавший своего мастера, но потом абсолютно в нем не нуждающийся. Государь Хань Фэя достигает цели другими методами, нежели у Макиавелли, а именно – через низведение себя до состояния «нуля» и построения такого механизма функционирования политики, где его власти ничего не будет угрожать, где все будет работать само. Ясно, что в такой ситуации государю совершенно не нужно проявлять какую-либо волю к управлению теми способами, которыми оперирует правитель Макиавелли.

2. Отношение к чиновникам, советникам

Как пишет Хань Фэй, среди врагов правителя самые суровые и самые угрожающие – это именно министры, те люди, которых древнекитайский философ сравнивал с голодными тиграми, готовыми поглотить суверена, если он не способен сделать их покорными.

Хань Фэй-цзы, гл. 18, п. 1

人主之過 · 在己任在臣矣 · 又必反與其所不任者備之 · 此其說必與其所任者為讎 · 而主反制於其所不任者.

Ошибка правителя [над другими] людьми – в поручении своих [полномочий] слугам – [это] к тому же непременно [приводит к тому, что], напротив, тех, кому он не поручал [эти полномочия], берут [на службу]. Под этим имеется в виду, что те, кто нравится им (слугам. – *В.Т.*), не-

²⁰ Pines Yu. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009. P. 98; см. также: *Schneider H.* Han Fei, De, Welfare // *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 2014. Vol. 23. N. 3. P. 261.

пременно совпадут с теми, кому поручили [полномочия], а правитель, напротив, будет ограничен теми, кому он не поручал [полномочий].

Правитель не должен уступать чиновникам ни крупицы своей власти, если не хочет потерять власть и оказаться заложником собственных подчиненных. Он должен опасаться советников, не доверять им, критически относиться к их советам, испытывать их на протяжении длительного времени. Именно злонамеренные махинации министров, движимых корыстными интересами, лишают правителя доступа к достоверной информации, поэтому правитель должен уметь перехитрить их. Как справедливо замечает Ю. Пинес, используя беспристрастные законы, правильное сочетание проверок и перепроверок министерских действий, строгий надзор за отношением между «именами» и «формами» (то есть между задачами, возложенными на министра, и его фактическим исполнением) и монополию на награды и наказания, правитель сможет сохранить свое положение и, более того, достичь своих политических целей, несмотря на потенциальные махинации и злоупотребления положением своих подчиненных. За чиновниками должен вестись постоянный жесткий, но по возможности незаметный контроль (контролировать необходимо не прямо, а косвенно – через интриги, скрытые манипуляции), а принимать решения государь должен самостоятельно. Нельзя позволять вводить себя в заблуждение из-за чиновничьих хитростей, необходимо избегать их ловушек, уметь перехитрить их и даже использовать в своих интересах, никогда не раскрывать подчиненным своих тайн, желаний, эмоций (это поможет не только избежать ловушек интригующих министров, но и манипулировать ими и добиваться славы и известности)²¹.

Макиавелли расходится с Хань Фэем в том, что для него чиновники не являются злейшими врагами *par défaut*. Напротив, к ним он относится вполне лояльно. Даже мудрому и дальновидному правителю итальянский философ рекомендует выбирать верных помощников: «*Об уме правителя первым делом судят по тому, каких людей он к себе приближает; если это люди преданные и способные, то можно всегда быть уверенным в его мудрости* (глава 22. – В.Т.)»²². Однако при диалогах с чиновниками правитель может столкнуться с некоторой проблемой, которую ему следует избежать – огромное количество льстецов, заботящихся о личной выгоде. Макиавелли сообщает о способе, позволяющем вычислить подлинного советника в государственных делах: «*Если он (помощник. – В.Т.), больше заботится о себе, чем о государе, и во всяком деле ищет своей выгоды, он никогда не будет хорошим слугой государю, и тот никогда не сможет на него положиться. Ибо министр, в чьих руках дела государства, обязан думать не*

²¹ Pines Yu. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009. P. 97, 101, 102.

²² Макиавелли Н. Указ. соч. С. 114.

о себе, а о государе, и не являться к нему ни с чем, что не относится до государя (глава 22. – В.Т.)»²³. Макиавелли рекомендует государю «выбрать несколько мудрых людей», спрашивать их обо всем, внимательно выслушивать все их ответы, прислушиваться к их мнениям, правильно оценивать их поступки и советы, однако важные решения во всех делах в конечном итоге принимать исключительно самостоятельно, взвесив все «за» и «против»²⁴. Правитель должен проводить проверку чиновников и советников, однако у него нет оснований вести против них интриги, так как, выбрав наиболее приближенных к нему, мудрых и лояльных, необходимости в этом не будет. Благоразумный и мудрый государь способен отличить советника и чиновника, для которого благо государства – конечная цель, от того, кто преследует сугубо личные мотивы.

3. Отношение к народу

Хань Фэй говорит: для того, чтобы эффективно добиться социального порядка, правителю нужно манипулировать народом, и делать это нужно с помощью кнута и пряника, то есть с помощью системы наказаний и наград²⁵. Право наказывать и благодетельствовать Хань Фэй называет двумя рукоятками правителя, где наказание – основная, а награды – дополнительная (ХФ, 7.1).

Хань Фэй-цзы, гл. 7, п. 1

明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。為人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利。

То, [с помощью чего] просвещенный государь распоряжается и управляет своими слугами – две рукоятки и только. Две рукоятки – это наказания и благодеяния. Что имеется в виду под наказаниями и благодеяниями? Я говорю: «Казнить и выставить труп казненного – это называется наказанием, чествовать и награждать – это называется благодеянием. Слуги боятся казней и наказаний и считают полезными дары

²³ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 115.

²⁴ Там же. С. 116.

²⁵ В главе 49 Хань Фэй уделяет много внимания правителю и государственному механизму как таковому и анализирует состояние общества, каким он его воспринимает. Хань Фэй в основном показывает, как должно работать государство, чтобы создать порядок, в то время как он рассматривает источники хаоса, подрывающего власть государства. Хань Фэй приводит аргумент в пользу отсутствия порядка, который нанесет ущерб интересам общества в целом и отдельных людей, живущих в нем: люди хотят жить в упорядоченном обществе; порядок, однако, может быть установлен только правителем, который предпочитает эффективные действия государства, а не добродетель, осторожность, подражание прошлому и стремление к общему благосостоянию. См.: *Schneider H. Han Fei, De, Welfare // Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East, 2014. Vol. 23, N 3. P. 262.*

и награды, поэтому если хозяин людей самолично использует свои наказания и благодеяния, то приближенные государя и слуги боятся его влияния и приобщаются к пользе, исходящей от правителя!».

Хань Фэй говорит, что народ необходимо воспитывать и контролировать, держать в страхе, и делать это нужно именно с помощью системы наказаний и наград, отмечая, что в количественном соотношении наказания должны преобладать над наградами, а также награды должны быть легкими, а наказания тяжелыми (ХФ, 5.3)²⁶.

Хань Фэй-цзы, гл. 5, п. 3

明君之道 · 臣不陳言而不當 · 是故明君之行賞也 · 曖乎如時雨 · 百姓利其澤 ; 其行罰也 · 畏乎如雷霆 · 神聖不能解也。

Путь просвещенного государя таков, что слуги не излагают речей, которым не следуют. Вот почему просвещенный государь в жаловании наград такой же темный, как своевременный дождь, простой народ получает пользу от его **благодеяния/милости** (выделение мое. – В.Т.); а в применении наказаний он внушает такой же благоговейный трепет, как сильные удары грома, даже духи и мудрецы не способны остановить его.

Хань Фэй сравнивает народ с глупым ребенком, который сам не понимает, что для него польза и что вред, а правителя – с врачом, причиняющим временную боль ради выздоровления больного²⁷.

Для Макиавелли все обстоит несколько иначе. По его убеждению, хотя народ глуп и необразован, люди по природе своей эгоистичны, жадны, тщеславны, *«мудрому государю надлежит принять меры к тому, чтобы граждане всегда и при любых обстоятельствах имели потребность в государе и в государстве (глава 9. – В.Т.)»*²⁸. Иногда человек вообще может оказаться на верхушке власти благодаря народу, в таком случае *«он должен стараться удержать его дружбу, что совсем не трудно, ибо народ требует только, чтобы его не угнетали (глава 9. – В.Т.)»*²⁹. Однако, полагает Макиавелли, даже несмотря на то что человек знает только насилие и наживу, к народу все равно нельзя относиться с ненавистью и презрением, держать его в постоянном страхе, так как в конечном итоге найдутся такие люди, которые захотят свержения государя и, насколько сильной бы

²⁶ Рубин В.А. Личность и власть в Древнем Китае: Собр. трудов / Сост., ред., авт. предисл. А.И. Кобзев. М.: Восточная литература, 1999. С. 47; см. также: Фэн Ю-лань 馮友蘭. Краткая история китайской философии / Пер. Р.В. Котенко / Науч. ред. Е.А. Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. С. 186.

²⁷ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 282–283; см. также: Liao W.K. The Complete Works of Han Fei Tzu: a Classic of Chinese Political Science. Vol. II. L.: Probsthain, 1959. С. 309–310; Рубин В.А. Указ. соч. С. 56.

²⁸ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 78.

²⁹ Там же. С. 77.

ни была армия (которая также может обратиться против него), государь не сможет противостоять силе толп и будет свергнут. Поданных властителям полезнее держать в страхе, однако нельзя допускать, чтобы страх переродился в ненависть, можно использовать жесткие меры, не переходя в крайность, но по возможности необходимо заручиться поддержкой народа: *«Презрение и ненависть подданных – это то самое, чего государь должен более всего опасаться (глава 16. – В.Т.)»*³⁰; *«Важно лишь ни в коем случае не навлекать на себя ненависти подданных (глава 17. – В.Т.)»*³¹; *«Лучшая из всех крепостей – не быть ненавистным народу (глава 20. – В.Т.)»*³².

4. Личные качества правителя

На протяжении почти десяти глав (с 15 по 23) Макиавелли заостряет внимание на человеческой природе нормативного правителя, так как от этого зависит положение дел в государстве. Философ делает акцент на личных качествах, необходимых для усовершенствования государственного строя, на качествах, мешающих или помогающих править. Самый лучший вариант – соединять в себе все положительные качества, но из-за человеческой природы это проблематично. Макиавелли находит выход для правителя – баланс отрицательных и положительных качеств – стремление к «золотой середине». Он рекомендует правителю в зависимости от ситуаций полагаться то на силу льва, то на хитрость лисы: *«Лев боится капканов, а лиса – волков, следовательно, надо быть подобным лисе, чтобы уметь обойти капканы, и льву, чтобы отпугнуть волков. Тот, кто всегда подобен льву, может не заметить капкана (глава 18. – В.Т.)»*³³. Итальянский мыслитель говорит о том, что со стороны народа государь не должен бояться обвинений в тех пороках, без которых трудно добиться власти и сохранить ее: *«Мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность (глава 15. – В.Т.)»*³⁴. Правитель не обязательно должен всегда действовать правильно. В глазах людей государь должен казаться максимально добродетельным, еще лучше, если он будет таким по сущности. Однако в случае крайней необходимости ради успешного окончания дела он может проявлять и противоположные качества и совершать какие-либо преступления, нечестивые действия: *«Государю нет необходимости обладать всеми добродетелями, но есть прямая необходимость выглядеть*

³⁰ Макиавелли Н. Указ. соч. С. 94.

³¹ Там же. С. 97.

³² Там же. С. 111.

³³ Там же. С. 98.

³⁴ Там же. С. 93.

обладающим ими <...> Он должен не отклоняться от добра, если это возможно, но уметь вступить на путь зла, если это необходимо (глава 18. – В.Т.)»³⁵. Ведь то, что противоречит тому, что считается нравственным как в классическом, так и в христианском смысле, может стать благом для правителя. Макиавелли утверждает, что правитель в меняющемся мире должен создавать образ добра, но не бояться совершать злые поступки, если это необходимо. Преступления, ложь и обман могут быть справедливы, главное – не переступать порог жестокости, за которым граждане будут презирать и ненавидеть его. Государь обязан уметь правильно оценивать действия и обладать природной мудростью.

У Хань Фэйя правитель должен обеспечить свое положение и сохранение власти через построение идеальной системы административного управления. Он, вторя Шан Яну, выдвигает идею, что для правителя крайне важно следовать ходу «недеяния» (*у вэй 無為*), пребывать в состоянии покоя, пустоты, бездеятельности, быть сдержанным и осмотрительным, а чиновникам непременно нужно занимать в иерархии каждому свое место и исполнять свои обязанности. Путь просветленного властителя таков: побуждать умных и достойных раскрывать свои способности, посему ум, достоинство правителя никогда не исчерпываются и не истощаются. Принцип мудрого государя состоит в том, что подданные трудятся, а правитель достигает величия, правда для этого государю необходимо уметь различать способных и неспособных поданных (ХФ, 5.1, 5.2)³⁶. Причем вся деятельность властителя, его истинные мысли, намерения, планы должны быть скрыты от других людей. Проявление механизма «недеяния» в управлении выглядит так: изначально правитель создает такие условия управления (законы, систему наград и наказаний), благодаря которым в дальнейшем в руках правителя находятся все инструменты и механизмы управления, а государство превращается в эффективно и самостоятельно функционирующую машину, не требующую активного вмешательства правителя в его работу. «*Правитель должен быть абсолютным как институт власти, но нулем как человек, личность*»³⁷, – отмечает Ю. Пинес. Действительно, глава государства должен лишиться своей личности, опустошив свою сущность, отбросив все свои желания и стремления, чтобы иметь возможность отражать внешнее, находящееся вокруг.

Хань Фэй-цзы, гл. 20, п. 2

虛者之無為也.

³⁵ Там же. С. 99; см. также: Горфункель А.Х. Указ. соч. С. 151.

³⁶ Об этом также говорится во фрагментах 8.1, 8.5, 12.3, 48.9 и главе 17 трактата Хань Фэй-цзы 韓非子.

³⁷ Pines Yu. Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009. P. 105.

Пустота – это недеяние.

Современных правителей Хань Фэй видит так: все они не дотягивают до статуса совершенномудрых. Поэтому он разрабатывает теорию пути «среднего» (*чжун* 中) правителя, именно его он называет «просвещенным» или «просветленным», поскольку тот умеет использовать механические методы и внешние ресурсы для поддержки своей власти. Ему можно быть «средним», потому что все его недостатки компенсируются системой, в которой он действует.

Хань Фэй-цзы, гл. 40, п. 3

吾所以為言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不為桀、紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也。

То, что я подразумеваю под [использованием] положения – это середина. [Те, кто обладает] средними [достоинствами], наверху не достигали [уровня] Яо и Шуня, но внизу также не делались как Цзе и Чжоу. Если придерживаться закона и использовать положение, тогда наступает порядок; если отворачиваться от закона и оставить [использование] положения, тогда наступает смута. И вот если отказываться от положения, отворачиваться от закона и ждать Яо и Шуня, [чтобы] пришли и только тогда наступил порядок, – это значит, [в течение] тысячи поколений будет смута и [только в течение] одного – порядок.

Для Хань Фэя суть власти заключается в том, что даже «средний» правитель, не являющийся исключительно умным и проницательным, но обладающий могущественной властью, легко сможет обеспечить свое положение и управлять Поднебесной. При отсутствии такой власти даже великий мудрец, даже самая выдающаяся личность не сможет заставить народ исполнять его законы.

5. Отношение к культуре и науке

В этом пункте мы также можем наблюдать существенные расхождения. Хань Фэй многократно призывает правителя враждебно относиться к культуре, он рекомендует запретить изучение древних памятников литературы и философии³⁸. По мысли Хань Фэя, занятие науками, искусствами, музыкой лишь развращает общество, делает его уязвимым и слабым. Если люди будут уделять больше времени занятиями этими сферами, то они породят смуту, избалуются, перестанут видеть истинный путь: *«Если люди будут учиться читать и рассуждать, то забудут, как держать соху»*³⁹.

³⁸ Рубин В.А. Указ. соч. С. 58–59.

³⁹ Иванов А.И. Указ. соч. С. 303; см. также: Васильев Л.С. Древний Китай / Т. 3. Период Чжаньго (V–III вв. до н.э.). М.: Восточная литература, 2006. С. 342.

Хань Фэй-цзы, гл. 49, п. 10

故明主之國 · 無書簡之文 · 以法為教.

Поэтому в государстве просвещенного правителя нет писем с табличек и записей, используют закон в качестве наставления.

Макиавелли, напротив, не придерживается такой жесткой и критической позиции касательно искусств и наук в государстве. Для него, представителя эпохи Возрождения, большую значимость имеет именно культурное развитие народа и самого государя, который должен иметь обширные познания в различных областях, чтобы с умом их применять в разных обстоятельствах.

Заключение

Проведенное исследование позволяет нам сделать следующие выводы. Цели правителей, изображенных в философско-политических доктринах Хань Фэя и Н. Макиавелли, имеют как сходства, так и различия. Здесь мы имеем в виду, что и правитель Хань Фэя, и правитель Макиавелли преследуют цель сохранения и поддержания своей власти, правда в конечном итоге используют разные средства: у Макиавелли это достигается за счет личных качеств правителя, у Хань Фэя – за счет построения идеальной системы управления, где посягательства на суверена просто невозможны в силу того, что нет и самого суверена. Различия выражаются в следующем. Во-первых, государь у Макиавелли действует ради собственной выгоды, ради собственного величия, а правитель Хань Фэя – ради благополучия, процветания и социального порядка. Во-вторых, стремления к обретению власти у государя Хань Фэя нет. Будучи уже правителем, он пытается ее сохранить, упрочить. Для Макиавелли, однако, основным мотивом государя является его естественное стремление к власти, обретению абсолютного господства любыми целями, расширению своего влияния.

Основные сходства двух проанализированных концепций нормативного правителя заключаются в следующем: 1) главный принцип политики – «цель оправдывает средства»; 2) понимание природы человека как дурной; 3) война представляется основным занятием государя и средством защиты.

И хотя воззрения Хань Фэя и Н. Макиавелли на роль и сущность государя внешне кажутся похожими, однако имеется достаточно оснований утверждать, что по существу их подходы различны: 1) у Макиавелли главную роль играет именно личность правителя, его собственные действия, его амбиции, устремления, желание властвовать, расширять свое влияние, тогда как для правителя Хань Фэя – имеющего точки пересечения с образом правителя Макиавелли в том, что государь так же стремится укрепить свою власть – в конечном итоге, единоличный контроль необходим для того, чтобы создать идеальный механизм управления, функционирующий без како-

го-либо руководства, тем самым нивелировав государя как такового, уничтожить себя ради порядка, гармонии с Небом; 2) взгляд на основные черты правителя: государю Макиавелли свойственна воля к власти, а государю Хань Фэя – стремление к полному обезличиванию, уподоблению Природе; 3) различное отношение к народу: Макиавелли советует заручиться поддержкой народа, так как он является той силой, которая может свергнуть государя, а Хань Фэй говорит о полном и тотальном контроле над действиями людей, с которыми нельзя вести переговоры; 4) различное отношение к чиновникам: Макиавелли советует выбирать преданных помощников, а Хань Фэй относится к советникам сугубо отрицательно, считая их самими главными врагами общества; 5) разное значение имеет роль наук, искусств в обществе: Макиавелли приветствует, Хань Фэй же относится резко отрицательно. Подробнее с критериями, выявленными сходствами и различиями концепций нормативного правителя данных философов читатель может ознакомиться в созданной нами таблице, представленной в *Приложении*.

Литература

Васильев Л.С. Древний Китай. Т. 3. Период Чжаньго (V—III вв. до н.э.). М.: Восточная литература, 2006.

Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980.

Гусейнов А.А. Мораль и политика: уроки Макиавелли // Философский журнал. 2014. № 2 (13). С. 5-23.

Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1973.

Иванов А.И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1912.

Макиавелли Н. Государь. М.: Эксмо, 2016.

Рубин В.А. Личность и власть в Древнем Китае: Собр. трудов / Сост., ред., авт. предисл. А.И. Кобзев. М.: Восточная литература, 1999.

Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Восточная литература, 2020.

Фэн Ю-лань 馮友蘭. Краткая история китайской философии / Пер. Р.В. Котенко / Науч. ред. Е.А. Торчинов. СПб.: Евразия, 1998.

Han Feizi 韓非子 («[Трактаты] Учителя Хань Фэя») // Сы бу цунь кань. Чу бянь 四部叢刊初編 («Собрание литературных произведений по четырем разделам. Начальное издание»). Chinese Text Project / Ed. D. Sturgeon [Электронный ресурс]. URL: <https://ctext.org/hanfeizi> (Дата обращения: 15.05.2024).

References

Blahuta J.P. *Fortune and the Dao: A Comparative Study of Machiavelli, the Daodejing, and the Han Feizi*. Lanham: Lexington Books, 2015.

Drevnekitajskaja filosofija. Sobranie tekstov v dvuh tomah. T. 2. [Works in two volumes. Vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ., 1973 (in Russian).

Feng Youlan 馮友蘭. *Kratkaja istorija kitajskoj filosofii* [Brief history of Chinese Philosophy], transl. by R.V. Kotenko, ed. by E.A. Torchinov. Saint Petersburg: Evrazija, Publ., 1998 (in Russian).

Goldin P.R. *Han Fei's Doctrine*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

Goldin P.R. Submerged by Absolute Power: The Ruler's Predicament in the Han Feizi, in *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. Dordrecht: Springer, 2013.

Gorfunkel A.Kh. *Filosofija jepohi Vozrozhdenija* [Renaissance Philosophy]. Moscow: Vysshaja shkola, 1980 (in Russian).

Gusejnov A.A. Moral' i politika: uroki Makiavelli [Morality and Politics: Machiavelli's Lessons]. *Filosofskij zhurnal*. 2014. No. 2 (13). P. 5–23 (in Russian).

Han Feizi 韓非子. Sibugongkan. Chubian 四部叢刊初編. Chinese Text Project, ed. by D. Sturgeon. [Electronic resource]. URL: <https://ctext.org/hanfeizi> (date of access: 15.05.2024).

Helliksen L.T. *Autocratic Bureaucratism: Han Fei's Ancient Chinese strategies of governance as contrasted with Machiavelli's political philosophy*. A cand. polit. thesis in polit. science. Oslo, 2002.

Ivanov A.I. *Materialy po kitajskoj filosofii. Vvedenie. Shkola fa. Han Feizi* [Materials on Chinese philosophy. Introduction. The school of fa. Han Fei-tzu]. Saint-Petersburg: Tip. M.M. Stasjulevicha Publ., 1912. (in Russian).

Liao W.K. *The Complete Works of Han Fei Tzu: a Classic of Chinese Political Science*. Vol. I–II. L.: Probsthain, 1959.

Machiavelli N. *Gosudar' [Il Principe]*. Moscow: Jeksmo, 2016 (in Russian).

Mitchell R. Is "China's Machiavelli" Now Its Most Important Political Philosopher? 2015. [Electronic resource]. URL: <https://thediplomat.com/2015/01/is-chinas-machiavelli-now-its-most-important-political-philosopher> (date of access: 25.05.2024).

Pines Yu. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

Rubin V.A. *Lichnost' i vlast' v Drevnem Kitae: Sobranie trudov* [Personality and Power in Ancient China: Collected Works], ed. by A.I. Kobzev. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 1999 (in Russian).

Schneider H. Han Fei, De, Welfare. *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*. 2014. Vol. 23. N 3. P. 260-274.

Stepanyants M.T. *Mezhkul'turnaja filosofija: istoki, metodologija, problematika, perspektivy* [Intercultural Philosophy: Origins, Methodology, Problematics, Perspectives]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2020 (in Russian).

Vasiliev L.S. *Drevnij Kitaj. T. 3. Period Zhanguo (V–III vv. do n. je.)* [Ancient China. T. 3. Zhanguo Period (V–III centuries B.C.)]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2006 (in Russian).

Приложение

Таблица 1. Концепция нормативного правителя в политической философии
Никколо Макиавелли и Хань Фэй-цзы: сравнительный анализ

Линия сравнения	Никколо Макиавелли	Хань Фэй-цзы
Цели, мотивы властителя	1.Обрести величие. 2.Объединить Италию XVI века и учредить прочное государство, которое будет символом абсолютного правления властителя.	Порядок в государстве. Для этого правителю необходимо укрепиться на верхушке власти, создав централизованную систему управления.
Личность государя, чем он руководствуется?	Правитель стремится к тому, чтобы обрести власть и удержать ее любыми способами. Им движет жажда власти, славы, почестей, превосходства => он идет по пути отвержения морали.	Правитель руководствуется «недеянием», он не должен ничего делать сам, при этом не будет ничего, что не было бы сделано. Правитель должен лишиться своей личности.
Добродетели правителя (положительные характеристики, необходимым властителю для сохранения и укрепления власти)	Умение обвести вокруг пальца, милосердие, верность, прямоту, человечность, благочестие, суровость, милость, щедрость, великодушие, бесстрашие, основательность, твердость духа, смелость, снисходительность, целомудрие, покладистость, степенность, набожность, сдержанность, осмотрительность.	«Недеяние», незнание, невмешательство в повседневные дела, скрытность, осмотрительность, дальновидность, умение вызывать страх, обладание силой.
Отрицательные характеристики властителя, его пороки	Непостоянство, скупость, легкомыслие, изнеженность, алчность, малодушие, нерешительность, вероломство, жестокость, упрямство, нечестивость, бесчеловечность, надменность, распутство, лукавство, легковерие, мнительность.	Следование древности, легкомысленное отношение к законам, человеколюбие (гуманность) и чувство долга, доверчивость, самоуверенность, нахождение удовольствия в выгоде, увлечение женщинами и музыкой.

Линия сравнения	Никколо Макиавелли	Хань Фэй-цзы
Отсутствие морали	Главный методологический принцип – «цель оправдывает средства». Любой поступок правителя будет оправдан, если результат окажется хорош и послужит процветанию государства.	
Путь управления	Главными инструментами правителя должны стать хорошие законы и сильное войско.	Правителю необходимы: 1) Фа (法) – закон или образец; 2) Ши (勢) – положение; 3) Шу (述) – искусство, или техника, управления.
Войско и военные дела	Правители – военные вожди. Военные дела – основное занятие настоящего правителя. Собственные войска – сила государства, истинная опора мудрого правителя.	
Отношение к закону	Закон – основа власти, средство, с помощью которого правитель может бороться с врагами и легитимными методами осуществлять то, что упрочивает его позицию.	Закон – это ясно опубликованные приказы правителя, овеществленная его воля, которая должна быть зафиксирована и донесена до народа. Что закону противостоит – наказывается, согласуется с ним – награждается.
Взаимоотношения с советниками	Отличить несколько мудрых людей, предоставить им право высказывать все, что они думают о том, о чем их спрашивают, но решения необходимо принимать самостоятельно.	Характерно крайне негативное отношение к советникам и чиновникам. Министры – самые суровые и самые угрожающие враги правителя. Необходим постоянный перекрестный контроль.
Отношение к народу	Государь должен заботиться о том, чтобы не навлекать на себя всеобщую ненависть и презрение подданных, внушая им одновременно страх и любовь, ведущую роль играет страх.	Народом нужно манипулировать, его необходимо контролировать и держать в страхе с помощью системы наказаний и наград.
Отношение к культуре и науке	Государь должен быть мудрым, умным, иметь обширные познания в различных областях.	Враждебное отношение к культуре, учености, красноречию. Занятия науками, искусствами, музыкой развращают общество, делают его уязвимым и слабым.

Линия сравнения	Никколо Макиавелли	Хань Фэй-цзы
Экстраординарный ли правитель?	Государь не является всецело великой и экстраординарной фигурой, так как он не совершенен, ему нужно руководство, которое сделает его настоящим правителем.	«Средний» правитель, не являющийся исключительно умным и проницательным, но важный в качестве вершины социально-политического порядка.

Conception of Normative Ruler in the Philosophy of Han Fei and Niccolo Machiavelli

Valerya Teryaeva, postgraduate, Russian State University for the Humanities (Moscow), teryaeva.valerya@yandex.ru

The article provides a comparative analysis of the concept of the normative ruler as set out in the works of Han Fei 韓非 (c. 325–250 BC or 280–233 BC), published under the title Han Feizi 韓非子 ([The Treatises] of Master Han Fei), and in the work *Il Principe* (The Prince) by Niccolò Machiavelli (1469–1527). Han Fei and N. Machiavelli are traditionally compared because their philosophical and political theories are positioned as systems of realpolitik that help “average” rulers, who are ordinary people who do not have any outstanding abilities, to successfully act within the framework of the imperfections of the administrative system. The novelty of this article is that the concepts considered in it, despite existing similarities, differ diametrically in their ideas about the personal qualities of the normative ruler and his attitude to the state system. In Han Fei, the ruler strives for a depersonalizing assimilation to “nature” (tian 天) and the transformation of the state apparatus into a certain semblance of a mechanism that operates like a clock without any participation from the head of state. For N. Machiavelli, the main role is played by the personality, the sovereign’s own actions, ambitions, aspirations, his attempt to assert his will.

Keywords: Han Feizi, Niccolo Machiavelli, ancient Chinese philosophy, Italian philosophy, realpolitik, normative ruler, personality of the ruler, art of governance, power, morality

For citation: Teryaeva V.D. (2025) Conception of Normative Ruler in the Philosophy of Han Fei and Niccolo Machiavelli // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 64-83.

Date of receipt: 04.12.2024.

**«Восточная перспектива»: исследования
востоковедов в Высшей школе экономики**

**«Восточная перспектива»: исследования
востоковедов в Высшей школе экономики**

Предисловие к рубрике

Мария Ефименко, преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), meffimenko@hse.ru

В данном блоке представлены статьи студентов образовательной программы «Востоковедение» факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ, занявших призовые места на Международной научной студенческой конференции «Восточная перспектива». Конференция прошла 18 мая 2024 года. Представленные ниже статьи затрагивают темы финансовых рынков в Саудовской Аравии, буддизма в СССР, исторической памяти в КНР, религиозных институтов в Японии и языка в средневековом Китае. Доклады, отобранные членами жюри конференции и признанные наиболее выдающимися среди участников конференции, легли в основу перечисленных статей. Так или иначе все статьи обращены к проблеме институтов, будь то религиозные институты, финансовые институты, общественные институты, а также институт историописания. Поблагодарим авторов статей за возможность глубже познакомиться с содержанием их докладов и желаем им творческих успехов.

Лингвистический анализ 8-10 глав из Цзю Тан шу в сопоставлении с соответствующими главами из Синь Тан шу

Анастасия Левченко, выпускник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), aslevchenko@edu.hse.ru

В данной статье мы обобщили результаты сравнительного лингвистического анализа 8-10 глав Цзю Тан шу («Старая история империи Тан») и Синь Тан шу («Новая история империи Тан»): рассмотрели лексические и синтаксические особенности утвердительных, отрицательных и вопросительных предложений, а также наиболее часто встречаемые служебные слова. Было обнаружено, что эволюция китайского языка в эту эпоху неразрывно связана с периодами политической нестабильности и значительных социальных трансформаций.

Ключевые слова: империя Тан, Цзю Тан шу, «Старая история империи Тан», Синь Тан шу, «Новая история империи Тан», лингвистический анализ

Для цитирования: Левченко А.С. Лингвистический анализ 8-10 глав из Цзю Тан шу в сопоставлении с соответствующими главами из Синь Тан шу // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 85-96.

Дата поступления: 05.11.2024.

Введение

Среди письменных памятников по империи Тан (618-907 гг.) важнейшее место занимают две «нормативные истории» *чжэньши* 正史: *Цзю Тан шу* 舊唐書 («Старая история [империи] Тан», далее ЦТШ) и *Синь Тан шу* 新唐書 («Новая история [империи] Тан», далее СТШ).

Цзю Тан шу – самое раннее из сохранившихся систематических исторических сочинений Тан, входящих в состав 24-х «стандартных/нормативных историй». Уже при империях Поздняя Лян (907-923) и Поздняя Тан (923-936) периода Пяти династий началась подготовительная работа по сбору информации и составлению истории империи Тан. Официальное же составление ЦТШ началось в 941 г. в период Поздняя Цзинь (936-947 гг.) группой придворных историографов под руководством Лю Сюя 劉昫 (988-947 гг.). Она состоит из 200 глав *цзюань* 卷, разделенных на три раздела: «Летописи» *бэньцзи* 本紀 (главы 1-20), «Жизнеописания» *лечжуань* 列傳

(главы 21-171) и «Трактаты» *чжи* 志 (главы 172-200). Написание книги было завершено в 945 г.

Спустя столетие по приказу императора Северной Сун Жэнь-цзуна 仁宗 (1010-1063 гг.) началась работа по редактированию и переписыванию оригинальной книги, которой не хватало «правильной организации и элегантного стиля». Она была отредактирована и переписана группой придворных историографов под руководством Оуян Сю 欧阳修 (1007-1072 гг.) и Сун Ци 宋祁 (998-1061 гг.), получив своё современное название *Цзю Тан шу*, а пересмотренная версия была названа *Синь Тан шу*.

Синь Тан шу – наряду с ЦТШ, этот памятник занимает значимое место в истории Китая рассматриваемого периода. СТШ состоит из 225 глав, разделенных на четыре раздела: «Летописи» *бэньцзи* 本纪 (главы 1-10), «Жизнеописания» *лечжуань* 列传 (главы 11-161), «Трактаты» *чжи* 志 (главы 162-211) и «Таблицы» *бяо* 表 (главы 212-225). Написание этой книги было завершено в 1060 году.

В 10 веке ЦТШ была собрана в единую книгу, при этом ранние главы писались еще в самом начале Тан. История Сюань-цзуна писалась при самом императоре по его приказу. Поэтому временной разрыв между двумя книгами очень большой (история императора – 8 век, а текст СТШ был организован в начале 11 века буквально за 15 лет).

ЦТШ включает в себя совокупность различных текстов, написанных на протяжении четырёх веков. Эти тексты были созданы в разное время, в разных местах, разными людьми с различными целями, а затем объединены для создания целостной истории империи Тан. СТШ же является отредактированной и структурированной версией СТШ (даже с учетом добавления новой информации из других источников). На написание СТШ понадобилось всего 15 лет, в то время как на ЦТШ ушло почти четыре столетия. Очевидно, что язык в двух книгах сильно отличается. В связи с этим логично было провести сравнительный лингвистический анализ и выделить сходства и различия в использовании языковых средств в текстах двух книг.

Историография

Согласно Д. Твитчетту, Суй-Тан – это наиболее изученные современными историками периоды вплоть до XIX века¹. Однако необходимо отметить, что количество книг, монографий и статей на европейских языках, посвященных изучению этого временного отрезка, остается скромным. Что еще более важно, лишь немногие ученые в настоящее время публикуются на английском языке по интересующей нас тематике.

¹ Cambridge History of China. Vol. 3: Sui and T'ang China, 589-906, Part 1 / ed. by D. Twitchett. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.

Тема сходства и различия этих памятников затрагивается в монографии Д. Твитчетта «Написание официальной истории в Тан», которую автор посвятил изучению государственной историографии в танский период. Твитчетт подробно описал, как был устроен государственный аппарат, который занимался написанием и составлением официальной истории в это время. Более того, он проследил эволюцию государственной историографии, подчёркивая переход от начальных этапов ведения «подлинных» записей к сложным процессам составления и редактирования династийных историй².

Одно из исследований, полностью посвящённых сравнению ЦТШ и СТШ, – диссертационная работа Мо Цзяньсюя «Сравнительное исследование литературной критики двух [историй] Тан» (两《唐书》文学批评比较研究). Он сравнил литературные и литературоведческие концепции двух книг и пришел к выводу, что эти исторические тексты отражают различные литературные концепции, распространенные во времена их создания³.

Содержание

Мы рассмотрели лексические и синтаксические особенности утвердительных, отрицательных и вопросительных предложений, в частности местоимения и вспомогательные частицы; а также наиболее часто встречающиеся служебные слова. Далее опишем эти различия по группам и приведем примеры.

Лексико-грамматические особенности

1. Утвердительные предложения

1.1 Указательные местоимения

В утвердительных предложениях ЦТШ и СТШ в качестве **указательных** используются **местоимения** *ши* 是, *цы* 此 и *ци* 其, переводятся как «это, этот».

Отметим, что в ЦТШ **ши** 是 и **ци** 其 чаще всего стоят в начале сообщения на месте обстоятельства времени, например, «是日» – «В этот день», «是歲» – «В этот год», «其夜» – «В ту ночь», «其冬» – «Этой зимой».

Цы 此 чаще стоит в середине предложения в конструкциях *цзы цы* 自此 («отныне; с этого времени») и *цы хоу* 此後 («впредь»), например, «自此始也» – «С этого [времени]», «此後並宜停廢» – «Впредь прекратить...»; а

² Twitchett D. The Writing of Official History under the T'ang. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.

³ Мо Цзяньсюй. Лян «Тан шу» вэньсюэ пипин бицзяо яньцзю (Сравнительное исследование литературной критики двух [историй] Тан) : магистерская диссертация / Мо Цзяньсюй. Харбин : Хэйлунцзян дасюэ, 2012. [两《唐书》文学批评比较研究]

также встречается в конструкции «此...也» («Это – есть»): «此天啟也» – «Это – небесное руководство».

Для ЦТШ также характерно наличие конструкций *чжи ши* 至是 (к этому [времени]), *цзы ши* 自是 (с этого [времени]), *сянь ши* 先是 (до этого [времени]), *юй ши* 於是 (вследствие чего, после этого), *ши и* 是以 (по этой причине), *ю ши* 由是 (вследствие этого): «至是方止» – «к этому [времени] прекратились»; «...然自是賊不敢西侵» – «...однако с этого [времени] мятежники не осмеливались захватить западную часть [от Чанъани]»; «於是超授將軍者五百餘人» – «**После этого** более 500 человек были повышены в звании до полководцев»; «是以宣皇帝蒙六聖之遺業» – «**Вследствие этого** император Сюань-хуанди (Сыма И) унаследовал дело шести мудрецов».

Рассматривая СТШ, мы видим, что в 17 из 18 случаев *ши* 是 также стоит в начале предложения на месте обстоятельства времени, например, «是秋» – «В эту осень»; «是月» – «В этом месяце».

Ци 其 во всех случаях стоит перед дополнением в качестве указательного местоимения «это»: «鄯州都督杜希望克其新城» – «шаньчжоуский *дуду* Ду Сиван преодолел **эту** стену Синьчэн», «玄宗親平其亂» – «Сторонники Сюань-цзуна уладили этот мятеж».

Указательное *цы* 此 встречается только в двух случаях, а именно в конструкциях «此...也» («Это – есть») и «如此» («подобно этому; так же»): «「此天子禮也。」» – «**Это** – ритуал Сына Неба»»; «考其始終之異·其性習之相遠也至於如此» – «Разница между началом и концом их экзаменовки **настолько же** велика, как и их натура и привычки».

1.2 Личные местоимения

Встречаются как в ЦТШ, так и в СТШ:

- а) местоимения первого лица: *во* 我, *у* 吾; *чжэнь* 朕;
- б) местоимение второго лица *жу* 汝;
- в) местоимения третьего лица: *чжи* 之, *ци* 其.

Рассмотрим каждое по отдельности:

Во 我 («мой, наша» (о стране)) в большинстве случаев стоит перед дополнением в качестве определения. Не употребляется в СТШ. «...進寇我南陽» – «...[разбойники] вторглись и разграбили **наш** Наньян»; «我國» – «**Наше** государство».

У 吾 («Я, мой») используется только в прямой речи императора, где повествование идет от лица императора. Также может использоваться как обращение приближенных слуг к императору «Вы, наш государь». Не употребляется в СТШ. «睿宗曰：「傳德避災·吾意決矣。」» – «**Жуй-цзун** (император) ответил:

«Престолонаследие – это добродетель Дэ, [она] отведет несчастье, и **Я** уже принял решение»; «謂侍臣曰：「吾千秋後宜葬此地...» – «**Сюань-цзун**]

сказал придворным чиновникам: “**Я** должен быть похоронен здесь после моей смерти”»; «士庶涕泣拜怵曰：「不圖復見吾君！」» – «Служилые и простолюдины со слезами радости [на глазах] отдавали поклоны, говорили: “Не ожидали вновь **Вас** увидеть, **наш государь!**”».

Чжэнь 朕 («Я, мой, Мы») употребляется только в документах, а точнее в императорских указах, где император говорит о себе. Не употребляется в СТШ. «睿宗明日下詔曰：「朕將高居無為...» – «**Жун-цзун** (император) на следующий день издал **эдикт**: “**Я** собираюсь занимать высокое место и ничего не делать”; «宣詔曰：「朕以薄德» – «[**Сюань-цзун**] объявил высочайший **эдикт**: “**Я** унаследовал государственный престол...”».

Жу 汝 («ты, твой»). В ЦТШ местоимение *жу* 汝 используется в прямой речи императоров в обращении к наследным принцам (т.е. более низким по положению). Не употребляется в СТШ. «睿宗曰：「...易位於汝·吾知晚矣。」» – «**Жуй-цзун** (император) сказал: “...Поменяюсь местами с **тобой** (обращение к Сюань-цзуну), **Я** знаю, что уже время [пришло]”».

Чжи 之 («его; их, это, этого»):

а) В ЦТШ и СТШ если *чжи* 之 находится в послеглагольной позиции и стоит на месте дополнения, то оно выступает как показатель прямого или косвенного объекта действия.

ЦТШ: «州司討平之» – «начальник округа усмирил **их**»;

СТШ: «流以下原之» – «**тех**, чьи наказания были мягче ссылки, помиловали».

Отдельное внимание стоит уделить сочетанию *сы чжи* 死之. В ЦТШ *чжи* 之 употребляется как *показатель прямого объекта действия*, и тогда предложение переводится дословно «убил(-и) его (их)». В то время как в СТШ в точно таком же предложении оно выступает в роли *косвенного объекта действия* и предложение переводится уже «был(-и) убит(-ы)».

ЦТШ: «擗之殿庭·朝堂決杖死之» – «императорские придворные забили его до смерти палками (**убили его**)».

СТШ: «太守蕭賁死之» – «правитель [области] Сяо Бэнь **был убит**».

б) если *чжи* 之 находится в послеглагольной позиции и употребляется как местоименный показатель объекта, то оно часто дублирует слово, являющееся тематическим или грамматическим подлежащим в первой части предложения. В таком случае оно обычно ставится в конце предложения и никак не переводится.

ЦТШ: «其子欽茂嗣立·遣使吊祭·冊立之» – «**его сын** Цинь Мао назначен наследником, направили послов выразить соболезнования, возвели [**наследника**] в ранг принца».

СТШ: «瘞陣亡者·致祭之» – «Похоронили **павших** в бою, совершили жертвоприношение (досл. “принесли **им** жертву”)».

Отметим, что употребление *чжи* 之 в качестве местоимения – это наиболее частый случай в ЦТШ и СТШ, 167 из 381 и 116 из 135 соответственно.

С учетом описанного, мы видим, что оно выступает в текстах ЦТШ как более абстрактное понятие, которое отсылает к контексту. Когда оно употребляется в качестве местоимения, то, наоборот, конкретизирует, указывает на лица. Однако в СТШ историки уходят к обезличенному повествованию, вероятнее всего, для снятия субъектов и объектов действия, выраженных местоимениями.

Ци 其 («свой; его, её, их; из них, из их числа» и т.д.) – личное притяжательное местоимение.

ЦТШ: «有紫雲在其上» – «над **ним** [Сюань-цзуном] появилось фиолетовое облако»; «中宗幸其第 · 因游其池» – «Чжун-цзун удостоил посещением свою усадьбу, чтобы поплавать в **своем** пруду»;

СТШ: «契丹、奚皆殺其公主以叛» – «кидани и си убили **своих** принцесс, чтобы восстать».

2. Отрицательные предложения

Отрицательные предложения в ЦТШ и СТШ могут быть выражены отрицательными частицами *бу* 不, *у* 無, *у* 勿, *фэй* 非 или *мо* 莫.

Бу 不 – универсальное отрицание «не», употребляемое вне зависимости от времени протекания действия, может стоять перед любыми частями речи:

а) перед прилагательным и наречием: «不美» («неизящный, некрасивый»), «不甚饑» («не очень голодный»);

б) перед глаголом-сказуемым в повествовательном предложении:

ЦТШ: «上...不受朝賀» – «Император...не давал аудиенцию, не принимал поздравления»;

СТШ: «玄宗不聽» – «Сюань-цзун не послушал»;

в) перед глаголом-сказуемым повелительного предложения в роли запретительного отрицания «не надо, нельзя, пусть не» (соответствует современным отрицаниям *бе* 別, *бу* 別, *бу* 要). Не встречается в этой роли в СТШ. Например, «不合更居東宮矣» – «[наследный принц] **не должен** больше жить в Восточном дворце»;

д) перед модальными глаголами в составе сложного сказуемого (*нэн* 能, *дэй* 得, *кэ* 可), указывает на невозможность совершить/ завершить действие:

ЦТШ: «不可言» – «нельзя разглашать.»; «節度使蓋嘉運不能守» – «*цзе-души* Гай Цзяюнь **не смог** защитить»;

СТШ: «民疫死不能葬者为瘞之» – «[если] кто-то из народа умирает, и его **нельзя** захоронить в могиле, тогда [следует] похоронить в земле»;

е) в ЦТШ перед именным сказуемым: «不雨» – «не было дождя/ дождь не шел» – ЦТШ);

ж) в СТШ в конструкции 可不...哉 («разве не..?»): «可不慎哉» – «Разве не благоразумно»);

з) в конструкции 不...而 («не...и/ к тому же»):

ЦТШ: «死王事、陷賊不受偽命而死者» – «Те, кто **пали** [выполняя] государственные обязанности **и не приняли** ложно-переданных приказов от пойманных мятежников»;

СТШ: «喜愠不形於色、而好學強記» – «радость и гнев **не отражаются** на его лице, **к тому же** любознательный и обладает хорошей памятью».

У 無 – универсальное отрицание «не». В ЦТШ часто употребляется в текстах документов (18 из 42 случаев), в СТШ таких примеров нет. Как в ЦТШ, так и в СТШ встречается в прямой речи. Мы видим 無:

а) в качестве глагола перед дополнением, выраженным существительным. Соответствует современному отрицанию *мэй ю* 没有 («не иметь»):

ЦТШ: «是冬無雪» – «этой зимой не было снега»;

СТШ: «二州無蠶» – «в двух округах не было гусениц тутового шелкопряда»;

б) в ЦТШ в качестве отрицательной частицы «не»: «今兩京無虞» – «Отныне в двух столицах спокойно (досл. не шумно)»;

в) В СТШ перед модальным глаголом, в составе сложного сказуемого, указывает на невозможность совершения действия (соответствует отрицанию *бу кэ* 不可): «固無可稱者» – «ни в коем случае **нельзя** назвать!»

У 勿 – запретительная частица «не, нельзя, не смей». Практически не употребляется в двух книгах:

ЦТШ: «慎勿違之» – «**не смей** подвести [народ]»;

СТШ: «詔禦史諫官論事勿先白大夫及宰相» – «[Император] **распорядился**, чтобы императорский цензор при обсуждении государственных дел **не** начинал подробно изложение с сановников-*дафу* и первых министров».

Фэй 非 – отрицание, которое используется только в ЦТШ. В большинстве случаев (9 из 12) употребляется в тексте документов или прямой речи. Рассмотрим примеры употребления:

а) как словообразующая приставка «не-»: «非常» («необычный»), «非萬全» («ненадежный»);

б) как отрицательная связка наличия «не иметь»: «非其罪» («нет его вины»).

Мо 莫 – отрицание, встречающееся только в документах и прямой речи в ЦТШ:

а) «не надо, не нужно»: «令力士口宣曰：「...莫以吾為意。...」» («Приказал [Гао] Лиши изложить императорское повеление [Ли Хэну]: «**Не** думай обо мне » »);

б) как отрицательное неопределенное местоимение перед прилагательным, обозначающее превосходную степень («нет ничего, что было бы»): «「孝莫大於繼德、功莫盛於中興。」» – «「[Соблюдая] сыновью почтительность – **нет ничего** более значительного, чем продолжение [её] до-

бродетели, [исполняя] долг – нет ничего важнее, чем возрождение [Великой Тан]. 』 »;

в) отрицание «не» перед глаголом: «誠莫展» – «оказаться **не**искренним (досл. не развернуть/ не развить искренность)».

3. Вопросительные предложения

В тексте ЦТШ для образования вопросительного предложения используются вопросительные местоимения хэ 何 и ци 豈, шэй 誰.

Хэ 何 («как, какой, зачем») – наиболее универсальное и часто используемое вопросительное местоимение для построения вопросительных предложений в ЦТШ. Употребляется в прямых и риторических вопросах. Часто хэ 何 следует за условием или утверждением, задающим контекст вопроса. Может стоять в следующих позициях в предложении:

а) перед сказуемым: «如何得飯?» – «Как получить рис?»; «公等何急也?» – «Зачем же вы торопитесь?»;

б) перед дополнением: «何德以當之?» – «**Какую** добродетель я имею, чтобы осмелиться носить такие почитаемые и возвышенные титулы?»;

в) перед предлогом: «後來者何以能濟?» – «**Как** следующие за [нами] люди смогут спастись?».

Ци 豈 («неужто, неужели же») – вопросительное слово, выражающее удивление и недоумение. Например, «豈曰人臣 · 曾無感激?» – «**Неужели** подданные никогда не были благодарны?»

Шэй 誰 («кто») – личное местоимение. Например, «孝宣之謚 · 誰曰不然?» – «**Кто** сказал, что посмертный титул [императора] не почтенный?»

Отсюда видно, что в вопросительном предложении вопросительное местоимение, как правило, выполняет функцию дополнения и предшествует глаголу или предлогу. При наличии вспомогательных глаголов (ВГ), таких как нэн 能, вопросительное слово (ВС) находится перед ними, образуя конструкцию: «ВС + предлог + ВГ». Более того, как мы можем заметить, расположение вопросительных слов и местоимений перед дополнением – это довольно строгое грамматическое правило, за исключением случаев, когда прямое дополнение стоит в препозиции (инверсия дополнения) для выделения темы сообщения.

В СТШ вопросительные предложения вовсе отсутствуют.

4. Служебные слова

К наиболее часто встречаемым вспомогательным элементам в текстах ЦТШ и СТШ относятся чжи 之 и со 所. Рассмотрим подробнее примеры их употребления:

Чжи 之 – служебное слово, оформляющее атрибутивное словосочетание, т.е. отделяющее предшествующее определение от последующего определяемого слова:

а) соответствует современной частице *дэ* 的:

ЦТШ: «幸新豐之溫湯» – «[Император] посетил горячий источник в Синьфэн (досл. Синьфэнский горячий источник)»;

СТШ: «太子之所封» – «все те земли, которые были пожалованы наследному принцу».

б) в СТШ если определяемое слово выражено числительным, то, как и в современном языке, 之 образует дробь по схеме «знаменатель + 之 + числитель». Например, «免天下租、庸來歲三之一。» – «Освободить Поднебесную от налогов и трудовой повинности на одну треть года»;

в) в ЦТШ если определяемое слово выражено глаголом или группой сказуемого, то перевод такого словосочетания будет осуществляться при помощи предлога «из». Определяемое слово также может быть оформлено синтаксическим служебным словом *чжэ* 者 на конце предложения, что позволяет менять местами признак и его носителя. Например, «其歷代帝王肇跡之處未有祠守者、所在各置一廟。» – «В каждом из тех мест, где у императоров прошлых династий не было тех, кто соблюдал [церемонию] жертвоприношения, был возведен храм»;

г) в ЦТШ в словосочетаниях, образованных с помощью предлога *ю* 於: «又甚於詩人之於邑也。» – «[Сюань-цзун] был ещё печальнее, чем поэт»;

д) в ЦТШ в составе обстоятельства места и времени с послелогом *шан* 上, *ся* 下, *цзянь* 间 и т.д.: «集於泰山之下» («собрались у подножья горы Тайшань»).

Со 所 – служебное слово, которое в паре с последующим глаголом или глагольным словосочетанием образует объектно-именной комплекс. Рассмотрим особенности такого комплекса в текстах ЦТШ и СТШ:

а) обычно такая конструкция выступает в функции подлежащего или именного сказуемого. Конец её зачастую оформляется служебным словом *чжэ* 者. Перевод на русский осуществляется как действительным, так и страдательным залогом глагола. Например:

ЦТШ: «上所居宅外有水池» – «У императорской резиденции есть пруд» (досл. «за пределами того места, в котором проживает император»); «常赦所不免者咸赦除之» – «кроме тех, кого не помиловали при общей амнистии»; «其四子所著書改為真經» – «4 книги, написанные ими, были названы “истинными канонами”»;

СТШ: «溺其所甚爱、忘其所可戒» – «предаваться тому, что сильно любишь, и забывать о том, от чего следует предостерегаться»; «武德中尚作坊非賜蕃客、戎祀所須者皆罷之» – «Уволить всех тех придворных мастеров, которые во времена У-дэ должны были оказать милость чужеземцам, жаловать [им] жертвенное оружие, но не выполнили этого»;

б) в ЦТШ в функции именного сказуемого нередко встречается конструкция с *вэй* 為: «объект + 為... субъект + 所... глагол» для построения предложений в пассивном залоге: «為賊所據» – «был схвачен разбойниками»;

в) в ЦТШ часто встречается предложная конструкция *со и* 所以, которая, в отличие от современного китайского языка, переводится на русский как «то, чем; с помощью». Здесь предлог уточняет отношение обозначаемого комплексом объекта по отношению к глаголу. Например, «先王所以厚人伦感天地者也» – «**То, что** делает прежних правителей идеальными государами так это то, что они предпочитали этику природе».

Заключение

Языковые различия между империями Тан, Поздняя Цзинь и Северная Сун отражают значительные изменения в культуре, литературе и обществе, вызванные, прежде всего, социально-политическими и экономическими преобразованиями. Танская эпоха, как говорилось ранее, достигла «золотого века», была отмечена совершенствованием новых литературных форм. Активное распространение буддийских сутр в этот период также оказало значительное влияние на языковой стиль эпохи. Кроме того, активные внешнеэкономические связи сыграли весомую роль в формировании богатой языковой и литературной среды.

Проведя лингвистический анализ, мы определили явные языковые различия между двумя книгами, в частности, в частоте и контексте употребления местоимений, в построении отрицательных и вопросительных предложений, а также использовании вспомогательных слов в текстах ЦТШ и СТШ. Очевидно, что ЦТШ демонстрирует более широкий спектр языковых структур и использования местоимений, что свидетельствует о более сложном языковом стиле по сравнению с СТШ, которая показывает более упрощенную языковую модель. Эти различия отражают не только изменение литературного стиля и использования языка с течением времени, но и могут быть связаны с новыми целями написания истории. Кроме того, авторский стиль и индивидуальные особенности каждого из историков могли оказать значительное влияние на языковую организацию текста.

Восстание Ань Лушаня (755–763) и крестьянская война под предводительством Хуан Чао (874–901), нанесли большой урон империи: территориальные потери, утрата исторических материалов, падение центральной власти и последующая раздробленность Китая. Всё это существенно повлияло на эволюцию языка. В последующие периоды империя сталкивалась с проблемой унификации разнообразного языкового и культурного ландшафта, оставшегося после падения Тан.

Отсюда следует, что эволюция китайского языка в эти эпохи была неразрывно связана с периодами политической нестабильности и значительных социальных преобразований. «Золотой век» империи Тан установил

высокие стандарты языковых и художественных достижений, в то время как последующие периоды раздробленности отразили проблемы сохранения культурной преемственности и языкового развития в условиях политических и социальных потрясений.

Литература

Мо Цзяньсюй. Лян «Тан шу» вэньсюэ пипин бицзяо яньцзю (Сравнительное исследование литературной критики двух [историй] Тан): магистерская диссертация / Мо Цзяньсюй. Харбин: Хэйлунцзян дасюэ, 2012. [两《唐书》文学批评比较研究]

Синь Тан шу (Новая история [империи] Тан) [新唐书]

Цзю Тан шу (Старая история [империи] Тан) [舊唐書]

Twitchett D. The Writing of Official History under the T'ang. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.

References

Mo, J. Liang “*Tang shu*” *wenxue piping bijiao yanjiu* [A comparative study of the literary criticism of the two books of Tang]. Heilongjiang Daxue, 2012.

The New Book of Tang [新唐书] (in Chinese).

The Old Book of Tang [舊唐書] (in Chinese).

Twitchett D. *The Writing of Official History under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Comparative Linguistic Analysis of Chapters 8-10 from the “Old Book of Tang” and the Corresponding Chapters from the “New Book of Tang”

Anastasiia Levchenko, graduate, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), aslevchenko@edu.hse.ru

This article presents a comparative linguistic analysis of chapters 8-10 from the Old Book of Tang (Jiu Tang Shu) and the corresponding chapters from the New Book of Tang (Xin Tang Shu). The study focuses on the lexical and syntactic features of affirmative, negative, and interrogative sentences, as well as the use of frequently occurring function words. The findings reveal that language evolution during the Tang period was closely related to the era’s political instability and profound social changes, reflecting these dynamics in the syntax and vocabulary of historical records.

Keywords: history, Tang dynasty, The New Book of Tang, the Old Book of Tang, linguistic analysis, comparative analysis

For citation: Levchenko A.S. (2025) Comparative Linguistic Analysis of Chapters 8-10 from the “Old Book of Tang” and the Corresponding Chapters from the “New Book of Tang” // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 85-96.

Date of receipt: 05.11.2024.

Тема исторической памяти в прозе Чжан Юэжань на материале романа «Кокон»

Юлия Киселева, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), yugkiseleva@edu.hse.ru

Осмысление событий «культурной революции» (1966-1976) через призму литературного творчества продолжается по сей день, в связи с чем необходимо проследить, как менялось восприятие исторических событий представителями разных поколений и литературных течений. Статья посвящена отражению тем насилия и исторической памяти в романе Чжан Юэжань «Кокон» (茧, 2016), которые проявляются на уровне нарратива, образов персонажей, языковых средств и др. Исследование позволяет расширить представление о китайской литературе на рубеже XX-XXI вв., сделать важные выводы о специфике репрезентации травматических событий в произведениях поколения «поствоьмидесятников». Таким образом, в статье мы рассмотрим психологизм, обращение к понятиям памяти и «постпамяти», которые позволяют Чжан Юэжань по-новому продемонстрировать эмоциональный опыт переживания травмы людьми, рожденными после событий «культурной революции».

Ключевые слова: историческая память, коллективная травма, постпамять, фигура ненадежного нарратора, «культурная революция»

Для цитирования: Киселева Ю.Г. Тема исторической памяти в прозе Чжан Юэжань (на материале романа «Кокон») // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 97-111.

Дата поступления: 03.11.2024.

Чжан Юэжань: жизнь и творчество

Чжан Юэжань родилась в 1982 году в городе Цзинань (провинция Шаньдун). Писательница выросла в семье университетского преподавателя, который привил ей любовь к литературе и чтению. Свои первые рассказы она начала публиковать в возрасте 14 лет, а уже к возрасту 20 лет Чжан Юэжань стали замечать в публичном пространстве. Так, в 2002 г. она была признана «самой талантливой» и «самой популярной писательницей» по результатам опроса на сайте Мэнъя 萌芽. Кроме того, Чжан Юэжань стала лауреатом нескольких литературных премий, среди которых «Шанхайская литература» (Шанхай вэньсюэ 上海文学) и «Маотай Бэй» 茅台杯.



На данный момент Чжан Юэжань имеет звание доцента филологического факультета Китайского народного университета в Пекине. Она продолжает писать и пользуется большой популярностью в Китае. Ее талант отмечали писатели. Мо Янь высказывался о Чжан Юэжань так: «Чувственность и мечтательность, стремительное вдохновение и отличные навыки владения языком показывают, что Чжан Юэжань имеет потенциал стать превосходным писателем <...> Чжан Юэжань выдающаяся»¹. Линь Бай писала: «Ее слова и воображение – источник света, ослепительного и невероятного. Вместе с Чжан Юэжань я готова вернуться в свою молодость, принять любовь и мечты»². Творчество Чжан Юэжань было выбрано в качестве объекта этого исследования не только по причине популярности произведений писательницы

на территории материкового Китая, но и благодаря затронутым в них темам насилия и исторической памяти.

В русскоязычном дискурсе по сей день произведения Чжан Юэжань считаются малоизученными. Концептуально ее творчество зачастую относят к т.н. поколению «поствоьмидесятников» (балинхоу 八零后)³. Это поко-

¹ Мо Янь пинлунь соинь [莫言评论索引] (Индекс комментариев Мо Яня) // Цзюцзю цзаншу ван [九九藏书网] [Электронный ресурс]. URL: <https://www.99csww.com/book/2167/63462.htm> (дата обращения: 05.03.2024).

² Чжан Юэжань дэ цянъши ши и чжукуйхуа [张悦然的前世是一株葵花] (В прошлой жизни Чжан Юэжань была подсолнухом) // Цзюцзю цзаншу ван [九九藏书网] [Электронный ресурс]. URL: <https://www.99csww.com/book/2167/63461.htm> (дата обращения: 15.02.2024).

³ Куликова А.А. Художественное своеобразие прозы китайской писательницы Чжан Юэжань // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2024. 23(4). С. 32.

ление китайских писателей, рожденных преимущественно в период 1980-1989 гг., также именуется «новым поколением» (синьдай 新代) или «поздним поколением» (хоудай 后代)⁴. Его представителями, как правило, являются единственные дети в семье, которые застали период кардинальных и стремительных изменений в стране (прежде всего, под влиянием политики реформ и открытости)⁵. Среди наиболее ярких черт их творчества выделяют психологизм, натурализм, освещение актуальных социальных проблем, переоценку старых литературных концепций⁶. Чжан Юэжань, рожденная в 1982 году, – яркая представительница поколения «поствосемидесятников». Ее тексты адресованы молодому поколению – ее сверстникам, заставшим масштабные перемены в стране, еще не успевшей оправиться от трагических событий «культурной революции».

На сегодняшний день на русском языке представлены лишь два текста Чжан Юэжань: роман «Кокон» и повесть «Красные туфельки». На основе повести написаны научные работы, посвященные феноменам сиротства и усыновления в Китае⁷. В них образы героев трактуются исследователями как типические, собирательные, являющиеся инструментом, который обращает внимание читателя на реальные социальные проблемы современного общества. Не менее интересной представляется работа, посвященная образу «потерянного поколения» в Китае, написанная на основе романа «Кокон». Здесь система персонажей представляет собой «целый пласт населения, людей, преимущественно родившихся в 80-90-е годы», а текст – «полноценную детально прописанную литературную хронику»⁸.

Вместе с тем, писательница привлекает значительное внимание китайских исследователей с помощью уникального многоголосого повествования. Она концентрируется на эмоциональных переживаниях своих героев, а также задействует одновременно все органы чувств, обращаясь к разнообразным метафорам. Стиль Чжан Юэжань зачастую характеризуют фразой

⁴ Токарева А.В. Тенденции современной сетевой литературы Китая // Материалы Конференции «Ломоносов 2018». ООО «МАКС Пресс», 2018. С. 1.

⁵ Lian H. The post-1980s generation in China: Exploring its theoretical underpinning // Journal of Youth Studies. 2014. Т. 17. № 7. Р. 965.

⁶ Токарева А.В. Тенденции современной сетевой литературы Китая // Материалы Конференции «Ломоносов 2018». М., ООО «МАКС Пресс», 2018. С. 2.

⁷ Синецкая Э.А. Несколько слов о китайских сиротах, или по поводу прочтения повести «Красные туфельки» // Общество и государство в Китае. 2016. №2. С. 491-512; Болдырева Е.М. Красные туфельки китайской Лолиты: деконструкция сюжетной модели усыновления в повести Чжан Юэжань «Красные туфельки» // «Нежданный, как цветок над бездной, очаг семейный и уют...»: семейный дискурс русской и мировой литературы. 2020. С. 183-204.

⁸ Степаненко Ю.С. Образ «потерянного поколения» Китая на примере романа Чжан Юэжань «Кокон» // Ex Oriente Lux : Материалы шестой международной студенческой конференции востоковедов и африканистов. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2022. С. 50.

«поэзия и боль кроются в простоте», тем самым подчеркивая, что ей удается передать внутренние переживания героев, не прибегая к сложному стилю⁹. Кроме того, исследователи отмечают, что образ автора в текстах Чжан Юэжань практически стирается, уступая место воображению читателя, который «вместе с героями блуждает в чертогах их памяти»¹⁰.

В базе научных работ на английском языке не представлено ни одной работы, где творчество Чжан Юэжань – самостоятельный объект исследования. Чаще всего ее работы рассматриваются как часть т.н. молодежной литературы (youth literature) поколения «поствосьмидесятников»¹¹.

Таким образом, исследователи точно обращаются к особенностям творчества Чжан Юэжань, зачастую исследуя ее произведения в контексте литературы поколения балинхоу в целом. Тем не менее, мы полагаем, что ее работы требуют комплексного анализа, который позволит выделить специфические авторские черты репрезентации тем исторической памяти и травмы.

«Культурная революция» и «литература шрамов»

В востоковедном дискурсе активно изучается «литература шрамов» (шанхэнь вэньсюэ 伤痕文学), в которой осмысляется опыт «культурной революции» (1966-1976). Значительный вклад в изучение данного феномена был внесен, в частности, А.Н. Коробовой, которая анализирует тексты представителей поколения очевидцев «культурной революции» (рожденных преимущественно в 1930-1960-х гг.), которые рассуждают о трагической судьбе и нравственных ориентирах молодого поколения, травмированного кровавыми событиями тех лет¹². Наиболее яркими произведениями этого течения являются, например, рассказы Лю Синью «Классный руководитель» (1977)¹³, Цзун Пу «Кто же я?» (1979)¹⁴, рассказы Фэн Цицяя «Крик» (1979),

⁹ Сун Цайся. Чжан Юэжань сяошодэ юйянь тэсэ [宋彩霞. 张悦然小说的语言特色] (Языковые особенности романов Чжан Юэжань) // 短篇小说: 原创版. 2013. № 10. С. 31-32.

¹⁰ Ли Цзянь. Чжан Юэжань сяошо яньцзю - айдэ чжугути юй бинтай синьли [李佳恩. 张悦然小说研究—爱的主题与病态心理] (Исследование романов Чжан Юэжань - сюжеты о любви и патологическая психология). // 中国海洋大学. 青岛 · 2012.

¹¹ Guirong S. The Rising Tide of Chinese Youth Literature and its Gender Representations // China From Where We Stand: Readings in Comparative Sinology. 2016. P. 113-120; Song G., Yang Q. The Sound of Salt Forming: Short Stories by the Post-80s Generation in China. University of Hawaii Press, 2016.

¹² Коробова А.Н. Полемика о «литературе шрамов» и политика КНР в области литературы в конце 1970-х-середине 1980-х годов // Шаги/Steps. 2022. № 4. С. 120-135.

¹³ Лю Синью. Классный руководитель / Пер. А. Желуховцева // Люди и оборотни: Рассказы китайских писателей: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. А. Желуховцева, В. Сорокина. М.: Прогресс, 1982. С. 84-106.

¹⁴ Китайские метаморфозы: Современная китайская художественная проза и эссеистика / Сост. и отв. ред. Д. Н. Воскресенский; Пер. с кит. С. Торощева и др. М.: Вост. лит., 2007. С. 136-142.

«Итальянская скрипка» (1981), «Высокая женщина и ее муж-коротышка» (1982)¹⁵ и др. Исследовательница отмечает: «Появление “литературы шрамов” – во многом стихийный процесс, когда пострадавшие от “культурной революции” люди выплескивали на страницы литературных произведений свою боль, делились своим горьким опытом»¹⁶.

Некоторые китайские критики считают, что появление «литературы шрамов» привело к концу «безличной» (фэйжэнь 非人) литературы, которая игнорировала человека, его внутренний мир и его эмоции¹⁷. После возникновения КНР в 1949 г. литература в значительной степени служила инструментом продвижения идеологии. Литературу 1950-х гг. Ю.А. Дрейзис описывает следующим образом: «К публикации и распространению допускались только те работы, которые строго соответствовали официальной партийной линии»¹⁸. После кампании по борьбе с правыми элементами 1957 г. на первый план окончательно вышла «настоящая пролетарская литература», где политический критерий преобладал над художественным¹⁹. В подобных текстах не уделялось внимание психологии человека, его внутренней мотивации, как правило, заключалась в безусловном желании служить партии. Ярким примером подобной литературы служит роман «Песня молодости» (1958) писательницы Ян Мо, который посвящен деятельности коммунистического подпольного движения до 1949 г. и наполнен значительным количеством дидактических элементов. Литературная деятельность находилась под строгим контролем вплоть до завершения «культурной революции». По этой причине появление критической «литературы шрамов» стало по-своему революционным и провозгласило новый этап литературного процесса в КНР. Обращение к внутреннему миру и чувствам героев позволило осмыслить опыт пережитых травматических событий.

Тем не менее китайские литературоведы отмечают, что жесткость и прямолинейность подхода «литературы шрамов», критика идеологии на эмоциональном уровне, а также упрощенное понимание причин страданий жертв, ограничили литературные возможности этого направления, порой игнорируя глубину человеческой натуры²⁰. «Литература шрамов» была со-

¹⁵ Фэн Цициай. Повести и рассказы: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. Б. Рифтина. М.: Радуга, 1987.

¹⁶ Коробова А.Н. Полемика о «литературе шрамов» и политика КНР в области литературы в конце 1970-х-середине 1980-х годов // Шаги/Steps. 2022. № 4. С. 124.

¹⁷ Лэй Да. Цзинь саньшинянь Чжунго вэньсюэ сычао (Течения в китайской литературе за последние тридцать лет) // Ланьчжоу дасюэ чубаньшэ. 2009. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.chinawriter.com.cn/zxyd/2009-11-23/221.html> (дата обращения: 05.03.2024).

¹⁸ Дрейзис Ю.А. Основные тренды в развитии литературы КНР с 1949 года по настоящее время // Проблемы Дальнего Востока. 2019. № 5-1. С. 174.

¹⁹ Там же. С. 175.

²⁰ Лэй Да. Цзинь саньшинянь Чжунго вэньсюэ сычао (Течения в китайской литературе за последние тридцать лет) // Ланьчжоу дасюэ чубаньшэ. 2009 [Электронный ресурс]. URL:

здана травмированными людьми и была направлена на столь же травмированных читателей: она отражала уникальный эмоциональный опыт и внутренние страдания эпохи. Нельзя отрицать, что это течение стало новым этапом репрезентации эмоционального опыта переживания психотравмы в литературе.

Вместе с тем исследователи практически не обращаются к осмыслению исторической памяти через поколение – памяти людей, не заставших события 1966-1976 гг., но ощущающих на себе их последствия. Чжан Юэжань – яркий представитель поколения писателей, рожденных в 80-х гг. XX в. Исследование ее творчества позволяет расширить представление о китайской литературе на рубеже XX-XXI вв., сделать важные выводы о специфике репрезентации травматических событий в произведениях поколения «поствоьмидесятников».

Коллективная травма и «постпамять» в романе «Кокон»

Период после «культурной революции» (последняя четверть XX – начало XXI вв.) подробно описан в романе Чжан Юэжань «Кокон» (莹, 2016). Текст представляет собой историю семей из городка Наньюань, где в годы «культурной революции» произошла трагедия: в голову мужчине вогнали гвоздь, из-за чего тот стал инвалидом. Главными героями романа являются внуки участников событий – Ли Цзяци и Чэн Гун, которые оказываются заложниками тайн прошлого и не могут построить полноценные дружеские отношения. Встретившись спустя много лет, каждый из них рассказывает свою историю о поиске и прощении.

Проблемы исторической памяти, а также коллективной травмы ключевые в этом произведении. Джеффри Александер и Д.Ю. Куракин определяют коллективную травму как состояние, «когда члены некоего сообщества чувствуют, что их заставили пережить какое-либо ужасающее событие, которое оставляет неизгладимые следы в их групповом сознании, навсегда отпечатывается в их памяти и коренным и необратимым образом изменяет их будущую идентичность»²¹. В рамках китайской действительности второй половины XX в. коллективная травма зачастую – именно пережитый опыт «культурной революции» (1966-1976 гг.), за время которой погибло около 20 млн жителей КНР.

Касаясь же отношений отцов и детей в контексте коллективной травмы, мы сталкиваемся с явлением т.н. «постпамяти»²². Эта проблема, исследованная, в частности, Марианной Хирш, описывает отсутствие взаимопо-

<http://www.chinawriter.com.cn/zxyd/2009-11-23/221.html> (дата обращения: 05.03.2024).

²¹ Джеффри А., Куракин Д.Ю. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 6.

²² Куликов Е.А. Проблема функционирования индивидуальной и коллективной памяти в автофикшне // Russian Linguistic Bulletin. 2023. № 12 (48). С. 1-9.

нимания и коммуникации между разными поколениями. Внутри каждого поколения существуют различные представления о прошлом – они оказываются неспособны принимать новые идеи или варианты истории. Недостаток диалога между отцами и детьми приводит к тому, что молодое поколение чувствует бремя прошлого, при этом не имеет возможности осмыслить и идентифицировать свою историю²³. Это явление накладывает отпечаток и на «поствоьмидесятников», к которым и причисляются главные герои романа, одновременно представляя собой и фигуры рассказчиков. Очевидно, что проблема постпамяти оказывает влияние и на нарратив произведения.

Методы репрезентации травмы в романе

Тема исторической памяти и травмы проявляется в романе на нескольких уровнях организации текста: стиль, композиция, система персонажей, нарратив и отдельные языковые средства. Все они в совокупности позволяют Чжан Юэжань осветить проблематику коллективной травмы в китайском обществе.

Прежде всего, обратимся к образам героев в романе «Кокон». В произведении представлена достаточно сложная система отношений между персонажами, где переплетаются судьбы трех поколений, представителей трех разных семей: Ли, Чэн и Ван.

Главная трагедия романа происходит в годы «культурной революции», когда в небольшом провинциальном городке происходит преступление. Главными действующими лицами становятся представители поколения «дедушек». Именно Ли Цзишэн вместе с главой семьи Ван калечит дедушку Чэн Гуна, оставляя того в вегетативном состоянии до конца жизни. Тем не менее наказанию подвергается лишь Ван, который не выдержал позора и покончил жизнь самоубийством. Его жена, матушка Цинь, после этого лишается рассудка. Ли Цзишэн, талантливый хирург, пользуясь собственным положением, уходит от подозрений и избегает наказания. Они с женой проживают внешне спокойную и благополучную жизнь, пользуясь всеобщим уважением, и он умирает в собственной постели, так и не признав вины.

Поколение «родителей» представляет, прежде всего, Ли Муюань, сын прославленного хирурга. Он не смог жениться по любви на Ван Лухань, дочери преступника, из-за несмываемого позора на ее семье. Поступок отца не дает ему покоя, из-за чего Ли Муюань зачастую совершает импульсивные и иррациональные поступки, чтобы позлить Ли Цзишэна, пойти ему наперекор. По этой же причине он женится на матери Ли Цзяци, с которой никогда не найдет семейного счастья. Ван Лухань же вынуждена заботиться о больной матери, подвергаясь постоянному осуждению и агрессии со сто-

²³ Хирш М. Поколение постпамяти: письмо и визуальная культура после Холокоста / Пер. с англ. Н. Эшле. М.: Новое издательство, 2021.

роны соседей – до конца жизни она несет на своих плечах грех собственного отца. Она старается загладить вину, заботится о дедушке Чэн Гуна, прикованном к постели, и, в конце концов, обращается к религии. Хотя Ли Муюань и Ван Лухань в итоге сходятся, они все равно оказываются не способны обрести счастье из-за матери Ван Лухань, безумной матушки Цинь, которая стала живым напоминанием о тех кровавых событиях: «То есть лучше родить ребенка и поселить его с психопаткой, у которой в любой момент может начаться приступ?»²⁴. Ван Лухань вынуждена сделать аборт и потерять их общего ребенка, которого Ли Цзяци называет своей сестренкой: «Оно задрало голову и обратило на меня пустое лицо, заставляя признать родство между нами. <...> Я уже не вступлю в эту кровную связь, но никогда не смогу ее отрицать. Оно хотело, чтобы я это помнила. Оно смотрело на меня. Я почти видела виноградные косточки его глазок, с ненавистью взиравшие на меня из кровавой лужи»²⁵.

Отец Чэн Гуна, будучи представителем пострадавшей стороны, обозлился на весь мир. В молодости он активно занимался травлей Ван Лухань, дочери обидчика. В будущем он так и не смог оправиться от потрясения, бесконечно выплескивая ярость на окружающих, в том числе на собственную жену: «С самого раннего детства я постоянно видел, как он избивает маму, а еще видел, что она давно к этому привыкла»²⁶. В конце концов он попадает в тюрьму, оставив Чэн Гуна на попечение деспотичной бабушки, которая также не смогла полноценно справиться с потерей: «...бабушка очень сердилась и срывала зло на мне: гонялась за мной с метлой, кричала, что завтра же выставит из дома»²⁷.

Чэн Гун и Ли Цзяци, в свою очередь, – представители поколения «детей», которые родились уже после «культурной революции». Вместе с тем, коллективная травма, нанесенная тем самым «ужасающим событием», распространяется и на поколение внуков, отравляя их существование: Чэн Гун вынужден расти в нищете, потому что его семья лишилась кормильца, а Ли Цзяци всю жизнь чувствует себя недолюбленным ребенком, потому что отец никогда не был счастлив в браке: «С самого раннего детства я понимала, что папа маму не любит. Что они живут вместе просто потому, что женаты. Я догадывалась, что брак – это нечто вроде нашей школьной формы: сидит плохо, а все равно надо носить»²⁸.

От преступления, как от отправной точки, веером расходится череда ужасных последствий, из-за которых ломаются судьбы множества персонажей. Все герои романа в той или иной мере несчастны. Они занимаются по-

²⁴ Чжан Юэжань. Кокон. Роман / Пер. с кит. А. Перловой. М. Фантом Пресс, 2021. С. 304.

²⁵ Чжан Юэжань. Кокон. Роман / Пер. с кит. А. Перловой. М. Фантом Пресс, 2021. С. 304.

²⁶ Там же. С. 82.

²⁷ Там же. С. 94.

²⁸ Там же. С. 70.

иском себя: Ли Муюань пишет стихи, уезжает в другую страну заниматься бизнесом, в конечном счете трагически погибает в аварии, Чэн Гун становится одержим идеей мести за дедушку, Ли Цзяци оказывается обречена на бесконечный поиск информации об отце и тайнах прошлого. Даже нерожденный ребенок Ван Лухань предстает обозленным на весь мир, погубленным, словно травма распространяется на все поколения без исключения, даже на тех, кто еще не появился на свет.

Кроме того, Чжан Юэжань прибегает к мотиву цикличности. На уровне композиции он проявляется в виде закольцованности повествования. Встретившись спустя много лет, главные герои совершают путешествие в прошлое, пересказывая события своей жизни вплоть до дня их встречи, таким образом проходя символический круг «наши дни – прошлое – наши дни». Более того, послесловие автора, в которое интегрирована прямая цитата, начинающая роман («После возвращения в Наньюань я две недели выходила только в ближайший супермаркет...»²⁹), лишь подтверждает предположение.

Цикличность затрагивает и паттерны поведения, которые передаются героями из поколения в поколение. Так, травмированные взрослые наносят травму уже собственным детям, что порождает только новые несчастья и эпизоды насилия. Это ярко иллюстрирует фигура одного из главных героев, Чэн Гуна, который совершает многочисленные акты жестокости: закапывает в снегу собаку, калечит Ли Пэйсюань, совершает насилие по отношению к Шаше. Мальчик оказывается травмирован с раннего детства, став свидетелем сцен избиения своей матери. Однако он не оценивает случившееся в негативном ключе: «Я пересчитывал синяки на ее теле, один за другим, как облака перед дождем. <...> Мне нравилось смотреть на истерзанную маму, в такие минуты она была необыкновенно красива. И я думал, что она тоже должна нравиться себе после побоев, что для них она и рождена»³⁰. Из-за наследования подобного поведения, на протяжении всего текста последствия пережитой травмы оказываются гораздо более страшными, нежели проявление насилия «в моменте», так как деструктивное поведение персонажа не имеет реальной причины и цели. Писательница подчеркивает разрушительное воздействие прошлого, которое настигает ее персонажей через поколение, лишая возможности полноценной жизни.

С точки зрения нарратива роман является многоголосым: в его содержании главы от лица Ли Цзяци сменяются главами Чэн Гуна, поддерживая впечатление диалога между героями, «разлученными близнецами». Ли Цзяци и Чэн Гун словно исповедуются друг другу, тем самым вырываясь из плена прошлого. К концу романа они уже готовы двигаться дальше, остав-

²⁹ Чжан Юэжань. Кокон. Роман / Пер. с кит. А. Перловой. М. Фантом Пресс, 2021. С. 11.

³⁰ Там же. С. 83.

ляя позади коллективную травму: «–Все кончено, – сказала Ли Цзяци. – Я ведь уже говорила? – Да»³¹.

Символично, что духовное освобождение героев оказывается сопряжено со смертью Ли Цзишэна, дедушки Ли Цзяци. Этот персонаж, который также является связующей нитью с трагическим прошлым, никогда не признавал своей вины в совершенном преступлении, и даже на смертном одре он не показал раскаяния в собственных поступках: «– Гвоздь, ты помнишь тот гвоздь? <...> Ты чувствуешь за собой вину? Взгляд Ли Цзишэна проходил сквозь нее, растворяясь где-то в нездешней дали»³².

Дедушка Ли Цзяци предстает в качестве «поколения отцов», от которого Чжан Юэжань сознательно отворачивается, переоценивая старые убеждения. Этот поворот проявляется и на уровне стиля: масштабный по объему роман написан простым языком, в котором автор отходит от традиционного китайского канона цитирования литературной классики. Простота языка во многом является способом переработки травмы.

Вместе с тем, важной особенностью повествования и репрезентации травмы становится внедрение в текст фигуры ненадежного нарратора³³. В частности, Чэн Гун – рассказчик в этом произведении, и потому события, которые он описывает, проходят через его личную интерпретацию. По этой причине порой мотивация героя в сценах осуществления насилия не прослеживается: «Я подошел, взял ее за руку и завел в бамбук. Толкнул, она села на землю. Хотела закричать, но я схватил ее за шею. Какая тонкая шея – крутани посильнее, и сломаешь. Эта мысль немного меня отвлекла. Я отпустил ее шею и задрал платье. Она замерла и уже не кричала. Спустив шорты, я врезался в ее тело»³⁴. Этот эпизод написан сухим языком, с точки зрения частей речи в нем преобладают глаголы. По этой причине трудно определить, что движет персонажем в этот момент, какие эмоции тот испытывает. Чэн Гун словно осуществляет насилие рефлексивно, не задумываясь, потому что оно есть привычный, единственный, с детства известный ему механизм.

Под воздействием «постпамяти» – травматического опыта старших поколений – Чэн Гун инстинктивно проявляет агрессию к окружающим и замыкается в себе. Тем не менее ему удается «освободиться» именно в тот момент, когда он находит в себе силы отказаться от насилия и озлобленности. Обсуждая, проговаривая и осмысляя события коллективного про-

³¹ Там же. С. 532.

³² Чжан Юэжань. Кокон. Роман / Пер. с кит. А. Перловой. М. Фантом Пресс, 2021. С. 530.

³³ Жданова А.В. Структура повествования в условиях ненадежного нарратора (роман В.В. Набокова «Лолита»): специальность 10.01.08 «Теория литературы. Текстология»: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Самара: Самарский государственный университет, 2007.

³⁴ Чжан Юэжань. Кокон. Роман / Пер. с кит. А. Перловой. М. Фантом Пресс, 2021. С. 426.

шлого, главные герои проходят символическое очищение от бремени, от невысказанности, которая их тяготит. Именно поэтому к концу книги оба нарратора замолкают, завершив свой рассказ, а повествование переходит к автору. В этот момент ненадежные нарраторы формально уже выполнили свою цель, и потому повествование от их лица больше не нужно.

Заключение

Тема «культурной революции» активно развивалась в начале 1980-х гг., когда наиболее активно и эмоционально осмыслялся опыт коллективной травмы. Этот сложный исторический период (1966-1976 гг.) изображается и в текстах «поствоьмидесятников» – потомков очевидцев «культурной революции», т.е. через поколение. Рефлексия этих событий продолжается, и в тексте Чжан Юэжань обращается напрямую к психологии человека, к тому, как травмированные люди продолжают наносить окружающим лишь новые травмы – в их действиях насилие самовоспроизводится. Ее роман «Кокон» представляет собой настоящую семейную сагу о попытке преодоления коллективной травмы, которая наложила свой отпечаток на судьбы многих поколений. Писательница демонстрирует, что лишь через принятие и проговаривание своего прошлого можно осуществить символическое освобождение.

Таким образом, в произведениях поколения «поствоьмидесятников» тема «культурной революции» уже не стоит так остро, как в произведениях очевидцев: Чжан Юэжань не использует дихотомию добра и зла, а напротив, рисует по-настоящему живых героев, способных ошибаться. Вместе с тем, она не стремится обвинить кого бы то ни было в трагических событиях, но рассуждает об обычных людях, которые оказываются беспомощны перед историческим роком и не способны преодолеть травму на протяжении нескольких поколений. Исследование ее творчества позволяет закономерно вписать его в литературный процесс современного Китая, который прошел эволюцию от «безличной» литературы к обличающей «литературе шрамов», а от «литературы шрамов» – к психологизму творчества «поствоьмидесятников».

Литература

Болдырева Е.М. Красные туфельки китайской Лолиты: деконструкция сюжетной модели усыновления в повести Чжан Юэжань «Красные туфельки» // «Нежданный, как цветок над бездной, очаг семейный и уют...»: семейный дискурс русской и мировой литературы. 2020. С. 183–204.

Джеффри А., Куракин Д.Ю. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 6–40.

Дрейзис Ю.А. Основные тренды в развитии литературы КНР с 1949 года по настоящее время // Проблемы Дальнего Востока. 2019. № 5–1. С. 173–188.

Жданова А.В. Структура повествования в условиях ненадежного нарратора (роман В.В. Набокова «Лолита»): специальность 10.01.08 «Теория литературы. Текстология»: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Самара: Самарский государственный университет, 2007.

Китайские метаморфозы: Современная китайская художественная проза и эссеистика / Сост. и отв. ред. Д.Н. Воскресенский; Пер. с кит. С. Торопцева и др. М.: Вост. лит., 2007. С. 136–142.

Коробова А.Н. Полемика о «литературе шрамов» и политика КНР в области литературы в конце 1970-х-середине 1980-х годов // Шаги/Steps. 2022. №. 4. С. 120–135.

Куликов Е.А. Проблема функционирования индивидуальной и коллективной памяти в автофикшне // Russian Linguistic Bulletin. 2023. №12 (48). С. 1–9.

Куликова А.А. Художественное своеобразие прозы китайской писательницы Чжан Юэжань // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2024. № 23(4). С. 32–42.

Ли Цзяэнь. Чжан Юэжань сяошо яньцзю - айдэ чжугути юй бинтай синьли [李佳恩. 张悦然小说研究—爱的主题与病态心理] (Исследование романов Чжан Юэжань — сюжеты о любви и патологическая психология). // 中国海洋大学. 青岛 · 2012.

Лэй Да. Цзинь саньшинянь Чжунго вэньсюэ сычао (Течения в китайской литературе за последние тридцать лет) // Ланьчжоу дасюэ чубаньшэ. 2009.

Мо Янь пинлунь соинь [莫言评论索引] (Индекс комментариев Мо Яня) // Цзюцзю цзаншу ван [九九藏书网] [Электронный ресурс]. URL: <https://www.99csw.com/book/2167/63462.htm> (дата обращения: 05.03.2024).

Лю Синью. Классный руководитель / Пер. А. Желуховцева // Люди и оборотни: Рассказы китайских писателей: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. А. Желуховцева, В. Сорокина. М.: Прогресс, 1982. С. 84–106.

Синецкая Э.А. Несколько слов о китайских сиротах, или по поводу прочтения повести «Красные туфельки» // Общество и государство в Китае. 2016. № 2. С. 491–512.

Степаненко Ю.С. Образ «потерянного поколения» Китая на примере романа Чжан Юэжань «Кокон» // Ex Oriente Lux : Материалы шестой международной студенческой конференции востоковедов и африканистов. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2022. С. 50.

Сун Цайся. Чжан Юэжань сяошодэ юйянь тэсэ [宋彩霞. 张悦然小说的语言特色] (Языковые особенности романов Чжан Юэжань) // 短篇小说: 原创版. 2013. №. 10. С. 31–32.

Токарева А.В. Тенденции современной сетевой литературы Китая // Материалы Конференции «Ломоносов 2018». ООО «МАКС Пресс». 2018. С. 1–3.

Фэн Цзицай. Повести и рассказы: Сб. / Пер. с кит.; Сост. и предисл. Б. Рифтина. М.: Радуга, 1987.

Хириш М. Поколение постпамяти: письмо и визуальная культура после Холокоста / М. Хириш; пер. с англ. Н. Эппле. М.: Новое издательство, 2021.

Чжан Юэжань. Кокон. Роман / Пер. с кит. А. Перловой. М. Фантом Пресс, 2021.

Чжан Юэжань дэ цянньши ши и чжукуйхуа [张悦然的前世是一株葵花] (В прошлой жизни Чжан Юэжань была подсолнухом) // Цзюцзю цзаншу ван [九九藏书网] [Электронный ресурс]. URL: <https://www.99csw.com/book/2167/63461.htm> (дата обращения: 15.02.2024).

Guirong S. The Rising Tide of Chinese Youth Literature and its Gender Representations // *China From Where We Stand: Readings in Comparative Sinology*. 2016. P. 113–120.

Lian H. The post-1980s generation in China: Exploring its theoretical underpinning // *Journal of Youth Studies*. 2014. Т. 17. № 7. P. 965–981.

Song G., Yang Q. The Sound of Salt Forming: Short Stories by the Post-80s Generation in China. University of Hawaii Press, 2016.

References

Jeffrey A. C., Kurakin D. Ju. Kul'turnaja travma i kollektivnaja identichnost' [Cultural trauma and collective identity], *Sociologicheskij zhurnal*. 2012. N. 3. P. 6–40 (in Russian).

Boldyreva E.M. Krasnye tufel'ki kitajskoj Lolity: dekonstrukcija sjuzhetnoj modeli usynovlenija v povesti Chzhan Jujezhan' "Krasnye tufel'ki" [The Red Shoes of Chinese Lolita: Deconstruction of the adoption story model in Zhang Yuezhan's novella "Red Shoes"], *Nezhdannyj, kak cvetok nad bezdnoj, ochag semejnij i ujut...": semejnij diskurs russoj i mirovoj literatury*. 2020. P. 183–204 (in Russian).

Drejzis Ju.A. OsnovnyetrendyvrazvitiiliteraturyKNRs1949godaponastojashhee vremja [The main trends in the development of literature in China from 1949 to the present], *Problemy Dal'nego Vostoka*. 2019. N. 5-1. P. 173–188 (in Russian).

Feng Jicai. *Povesti i rassказы: Sb.* [Novellas and short stories: Collection], ed. and transl. from Chinese by B. Riftin. Moscow: Raduga, 1987. (In Russian).

Guirong S. The Rising Tide of Chinese Youth Literature and its Gender Representations, in *China From Where We Stand: Readings in Comparative Sinology*. 2016. P. 113–120.

Hirsh M. *Pokolenie postpamjati: pis'mo i vizual'naja kul'tura posle Holokosta* [The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust], transl. from Eng. by N. Jepple. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2021 (in Russian).

Kitajskie metamorfozy: *Sovremennaja kitajskaja hudozhestvennaja proza i jesseistika* [Chinese Metamorphoses: Modern Chinese Fiction and Essays], ed. by D.N. Voskresenskij; transl. from Chinese by S. Toropcev. Moscow: Vost. lit. Publ., 2007 (in Russian).

Korobova A.N. Polemika o "literature shramov" i politika KNR v oblasti literatury v konce 1970-h-seredine 1980-h godov [The controversy about "Scar Literature" and the literary policy of the PRC in the late 1970s – mid-1980s]. *Shagi/Steps*. N. 8(4), P. 120–135 (in Russian).

Kulikov E.A. Problema funkcionirovanija individual'noj i kollektivnoj pamjati v avtofiksne [The Problem of Functioning of Individual and Collective Memory in Autofiction]. *Russian Linguistic Bulletin*. 2023. N. 12(48). P. 1–9 (in Russian).

Kulikova A.A. Hudozhestvennoe svoeobrazie prozy kitajskoj pisatel'nicy Zhang Yueran [The artistic originality of the prose of the Chinese writer Zhang Yuezhhan]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Istorija, filologija*. 2024. N. 23(4). P. 32–42 (in Russian).

Lian H. The post-1980s generation in China: Exploring its theoretical underpinning. *Journal of Youth Studies*. 2014. Vol. 17. N. 7. P. 965–981.

Liu Xinwu. Klassnyj rukovoditel' [The class teacher], ed. by A. Zhelohovcev, V. Sorokin; transl. from Chinese by A. Zhelohovcev, in *Ljudi i oborotni: Rasskazy kitajskih pisatelej* [Humans and Werewolves: Stories by Chinese Writers] Vol. 1. Moscow: Progress, 1982, P. 84–106 (in Russian).

Sineckaja Je.A. Neskol'ko slov o kitajskih sirotah, ili po povodu prochtenija povesti "Krasnye tufel'ki" [A few words about Chinese orphans, or about reading the story "Red Shoes"], *Obshhestvo i gosudarstvo v Kitae*. 2016. N. 2. P. 491–512 (in Russian).

Song G., Yang Q. *The Sound of Salt Forming: Short Stories by the Post-80s Generation in China*. University of Hawaii Press, 2016.

Stepanenko Ju.S. *Obraz "poterjannogo pokolenija" Kitaja na primere romana Zhang Yueran "Kokon"* [The image of the "lost generation" of China on the example of Zhang Yuezhhan's novel "Cocoon"], Ex Oriente Lux, Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskij gosudarstvennyj universitet, 2022, p. 50 (in Russian).

Tokareva A.V. Tendencii sovremennoj setевой literatury Kitaja [Trends in modern Chinese online literature], in *Materialy Konferencii "Lomonosov 2018"*, "MAKS Press" Publ., 2018, p. 1–3 (in Russian).

Zhang Yuezhhan. *Kokon. Roman* [Cocoon. Roman], transl. from Chinese by A. Perlova, Moscow: Fantom Press Publ., 2021 (in Russian).

Zhdanova A.V. *Struktura povesťvovanija v uslovijah nenadezhnogo narratora (roman V.V. Nabokova "Lolita")* [The structure of the narrative in

terms of an unreliable narrator (V. V. Nabokov's novel *Lolita*)], Samara: Samarskij gosudarstvennyj universitet, 2007 (in Russian).

雷达 [Lei Da]. 近三十年中国文学思潮 [Trends in Chinese literature and thought in the past 30 years]. 兰州大学出版社. 兰州 · 2009 (in Chinese).

李佳恩 [Li Jian]. 张悦然小说研究—爱的主题与病态心理 [Research on Zhang Yueran's Novels - The Theme of Love and Pathological Psychology]. 中国海洋大学. 青岛 · 2012 (in Chinese).

莫言评论索引 [Mo Yan Comment Index]. Cangshuwang: Internet-portal [Electronic resource]. URL: <https://www.99csw.com/book/2167/63462.htm> (Date of access: 05.03.2023) (in Chinese).

宋彩霞 [Song Caixia]. 张悦然小说的语言特色 [Language characteristics of Zhang Yueran's novels]. 短篇小说: 原创版. 2013. N. 10. P. 31–32 (in Chinese).

张悦然的前世是一株葵花 [Zhang Yueran's previous life was a sunflower]. Cangshuwang: Internet-portal [Electronic resource]. URL: <https://www.99csw.com/book/2167/63461.htm> (Date of access: 15.02.2024) (in Chinese).

Historical Memory in Zhang Yuezhan's Fiction Based on the Novel "Cocoon"

Yulia Kiseleva, student, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), yugkiseleva@edu.hse.ru

The understanding of the events of the Cultural Revolution (1966-1976) through the prism of literature is still very relevant, and therefore it is necessary to trace how the perception of historical events by representatives of different generations and literary movements has changed. The article is devoted to the reflection of the themes of violence and historical memory in Zhang Yuezhan's novel «Cocoon» (Jian 《茧》, 2016), which manifest themselves at the level of narrative, character images, linguistic means, etc. The study allows us to expand the knowledge of Chinese literature at the turn of the 20-21st centuries, to draw important conclusions about the specifics of the representation of traumatic events in the works of the «post-1980s generation». Psychologism, the appeal to the concepts of memory and «post-memory» allow Zhang Yuezhan to demonstrate in a new way the emotional experience of experiencing trauma by people born after the events of the Cultural Revolution.

Keywords: historical memory, collective trauma, post-memory, the figure of an unreliable narrator, Cultural Revolution

For citation: Kiseleva Yu.G. (2025) Historical Memory in Zhang Yuezhan's Fiction (Based on the Novel "Cocoon") // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 97-111.

Date of receipt: 03.11.2024.

Идеи Ку:кай (774-835) об образовании в «Регламенте [школы] Сюгэй сютиин, с предисловием» и их истоки

Дина Кожухова, студент, Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», i.dina1108@yandex.ru

В статье анализируются идеи, высказанные Ку:кай в сочинении «Регламент [школы] Сюгэй сютиин, с предисловием» (828), в котором описывается создание школы на основе трёх принципов: комплексное обучение через изучение конфуцианских текстов и буддийских сутр, равный доступ к образованию для всех слоёв населения и материальная поддержка преподавателей и учащихся. Рассматриваются возможные источники вдохновения, которые могли побудить Ку:кай на создание школы, не соответствующей японским образовательным стандартам IX в., применяющимся в основном учебном центре страны, Школе чиновников Дайгаку. В частности, делается предположение о возможном знакомстве Ку:кай с системой буддийских научных центров, существовавших в то время в Индии. В тексте также приводятся цитаты из первого перевода сочинения на русский язык, выполненного автором статьи.

Ключевые слова: Ку:кай, Сюгэй сютиин, история образования, эпоха Хэйан

Для цитирования: Кожухова Д.В. Идеи Ку:кай (774-835) об образовании в «Регламенте [школы] Сюгэй сютиин, с предисловием» и их истоки // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 112-124.

Дата поступления: 04.11.2024.

Ку:кай (774-835), чья деятельность пришлась на первую половину IX в., известен как религиозный деятель, просветитель и основатель школы эзотерического буддизма Сингон. Он оставил после себя огромное количество документов, писем и сочинений, однако часть его наследия до сих пор остаётся мало исследованной. «Регламент [школы] Сюгэй сютиин, с предисловием» (яп. 綜藝種智院式并序, «Сюгэй сютиин-сики нарабини-дзё»), написанный им в 828 г., относится именно к такой категории текстов¹. Нами был составлен первый, пока не опубликованный, перевод текста на русский язык.

¹ Единственный перевод на английский выполнен Р. Грином.

«Регламент...» входит в сборник «Собрание [писаний], раскрывающих глубинную суть духа Повсеместно Сияющего» («Хэндзё: хокки сё:рё:сю:»)², который был составлен после смерти Ку:кай его учеником Синдзэй (800-806). Сборник создавался для того, чтобы сохранить наследие Ку:кай и создать у будущих поколений наиболее полное представление об учителе³. Каждый из десяти свитков, составляющих сборник, состоит из сочинений приблизительно одного характера. «Регламент...» помещён в десятый свиток, в котором, преимущественно, содержатся письма и обращения к буддийским монахам⁴. В связи с этим, можно предположить, что «Регламент...» также являлся письмом⁵, однако на данный момент других аргументов в пользу этой теории нет.

Само название документа даёт достаточно полное представление о его содержании. «Регламент...» – это сборник основных положений, которые должны были лечь в основу созданной Ку:кай школы Сюгэй сютиин («Школа всех искусств», которые сеют мудрость»⁶). Название школы также несет большую смысловую и религиозную нагрузку. Оно отсылает к идее эзотерического буддизма, согласно которой каждый человек, занимаясь постижением наук, может стать Буддой в этой жизни⁷. Целью школы, следовательно, было распространение знаний в разных сферах, чтобы большее количество людей могло последовать пути бодхисаттв, которые достигли полного прозрения, двигаясь этим путем.

До сих пор неизвестно, была ли школа открыта на самом деле⁸, однако, согласно документу, для неё была даже выделена территория в столице Хэйан. Школа должна была занимать часть резиденции Фудзивара-но Тадамори, находившейся рядом с храмом То:дзи. Это неудивительно, поскольку на раннем этапе школу поддерживали высокопоставленные лица из клана Фудзивара, например, Фудзивара-но Фуюцугу⁹. К 828 г., которым

² Пер. по А.Г. Фесюну.

³ *Matsuda W.J.* Beyond Religious: Kūkai the Literary Sage : A Dissertation ... for the Degree of Doctor of Philosophy in East Asian Languages and Literatures (Japanese). Honolulu: University of Hawaii at Manoa, 2014.

⁴ *Green R.S.* English Table of Contents of Kūkai's Henjō Hakki Shōryōshū // Academia [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/34293567/English_Table_of_Contents_for_K%C5%ABkai's_Sh%C5%8Dry%C5%8Dsh%C5%AB (дата обращения: 12.08.2024).

⁵ *Green R.S.* Kūkai, Founder of Japanese Shingon Buddhism: Portraits of his life : A Dissertation ... for the Degree of Doctor of Philosophy (Buddhist Studies). The University of Wisconsin-Madison, 2003.

⁶ Пер. по В.С. Елисееву.

⁷ Kukai – Mahavairocana as the Dharmakaya // Buddhism: The Way of Emptiness [Электронный ресурс]. URL: <https://buddhism-thewayofemptiness.blog.nomagic.uk/kukai-mahavairocana-as-the-dharmakaya> (дата обращения: 12.08.2024).

⁸ Поскольку о школе нет практически никаких упоминаний, существует вероятность, что она даже не была открыта и что «Регламент...» остался лишь памятником самой идеи.

⁹ *Ядзима Г.* Сюгэй сютиин-о мэгуритэ [綜芸種智院をめぐりて]. О Сюгэй сютиин. Тисан гаку-

датируется «Регламент...», То:дзи находился во владении Сингон, поэтому можно предположить, что храмовый комплекс тоже относился к образовательному пространству. Вне зависимости от того, существовала ли Сюгэй сютиин в реальности и насколько успешно она функционировала, «Регламент...» даёт нам ценные сведения о том, какую альтернативу для традиционного образования Ку:кай считал идеальной.

Содержание «Регламента...»: особенности и главные идеи школы

«Регламент...» имеет чёткую структуру, заданную самим Ку:кай. Он делит этот небольшой по объёму текст на четыре части, дополненные обширным введением, однако мы для удобства разбиваем его на шесть частей: 1) вступление (описание местонахождения школы, упоминание предшественников, пытавшихся создать подобные школы ранее, и обоснование необходимости создания школы); 2) основная часть (основная концепция школы, перечисление 4-х составляющих успешного обучения); 3) раздел о привлечении учителей; 4) наставления для буддийских учителей; 5) наставления для учителей по общим наукам; 6) раздел о содержании учеников и учителей.

Идеи, высказываемые Ку:кай в «Регламенте...», неоднократно повторяются им в разном виде, однако, в целом, их можно свести к трём основным принципам¹⁰. Во-первых, Ку:кай продвигает концепцию комплексного обучения. Эта мысль берёт начало в эзотерическом буддизме, на идеях которого базировалась и школа Сингон. Ку:кай пишет о том, что желает построить школу, которая бы сочетала в себе три учения. Под учениями подразумеваются буддизм, конфуцианство и даосизм. Он говорит о том, что современная ему традиция, согласно которой будущие чиновники в школах официально изучают лишь конфуцианские трактаты, а монахи ограничиваются чтением сутр, не приносит государству пользы: «Не было ещё такого, чтобы из одного вкуса получилась прекрасная трапеза, а из одного звука – великолепная мелодия»¹¹.

Для поддержки этой идеи Ку:кай на протяжении всего текста обращается как к конфуцианским канонам, так и к буддийским сутрам. Например, он приводит фразу из «Лунь юя», прямо говорящую, что человеку необходимо практиковаться в разных светских искусствах: «Упражняйся в искус-

хо: [智山学報]. 1969. № 17. С. 1-17.

¹⁰ Ёсикава С. Ку:кай-но кё:ику: соно дзиссэнмэн-то гэндайтэки иги [空海の教育: その実践面と現代的意義]. Идеи Ку:кай в контексте образования: практическая сторона и значение для современности / С. Ёсикава. Ко:нан дзёсэй дайгаку кэнкю: киё: [甲南女子大学研究紀要]. 1968. №. 4. С. 182-198; Ядзима Г. Указ. Соч. С. 1-17.

¹¹ Здесь и далее текст «Регламента...» цитируется по составленному автором статьи переводу. Перевод сделан по источнику, хранящемуся в электронном архиве университета Сютиин.

ствах»¹². Из «Дашабхумика-сутра-шастры» он цитирует следующие слова: «Чтобы достичь прозрения, бодхисаттва сперва должен постичь Закон через [изучение] пяти наук¹³». Ку:кай также приводит в пример известные буддийские истории о поиске учителей и знаний, связанные с именами героев сутр, Судханы и Садапрарудиты. На буддизм в тексте делается большой упор, однако Ку:кай не перечисляет конкретные сутры, которые необходимо изучать.

Более подробно он рассуждает о том, какие небуддийские тексты должны лечь в основу обучения. В частности, в «Регламенте...» упоминаются «девять классических трактатов¹⁴ и девять школ [мысли]¹⁵, три [даосских] сочинения¹⁶ и три [династийные] истории¹⁷, «Семь сводов»¹⁸ и истории семи династий», которым студентов должны были обучать конфуцианские и даосские учителя. Помимо этого, как видно из цитаты выше, Ку:кай упоминал важность изучения пяти наук. В вышеупомянутые категории знаний входят история, литература, астрономия, математика, грамматика, философия и пр. Таким образом, Ку:кай даёт понять, что хочет внедрить в школе комплексное образование. Оно должно было сочетать в себе китайскую и индийскую традиции, светские науки, религию и философские течения.

Вторым базовым принципом школы было равенство в получении образования. Это особенно заметно в тех разделах, где Ку:кай даёт указания учителям: «Если молодые люди стремятся познать [написанное] в книгах, учителя должны, невзирая на происхождение и материальное положение [студентов], неустанно давать [им] наставления». Ку:кай не считал важным родословную и материальный статус студентов, следовательно школа должна была объединять всех заинтересованных в получении знаний людей. Бедные и богатые, высокопоставленные лица и простолюдины, миряне и монахи – Сюгэй сютиин принимала всех.

Поскольку по сей день достоверно неизвестно, была ли в действительности открыта школа и насколько успешно она функционировала, невозможно выявить, в какой степени принцип равенства образования соблю-

¹² «Лунь юй», глава 7, пункт 6.

¹³ Пять наук – пять сфер знаний, в которых бодхисаттвы достигли мастерства: 1) ремесло, математика, изучение календаря, астрономия; 2) изучения языка (санскрит) и литература; 3) логика; 4) философия и буддизм; 5) медицина, фармацевтика, эзотерический буддизм.

¹⁴ Китайские сочинения «И цзин», «Шу цзин», «Чжоу ли», «И ли», «Ли цзи», «Ши цзин», «Цзо-чжуань», «Гун ян чжуань» и «Гулян чжуань».

¹⁵ Конфуцианство, легизм, даосизм, моизм, нун цзя («школа аграриев»), цзунхэн-цзя («школа дипломатов»), мин-цзя («школа логистов»), иньян-цзя («школа натуралистов») и цза-цзя («свободная школа [эклектиков-энциклопедистов]»).

¹⁶ Труды Лао-цзы, Чжуан-цзы и комментарии к «И цзин».

¹⁷ «Ши цзи», «Хань шу» и «Хоу хань шу».

¹⁸ Подразумевается большой библиографический каталог («Ци люэ»), поделённый на семь частей.

дался на практике. Стоит отметить, однако, что Ку:кай едва ли смог найти большую аудиторию для своей школы. Дети из знатных семей не были заинтересованы в ней, так как она не предполагала перспективы чиновничьей карьеры, а именно это и являлось целью обучения для аристократии.

В свою очередь, бедные люди, которые были плохо знакомы с элементарной грамотой и не вникали в тонкости буддийского мировосприятия, также вряд ли были заинтересованы в обучении. Таким образом, главной аудиторией школы, скорее всего, могли быть монахи и горожане со средним достатком. Принципиальным исключением были женщины¹⁹. Хотя прямого запрета в самом тексте нет, учитывая исторические реалии и строгое отношение к этому вопросу в Сингон, можно утверждать это с уверенностью.

Наконец, третьей идеей, которая должна была помочь школе держаться на плаву, была материальная поддержка учеников и учителей. В самом тексте «Регламента...» Ку:кай выделяет четыре элемента, которые необходимы любому, кто желает обучаться наукам: 1) подходящее место, где человек окружён добродетельными людьми; 2) доступ к научным знаниям и книгам; 3) грамотные учителя; 4) средства для жизни. Будучи к тому моменту настоятелем То:дзи и руководителем строящегося на Ко:ясан буддийского комплекса, Ку:кай прекрасно понимал ценность денег и поддержки со стороны общества. Студенты и учителя, которым не хватает средств на пропитание, не извлекут много пользы из образовательного процесса. Учитывая тот факт, что Сюгэй сютиин теоретически была открыта для разных слоёв общества, Ку:кай желал обеспечить их за счёт самой школы: «Монах или мирянин, учитель или ученик – [мы] должны в равной степени обеспечить любого, кто стремится к изучению».

Ку:кай при этом не мог обеспечить школу исключительно за свой счёт. В связи с этим он не раз возвращается к мысли о том, что его замысел увенчается успехом только в том случае, если люди, особенно располагающие средствами, поддержат его: «Сейчас [я более всего] молюсь о том, [чтобы] император, три министра объединили усилия, [ведь], если благородные особы из знатных родов и высокопоставленные духовные лица из разных [буддийских] школ разделят со мной [моё] стремление, [дело моё] будет процветать вечно».

Все три идеи могут показаться само собой разумеющимися для современного человека, однако для Японии IX в. они были чужды. Со второй половины VII в. в стране существовало лишь одно значимое государственное учебное заведение – Школа чиновников Дайгаку²⁰. Туда, в подавляющем

¹⁹ Wang S., Zhang L. A Comparison of Comenius's Pansophia Education and Kūkai's Zenjin Education // Creative Education. 2022. Vol. 13. N. 5. P. 1729-1736.

²⁰ Иногда Школу чиновников также называют университетом. Помимо Дайгаку в провинциях были открыты местные школы, куда теоретически могли попасть даже простолюдины, однако деятельность этих школ не была эффективной и постоянной.

большинстве, принимались лишь дети из знатных столичных семей. Главной задачей Дайгаку была подготовка кадров для столичного бюрократического аппарата, поэтому родословная студентов была важнее их способностей к обучению. Следуя китайской традиции, Школа чиновников давала образование в нескольких областях – конфуцианские каноны, литература (и/или история), закон и математика²¹. Каждая из наук изучалась на одном из четырёх отделений, и учебный план фактически не подразумевал смешения этих направлений.

Так как считалось, что хороший чиновник должен в первую очередь быть искусным в конфуцианских трактатах, долгое время именно это направление доминировало. Однако изучался очень ограниченный набор текстов, и об изучении буддийских сутр не могло быть и речи. Нельзя сказать, что те, кто получил образование в Школе чиновников, не имели никаких знаний о теории буддизма, однако формально государство не поощряло смешение разных наук и, тем более, изучение светской и буддийской литературы в рамках одного учебного отделения.

То же можно сказать о провинциальных школах, которые, пусть и не постоянно и не в полном объёме, функционировали на территории страны²². Все эти учебные заведения, преподающие ограниченное количество предметов немногим избранным, были полной противоположностью тому, что должна была представлять из себя Сюгэй сютиин. Кроме того, система материальной поддержки студентов хоть и существовала в Дайгаку, но была неустойчивой. Земли, которые даровались императорским двором Школе чиновников (например, в формате кангакудэн, т.е. «полей для поощрения учености»²³), могли быть отняты у неё в любой момент и постоянно сокращались. К X в. финансовая ситуация стала настолько плачевной, что в аристократической среде стало считаться, что «университет – это место нереализованных намерений и источник крайней нужды и лишений»²⁴. Ку:кай явно желал предотвратить подобное в Сюгэй сютиин, а потому искал финансирование для своей школы.

Таким образом, идеи, высказанные Ку:кай в «Регламенте...» были довольно смелыми для современной ему эпохи. Япония периода Хэйан не предполагала, что образование может быть разносторонним и доступным

²¹ Прасол А.Ф. Генезис и развитие японского образования (VIII-начало XX вв.): диссертация ... канд. ист. наук. Владивосток: ДВГУ, 2005; Wong J. The Government Schools in T'ang China and Nara and Heian Japan: A Comparative Study : A Thesis ... for the Degree of Master of Arts (Asian Studies). The Australian National University, 1979.

²² Там же.

²³ *Миёси-но Асоми Киёюки*. Рекомендации в двенадцати пунктах // Грачёв М.В. Япония в эпоху Хэйан: (794-1185): хрестоматия / *Orientalia et Classical*. Труды Института восточных культур в античности. Т. 24 / под ред. И. С. Смирнова. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2009.

²⁴ Там же. С. 80.

для всех, да и материальная поддержка учебных заведений была не в приоритете. В связи с этим особенно интересно исследовать, откуда Ку:кай мог черпать вдохновение для создания школы иного типа.

Истоки идей

В первую очередь, Ку:кай был неординарным представителем своего поколения, обладавшим уникальным жизненным опытом. Будучи выходцем из аристократической семьи, он с детства имел доступ к книгам, обучался у своего дяди Ато-но О:тари, а также посещал Школу чиновников, которую бросил спустя три года²⁵. Кроме того, он немало времени провёл в столичных библиотеках, где тщательно изучал доступные ему материалы. А до отъезда в танский Китай он успел поучиться в светском учебном заведении и пожить в храмах. И еще тогда Ку:кай задумался о том, как три основных учения могут дополнить друг друга – его размышления можно увидеть в его первой работе «Санго: сиики»²⁶.

Хотя уже этот путь был нетипичным, поездка в Китай (804-806) отличала Ку:кай ещё больше. В столице танской империи Чанъань он, в основном, обучался эзотерическому буддизму у Хуэй Го, но явно располагал и другими возможностями расширить свой кругозор.

Во-первых, в Чанъань существовала разветвлённая сеть учебных заведений. Помимо нескольких уважаемых столичных школ, в городах присутствовали и менее крупные школы, о чём Ку:кай упоминает в «Регламенте...»: «В городах танской империи в каждом районе открыта [частная] школа, детей повсеместно обучают [наукам], и в каждой провинции есть провинциальная школа, [где] наставляют учеников». В провинциальные школы, к слову, допускались не только дети знати, но и простые горожане²⁷. Подобная доступность образования в Китае могла вдохновить Ку:кай на то, чтобы самому создать школу, принимающую на обучение не только знать.

Во-вторых, процветающая Чанъань на тот момент была одним из крупнейших городов мира, куда приезжали люди со всей Азии. Среди них были монахи из других стран, а также китайские монахи, вернувшиеся в столицу после долгих лет странствий. И хотя Ку:кай провёл в Чанъань не больше полугода, в этот период он имел возможность общаться с самыми разными

²⁵ *Matsuda W.J.* Beyond Religious: Kūkai the Literary Sage : A Dissertation ... for the Degree of Doctor of Philosophy in East Asian Languages and Literatures (Japanese). Honolulu: University of Hawaii at Manoa, 2014.

²⁶ *Трубникова Н.Н.* Распределение задач между тремя учениями в сочинении Ку:кай «Три учения указывают и направляют» // Сайт Надежды Николаевны Трубниковой. 2008 [Электронный ресурс]. URL: <https://trubnikovann.narod.ru/Nara12.htm> (дата обращения: 12.08.2024).

²⁷ *Wong J.* Op. cit.

людьми²⁸. В частности, известно, что он беседовал с индийским монахом Праджней (734-810), который приехал в Китай для распространения буддизма²⁹. Праджня, в свою очередь, проходил обучение в крупнейшем по тем временам буддийском научном центре Наланда, находившемся в Индии.

Эта деталь кажется нам важной, поскольку Наланда имел огромную популярность в Азии того времени. Пожалуй, этот центр можно сравнить с сегодняшним Гарвардом, разве что Наланда был в первую очередь религиозным учебным заведением. Монахи и миряне, люди знатного происхождения и простые искатели знаний из разных стран стремились попасть в Наланду, чтобы пройти обучение в компании увлечённых людей. Китайские монахи Сюань-цзан и Ицзин, известные своими путевыми заметками, также несколько лет обучались в Наланде и оставили достаточно подробное описание этого места. Ку:кай был знаком с их трудами, поскольку к IX в. они циркулировали по всей Восточной Азии.

К тому же, Наланда был тесно связан с эзотерическим буддизмом, в традиции которого был обучен Ку:кай: все ранние учителя эзотерического буддизма, чьи имена связаны с Китаем и переводом на китайский важнейших сутр вроде почитаемой в Сингон «Махавайрочайна-сутры» (Шубхакарасимха, Ваджрабодхи и пр.), прошли обучение в этом центре³⁰. Ваджрабодхи, в свою очередь, считается учителем монаха Амогхаваджра (705-774), который передал знания о тайном буддийском учении Хуэй Го, наставнику Ку:кай. Будучи заинтересованным в буддизме и образовательной деятельности, Ку:кай вполне мог проявить интерес к Наланде или, по крайней мере, к самой идее создания таких школ.

Наланда, придерживаясь буддийского взгляда на образование, стал примером места, где обучение было доступно людям из разных слоёв населения и конфессий. Кроме того, этот центр поощрял комплексное образование. Несмотря на то, что в основе всего лежало изучение буддийского Закона, огромная, даже по сегодняшним меркам, библиотека Наланды содержала книги по самым разным сферам, ведь не зря существовало понятие «пяти наук»³¹.

Студенты могли заниматься логикой, философией, медициной, астрономией, литературой и даже музыкой, а также углубляли знание санскри-

²⁸ Фурута Э. Сюгэй сютиин сирон [「綜藝種智院」試論]. Очерк о «Сюгэй сютиин» / Э. Фурута. Отэмаэ дайгаку дзинбукагакубу ронсю: [大手前大学人文科学部論集]. 2000. № 1. С. 51-69.

²⁹ Кобаяси Н. Ку:кай-но сансукуритто гакусю. Гэндай-ни икиру синва [空海のサンスクリット学習.現代に生きる神話]. Изучение санскрита Ку:кай: современные мифы / Н. Кобаяси. Момояма гакуин дайгаку нингэн кагаку [桃山学院大学人間科学]. 2009. № 37. С. 149-203.

³⁰ Махавайрочана-сутра / пер. и примеч. А.Г. Фесюна. М.: Наука, 2022.

³¹ Ferrer A. Integral Education in the Buddhist Tradition // International Journal of Research -Granthaalayah. 2018. Vol. 6. N. 6. P. 544-554.

та³². Поскольку буддийская сангха изначально покровительствовала образованию на всех уровнях – шастры (комментарии) составлялись на санскрите для разных наук – это никак не противоречило буддийскому учению. Изучение светских наук и буддийских текстов шло параллельно, и эта идея поддерживалась монашеским сообществом в дальнейшем. В частности, в тексте «Регламента...» сказано, что такой тип обучения поощрялся самим Хуэй Го.

Наконец, Наланда сумел стать столь значимым научным центром не в малой степени потому, что его существованию покровительствовало государство. Династия Гуптов, при которой он был основан, спонсировала научный центр, а выпускники, немалое число из которых в дальнейшем принимало участие в управлении страной в качестве чиновников, поддерживали его авторитет. Соответственно, вопрос материального обеспечения не должен был волновать студентов. Наланда был местом, где существовали все четыре элемента, необходимые для качественной учёбы, и этим он мог вдохновлять просветителей на открытие подобных ему заведений.

Заключение

Неизвестно, насколько Ку:кай в действительности был осведомлён о функционировании буддийских научных центров. В отличие от китайской образовательной системы, которую он наблюдал во время поездки, индийские учебные заведения могли вдохновить его только через книги и рассказы тех, кто прошёл обучение там. В «Регламенте...» Ку:кай не упоминает никакого аналога Сюгэй сютиин и пишет только о том, что танская модель образования со множеством школ перспективнее для страны. Однако эта модель не предполагала комплексности образования и изучения буддийского Закона. Наланда же подавала хороший пример для тех идей, которые Ку:кай желал реализовать в Сюгэй сютиин – комплексное обучение, равенство в получении образования и материальная поддержка студентов и учителей.

На данный момент можно только предполагать, что именно вдохновило Ку:кай на мысль о создании школы, однако вероятно, что поездка в Китай и общение с людьми, прошедшими разные образовательные траектории, а также собственный опыт обучения в Школе чиновников позволили ему приобрести необходимый для этого бэкграунд. Данная тема перспективна для дальнейших исследований, поскольку она не только даёт более полное представление о развитии японской системы образования в древности, но и позволяет узнать больше о взаимодействии культур в раннюю эпоху Хэйан.

³² Ferrer A. Integral Education in the Buddhist Tradition // International Journal of Research-Granthaalayah. 2018. Vol. 6. N. 6. P. 544-554.

Литература

Ку:кай. Сюгэй сютиин-сики нарабини-дзё [綜藝種智院式并序]. Регламент Сюгэй сютиин со вступ-лением / Сэйтэн дидзитару а:кайбу [聖典デジタル・アーカイブ] // Shuchiin University Alumni Association [Электронный ресурс]. URL: https://www.kechien.net/projects/scriptures_data (дата обращения: 12.08.2024).

Махавайрочана-сутра / пер. и примеч. А.Г. Фесюна. М.: Наука, 2022.

Прасол А.Ф. Генезис и развитие японского образования (VIII-начало XX вв.): диссертация ... канд. ист. наук. Владивосток: ДВГУ, 2005.

Миёси-но Асоми Киёюки. Рекомендации в двенадцати пунктах // Грачёв М.В. Япония в эпоху Хэйан: (794-1185): хрестоматия / *Orientalia et Classical*. Труды Института восточных культур в античности. Т. 24 / под ред. И.С. Смирнова. Российский государственный гуманитарный университет. М., 2009.

Трубникова Н.Н. Распределение задач между тремя учениями в сочинении Ку:кай «Три учения указывают и направляют» // Сайт Надежды Николаевны Трубниковой. 2008. [Электронный ресурс]. URL: <https://trubnikovann.narod.ru/Nara12.htm> (дата обращения: 12.08.2024).

Ceremony for (the establishment of) the Shugei Shuchiin School, with preface / Kukai ; transl.by R. S. Green // *Academia* [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/35837092/K%C5%ABkai_774_835_on_the_Shugei_Shuchiin_School (дата обращения: 12.08.2024).

Ferrer A. Integral Education in the Buddhist Tradition // *International Journal of Research -Granthaalayah*. 2018. Vol. 6. №. 6. P. 544–554.

Green R.S. English Table of Contents of Kūkai's Henjō Hakki Shōryōshū // *Academia* [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/34293567/English_Table_of_Contents_for_K%C5%ABkais_Sh%C5%8Dry%C5%8Dsh%C5%AB (дата обращения: 12.08.2024).

Green R.S. Kūkai, Founder of Japanese Shingon Buddhism: Portraits of his life : A Dissertation ... for the Degree of Doctor of Philosophy (Buddhist Studies). The University of Wisconsin-Madison, 2003.

Kukai – Mahavairocana as the Dharmakaya // *Buddhism: The Way of Emptiness* [Электронный ресурс]. URL: <https://buddhism-thewayofemptiness.blog.nomagic.uk/kukai-mahavairocana-as-the-dharmakaya> (дата обращения: 12.08.2024).

Matsuda W. J. Beyond Religious: Kūkai the Literary Sage : A Dissertation ... for the Degree of Doctor of Philosophy in East Asian Languages and Literatures (Japanese). Honolulu: University of Hawaii at Manoa, 2014.

Wang S., Zhang L. A Comparison of Comenius's Pansophia Education and Kūkai's Zenjin Education // *Creative Education*. 2022. Vol. 13. № 5. P. 1729–1736.

Wong J. The Government Schools in T'ang China and Nara and Heian Japan: A Comparative Study : A Thesis ... for the Degree of Master of Arts (Asian Studies). The Australian National University, 1979.

Ёсикава С. Ку:кай-но кё:ику: соно дзиссэнмэн-то гэндайтэки иги [空海の教育: その実践面と現代的意義]. Идеи Ку:кай в контексте образования: практическая сторона и значение для современности / С. Ёсикава. Ко:нан дзёсэй дайгаку кэнкю: киё: [甲南女子大学研究紀要]. 1968. №. 4. С. 182–198.

Кобаяси Н. Ку:кай-но сансукуритто гакусю. Гэндай-ни икиру синва [空海のサンスクリット学習.現代に生きる神話]. Изучение санскрита Ку:кай: современные мифы / Н. Кобаяси. Момояма гакуин дайгаку нингэн кагаку [桃山学院大学人間科学]. 2009. № 37. С. 149–203.

Фурута Э. Сюгэй сютиин сирон [「綜藝種智院」試論]. Очерк о «Сюгэй сютиин» / Э. Фурута. Отэмаэ дайгаку дзинбукагакубу ронсю: [大手前大学人文科学部論集]. 2000. № 1. С. 51–69.

Ядзима Г. Сюгэй сютиин-о мэгуритэ [綜藝種智院をめぐりて]. О Сюгэй сютиин. Тисан гакухо: [智山学報]. 1969. № 17. С. 1–17.

References

Ceremony for (the establishment of) the Shugei Shuchiin School, with preface, transl. by R.S. Green. *Academia: site* [Electronic resource]. URL: https://www.academia.edu/35837092/K%C5%ABkai_774_835_on_the_Shugei_Shuchiin_School (date of access: 12.08.2024).

Ferrer A. Integral Education in the Buddhist Tradition. *International Journal of Research -GRANTHAALAYAH*. 2018. Vol. 6. N. 6. P. 544–554.

Green R.S. English Table of Contents of Kūkai's Henjō Hakki Shōryōshu. *Academia: site* [Electronic resource]. URL: https://www.academia.edu/34293567/English_Table_of_Contents_for_K%C5%ABkais_Sh%C5%8Dry%C5%8Dsh%C5%AB (date of access: 12.08.2024).

Green R.S. *Kūkai, Founder of Japanese Shingon Buddhism: Portraits of his life: A Dissertation ... for the Degree of Doctor of Philosophy (Buddhist Studies)*. The University of Wisconsin-Madison, 2003.

Kukai – Mahavairocana as the Dharmakaya, in Yoshito S. Hakeda. Kukai: Major Works. *Buddhism: The Way of Emptiness: site* [Electronic resource]. URL: <https://buddhism-thewayofemptiness.blog.nomagic.uk/kukai-mahavairocana-as-the-dharmakaya/> (date of access: 12.08.2024).

Mahavajrochana-sutra [Mahāvairocana Tantra] / trans. by A.G. Fesyun. M.: Nauka Publ., 2022 (in Russian).

Matsuda W.J. *Beyond Religious: Kūkai the Literary Sage: A Dissertation ... for the Degree of Doctor of Philosophy in East Asian Languages and Literatures (Japanese)*. University of Hawaii at Manoa, 2014.

Miyoshi-no Asomi Kiyoyuki. Rekomendacii v dvenadcati punktah [Twelve Opinions], in Grachev M.V. Japonija v jepohu Heian: (794-1185): hrestomatija

[Japan in Heian Period: (794-1185). Chrestomathy]. *Orientalia et Classical. Trudy Instituta vostochnyh kul'tur v antichnosti*. Vol. 24, ed. by I.S. Smirnova. Moscow: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet Publ., 2009 (in Russian).

Prasol A.F. *Genezis i razvitie japonskogo obrazovanija (VIII-nachalo XX vv.): dissertacija ... kand. ist. nauk: 07.00.03*. [Genesis and Development of Japanese Education (VIII-XX c.): PhD Thesis]. Vladivostok: DVGU Publ., 2005 (in Russian).

Shugei Shuchiin Narabini-jo [綜藝種智院式并序]. Saiten digital archive [聖典デジタル・アーカイブ]. *Shuchiin University Alumni Association: site* [Electronic resource]. URL: https://www.kechien.net/projects/scriptures_data/ (date of access: 12.08.2024).

Trubnikova N.N. Raspredelenie zadach mezhdu tremja uchenijami v sochinenii Ku:kaj "Tri uchenija ukazyvajut i napravljajut" [The Distribution of Three Objectives in Kukai's "Sangō Shiiki"]. *Sait Nadezhdy Nikolaevny Trubnikovoj: sait. 2008* [Electronic resource]. URL: <https://trubnikovann.narod.ru/Nara12.htm> (date of access: 12.08.2024) (in Russian).

Wang S., Zhang L.A Comparison of Comenius's Pansophia Education and Kūkai's Zenjin Education. *Creative Education*. 2022. Vol. 13. N. 5. P. 1729–1736.

Wong J. *The Government Schools in T'ang China and Nara and Heian Japan: A Comparative Study: A Thesis ... for the Degree of Master of Arts (Asian Studies)*. The Australian National University, 1979.

吉川正二. 空海の教育: その実践面と現代的意義 / 甲南女子大学研究紀要. 1968. N. 4. P. 182–198 (in Japanese).

小林信彦. 空海のサンスクリット学習.現代に生きる神話 / 桃山学院大学人間科学. 2009. N. 37. P. 149–203 (in Japanese).

古田榮作. 「綜藝種智院」試論 / 大手前大学人文科学部論集. 2000. N. 1. P. 51–69 (in Japanese).

矢島玄亮. 綜芸種智院をめぐる / 智山学報. 1969. N. 17. P. 1–17 (in Japanese).

Ku:kai's (774-835) Ideas on Education in the “Regulations [of the School] Shugei Shūchiin, with a Preface” and their Origins

Dina Kozhukhova, student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), i.dina1108@yandex.ru

The article examines ideas expressed by Kūkai in “Shugei Shuchiin Narabini-jo” (828). In this essay he describes the establishment of a school based on three principles: comprehensive education through studying both Confucian texts and Buddhist sutras, equal access to education for all social stratum and material aid for teachers and students. Author contemplates on potential sources of inspiration which may have encouraged Kūkai to create a school which did not comply with the Japanese education policy applied in the main educational center of ancient Japan, Daigaku-ryō. For example, the article suggests that Kūkai may have had some understanding of Buddhist educational centers which existed at that time in India. The article also provides quotations from the first translation of “Shugei Shuchiin Narabini-jo” into Russian, prepared by the author.

Keywords: Kūkai, Shugei Shuchiin, history of education, Heian period

For citation: Kozhukhova D.V. (2025) Ku:kai's (774-835) Ideas on Education in the “Regulations [of the School] Shugei Shūchiin, with a Preface” and their Origins // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 112-124.

Date of receipt: 04.11.2024.

Периодизация институционализации буддизма в России в XVIII–XX вв.

Виталий Сенотрусов, студент Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), vasenotrusov@edu.hse.ru

В статье рассматривается процесс институционализации буддизма в России в период с XVIII по XX век, с особым акцентом на его развитие в Восточной Сибири. Исследование охватывает ранние контакты Российской империи с буддистами Байкальского региона, роль местных и центральных органов власти в признании буддизма и регулировании буддийской сангхи, а также особенности религиозной политики в советский период и репрессии. Основной целью работы является выявление ключевых этапов и факторов, оказавших влияние на институционализацию буддизма, включая взаимодействие с государственной властью и адаптацию буддийского духовенства к новым условиям. Особое внимание уделяется институциональным изменениям, обусловленным деятельностью буддологов и представителей буддизма, что способствовало укреплению его позиций в культурном пространстве России.

Ключевые слова: буддизм в России, Восточная Сибирь, институционализация, буддийская сангха, бурятский буддизм

Для цитирования: Сенотрусов В.А. Периодизация институционализации буддизма в России в XVIII–XX вв. // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 125-137.

Дата поступления: 05.11.2024.

Актуальность исследования буддизма в России подтверждается тем, что на государственном уровне проходят встречи президента РФ В.В. Путина с высшим духовным лицом Буддийской традиционной сангхи России (БТСР) Пандито Хамбо-ламой Дамбой Аюшеевым. Кроме того, Пандито Хамбо-лама регулярно награждается государственными наградами, а представители верхних эшелонов власти проводят встречи с ним. Более того, усилиями научных деятелей, духовных наставников и политического руководства России в 2023 году был проведен первый Международный буддийский форум.

Несмотря на текущие активные шаги и действия в направлении развития буддизма и буддологии, в историческом разрезе наблюдается отсутствие сформированной целостной картины о том, как происходила институционализация буддизма в Восточной Сибири. Хронологические рамки данного исследования охватывают период от освоения российским государ-



ством Байкальского региона¹ и первых значимых контактов с буддистами этих земель до 1930-х гг.

В качестве источника использовалась «Книга памяти жертв политических репрессий в Восточном Забайкалье», в которой приводятся данные о динамике численности лам и хувараков в Агинском аймаке Бурят-Монгольской АССР в период 20–30-х гг. XX века, а также о пропорциях разделения духовенства во время раскола 1920-х гг.²

Исследование литературы по теме буддизма в Байкальском регионе началось с академических работ, таких, например, как коллективная монография «Буддизм в истории и культуре бурят» под ред. И.Р. Гарри. Большое влияние на данную работу также оказали статьи Н.В. Цыремпилова и С.Л. Кузьмина, описывающие приход тибетского буддизма через Монголию, и его влияние на местное население³.

¹ Под обширным Байкальским регионом мы понимаем регион Российской Федерации, включающий в себя Забайкальский край, Республику Бурятия и Иркутскую область, на территории которых сосредоточено большое количество верующих и религиозных объектов буддизма.

² Книга памяти жертв политических репрессий в Восточном Забайкалье / Администрация Читинской области, Администрация Агинского Бурятского автономного округа, Отдел по делам архивов администрации Читинской области; [сост.: В.И. Василевский, А.В. Соловьев и др.]. Чита: Поиск, 2000–2007. 2003. Т. 2.

³ Буддизм в истории и культуре бурят // кол. монография под ред. И.Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014; *Цыремпилов Н.В.* Буддийский авангард: метаморфозы бурятской буддийской сангхи в России (XVIII–начало XX вв.) // Новый исторический вестник. 2012. № 33. С. 26–36; *Кузьмин С.Л.* Буддизм как традиционная религия России: историческая основа и перспективы. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2017; *Цыремпилов Н.В.* Когда Россия признала буддизм? в поисках указа 1741 г. Императрицы Елизаветы Петровны об официальном признании буддизма российскими властями // Гуманитарный вектор. Серия: История, политология. 2014. № 3 (39). С. 96–109.

История отечественной буддологии рассматривается в работах Т.В. Ермаковой и Е.П. Островской, которые описывают становление этой дисциплины в России с XVIII века и ее дальнейшее развитие, вплоть до сталинских репрессий⁴.

Также значимый вклад в изучение взаимодействия бурятского буддийского духовенства с российскими властями внес Н.В. Цыремпилов в своих трудах, в частности монографии «Буддизм и империя», где подробно описаны процесс признания буддизма и его метаморфозы в России⁵.

В настоящем исследовании применялись несколько групп методов. Прежде всего это общие методы научного исследования, такие как, метод сравнительного анализа, синтез данных и простейшие математические подсчеты. В другую группу входят исторические методы, такие как историческая реконструкция, историческая ретроспектива и метод периодизации.

К вопросу о признании буддийского духовенства в Российской империи в XVIII веке

К моменту начала освоения земель Байкальского региона Российским государством, буддизм был принят большей частью жителей относительно недавно, всего несколько десятков лет назад, но уже основательно укрепился в качестве доминирующей религии, что стало вызовом для Российского государства, которое являлось традиционно православным и привыкло вместе со своей имперской экспансией приносить в захваченные земли свою собственную религию.

Вопрос о признании буддизма официальной религией в Российской империи остается предметом споров среди ученых и буддийского духовенства. Согласно распространенной версии, указом императрицы Елизаветы Петровны в 1741 году буддизм был признан государственной религией в Бурятии⁶. Этим же указом был утвержден штат бурятских лам численностью

⁴ Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX–первой трети XX в. Федеральное государственное унитарное предприятие «Академический научно-издательский, производственно-полиграфический и книгораспространительский центр» Наука» Обособленное подразделение» Санкт-Петербургская издательско-книготорговая фирма «Наука», 1998; Ермакова Т.В. Подход Санкт-Петербургской буддологической школы к изучению буддийских монастырей Тибета (1890-е–1910-е гг.) // учение будды в России. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. С. 119–133; Ермакова Т.В. Деятельность АМ Позднеева в буддийских регионах Российской империи (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН) // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство. СПб.: Гиперион, 2013. С. 327–330; Островская Е.П. Ленинградская буддология в начале 1930-х годов // Письменные памятники Востока. 2010. № 2. С. 231–246.

⁵ Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя: Бурятская буддийская община в России (XVIII–нач. XX в.). Улан-Удэ: институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013.

⁶ Цыремпилов Н.В. Когда Россия признала буддизм? в поисках указа 1741 г. Императрицы Елизаветы Петровны об официальном признании буддизма российскими властями // Гуманитарный вектор. Серия: История, политология. 2014. № 3 (39). С. 96–109.

150 человек. «Комплектные ламы» приносили присягу на верноподданность, освобождались от налогов и получили право на проповедь среди кочевников.

Однако исторические данные показывают, что и до 1741 года существовали меры по регулированию буддийского духовенства. В 1728 году граф Савва Рагузинский, глава посольства в Китай, в «Инструкции пограничным дозорщикам» запретил иностранным ламам посещать подконтрольные России территории, но оставил возможность проповеди для лам, оставшихся после разграничения с Китаем⁷.

Историк Н.В. Цыремпилов в своей статье указал, что ни один исследователь не представил текст указа 1741 года, несмотря на частые ссылки на него как на основополагающий документ. Также существуют расхождения в терминологии: одни авторы называют документ указом, другие – манифестом. Более того, текст указа не был найден в архивах, и возникают сомнения в том, что он был издан в течение первого месяца правления Елизаветы Петровны⁸.

Существует несколько трактовок события. Буддийское духовенство утверждает, что оно было признано указом императрицы, а православные миссионеры считали это частью иностранного влияния. Исследования также упоминают материалы землеустроительной комиссии, не содержащие оригинальных ссылок на указ, и сбор архивных данных местными властями о дацанах и священнослужителях⁹.

Н.В. Цыремпилов отметил, что во многих источниках указано, что в 1741 году утвержден список из 150 лам. Это подтверждается бурятскими летописями и хрониками, где указывается на утверждение лам и освобождение их от налогов. Однако исследователь предполагает, что на высшем уровне был утвержден лишь список лам, а меры по контролю над буддийским духовенством были предприняты местными властями¹⁰.

Таким образом, признание буддизма в России в 1741 году остается спорным вопросом. Скорее всего, местные власти Иркутского генерал-губернаторства сыграли ключевую роль в институционализации буддийской сангхи, а высший уровень ограничился утверждением списка священнослужителей.

К вопросу о регулировании буддийского духовенства в Российской империи в XIX веке

Тема взаимодействия буддийского духовенства с властями Российской империи в XIX веке представляет собой пример сочетания политических, религиозных и культурных факторов. В Российской империи, где доминировало православие, власть стремилась контролировать все религиозные

⁷ Жамсуева Д.С. Правовой статус буддийской конфессии бурят в системе российской государственности // Москва: ООО «Редакция журнала “Власть”», 2008. № 11. С. 63–65.

⁸ Цыремпилов Н.В. Указ. соч. С. 96–109.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

институты, включая буддизм, через внедрение определенных норм и правовых регламентов.

Только спустя более чем 100 лет с момента признания буддизма в качестве официальной религии в Российской империи, государство приняло решение пересмотреть характер отношений между политической властью и бурятскими буддистами и перекалфицировать их из межнациональных во внутриполитические, передав в середине XIX века вопросы бурят-буддистов в ведение Министерства внутренних дел. За этим же последовало усиление контроля и надзора за деятельностью лам, которое было комплексно актуализировано впервые после признания буддизма в середине XVIII века и введении основных правил.

Подобные ограничения объясняются тем, что Российская империя, с ее многонациональностью и многоконфессиональностью, являлась, в первую очередь, православной страной, где православная церковь имела весомые позиции и большую значимость в масштабах страны. Православие и обращение в православную веру были одним из ключевых инструментов колонизации и освоения Россией новых территорий. Несмотря на подобную политику и агрессивные и ревностные настроения православной церкви по отношению к буддизму в Байкальском регионе, буддизму и Сангхе удалось сдерживать натиск со стороны православной церкви и местных российских властей. Это произошло не только благодаря взаимным уступкам, но и благодаря глубоким корням буддизма, который исповедовали монголы, китайцы и тибетцы, с которыми буряты, несмотря на нахождение в составе Российского государства, продолжали поддерживать тесную духовную связь.

Бурят-буддийское духовенство нашло способ приспособиться к этой реальности, легитимируя власть Романовых с помощью религиозных символов, таких как представление российского монарха воплощением бодхисатвы Белой Тары. Это стало своеобразным компромиссом: буддийские ламы признали политическую власть императора, при этом сохранив свою религиозную идентичность.

С другой стороны, государственные власти, стремясь к унификации религиозной политики, ограничивали автономию буддистских институтов, вводя назначаемые должности, такие как Пандито Хамбо-лама, и контролируя число дацанов и лам. Эти меры позволяли империи минимизировать влияние иностранных буддийских лидеров, таких как Далай Лама, и укрепить свою власть в отдаленных регионах.

Действия генерал-губернатора Восточной Сибири Николая Муравьева-Амурского сыграли важную роль в формировании правовой базы для взаимодействия буддизма с имперскими властями, что привело к созданию четких границ и правил для буддистов в Российской империи. Эти меры позволили империи контролировать религиозные меньшинства, сохраняя политическую стабильность, а также предотвратить возможные влияния ино-

странных держав, таких как Цинская империя, на буддийское население России: должность Пандито Хамбо-ламы стала выборной с утверждением победившего кандидата на высшем уровне, должности Ширетуев стали выборными с утверждением победившего кандидата генерал-губернатором, наказание для священнослужителей за контакт с иностранными иноверцами со смертной казни было заменено отправкой в ссылку, индивидуальные доходы ламы от обрядов и пожертвований признавались его собственностью и так далее¹¹.

Судьба бурят-буддийского духовенства после распада Российской империи

Во времена Царской России буддизм развивался в благоприятных условиях: в Бурятии и Восточном Забайкалье существовали типографии и читальни в дацанах, а уровень образования населения был высок. Одной из ключевых фигур буддизма в начале XX века стал Агван Доржиев, который получил высшее буддийское образование в Тибете и стал учителем Далай-ламы XIII, сыграл важную роль в укреплении связей между Тибетом и Россией. По его инициативе в России были возведены буддийские монастыри, включая самый большой дацан в Европе, расположенный в Санкт-Петербурге.

После революции 1917 года, с приходом советской власти и распространением атеизма, буддийское духовенство оказалось под давлением. Однако Доржиев видел возможность адаптировать буддизм к новым условиям. Он возглавил движение «обновления», утверждая, что буддизм является этико-философским учением, которое не противоречит материализму и коммунизму¹². Это включало и идеи, что буддизм можно рассматривать как науку, основанную на эмпирической этике и рациональном мышлении. Доржиев также поддерживал изучение западных наук ламами, что должно было укрепить позиции буддизма в советском обществе.

Российские буддисты пытались провести попытку обновить религию и сангху в XIX веке, преследуя цели очищения религии от многих пороков, а также повышения уровня образованности населения. В то время ламы вели достаточно безбедную жизнь и не хотели от нее отказываться. Революция 1917 года и смена режима вынудила духовенство идти на меры обновления уже не с целью самоулучшения, а с целью выживания в условиях кардинальной смены политических элит, государственного строя и появления

¹¹ Жамсуева Д.С. Правовой статус буддийской конфессии бурят в системе российской государственности // Москва: ООО «Редакция журнала «Власть», 2008. № 11. С. 63–65.

¹² Синицын Ф.Л. Буддизм в СССР: попытка обновления в 1920-х гг // Россия и Восток: культурные связи в прошлом и настоящем: материалы Международной научной конференции (IX Колосницкие чтения), 16–17 апреля 2014 года. Екатеринбург, 2014. Гуманитарный университет, 2014; Скрынникова Т.Д. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят // Религия и идентичность в России. М., 2003. С. 121–153.

абсолютно новой и агрессивной к ним идеологии. Во время реформирования российского буддизма второй волны реформаторы под руководством Агвана Доржиева столкнулись с сопротивлением как со стороны советской власти, так и духовенства. Ожидалось, что обе стороны проявят понимание, однако произошел раскол внутри буддийской сангхи. На II бурятском буддийском соборе 1925 года этот раскол стал окончательным, разделив духовенство на сторонников обновления и консерваторов. Основной причиной раскола стало не только обсуждение реформ учения, но и отношение к советской власти.

Обновленцы, занявшие ведущие позиции, стремились к адаптации буддизма под новые условия, чтобы сохранить религию в условиях коммунистической идеологии. Консерваторы, в свою очередь, избегали прямого конфликта с властью, боясь репрессий, но выступали против реформ.

В январе 1927 года на всесоюзном съезде буддистов в Москве, собравшем сторонников обновления, была принята резолюция, осуждавшая консерваторов и требовавшая запрета раскольнических институтов¹³. В том же году ряд буддийских храмов был национализирован и передан обновленцам, что только усилило противоречия.

Советская власть, изначально благосклонная к обновленцам, использовала их как инструмент для «экспорта» революции в буддийские регионы. Однако вскоре власти поняли, что буддизм не станет опорой для коммунизма, и начали кампанию по подавлению всех религиозных движений. Обновленцы, будучи активными участниками движения, стали представлять еще большую угрозу для советской власти, чем консерваторы, что привело к репрессиям и ужесточению политики по отношению к буддийским священнослужителям.

Пик репрессий против буддистов пришелся на середину и конец 1930-х годов. К 1935 году треть дацанов в Бурятии и Агинском аймаке находилась в запустении¹⁴. К 1 ноября 1938 года было арестовано 1864 ламы и хуварака¹⁵, среди них – Агван Доржиев, арестованный в возрасте 85 лет. Он погиб в заключении, но подробности его смерти неизвестны.

К 1940 году буддийское духовенство в Советском Союзе практически перестало существовать: дацаны были ликвидированы, ламы либо ушли за границу, либо были репрессированы. Единственные два дацана, Иволгинский и Агинский, были вновь открыты в 1945 и 1946 годах соответственно. Количество священнослужителей ограничилось 40 ламами, и была учреждена должность Хамбо-ламы, назначаемого государством.

Исходя из этого можно сказать, что с революциями 1917 года буддизм из религии превратился в инструмент политического влияния на азиатские

¹³ Синецкин Ф.Л. Буддизм в СССР: попытка обновления в 1920-х гг // Россия и Восток: культурные связи в прошлом и настоящем: материалы Международной научной конференции (IX Колосницкие чтения), 16–17 апреля 2014 года. Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2014.

¹⁴ Шулунов Э.С. Буддийская церковь и ее взаимоотношения с государственными властями в середине 1930-х гг // СПб: Свое издательство, 2018. С. 272.

¹⁵ Синецкин Ф.Л. Указ. соч.

страны, после этого присоединившись к другим религиям, против которых были гонения в рамках репрессий и Большого террора. Из-за масштабной антирелигиозной советской политики было утрачено множество буддийских культурных и религиозных реликвий, а подсчеты людских потерь как в буддизме, так и в буддологии до сих пор невозможны в связи с закрытостью и плохой доступностью достоверных данных.

Заключение

Буддизм на территории Российского государства – уникальное и не имеющее по своей природе аналогов явление распространения восточной религии в традиционно европейском государстве. Формирование подобного статуса – долгий процесс взаимного признания и адаптации, а также ряда турбулентностей, которые оказали влияние как на религиозную политику России, так и на формирование уникального направления развития Тибетского, северного буддизма на территории Российской империи, затем СССР и РФ.

К началу освоения Байкальского региона Российской империей буддизм был уже основательно укреплен. Это создавало определенные трудности для империи, которая продвигала православие на новых территориях. В то же время начались первые шаги к развитию буддологии как научной дисциплины. Целью было не только изучение культуры и религии местного населения, но и их подчинение в политическом плане. Буддология, зародившись как прикладная дисциплина, вскоре трансформировалась в академическую область, изучающую буддизм и этнографию.

В XIX веке российская буддология достигла расцвета, особенно за счет экспедиций, таких ученых, как миссия Гомбожапа Цыбикова, который привез первые фотографии Лхасы. К началу XX века российская буддология стала одной из ведущих мировых школ. Однако ее развитие прервалось в 1930-е годы из-за сталинских репрессий и антирелигиозной политики.

Признание буддизма в Российской империи сопровождалось уникальной институционализацией религии. Бурятские буддисты создали свою систему управления сангхой, адаптируя ее к российским условиям, что позволило гармонизировать отношения между империей и буддистами.

После революции 1917 г. бурятская сангха пыталась адаптироваться к новым условиям, однако антирелигиозная политика Советского Союза привела к уничтожению буддистских институтов. Лишь к 1945–1946 гг. советская власть позволила ограниченное восстановление буддизма, но под жестким контролем спецслужб.

Наконец, касаясь наиболее значимых институтов, которые оказали ключевое влияние на формирование и институционализацию буддизма и буддийской сангхи в исследуемый исторический период мы хотели бы выделить следующие группы.

Во-первых, это местные российские власти, которые на ранних этапах сыграли особую роль в условиях периферийного положения Байкальского региона относительно столицы, что позволило религии избежать чрезмерного контроля со стороны центральных властей и развиваться на условиях местного самоуправления при признании подданства российской короне.

Во-вторых, это институт генерал-губернатора Восточно-Сибирской губернии, который в середине XIX века унифицировал свод правил и законов, касающихся взаимодействия с буддийской сангхой.

В-третьих, российская школа буддологии играла значимую роль в институционализации буддизма. Ее представители не только описали и исследовали бурятский буддизм и его особенности на начальном этапе, но и внесли существенный вклад как в развитие самой религии, так и ее исследование внутри и за пределами России, что, в свою очередь, внесло фундаментальный вклад в развитие мировой буддологии.

В-четвертых, Институт Далай-ламы XIII, который через своего посланника в Российскую империю, бурята Агвана Доржиева, смог повлиять на начало контактов между Тибетом и Российской империей, укрепить буддизм как одну из религий большой империи, что привело, в том числе, к воздвижению первого и самого большого буддийского дацана на территории Европы в Санкт-Петербурге.

Литература

Книга памяти жертв политических репрессий в Восточном Забайкалье / Администрация Читинской области, Администрация Агинского Бурятского автономного округа, Отдел по делам архивов администрации Читинской области [сост.: В.И. Василевский, А.В. Соловьев и др.]. Чита: Поиск, 2003. Т. 2.

Амоголонова Д.Д. Российское государство и православная церковь в бурятском духовном пространстве (позднеимперский период) // *Mongolica*. 2019. Т. 22. № 2. С. 31–40.

Ангаева С.П., Тыхеева Ю.Ц. Жизнь и судьба Агвана Доржиева // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Седьмые Доржиевские чтения. Санкт-Петербург: Свое издательство, 2018. С. 17–21.

Блинова О.В. Эспер Эсперович Ухтомский // Омск в публикациях XVIII–начала XX вв. Омск: Омский государственный историко-краеведческий музей, 2020. С. 347–349.

Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Седьмые Доржиевские чтения. СПб.: Свое издательство, 2018.

Буддизм в истории и культуре бурят // кол. монография под ред. И.Р. Гарри. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2014.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX–первой трети XX в. СПб.: Федеральное государственное унитарное предприятие «Академический научно-издательский, производственно-по-

лиграфический и книгораспространительский центр “Наука” Обособленное подразделение» Санкт-Петербургская издательско-книготорговая фирма «Наука», 1998.

Ермакова Т.В. Деятельность А.М. Позднеева в буддийских регионах Российской империи (по материалам Архива востоковедов ИВР РАН) // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство. СПб.: Гиперион, 2013. С. 327–330.

Ермакова Т.В. Подход Санкт-Петербургской буддологической школы к изучению буддийских монастырей Тибета (1890-е–1910-е гг.) // Учение будды в России. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. С. 119–133.

Жамсуева Д.С. Правовой статус буддийской конфессии бурят в системе российской государственности. М: ООО «Редакция журнала «Власть», 2008. № 11. С. 63–65.

Житенев Т.Е. Буддизм в России: вехи истории // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. Тольятти: ОАНО ВО «Волжский университет имени В.Н.Татищева», 2011. № 7. С. 192–203.

История бурятского буддизма. Письменные источники / Транслитерация, перевод, комментарий и исследование Ц.П. Ванчиковой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Кузьмин С.Л. Буддизм как традиционная религия России: историческая основа и перспективы. Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2017.

Островская Е.П. Ленинградская буддология в начале 1930-х годов // Письменные памятники Востока. 2010. № 2. С. 231–246.

Синицын Ф.Л. Буддизм в СССР: попытка обновления в 1920-х гг. // Россия и Восток: культурные связи в прошлом и настоящем: материалы Международной научной конференции (IX Колосницынские чтения), 16–17 апреля 2014 года. Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2014.

Синицын Ф.Л. Советские безбожники и буддизм // Великая Российская революция в судьбах народов Юга России. Элиста: Калмыцкий научный центр Российской академии наук, 2017. С. 240–250.

Скрынникова Т.Д. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят // Религия и идентичность в России. М., 2003. С. 121–153.

Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. Н., 1991.

Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя: Бурятская буддийская община в России (XVIII–нач. XX в.). Улан-Удэ: институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, 2013.

Цыремпилов Н.В. Буддийский авангард: метаморфозы бурятской буддийской сангхи в России (XVIII–начало XX вв.) // Новый исторический вестник. 2012. № 33. С. 26–36.

Цыремпилов Н.В. Когда Россия признала буддизм? В поисках указа 1741 г. Императрицы Елизаветы Петровны об официальном признании

буддизма российскими властями // Гуманитарный вектор. Серия: История, политология. 2014. № 3 (39). С. 96–109.

Шулунов Э.С. Буддийская церковь и ее взаимоотношения с государственными властями в середине 1930-х гг. СПб: Свое издательство, 2018.

References

Kniga pamyati zhertv politicheskikh repressii v Vostochnim Zabaikal'e [Book of Memory of Victims of Political Repressions in Eastern Transbaikalia], in *Administratsiya Chitinskoy oblasti, Administratsiya Aginskogo Buryatskogo avtonomnogo okruga, Otdel po delam arkhivov administratsii Chitinskoy oblasti* [Administration of Chita Oblast, Administration of Aginsk Buryat Autonomous District, Department of Archives of Chita Oblast Administration], ed. by V.I. Vasilevsky, A.V. Soloviev etc.). Chita: Poisk Publ., Vol. 2 (in Russian)

Amogolonova D.D. Rossiiskoe gosudarstvo i pravoslavnyaya tserkov' v buryatskov dukhovnom prostranstve (pozdneimperskii period) [The Russian State and the Orthodox Church in the Buryat spiritual space (late imperial period)]. *Mongolica*. 2019. Vol. 22. N. 2. P. 31–40 (in Russian).

Angaeva S.P., Tykheeva Yu.Ts. Zhizn' i sud'ba Agvana Dorzhieva [Life and fate of Agvan Dorzhiev], in *Buddiiskaya kul'tura: istoriya, yazykoznanie i iskusstvo: Sed'mie Dorzhievskie chteniya* [Buddhist Culture: History, Source Studies, Linguistics and Art: Seventh Dorzhiev Readings]. Saint Petersburg: Svoe izdatel'stvo Publ., 2018. P. 17–21 (in Russian).

Blinova O.V. Esper Esperovich Ukhtomskiy [Esper Esperovich Ukhtomsky], in *Omsk v publikatsiyakh XVIII–nachala XX vv.* [Omsk in publications of the XVIII-early XX centuries]. Omsk: Omskiy gosudarstvenniy istoriko-kraevedcheskiy muzey Publ., 2020. P. 347–349 (in Russian).

Buddiiskaya kul'tura: istoriya, yazykoznanie i iskusstvo: Sed'mie Dorzhievskie chteniya [Buddhist Culture: History, Source Studies, Linguistics and Art: Seventh Dorzhiev Readings]. Saint Petersburg: Svoe izdatel'stvo Publ., 2018 (in Russian).

Buddizm v istorii i kul'ture buryat [Buddhism in the history and culture of the Buryats], ed. by I.R. Garri. Ulan-Ude: Buryad-Mongol Nom, 2014 (in Russian).

Ermakova T.V. *Buddiiskiy mir glazami rossiiskikh issledovateley XIX–pervoy treti XX v.* [The Buddhist world through the eyes of Russian researchers of the 19th - first third of the 20th century]. Saint Petersburg: Federal'noe gosudarstvennoe unitarnoe predpriyatie "Akademicheskii nauchno-izdatel'skiy, proizvodstvenno-poligraficheskii i knigorasprostranitel'skiy tsentr "Nauka" Obosoblennoe podrazdelenie" Sankt-Peterburgskaya izdatel'sko-knigotorgovaya firma "Nauka" Publ., 1998 (in Russian).

Ermakova T.V. Deyatel'nost' A.M. Pozdneeva v buddiiskikh regionakh Rossiiskoy imperii (po materialam Arkhiva vostokovedov IVR RAN) [Activities of A.M. Pozdneev in the Buddhist regions of the Russian Empire (on the materials of the Archive of Oriental Studies of the IVR RAS)], in *Buddiiskaya kul'tura: istoriya, istochnikovedenie,*

yazikoznanie i iskusstvo [Buddhist Culture: History, Source Studies, Linguistics and Art]. Saint Petersburg: Giperion Publ., 2013. P. 327–330 (in Russian).

Ermakova T.V. Pokhod Sankt-Peterburgskoy buddologicheskoy shkoly k izucheniyu buddiiskikh monastyrey Tibeta (1890-e–1910-e gg.) [The Approach of the St. Petersburg Buddhist School to the Study of Buddhist Monasteries in Tibet (1890s-1910s)], in *Uchenie Buddi v Rossii* [Buddha's teachings in Russia]. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2015. P. 119–133 (in Russian).

Zhamsueva D.S. *Pravovoy status buddiiskoy konfessii buryat v sisteme rossiiskoy gosudarstvennosti* [Legal status of the Buryat Buddhist confession in the system of Russian statehood]. Moscow: OOO “Redaktsiya zhurnala ‘Vlast’” Publ., 2008. N. 11. P. 63–65 (in Russian).

Zhitenev T.E. Buddizm v Rossii: vekhi istorii [Buddhism in Russia: Milestones of History], in *Vestnik Volzhskogo universiteta imeni V.N. Tatischeva* [V. N. Tatishchev Volga University Bulletin]. Tolyatti: OANO VO “Volzhskiy universitet imeni V.N. Tatischeva Publ. 2011. N. 7. P. 192–203 (in Russian).

Istoriya buryatskogo buddizma. Pis'mennye istochniki [History of Buryat Buddhism. Written sources], ed. by Ts.P. Vanchikova. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN Publ., 2006 (in Russian).

Kuz'min S.L. *Buddizm kak traditsionnaya religiya Rossii: istoricheskaya osnova i perspektivy* [Buddhism as a Traditional Religion of Russia: Historical Basis and Prospects]. Kyzyl: Izd-vo TuvGu Publ., 2017 (in Russian).

Ostrovskaya E.P. Leningradskaya buddologiya v nachale 1930-kh godov [Leningrad Buddhology in the early 1930s]. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka*. 2010. N. 2. P. 231–246 (in Russian).

Sinitsin A.L. Buddizm v SSSR: popytka obnovleniya v 1920-kh gg. [Buddhism in the USSR: an attempt at renewal in the 1920s], in *Rossiya i Vostok: kul'turnie svyazi v ptoshlom i nastoyashem: materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (IX Kolosithynskie chteniya), 16-17 aprelya 2014 goda* [Russia and the East: Cultural Ties in the Past and Present: Proceedings of the International Scientific Conference (IX Kolosnitsynskiye Readings), April 16-17, 2014]. Ekaterinburg: Gumanitarniy universitet Publ., 2014 (in Russian).

Sinitsyn F.L. Sovetskiye bezbozhniki i buddizm [Soviet godless people and Buddhism], in *Velikaya Rossiiskaya revolyutsiya v sud'bach narodov Yuga Rossii* [The Great Russian Revolution in the destinies of the peoples of the South of Russia]. Elista: Kalmytskiy nauchniy tsentr Rossiiskoy akademii nauk Publ., 2017. P. 240–250 (in Russian).

Skrytnikova T.D. Traditsionnaya kul'tura i buddizm v samoidentifikatsii buryat [Traditional culture and Buddhism in the self-identification of Buryats], in *Religiya i identichnost' v Rossii* [Religion and Identity in Russia]. Moscow, 2003. P. 121–153 (in Russian).

Tsybikov G.Ts. *Ibrannie trudy v dvukh tomakh* [Selected Works in Two Volumes]. N., 1991 (in Russian).

Tsyrempilov N.V. *Buddizm i imperiya: Buryatskaya buddiiskaya obshina v Rossii (XVIII–nach. XX v.)* [Buddhism and Empire: The Buryat Buddhist Community in Russia (18th-early 20th century)]. Ulan-Ude: institut mongolovedeniya, buddologii i tibetologii SO RAN Publ., 2013 (in Russian).

Tsyrempilov N.V. *Buddiiskiy avangard: metamorfozy buryatskoy buddiiskoy sanghi v Rossii (XVIII–nachalo XX vv.)* [Buddhist Avant-Garde: Metamorphosis of the Buryat Buddhist Sangha in Russia (XVIII-beginning of the XX centuries)]. *Novy istoricheskiy vestnik*. 2012. N. 33. P. 26–36 (in Russian).

Tsyrempilov N.V. *Kogda Rossiya proznala buddizm? V poiskakh ukaza 1741 g. Imperatritsy Elizavety Petrovny ob ofitsial'nom priznanii buddizma rossiiskimi vlastyami* [When did Russia recognize Buddhism? in search of the 1741 decree of Empress Elizabeth Petrovna on the official recognition of Buddhism by the Russian authorities]. *Gumanitarny vektor. Seriya: Istoriya, politologiya*. 2014. N. 3 (39). P. 96–109 (in Russian).

Shulunov E.S. *Buddiiskaya tserkov' i ee vzaimootnosheniya s gosudarstvennymi vlastyami v seredine 1930-kh gg* [The Buddhist Church and its relations with the state authorities in the mid-1930s]. Saint Petersburg: Svoe izdatel'stvo Publ., 2018 (in Russian).

Periodization of the Institutionalization of Buddhism in Russia in the 18th–20th Centuries

Vitaly Senotrusov, student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), vasenotrusov@edu.hse.ru

The article examines the process of institutionalization of Buddhism in Russia in the period from the 18th to the 20th century, with a special focus on its development in Eastern Siberia. The study covers the early contacts of the Russian Empire with the Buddhists of the Baikal region, the role of local and central authorities in recognizing Buddhism and regulating the Buddhist sangha, as well as the peculiarities of religious policy in the Soviet period and repression. The main goal of the work is to identify the key stages and factors that influenced the institutionalization of Buddhism, including interaction with the state authorities and the adaptation of the Buddhist clergy to the new conditions. Particular attention is paid to the institutional changes due to the activities of Buddhologists and representatives of Buddhism, which contributed to the strengthening of its position in the cultural space of Russia.

Keywords: buddhism in Russia, Eastern Siberia, institutionalization, buddhist sangha, buryat buddhism

For citation: Senotrusov V.A. (2025) Periodization of the institutionalization of Buddhism in Russia in the 18th–20th centuries // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 125-137.

Date of receipt: 05.11.2024.

Сектор исламских финансов в экономике Саудовской Аравии в 2021-2023 гг.

Далила Сабитова, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), drsabitova_1@edu.hse.ru

В статье анализируется динамика исламских финансовых институтов и их значимость для современной экономики Саудовской Аравии. Рассматриваются ключевые показатели исламских традиционных банков, функции исламских окон, а также функционирование рынка сукук-облигаций и исламского страхования. Особое внимание уделяется вызовам, с которыми сейчас сталкивается сектор исламских финансов, и перспективам его дальнейшего развития. Исламские финансовые учреждения играют важную роль в мобилизации средств, финансировании инфраструктурных проектов и управлении рисками, способствуя инновациям и привлечению зарубежных инвестиций. Несмотря на то, что их вклад еще не сопоставим с традиционной финансовой системой, исламские финансы представляют собой стратегически важный инструмент для диверсификации экономики КСА и снижения зависимости от нефтяной отрасли. Быстрый рост этого сектора предвещает увеличение его значимости в финансовой системе страны и дальнейшее стимулирование экономического развития.

Ключевые слова: исламские финансы, исламский банкинг, Саудовская Аравия (КСА), сукук-облигации, такафуль, исламские окна

Для цитирования: Сабитова Д.Р. Сектор исламских финансов в экономике Саудовской Аравии в 2021-2023 гг. // Метаморфозис. 2025. Т. 9. № 2. С. 138-151.

Дата поступления: 10.11.2024.

За последние 20 лет исламские финансы стали одной из наиболее динамично развивающихся отраслей мировой экономики. В 2022 г. сектор исламских финансовых услуг вырос на 6,2% по сравнению с прошлым годом и достиг 3,35 трлн долл. США, а общий мировой чистый доход, о котором сообщили исламские финансовые институты в 2021 г. вырос до 32 млрд долл. США¹. В течение прошлого десятилетия исламские финансовые инструменты и продукты стали более доступными и популярными не только в традиционных исламских центрах, таких как Ближний Восток, но и в дру-

¹ Islamic Financial Services Industry Stability Report // Islamic Financial Services Board. Kuala Lumpur, 2023. P. 9.

гих регионах мира, включая Юго-Восточную Азию, Европу и Африку (см. рис. 1)².

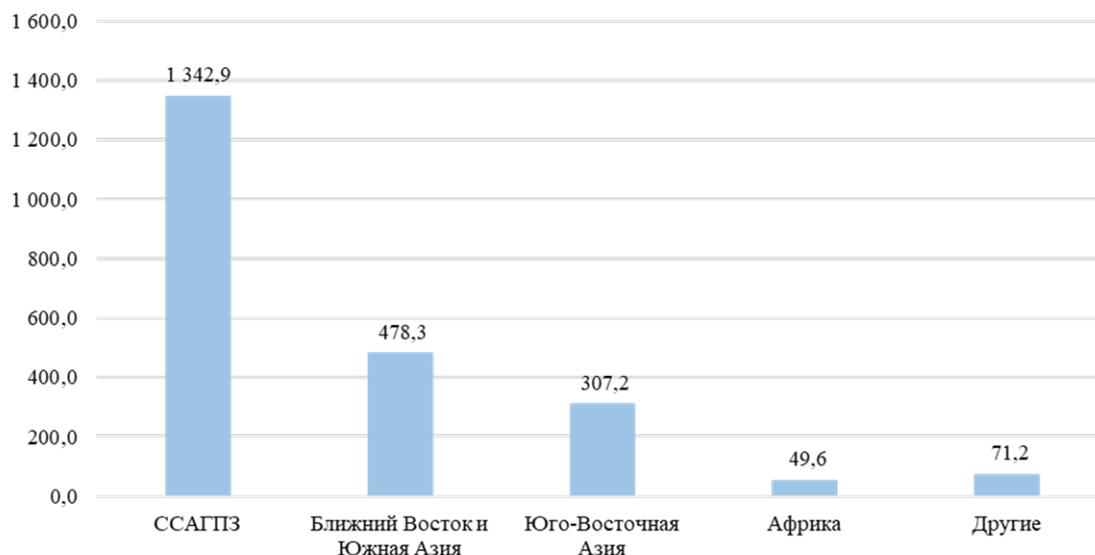


Рис. 1 Активы исламского банкинга в различных регионах мира в 2022г., млрд долл. США (Источник: составлено автором по данным отчета IFSB 2023 г.)

Основная доля мирового сектора исламского финансирования приходится на страны Персидского залива – около 54%. Рынок исламских финансов Саудовской Аравии (далее КСА) является крупнейшим в мире по размеру активов. Согласно данным Центрального банка КСА (SAMA), в 2022 г. общие активы сектора составили 3,25 трлн долл. США, увеличившись на 6,2% по сравнению с прошлым годом³. Помимо этого, КСА имеет наибольшую долю исламских банковских активов среди стран, которые придерживаются двойной банковской системы, где исламские финансовые учреждения работают наряду с конвенциональными банками. Всего в стране функционирует 11 лицензированных национальных банков, среди которых 4 полностью исламские, а остальные предоставляют как традиционные банковские услуги, так и продукты, соответствующие шариату. Согласно отчету IFSB за 2023 г., активы исламского банкинга в КСА составляют около 32,9% мировых активов исламского банкинга и оцениваются в 700 млрд долл. США⁴.

Итак, цель данного исследования заключается в выявлении особенностей функционирования и вклада основных участников рынка исламских финансов в экономику Саудовской Аравии. Для достижения данной цели в работе решаются следующие задачи: 1) изучение особенностей рынка ис-

² Источник: составлено автором по данным отчета IFSB 2023 г. (Islamic Financial Services Industry Stability Report // Islamic Financial Services Board. Kuala Lumpur, 2023. P. 9.).

³ Saudi Arabia Islamic Finance Report 2021 // IFSB. Riyadh, 2021. P. 123.

⁴ 59th Annual Report // Saudi Central Bank. Riyadh, 2023. P. 145.

ламского банкинга КСА; 2) сравнение показателей исламских и конвенциональных банков КСА; 3) анализ рынка сукук-облигаций и исламского страхования; 4) описание современных проблем и перспектив рынка исламских финансов в КСА.

Изучение механизмов сектора исламских финансов в КСА, его особенностей и влияние на стабильное развитие банковского сектора и финансового рынка страны поможет оценить перспективы и недостатки такой модели финансирования, а также в дальнейшем выработать рекомендации на основе опыта КСА для стран, где данный рынок только начинает постепенно развиваться (например, в России).

Рынок исламского банкинга в КСА

Сегодня в Саудовской Аравии функционирует 11 национальных банков, из которых 7 конвенциональных и 4 исламских. Национальные банки играют важную роль не только в финансовом секторе страны, но в целом в ее экономике, поскольку вносят огромный вклад для достижения стратегических целей Vision 2030. Крупнейшими конвенциональными банками в стране являются Saudi National Bank (SNB), Riyadh Bank, Saudi Awwal Bank (SAB) и Banque Saudi Fransi (BSF), чистая прибыль которых составила 10,2 млрд долл. США и достигла 55% от общей доли прибыли банковского сектора в 2023 г. Проанализировав отчеты конвенциональных банков КСА, можно выделить три наиболее востребованных направления финансирования: 1) ипотечный рынок (достижение 70% доли домовладений); 2) микро-, малые и средние предприятия (в рамках Vision 2030); 3) FinTech (превращение КСА в региональный финансовый хаб). В 2023 г. банковские активы традиционных банковских учреждений достигли 646 млрд долл. США, что почти в два раза больше активов исламских банков (См. рис. 2⁵). В связи с этим возникает вопрос: «Зачем Саудовская Аравия вкладывается в развитие сектора исламских финансов, если с точки зрения финансовых показателей он уступает рынку традиционного финансирования?».

Главными поставщиками исламских финансовых продуктов в КСА являются Al Rajhi Bank, Alinma Bank, Bank Al Bilad и Bank AlJazira. Совокупные активы этих банков в 2023 г. достигли 351 млрд долл. США. Исламские банки в КСА предлагают широкий ассортимент различных финансовых продуктов: оформление банковских карт, открытие текущих и инвестиционных счетов, исламское финансирование, исламский лизинг, прием депозитов, инвестиции и многое другое. Проанализировав официальные отчеты исламских банков КСА, можно выделить несколько наиболее приоритетных сфер финансирования, которые соответствуют целям Vision 2030, среди которых 1) ипотечный рынок, 2) поддержка малого и среднего бизнеса, 3)

⁵ Источник: составлено автором по данным официальных отчетов банков КСА за 2023 г.

FinTech и цифровизация финансовых продуктов, 4) ESG-проекты и зеленое финансирование.

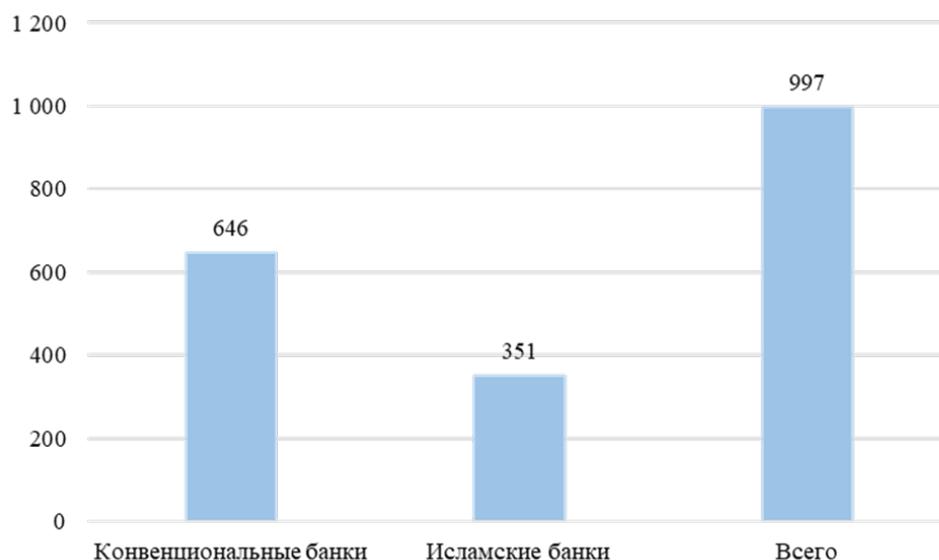


Рис. 2 Распределение активов банковского сектора КСА в 2023 г., млрд долл. США

Так, Al Rajhi Bank, будучи крупнейшим исламским банком в стране, претендует на самый широкий спектр REDF (Фонд развития недвижимости) и не-REDF ипотечных продуктов на рынке, обладая доминирующей долей 41,3%, что соответствует целям Vision 2030 по достижению 70% доли домовладения в Саудовской Аравии⁶. Увеличивая свою долю на рынке частного финансирования, банк продолжает удерживать крупнейший портфель потребительских кредитов в КСА. Банк Al Bilad также активно вкладывается в ипотечный рынок, ежегодно увеличивая свою долю за счет тесного сотрудничества с Министерством муниципальных, сельских дел и жилищного строительства и REDF⁷. Alinma Bank особое внимание уделяет развитию МСП, указывая в своем отчете на увеличение корпоративного финансирования и финансирования малого и среднего бизнеса до 28,8 млрд и 1,3 млрд долл. США соответственно⁸. Al Jazira Bank снизил свою сконцентрированность на крупных корпорациях и начал активно вкладываться в малый и средний бизнес, заявив об ожидаемом росте активов банка на 12% к 2028 г. главным образом за счет финансирования МСП⁹.

⁶ Saudi Arabia Islamic Finance Report 2021. P. 23.

⁷ Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023) // Al Rajhi Bank. Riyadh, 2023. С. 16.

⁸ Islamic Financial Services Industry Stability Report. P. 12.

⁹ Earnings Presentation FY 2023 // Bank AlJazira. Riyadh, 2023. P. 6.

Исламские банки КСА также большое значение уделяют достижению целей Vision 2030 не только в экономической сфере, но и цифровой и социальной. Al Rajhi Bank активно работает над цифровизацией своих услуг и разработкой различных финансовых технологий, за что в 2023 г. ему были присуждены различные награды как лучшему цифровому банку в стране¹⁰. Al Bilad был первым банком в Королевстве, который предоставил возможность клиентам открывать счета онлайн. Также согласно отчету банка, благодаря запуску различных мобильных приложений банка число клиентов увеличилось на 22%, депозиты выросли в 42 раза и количество сделок увеличилось в 37 раз¹¹. Al Rajhi Bank отдельно подчеркивает свою приверженность идеям корпоративной социальной ответственности и ESG-принципам. Среди инициатив, предпринятых банком в 2023 г., совместная программа с Министерством человеческих ресурсов и социального развития, запуск 7 благотворительных фондов для поощрения инвестиций (особенно в некоммерческие организации), инвестирование 4,7 млн долл. США в установку солнечных батарей на своих объектах и многое другое¹². Alinma Bank также активно продвигает ESG-принципы в своей деятельности, а в 2022 г. вклады банка в сферу зеленого финансирования составили около 4,3 млрд долл. США¹³.

Помимо представленных исламских банков, в КСА финансовые услуги по нормам шариата предоставляют и обычные банки через исламские окна, но в более ограниченном ассортименте. Однако примечательно, что активы исламских окон не уступают активам исламских банков и достигают 346,3 млрд долл. США, то есть 50% всех исламских активов в стране. Больше всего исламские окна финансируют такие отрасли, как строительство, экспорт, транспорт и др., согласно отчету IFSB. В 2023 г. 7 конвенциональных банков КСА предоставили финансирование по трем исламским договорам (таваррук, мурабаха и иджара) на сумму 316,6 млрд долл. США, что на 30% больше показателей исламских банков в том же году (См. табл. 1).

Таблица 1. Сделки исламского финансирования в конвенциональных банках КСА в 2023г., млрд долл. США¹⁴

Банк	Таваррук	Мурабаха	Иджара	Итого
Saudi National Bank	77,4	43,8	11,7	136,4

¹⁰ Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023). С. 146.

¹¹ Investor Presentation 3Q 2023 // Alinma Bank. Riyadh, 2023. Р. 11.

¹² Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023). С. 152.

¹³ Investor Presentation 3Q 2023. Р. 23.

¹⁴ Источник: составлено автором на основе данных из официальных отчетов конвенциональных банков КСА за 2023 г.

Банк	Таваррук	Мурабаха	Иджара	Итого
Riyad Bank	36,2	8,2	5,7	50,1
Saudi Awwal Bank	36,1	4,5	4,1	44,8
Banque Saudi Fransi	28,5	3,0	2,7	34,2
Arab National Bank	26,1	5,4	–	31,5
Saudi Investment Bank	8,6	3,0	2,7	14,4
Gulf International Bank	–	–	–	5,2
Итого:				316,6

Таким образом, в банковской системе КСА исламские банки выступают в качестве полноценных финансовых учреждений, предлагающих все-сторонний спектр финансовых услуг в соответствии с принципами шариата. Являясь неотъемлемой частью финансовой системы страны, они удовлетворяют как потребности отдельных лиц, так и предприятий, содействуя достижению национальных стратегических целей развития. Так исламские банки вносят значительный вклад в прогресс и процветание Саудовской Аравии и ее общества. В то время как обычные банки в первую очередь ориентированы на финансовые показатели (хоть и также вносят вклад в различные социальные и экологические проекты) исламские банки уделяют особое внимание этическим принципам и социальному развитию, создавая благотворительные фонды, принимая активное участие в социальном аспекте саудовского общества и вкладывая значительные суммы своих активов в ESG-проекты. Наряду с этическим аспектом, нельзя отрицать и экономическую значимость исламских банков, которые управляют примерно третью активов банковского сектора страны, а также привлекают инвесторов и предпринимателей, которые по религиозным убеждениям не могут сотрудничать с традиционными банками. Тем самым исламские банки играют важную роль в привлечении инвестиций и поддержке экономического роста в Саудовской Аравии.

Также стоит отметить важность исламских окон в банковской системе КСА, которые способствуют финансовой инклюзивности и тем самым предоставляют альтернативные возможности клиентам, желающих пользоваться банковскими услугами по нормам ислама. Кроме того, они дополняют роль полноценных исламских банков, расширяя доступность исламского финансирования для большего числа клиентов (в случае с исламскими окнами речь скорее идет о корпоративных клиентах).

Рынок сукук-облигаций и исламского страхования в КСА

Немаловажным сектором на рынке исламского финансирования является рынок исламских ценных бумаг, на котором все большее распространение получают исламские облигации или сукук. В 2017 г. правительство КСА запустило «Программу эмиссии сукук» для диверсификации источников финансирования государственного бюджета.¹⁵ С тех пор рынок сукук КСА вырос на 65%. В 2023 г. капитализация рынка оценивалась в 146,5 млрд долл. США. В том же году КСА осуществило первый международный выпуск сукук в рамках «Программы эмиссии сукук» и привлекло суммарно 60 млрд риалов КСА (16 млрд долл. США), что составляет 30% от общего объема привлеченного финансирования¹⁶.

Согласно отчету Tadawul, 90% выпущенных сукук-облигаций были суверенными (141 млрд долл. США), остальные 10% – корпоративные (5 млрд долл. США), что делает Саудовскую Аравию мировым лидером по выпуску суверенных сукук. Одним из основных эмитентов суверенных облигаций является Государственный инвестиционный фонд (PIF), которому принадлежат несколько дочерних компаний, вкладывающихся посредством выпуска долгосрочных сукук в финансирование социальных услуг (образование, жилищный сектор, медицина, трудоустройство и др.). В 2022 г. Саудовская компания по рефинансированию недвижимости (SRC), принадлежащая PIF, выпустила облигации на сумму 3,7 млрд долл. США и была признана лучшим эмитентом на рынке сукук КСА¹⁷.

Также активно растет спрос на так называемые зеленые сукук, которые призваны финансировать экологические проекты и способствовать достижению целей Vision 2030 по улучшению окружающей среды. В 2023 г. Саудовская Аравия была одним из крупнейших эмитентов ESG-сукук, совокупный объем выпусков которых составил 21,8 млрд долл. США¹⁸. Стоит отметить, что доля корпоративных эмитентов на рынке зеленых сукук составляет 65% общей стоимости выпущенных облигаций, а доля банков в 2023 г. увеличилась до 27%. В 2023 г. Al Rajhi Bank впервые вышел на международный рынок долгового капитала, выпустив пятилетние устойчивые сукук-облигации на сумму 1 млрд долл. США¹⁹. Банк планирует использовать поступления от выпусков для повышения своей ликвидности и поддержки роста финансирования ESG, соответствующих целям Vision 2030. В

¹⁵ Ат-такрир аль-ихсаий (Статистический отчет) // Saudi Exchange. Riyadh, 2023. С. 31.

¹⁶ Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023) // SNB (Saudi National Bank). Riyadh, 2023.

¹⁷ Такрир хаттат аль-иктирад ас-санауий лиль-ам аль-малий 2024 (Годовой отчет о плане заимствований на 2024 год) // National Debt Management Center. Riyadh, 2023. С. 8.

¹⁸ Green and sustainability sukuk update 2023 // London Stock Exchange. London, 2023. P. 6.

¹⁹ Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023) // Al Rajhi Bank. Riyadh, 2023. С. 152.

том же году Saudi Electricity Company успешно выпустила зеленые и устойчивые сукук на сумму 2 млрд долл. США, за что получила премию за сделку года по ESG-сукук²⁰.

Неотъемлемой частью сектора исламских финансов также является рынок исламского страхования или такафуль, отличительной чертой которого является принцип взаимопомощи и разделения рисков. В 2023 г. правительство КСА учредило Страхование управление (IA) для стимулирования роста и развития такафуль-сектора. В его обязанности входит разработка Национальной стратегии страхового сектора, пересмотр законов и постановлений, а также подготовка статистики по сектору. Согласно отчету IA, в 3 квартале 2023 г. чистая прибыль сектора составила 231,7 млн долл. США по сравнению с 98,8 млн долл. США за аналогичный период в 2022 г.²¹ Поскольку медицинское страхование обязательно для всех резидентов КСА, рынок медицинского страхования является крупнейшим в стране (См. рис. 3²²). Валовые письменные премии медицинского страхования возросли до 2,3 млрд долл. США, а процент удержания достиг 98,8%. Вторым по популярности направлением страхования является автострахование, валовые письменные премии которого составили 1 млрд долл. США, а процент удержания – 98,4%.



Рис. 3 Наиболее востребованные направления страхования на рынке КСА в 2023г.

²⁰ Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023) // Saudi Electricity Company. Riyadh, 2023. С.33.

²¹ Ат-такрир ар-рубба санауий ликытаа ат-тамин (Ежеквартальный отчет страхового сектора) // Insurance Authority. Riyadh, 2023. С. 4.

²² Источник: составлено автором по данным из официального отчета Страхование управления КСА за 2023г. (Там же)

Всего на рынке страхования КСА представлено 25 страховых компаний, общий оборот которых в 2023 г. составил 15,1 млн долл. США²³. Отдельно стоит выделить две страховые компании – Вира Arabia и Tawunia, фактически контролирующие весь сектор за счет своей доли на рынке – 27,8% и 26,7% соответственно. Вира Arabia является международной медицинской компанией, которая осуществляет свою деятельность в КСА через бизнес-партнера. Прибыль компании в 2023 г. составила 238 млн долл. США²⁴. Tawunia – первая национальная страховая компания, получившая лицензию в КСА на все виды страхования в соответствии с принципом кооперативного страхования. Прибыль компании в 2023 г. составила 127,8 млн долл. США²⁵. Третье место в секторе занимает компания Al Rajhi Takaful, совокупные активы которой составляют почти 1,8 млн долл. США. Основными клиентами страховых компаний являются большие корпорации, чей вклад в сектор достигает 60%. Второе место занимают розничные клиенты, затем средние и малые предприятия (см. рис. 4²⁶).

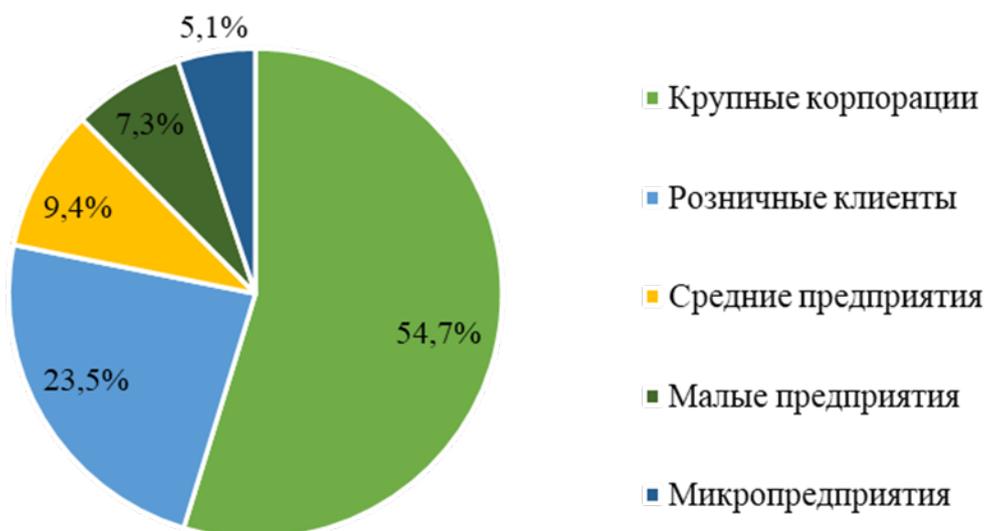


Рис. 4 Клиентский сегмент рынка страхования КСА в 2023 г.

²³ Insurance companies in Saudi Arabia: ranking // Atlas Magazine [Электронный ресурс]. URL: <https://www.atlas-mag.net/en/article/insurance-companies-in-saudi-arabia-ranking-2018> (дата обращения: 21.04.2024).

²⁴ Вира Arabia 2023 profit up 17% to SAR 940.2M // Argaam [Электронный ресурс]. URL: <https://www.argaam.com/en/financial-reports/company-report/878/2023/71> (дата обращения: 21.04.2024).

²⁵ 2022 Highlights // Tawunia. Riyadh, 2022.

²⁶ Источник: составлено автором по данным из официального отчета Страхового управления КСА за 2023 г.

Вызовы и перспективы развития рынка исламских финансов КСА

Обладая крупным развитым рынком исламских финансов, Саудовская Аравия тем не менее сталкивается с рядом проблем и вызовов, препятствующих дальнейшему расширению сектора. Наиболее острой проблемой, как и во многих других странах, является отсутствие специальной нормативной базы, определяющей четкие правила и положения, разработанные специально для исламских финансовых услуг. В настоящее время исламские банки в Саудовской Аравии регулируются теми же законами и нормативными актами, что и обычные банки. Такое положение приводит к снижению доверия со стороны клиентов, отсутствию гарантий и защиты прав потребителей и повышенным рискам для самих исламских банков из-за отсутствия четких правил, регулирующих их деятельность.

Эта проблема тесно связана с еще одним недостатком исламской финансовой системы в Саудовской Аравии – отсутствием специализированного надзорного органа, который осуществлял бы контроль за всеми исламскими финансовыми организациями и выпускал единые стандарты для исламских финансовых продуктов, что способствовало бы их унификации и централизованному управлению. Помимо отсутствия нормативно-правовой базы, рынок исламских финансов в Саудовской Аравии страдает от ограниченной инфраструктуры. На рынке представлено всего 4 исламских банков и несколько финансовых компаний, что явно недостаточно для конкуренции с традиционными финансовыми учреждениями и удовлетворения растущего спроса.

Однако несмотря на все вышеупомянутые недостатки рынок исламских финансов в Саудовской Аравии продолжает развиваться и расширяться. Будучи одним из крупнейших мировых рынков исламского финансирования, КСА является уникальным примером того, как исламские финансовые учреждения могут функционировать наравне с конвенциональными банками, следуя одним и тем же банковским законам. Это свидетельствует о том, что наличие специализированного законодательства для исламских финансовых учреждений не является обязательным условием для успешного развития сектора.

Безусловно, финансовый и экономический вклад сектора исламских финансов пока не сопоставим по объемам с традиционной финансовой структурой, однако идея развития рынка исламского финансирования заключается вовсе не в полном замещении традиционных финансовых услуг или переходе к полностью исламской финансовой системе, которая, например, функционирует в Иране. Вывод о развитии исламских финансов в Саудовской Аравии показывает, что это не просто дополнительный сектор экономики, а важный стратегический инструмент для достижения множе-

ства ключевых целей страны, одной из которых является диверсификация экономики. Саудовская Аравия стремится снизить зависимость от нефти, используя в том числе исламские финансы как альтернативный источник капитала, который поддерживает внутренние инвестиции и привлекает средства из-за рубежа. Этот сектор позволяет не только мобилизовать национальные средства, но и эффективно направлять их в различные отрасли, включая инфраструктуру, технологии, социальные и экологические проекты.

Исламские финансы служат также инструментом для укрепления политического влияния Саудовской Аравии на международной арене, особенно в исламском мире. Развитие исламских финансовых институтов и продуктов, таких как сукук, позволяет стране демонстрировать свое лидерство в экономической сфере и поддерживать тесные связи с мусульманскими государствами. Путем расширения этого рынка КСА укрепляет свою репутацию как ключевого игрока и лидера исламской экономики, привлекая мусульманские инвестиции со всего мира и развивая финансовые связи, что усиливает ее дипломатические и экономические позиции.

Таким образом, развитие исламских финансов в Саудовской Аравии имеет многоплановое значение, укрепляя ее как экономически независимое государство, которое привержено принципам социальной ответственности и лидерству в исламском мире. Сочетая политические, социальные и экономические цели, Саудовская Аравия успешно превращает исламские финансы в основу своей долгосрочной стратегии устойчивого развития и укрепления позиций на мировой арене.

Литература

- 2022 Highlights // Tawunia. Riyadh, 2022.
- 59th Annual Report // Saudi Central Bank. Riyadh, 2023.
- Annual Report 2022 // Public Investment Fund. Riyadh, 2022.
- Bupa Arabia 2023 profit up 17% to SAR 940.2M // Argaam [Электронный ресурс]. URL: <https://www.argaam.com/en/financial-reports/company-report/878/2023/71> (Дата обращения: 21.04.2024).
- Earnings Presentation FY 2023 // Bank AlJazira. Riyadh, 2023.
- Green and sustainability sukuk update 2023 // London Stock Exchange. London, 2023.
- Insurance companies in Saudi Arabia: ranking // Atlas Magazine [Электронный ресурс]. URL: <https://www.atlas-mag.net/en/article/insurance-companies-in-saudi-arabia-ranking-2018> (Дата обращения: 21.04.2024).
- Investor Presentation 3Q 2023 // Alinma Bank. Riyadh, 2023.
- Islamic Financial Services Industry Stability Report // Islamic Financial Services Board. Kuala Lumpur, 2023.
- Saudi Arabia Islamic Finance Report 2021 // IFSB. Riyadh, 2021.

State of the Global Islamic Economy Report // DinarStandard. Dubai, 2023.
Ат-такрир аль-ихсаий (Статистический отчет) // Saudi Exchange. Riyadh, 2023.

Ат-такрир ар-рубба санауий ликытаа ат-таамин (Ежеквартальный отчет страхового сектора) // Insurance Authority. Riyadh, 2023.

Ат-такрир ас-санауий 2022 (Годовой отчет 2022) // Al Bilad Bank. Riyadh, 2022.

Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023) // Al Rajhi Bank. Riyadh, 2023.

Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023) // SAB (Saudi Awwal Bank). Riyadh, 2023.

Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023) // Saudi Electricity Company. Riyadh, 2023.

Ат-такрир ас-санауий 2023 (Годовой отчет 2023) // SNB (Saudi National Bank). Riyadh, 2023.

Такрир хаттат аль-иктирад ас-санауий лиль-ам аль-малий 2024 (Годовой отчет о плане заимствований на 2024 год) // National Debt Management Center. Riyadh, 2023.

Хейят ат-таамин (Страховое управление). URL: <https://www.ia.gov.sa/about/about.html> (Дата обращения: 13.04.2024.)

References

Tawunia. *2022 Highlights*. Riyadh: Tawunia, 2022.

Saudi Central Bank. *59th Annual Report*. Riyadh: Saudi Central Bank, 2023.

Public Investment Fund. *Annual Report 2022*. Riyadh: Public Investment Fund, 2022.

Argaam. *Bupa Arabia 2023 Profit Up 17% to SAR 940.2M* [Electronic resource]. URL: <https://www.argaam.com/en/financial-reports/company-report/878/2023/71> (date of access: 21.04.2024).

Bank AlJazira. *Earnings Presentation FY 2023*. Riyadh: Bank AlJazira, 2023.

London Stock Exchange. *Green and Sustainability Sukuk Update 2023*. London: London Stock Exchange, 2023.

Atlas Magazine. *Insurance Companies in Saudi Arabia: Ranking* [Electronic resource]. URL: <https://www.atlas-mag.net/en/article/insurance-companies-in-saudi-arabia-ranking-2018> (date of access: 21.04.2024).

Alinma Bank. *Investor Presentation 3Q 2023*. Riyadh: Alinma Bank, 2023.

Islamic Financial Services Board (IFSB). *Islamic Financial Services Industry Stability Report*. Kuala Lumpur: Islamic Financial Services Board, 2023.

Islamic Financial Services Board (IFSB). *Saudi Arabia Islamic Finance Report 2021*. Riyadh: Islamic Financial Services Board, 2021.

DinarStandard. *State of the Global Islamic Economy Report*. Dubai: DinarStandard, 2023.

Saudi Exchange. *Statistical Report (At-Taqrir Al-Ihsa'i)*. Riyadh: Saudi Exchange, 2023.

Insurance Authority. *Quarterly Report of the Insurance Sector (At-Taqrir Ar-Rubaa Sanawi Liqita'a At-Tamin)*. Riyadh: Insurance Authority, 2023.

Al Bilad Bank. *Annual Report 2022 (At-Taqrir As-Sanawi 2022)*. Riyadh: Al Bilad Bank, 2022.

Al Rajhi Bank. *Annual Report 2023 (At-Taqrir As-Sanawi 2023)*. Riyadh: Al Rajhi Bank, 2023.

Saudi Awwal Bank (SAB). *Annual Report 2023 (At-Taqrir As-Sanawi 2023)*. Riyadh: Saudi Awwal Bank, 2023.

Saudi Electricity Company. *Annual Report 2023 (At-Taqrir As-Sanawi 2023)*. Riyadh: Saudi Electricity Company, 2023.

Saudi National Bank (SNB). *Annual Report 2023 (At-Taqrir As-Sanawi 2023)*. Riyadh: Saudi National Bank, 2023.

National Debt Management Center. *Annual Report on the Borrowing Plan for the Fiscal Year 2024 (Taqrir Khattat Al-Iqtirad As-Sanawi Lil-Am Al-Mali 2024)*. Riyadh: National Debt Management Center, 2023.

Insurance Authority. *About Us* [Electronic resource]. URL: <https://www.ia.gov.sa/about/about.html> (date of access: 13.04.2024).

Islamic Finance Sector in the Saudi Arabian Economy in 2021-2023

Dalila Sabitova, student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), drsabitova_1@edu.hse.ru

The article analyzes the dynamics and importance of Islamic financial institutions in the context of the modern Saudi Arabian economy. It considers the key indicators of Islamic and conventional banks, the functions of Islamic windows, as well as the functioning of the sukuk bond market and Islamic insurance. Particular attention is paid to the current challenges faced by the Islamic finance sector and the prospects for its further development. Islamic financial institutions play an important role in mobilizing funds, financing infrastructure projects and risk management, promoting innovation and attracting foreign investment. Although their contribution is not yet comparable to the conventional financial system, Islamic finance is a strategically important tool for diversifying the KSA economy and reducing dependence on the oil industry. The rapid growth of this sector foreshadows its increasing importance in the country's financial system and further stimulation of economic development.

Keywords: Islamic finance, Islamic banking, Saudi Arabia (KSA), sukuk bonds, takaful, Islamic windows

For citation: Sabitova D.R. (2025) Islamic Finance Sector in the Saudi Arabian Economy in 2021-2023 // *Metamorphosis*. Vol. 9. N. 2. P. 138-151.

Date of receipt: 10.11.2024.