

ТРАДИЦІЯ
I
ТРАДИЦІОНАЛІЗМ

Альманах
2014-2015

Вінниця
«Нілан-ЛТД»
2015

УДК 111:130.11
ББК 87.3(0)6я431
Т 65

Рецензенти:

О.В. Білокобильський, д. філос. н.
Т.В. Лютий, д. філос. н.

*Затверджено до друку Вченою радою Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України
(протокол № 5 від 23.06.2015)*

Т 65 Традиція і традиціоналізм. Альманах (2014-2015). –
Вінниця : Нілан, 2015. – 172 с.
ISBN 978-966-924-135-1

Дане число альманаху «Традиція і традиціоналізм», більшою мірою, є виданням матеріалів круглого столу «Ісламські традиціоналісти та іслам традиціоналістів», що відбувся в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України 14 листопада 2014 року. Вперше в український академічний дискурс уведено ім'я видатного сучасного представника традиціоналізму — Сеййеда Хоссейна Насра. Крім академічних досліджень традиціоналізму, в альманасі зібрані тексти мислителів-традиціоналістів, як сучасних, так і класиків. У тому числі читачу запропоновано переклад раніше мало відомого на пострадянському просторі твору Рене Генона. Книга становить інтерес для філософів, релігієзнавців, культурологів, істориків і всіх, кого цікавлять питання традиціоналізму і традиційного суспільства.

© *Автори статей*

ISBN 978-966-924-135-1

Зміст

Передмова	4
Юрій Завгородній Сакральна географія ісламу у роботах Рене Генона	7
Олег Ярош Сеййед Хоссейн Наср як суфій і дослідник суфізму	18
Сергій Капранов Сеййед Хоссейн Наср — сучасний мислитель-традиціоналіст	30
Олег Гуцуляк Исламский фактор в «философии традиционализма»	42
Елена Шаповалова «Миф» об исламе в современной европейской массовой культуре	58
Святослав Вышинский Тайная аристократия и революция шудр. Миссия единобожия в философии Гейдара Джемалья	83
Рене Генон Заблуждение спиритов	95
Коллин Клири Какому богу поклонявся Один?	113
Askr Svarte Язык и мышление	129
Харун Сидоров Исламский традиционализм в пост-современном мире	138
Abstracts	165

Передмова

Збірка, яку тримає в руках читач, є третім числом альманаха «Традиція і традиціоналізм», перші дві частини якого були присвячені таким видатним постатям у традиціоналістичній думці, як Рене Генон, Юліус Евола та Мірча Еліаде. Альманах став логічним розгортанням ідеї круглих столів, що проходили в 2011-2013 роках у Донецьку (Україна), і стали одним з перших системних виявів академічного інтересу до дослідження традиціоналізму на теренах Східної Європи. Проте, в номери альманаху ввійшли не тільки доповіді учасників круглих столів, а й тексти більш широкого кола авторів. Не став виключенням і цьогорічний альманах, який частково складається з матеріалів круглого столу «Ісламські традиціоналісти і іслам традиціоналістів» (14.11.14, Київ), але містить також матеріали дослідників, що не брали участь у засіданні.

Як вихід збірника стався за буремної ситуації в світі, коли післявоєнні кордони та міжнародне ліберальне право втратили свою безумовність, а людські індивіди знову перестали очолювати перелік загальнолюдських цінностей, так і сам збірник багато в чому відмінний від перших номерів, які побачили світло за мирних часів. У певному сенсі, умови подання матеріалів стали жорсткішими, редколегія вирішила відмовитися від приймання до друку тез доповідей і сконцентруватися на повнотекстових статтях. З іншого боку,

внаслідок загострення ідеологічного протистояння серед традиціоналістів пострадянського простору, деякі постійні автори та учасники круглих столів не стали брати участь у підготовці цього числа. Натомість, завдяки російським колегам, з'явилася нова рубрика в альманасі, а саме — переклади. Починаючи з цього випуску, планується друкувати крім текстів сучасних авторів також уривки з класичних праць традиціоналістів, які раніше не були поширені серед пострадянської публіки.

Головна тема цього номеру — традиціоналісти та іслам. Відомо, що значна частина прихильників традиціоналістичного руху, включно з його найвідомішим натхненником Рене Геноном, зупинили свій погляд саме на цій релігійній системі. Втім, тлумачення принципів ісламу європейськими традиціоналістами має значний спектр, і не завжди є ортодоксальним, так само як і тлумачення ними інших релігій чи можливості надконфесійного синтезу. З іншого боку, важливо зрозуміти, наскільки можливий традиціоналізм у самому мусульманському середовищі, і це є частиною питання про те, чи потребують люди, які перебувають у живій традиції, традиціоналізму. Хто може бути названий мусульманським традиціоналістом — суфій чи салафіт?

На сторінках цього числа альманаха представлені матеріали, що дозволяють, певною мірою, зрозуміти ці питання. Перш за все, йдеться про статті Сергія Капранова та Олега Яроша, присвячені одному з найвідоміших традиціоналістів сучасності — С. Х. Насру, який походить з традиційного мусульманського середовища, проте зацікавився таким явищем, як традиціоналізм, і став його активним і відповідальним прихильником. Аналіз ісламського ставлення до традиціоналізму пропонує читачеві також російський автор Харун Сидоров. Матеріал Олега Гуцуляка стосується впливу ісламу як на відомих представників

традиціоналістичного руху, так і на мислителів-традиціоналістів, які мало відомі українському читачеві. Натомість Юрій Завгородній у статті ставить питання про ісламські джерела, на які міг спиратися Рене Генон, зосереджуючи дослідження навколо розуміння останнім сакральної географії ісламу. Святослав Вишинський присвятив свою розвідку традиціоналістичній концепції відомого російського мислителя Гейдара Джемала. Стаття Олени Шаповалової присвячена образу ісламу в європейській масовій культурі як надмірно традиціоналістської релігійної системи. Поза ісламською проблематикою написана стаття російського традиціоналіста Askar Svarte, присвячена дискурсу сучасного російського язичництва щодо ритуальної мови. Той же дослідник зробив для журналу переклад статті відомого американського традиціоналіста Колліна Клірі, присвяченої інтерпретації сюжету з Едди. В цьому числі також запропоновано нову рубрику — переклад класичної традиціоналістичної літератури, і першим публікується уривок з книги Рене Генона, в перекладі Андрія Ігнат'єва.

Загалом вихід цього числа альманаха, який став можливим за підтримки Інститута філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, дозволяє констатувати не тільки продовження, але й розвиток ініціативи, що була започаткована кілька років тому в Донецьку. Академічне дослідження традиціоналізму вийшло в Україні на достатній рівень, щоб говорити про системність і перспективність цього явища. Про це свідчать як наукові заходи та публікації, так і дисертації, що пишуться і вже захищаються за традиціоналістичною тематикою. Зі свого боку, колектив альманаха «Традиція і традиціоналізм» зобов'язується продовжувати видання збірника та запрошує до участі в наступних числах авторів, що цікавляться відповідною проблематикою.

Редколегія

Юрій Завгородній

Сакральна географія ісламу у роботах Рене Генона

Сакральна географія — одна з ключових тем у роботах Р. Генона, до якої він звертається майже упродовж усього свого публічного інтелектуального життя. При цьому французький мислитель не забуває наголошувати на приналежності сакральної географії до традиційного знання¹.

Наскільки нам відомо, донедавна інтерес Р. Генона до сакральної географії, ще не був предметом академічних досліджень². Хоча самі академічні кола в частині вивчення святинь і паломництва до них зазнали впливу ідей французького мислителя-традиціоналіста. Тому наші зусилля спрямовані на те, щоб змінити існуючу ситуацію, сприяючи виведенню з дослідницької периферії зацікавлення Генона сакральною географією. Дана стаття розвиває підняту нами раніше проблематику сакральної географії у творчості Р. Генона³, зосереджуючи увагу на ісламі. Дослід-

1 Генон Р. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. Пер. с франц. 2-е изд., испр. и дополн.— М.: Беловодье, 2003. — С. 142.

2 Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. by W. J. Hanegraaff in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J. -P. Brach. Leiden-Boston: Brill, 2006.

3 Завгородній Ю. Ю. Идея центра в работах Рене Генона // Мистико-

ження інтересу французького мислителя до святинь ісламу також сприятиме і кращому осмисленню виміру сакральної географії в цілому. Як не дивно, але і в цьому випадку інтелектуальної біографії французького мислителя ми опиняємось у ситуації, яка ще недостатньо відрефлексована і характеризується такими питаннями: «Чому Р. Генон, який прийняв іслам, майже не залишив робіт, присвячених ісламу? Чому у більшості своїх монографічних дослідженнях, статтях, нарисах і рецензіях він звертає увагу не так на ісламську традицію, як на метафізику санатана дгарми (sanātana dharma), архаїчну, християнську та єврейську езотерику? Чому матеріал, присвячений сакральній географії ісламу доводиться шукати не у спеціальних роботах Генона з ісламознавчої тематики, а у багатьох різних текстах, далеко не завжди присвячених ісламу?»

Деякі відповіді на поставлені нами питання, можна знайти у М. Седжвіка⁴.

Спробуємо окреслити специфіку викладу сакральної географії ісламу Р. Геноном, звернувшись до його робіт.

езотерические движения в теории и практике. Проблемы интерпретации эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Третьей международной научной конференции / Коллектив редакторов: С. В. Пахомов (отв. ред.), Ю. Ю. Завгородний, С. В. Капранов. — СПб.: РХГА, 2010. — С. 176—187. Завгородний Ю. Ю. Сакральная география и феномен паломничества: тайное или явное (взгляд из постсоветской периферии)? // Мистико-езотерические движения в теории и практике. «Тайное и явное»: многообразие репрезентаций эзотеризма и мистицизма. Сб. материалов Четвертой международной научной конференции. 2-4 декабря 2010 г., Днепропетровск / Коллектив редакторов: С. В. Пахомов (отв. ред.), В. В. Вовченко, В. В. Жданов, Ю. Ю. Завгородний, С. В. Капранов, Ю. А. Шабанова. — СПб.: РХГА, 2011. — С. 26—46.

4 Седжвик М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века. Пер. с англ. М. Маршака и А. Лазарева — М.: Новое литературное обозрение, 2014 (2004). — С. 128-129.

У п'ятому розділі «Позаземні подорожі у різних традиціях» відомого дослідження «Езотеризм Данте» (1925) Р. Генон згадує про нічну подорож Муххамеда, порівнюючи її зі змістом поеми Данте «Божественна комедія»: «нічну подорож Мухаммеда, що також включає спуск в інфернальні місця (isgā), а потім підйом у різні раї чи небесні сфери (mirāj); певні риси цієї «нічної подорожі» являють з поемою Данте до такої ступені різьчужої схожості <...> Архітектура дантова Пекла повторює будову мусульманського Пекла; і той, й інший являють собою гігантську воронку, утворену з серій поверхів, сходин чи круглих виступів, які поступово спускаються до глибини землі <...> обидва Пекла розташовані під містом Єрусалимом... Щоб очиститись при виході з Пекла і мати можливість піднятися у Рай, Данте проходить крізь потрійне омовіння. І також потрійне омовіння очищає душі у мусульманській легенді: перш, ніж потрапити на Небо, вони послідовно занурюються у води трьох рік, які омивають і живлять сад Авраама»⁵.

Увагу привертає не тільки компаративістський контекст, наведений Геноном, а і наголос на існуванні інфернальних місць в ісламі, географічна прив'язка Пекла у Данте і в ісламській легенді до Єрусалиму. Лишається шкодувати, що Генон не називає ісламську легенду, яка для читача залишається анонімною.

Наприкінці статті «Ідея Центру в давніх традиціях» (1926), розмірковуючи про ритуальну орієнтацію, Р. Генон окремо і вкрай лаконічно зупиняється на кіблі: «В ісламі така орієнтація (qibla) є свого роду матеріалізація, якщо

5 Генон Р. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. Пер. с франц. 2-е изд., испр. и дополн.— М.: Беловодье, 2003. — 480 с.

можна так висловитись, прагнення (піуа), завдяки якому усі сили буття мають бути спрямовані до Божественного Першопринципу»⁶.

У книзі «Цар світу» (1927), яка повністю присвячена темі сакральної географії, її метафізичному та езотеричному вимірам, й є найкращим концептуальним викладом сакральної географії з усіх нам відомих, святині ісламу фігурують усього кілька разів. Так, коли Генон веде мову про «чорні камені» у першому розділі «Поняття “Агартха” на Сході», він стисло згадує про Каабу: «Але у багатьох традиціях «чорні камені» грають важливу роль, починаючи з каменя, який є символом Кібели, закінчуючи тим, який помістили у Каабah в Меці»⁷. При цьому буддистський і християнський матеріали, які тут таки наводяться, істотно переважають скрупу згадку про ісламські реалії.

Другий раз Р. Генон звертається до ісламських реалій у потрібному нам контексті у примітці розділу «Імена і символічні зображення духовних центрів», коли веде мову про «острів Святих» чи «острів Блаженних»: «Ми вже відзначали аналогічні традиції щодо земного Раю. У мусульманській езотериці також відомі «зелений острів» (el-jezirah el-khadrah) і «біла гора» (el-jabal el-abiod), хоча про них дуже мало говорять відкрито»⁸.

В останньому розділі «Деякі висновки» ісламський матеріал залучається Геноном під час розмірковувань над наявною ієрархією «Святих Земель»: «Свідомства з усіх традицій, що узгоджуються, дуже чітко приходять до такого висновку: є твердження, що існує істинна «Свята Земля»,

6 Генон Р. Символи священной науки. Пер. с франц. — М.: Беловодье, 1997. — С. 97.

7 Генон Р. Царь мира. Пер. с фран. Б. Виноградского. — Б/м., б/р. — 78 с.

8 Там само. — С. 69.

10

прототип усіх інших «Святих Земель», духовний центр, якому підпорядковані усі інші⁹. Знову таки у примітці, він робить дещо несподіваний відступ, пов'язаний як з буддизмом, так і з ісламом: «Серед буддистських шкіл, існуючих в Японії, є школа Gi-dô, назва якої перекладається як «Чиста Земля». З іншого боку, вона нагадує мусульманське найменування (Ikhwān Es — Safa) <...> Між тим, імовірно, що слово Sūfi, яке позначає в ісламі посвяченого (чи, точніше, тих, хто досягнув остаточної мети посвячення, як Yōgīs в індуїстській традиції), мають такий самий смисл»¹⁰.

Попри лаконічність наведених згадувань, присвячених сакральній географії ісламу, не можна не помітити їхні цікаві особливості, як-от схильність Генона вводити ісламські реалії в євразійський контекст сакральної географії та наголос на езотеричності даної тематики в ісламі.

Цілком імовірно, що «Цар світу» була першою роботою західного автора, який європейські та азійські святині розглянув не окремо, а разом в єдиному євразійському метафізичному та культурному контекстах.

Знову таки стисло до питання «чорних каменів» Р. Генон повертається у статті «Громове каміння» (1929): «символічна роль аеролітів чи каміння, що впали з неба, дуже значна, тому що вони є як раз те «чорне каміння», про яке мовиться у багатьох і різних традиціях, починаючи з того, хто був уособленням Кібели, чи «Великої Богині», і закінчуючи тим, що покладений в оправу Кааби у Меці і пов'язаний з історією Авраама. <...> Це «чорне каміння», поза сумнівом, може бути віднесене до розряду бетилів, тобто каміння, яке розглядається як «божественні житла» чи, іншими словами, як

9 Там само.

10 Там само. — С. 76.

носії, деяких «духовних впливів» <...> Бетиль є, власне, уособлення Омфалоса, тобто символ «Центра Світу», який зовсім природно ототожнюється з «божественною оселею»¹¹.

Як бачимо, зв'язок-уособлення Кааби з метафізичним Центром Світу у Р. Генона не викликає жодного сумніву.

Виклад статті «Ієрогліф полюса» (1937) значною мірою спирається на ісламський матеріал. Ця стаття — чи не найбільший текст французького мислителя, майже повністю присвячений осмисленню реалій сакральної географії на ісламському матеріалі. Цього разу Р. Генон звертається до символічного значення арабської абетки, за яким, як виявляється, сховані надзвичайно важливі і складні смисли: «саме найменування літери qāf є в арабській традиції, у той самий час ім'я священної чи полярної Гори; <...> Літера qāf, крім того, перша в арабському найменуванні Полюса (Qutb), яка, саме як така, може служити для скороченого її позначення, згідно процедури, що дуже часто використовується, але є й інші відповідності, не менш різючі. Так, місце перебування (арабське слово markaz, яке тут вживається, позначає саме «центр») вищого Полюса (іменується El-Qutb El-Ghawth, щоб відрізнити його від семи Aqtāb, чи вторинних і супідрядних) символічно описується як розміщене між небом і землею, у точці, яка знаходиться саме під каменем Кааби, який так саме точно має форму куба і також є одним з уособлень «Центра світу»¹².

Як у попередніх цитатах, так і зараз найбільшу ісламську святиню Р. Генон вводить у значно ширший метафізичний контекст, ніж тільки ісламський. І вкотре автор залишає читача без необхідних пояснень: цього разу без коментарів залишилась згадка про «сім Aqtāb». Можливо, у даній статті

11 Генон Р. Символи священної науки. Пер. с франц. — М.: Беловодье, 1997. — С. 199—200.

12 Там само. — С. 139—141.

Р. Генон також вдається до символічного прочитання хаджу, властивого суфізму: як хадж Авраама (a station) і хадж Мухаммада (a spiritual state)¹³.

У посмертно виданій збірці статей «Нотатки з ісламського езотеризму і даосизму» (1973) замість цілком очікуваного викладу езотеричної складової хаджу до Мекки (одного зі стовпів ісламу), зустрічається знову таки стислі міркування, присвячені зв'язку відомих і невідомих пророків з планетарними небесами й останніх з людиною. Так, у розділі «Хірологія в ісламському езотеризмі» читаємо: «широко відома відповідність різних частин руки планетам (kawākib) <...> у кожному з семи планетарних небес стоїть на чолі один із головних пророків, який є його «Полюсом» (El-Qutb) <...> Список з семи небесних Aqtāb такий <...> довкола цих головних пророків розподіляються у семи планетарних небесах інші відомі пророки (тобто ті, які поіменно названі у Корані, числом 25) і невідомі (тобто усі інші, число пророків у цьому випадку буде 124000, за традицією)»¹⁴.

В літературі ісламських авторів, спеціально присвяченій хаджу, більшість характеристик Кааби, наведених Р. Геноном, відсутні¹⁵.

Якщо узяти до уваги щойно наведені цитати Р. Генона, присвячені сакральній географії в ісламі, то очевидно, що вони передбачають існування достатньо широкого кола усних або писемних авторитетних (й езотеричних?) свідчень, на які міг спиратися французький мислитель, але які не зу-

13 Masud M. K. Sufi Views of Hajj: Understanding Islamic Rituals // Sufi Illuminations. — Spring 2002. — Vol. 3. — # 1. P. 14-15.

14 Генон Р. Заметки об исламском эзотеризме и даосизме. Пер. с франц. — М.: Беловодье, 2012. — С. 53—54.

15 див. аль-Албани М. Н. Хадж пророка. — М.: Издатель Эжаев, 2006. — 159 с.

стрічаються в академічних авторів і виданнях¹⁶. Невластивий відомим нам академічним публікаціям і метафізичний аналіз ісламських святинь (насамперед Кааби), запропонований Ґеноном. Вдалося знайти тільки одне твердження, наближене до дискурсу французького мислителя: «Символізм хаджу завжди був джерелом давніх переказів та езотеричних знань, які більше приваблювали містиків і філософів, ніж звичайних учених»¹⁷. І, на превеликий жаль, знову без жодних прикладів і посилань.

Звернення до літератури, присвяченій суфізму і написаній суфіями, дещо розширило наші уявлення. Насамперед стало очевидним, що сучасні суфії не тільки визнають Р. Ґенона мусульманином та філософом-традиціоналістом, а й обізнані з його інтелектуальною спадщиною, до якої ставляться із повагою¹⁸. Тому очевидно, що міркування Ґенона

16 The Encyclopaedia of Islam. New Edition. — Leiden: Brill, 1986-2002; Martin Richard C. Muslim Pilgrimage // The Encyclopedia of Religion. — N.Y., L., 1987. — V. 11. — P.338—346; Schimmel A. Sacred Geography in Islam // Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam. Contributions to the Study of Religion. / Ed. by J. Scott, Simpson-Housley. — New York, Westport, Connecticut, London, 1991. — P. 163—174; Herrera-Casais M., Schmidl P. G. The Earliest Schemes of Islamic Sacred Geography // Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber. Ed. by A. Akasoy and W. Raven. — Leiden-Boston: Brill, 2008. — P. 275—300; Ислам: Энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1991. — 315 с.; Арберри А. Дж. Суфизм. Мистики ислама. Пер. с англ. — М.: Сфера, 2002. — 272 с.; Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. Пер. с англ. М. Г. Романов. — СПб.: Диля, 2004. — 464 с.; Хисматулин А. А. Суфизм. — СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2008. — 192 с.

17 Bianchi R. R. Guests of God. Pilgrimage and Politics in the Islamic World. — New York: Oxford University Press, 2004. — xvi, P. 23.

18 Йылмаз Х. К. Тасаввуф и тарикаты. Перев. с турецк. — М.: Сад, 2007. — С. 21; Сафави С. С. Практический мистицизм. Пер. с персид.

з теми сакральної географії ісламу, не можуть не бути авторитетними. Але і сучасні суфійські автори оминають або повністю тематику сакральної географії в ісламі, або згадують її вкрай лаконічно. В їхніх роботах не зустрічається метафізичний й езотеричний виклад даної проблематики, властивий текстам Ґенона¹⁹.

Хоча серед суфійських робіт існують винятки. Так, у статті «Суфійські погляди на хадж: розуміння ісламських ритуалів» М. Масуда, директор Міжнародного інституту з вивчення ісламу в сучасному світі (Лейден), подає матеріал у ключі, наближеному до викладу Р. Ґенона, і супроводжує його необхідними посиланнями, більшість з яких арабомовні роботи²⁰.

До проблематики сакральної географії в ісламі звертається і відомий мусульманський філософ-традиціоналіст, суфій С. Х. Наср, але дещо в іншому контексті, ніж Р. Ґенон. Розкриваючи погляди суфійського мислителя ас-Сухраварді (1155—1191) на розвинуте ним ісламське вчення про світло і містичне осяяння ішрак, Наср невеличкий підрозділ називає «Географічний символізм», в якому, зокрема зауважує: «Священна географія, на якій заснована ішракістська доктрина, обертає горизонтальний вимір Схід — Захід у

М. Ґен. — М.: Академический проект, Сафра. — 2013. — С. 12.

19 Субхан Дж. А. Суфизм. Его святыи и святыни. Пер. с англ. — СПб.: Диля, 2005. — 256 с.; Йылмаз Х. К. Тасаввуф и тарикаты. Перев. с турецк. — М.: Сад, 2007. — 300 с.; Буркхардт Т. Введение в доктрину суфизма. Пер. с англ. Локман Н. П. — Таганрог: Ирби, 2009. — 144 с.; Сафави С. С. Практический мистицизм. Пер. с персид. М. Ґен. — М.: Академический проект, Сафра. — 2013. — 92 с.

20 див. Masud M. K. Sufi Views of Hajj: Understanding Islamic Rituals // Sufi Illuminations. — Spring 2002. — Vol. 3. — # 1. P. 1—13. Щиро дякую Олегу Ярошу (Інститут філософії НАН України, Київ) за можливість ознайомитись із даною статтею, як і роботами Х. К. Йилмаз та С. С. Сафаві.

вертикальний»²¹. Далі він наводить матеріал, спосіб викладу якого, багато у чому нагадує виклад Р. Ґенона, але поза хаджем, Меккою та Єрусалимом. До цього підрозділу Наср зробив одну примітку, докладніше пояснюючи деякі важливі деталі у метафізичному й езотеричному контексті з виходом в історію європейського езотеризму(!). Примітка містить і два посилання на відповідну літературу. Один з авторів — це А. Корбен²². Посилання на роботи Ґенона у даному випадку відсутні, хоча в інших місцях вони є²³.

У колективній роботі «Сакральне місце», присвяченій сакральній географії і паломництву у різних релігіях світу, є розділ «Іслам». Його автор К. Бенет, викладаючи матеріал, серед інших спирається на роботи Т. Буркхардта, С. Х. Насра, М. Еліаде, Р. А. Ніколсона. Завдяки цьому зміст розділу відрізняється від інших розділів книжки своєю увагою до езотеричних та метафізичних аспектів хаджу й ісламських святинь²⁴.

Очевидно, що подальше осмислення теми сакральної географії ісламу в роботах Р. Ґенона, який представляв ісламську традицію²⁵, будучи суфійським шейхом, потрібно здійснювати, залучаючи до дослідження широке коло відповідної суфійської літератури, роботи філософів-традиціоналістів, як і розширювати коло академічної літератури.

Те, що Р. Ґенон, як правило, не називає ісламські джере-

21 Наср С. Х. *Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби*. Пер. с англ., пред. и комм. Р. Псху. — М.: Языки славянской культуры, Сафра, 2014. — С. 76.

22 Там само. — С. 95.

23 Там само. — С. 131-132.

24 Bennett C. *Islam // Sacred Place*. Ed. by J. Holm with J. Bowker. — London — New York: Pinter Publishers, 1994.

25 Принагідно зауважимо, що іслам Р. Ґенон приймає у 1912 р. Тоді ж він отримує й бараку.

ла, що містять виклад традиційних знань зі сфери сакральної географії, значно ускладнює подальші дослідження ісламських святинь під езотеричним (символічним, метафізичним, традиціоналістичним) кутом зору, запропонованим каїрським відлюдником. Поки що нез'ясованими залишаються і такі важливі аспекти, як особисте ставлення Р. Ґенона до хаджу і до вшанування ним зіратів, як і наявність у нього власного паломницького досвіду²⁶. Потребують подальшого осмислення і тематично близькі та важливі біографічні відомості Р. Ґенона, наведені М. Седжвіком²⁷.

У результаті до раніше піднятих питань додаються нові: «Проілюстрована лаконічність й анонімність Р. Ґенона у тих аспектах ісламу, які він висвітлює, властива лише йому, є лише його своєрідним інтелектуальним почерком? Чи відбиває тенденцію, характерну певній історичній добі? Або властива тим мислителям як езотеричним, так й академічним, хто намагався про власну традицію (релігію, віру) говорити вкрай мало?»

У поле зору потрапляє і тенденція більш поверхневого висвітлення сакральної географії ісламу, присутня у роботах як академічних, так й ісламських авторів.

26 Щодо наявності чи відсутності у Р. Ґенона досвіду зі вшанування ісламських святинь, нам відоме твердження М. Седжвіка, що «є тільки одне відхилення від ісламської практики, яке важко було б очікувати від благочестивого суфія: Ґенон жодного разу не здійснив хаджу у Мекку» Седжвик М. *Наперекор сучасному миру: Традиціоналізм и тайная интеллектуальная история XX века*. Пер. с англ. М. Маршака и А. Лазарева — М.: Новое литературное обозрение, 2014 (2004). — С. 126..

27 Там само.

Олег Ярош

Сеййед Хоссейн Наср як суфій і дослідник суфізму

Видатний сучасний мусульманський вчений іранського походження Сеййед Хоссейн Наср (нар. 1933) є одним з тих авторів, що ознайомили західні академічні кола з ісламською інтелектуальною традицією, так би мовити, «з перших рук». У цьому контексті його роль можна порівняти до тієї, що свого часу відіграв у поширенні традиційних ісламських наук на Заході пакистанський вчений Фазлур Рахман (1919-1988), який викладав в різних університетах Великобританії, США та Канади. Не буде перебільшенням сказати, що Рахман та Наср були одними з тих, хто сприяв становленню «пост-орієнталістичного» підходу до досліджень ісламу у західному академічному середовищі.

Характеризуючи постать Насра, американський традиціоналіст, професор Хьюстон Сміт пише, що він є сучасною людиною, «людиною науки» і, водночас, глибоко вкоріненим в ісламській традиції: «Вона залишається для нього нормативною, науку він знає, але одкровення це те, що він почитає»¹.

Погоджуючись з Сергієм Капрановим (див. стаття у даній збірці) щодо загального поділу праць Насра на ісла-

1 Smith H. Foreword // *Ideals and Realities of Islam*. — ABC International Group, Inc., 2000. — P. xviii.

мознавчі та загально-філософські, хочемо зробити деякі уточнення. На нашу думку, серед ісламознавчих праць Насра ми можемо вказати як академічні, наприклад, «Ісламська інтелектуальна традиція в Персії»², так і популярні, зокрема, «Ідеї та цінності ісламу»³. При цьому слід зазначити, що його праці в обох жанрах відрізняються високим науковим рівнем та глибиною.

Наср традиційно розглядає іслам як «примордиальну релігію» (ад-дін аль-ханіф), як явлену споконвічно, вкорінену у трансцендентній Реальності і, водночас, як «останнє одкровення»⁴. Вчений пише, що Іслам є *religio perennis* тому, що вона ґрунтується на ідеї Єдності, яка лежить в природі усіх речей⁵. Людина є теоморфною за своєю натурою, але, у той же час, вона є недосконалою, схильною до недбалості та має коротку пам'ять⁶. Тому вона потребує Одкровення, як «нагадування» про її споконвічний зв'язок із Абсолютом: «Вона має пробудитися від сну недбалості за допомогою того, хто вже пробудився. Тому людина потребує послання з Небес і має слідувати Одкровенню, щоб реалізувати потенціал свого буття і усунути перешкоди для правильного функціонування її інтелекту»⁷. Перша людина, Адам, водночас була першим пророком. Іслам у цьому контексті є релігією в універсальному сенсі, що походить від споконвічного заповіту (аль-місак), коли души

2 Nasr S.H. *Islamic Intellectual Tradition in Persia*. — L., N.Y.: Routledge, 1996.

3 Nasr S.H. *Ideals and Realities of Islam*. — ABC International Group, Inc., 2000.

4 Op. cit. — P. 2.

5 Op. cit. — P. 20.

6 Op. cit. — P. 9.

7 Op. cit. — P. 9.

людей постали перед Аллахом, визнали його панування і були навчені іменам усіх творінь (Коран, 7:172).

Водночас, іслам являє собою не тільки споконвічну, в універсальному плані, але й «останню релігію», у тому сенсі, що вона розкриває у найбільш відкритій формі все те, що було передане раніше через пророків і, водночас, формулює специфічні приписи, норми, ритуали, які люди мають приймати і наслідувати. Наср пише, що, живучи у світі часткового, людина має почати з нього, щоб досягнути універсальне⁸. Таким чином, іслам у своїй універсальній формі є *religio perennis*, водночас, у частковій, історичній — «останньою релігією».

Наср говорить про «традиційний іслам», як єдину традицію, порівнюючи його з Деревом, коріннями якого є Коран та хадиси, а гілками всі напрямки і течії: «від екстатичних висловлювань суфійського святого, юридичних приписів аліма, ригористичних погляди ханбалітського доктора з Дамаску, до неврівноважених тверджень представників крайнього шиїзму»⁹. Вимірами ісламської традиції є: релігія (ад-дін) у широкому сенсі, яка охоплює всі аспекти релігії та їх наслідки, ас-сунна, священне передання, модель для наслідування у світі, ас-сільсіля, ланцюг, який зв'язує кожен період і епізод і ідею традиції з Джерелом¹⁰. Власне, цей останній «вертикальний» вимір ісламської традиції втілюється у суфізмі.

Наср розглядає суфізм як «внутрішній вимір» ісламу, який також є вкоріненим у Коранічному Одкровенні і духовні практиці пророків. Він порівнює його із «духовним

8 Op. cit. — P. 23.

9 Nasr S.H. *Traditional Islam in the Modern World*. — L., N.Y.: Kegan Paul International, 1987. — P. 11.

10 Op. cit. — P. 13.

серцем» ісламу¹¹. Вчений звертається до традиційної для суфіїв моделі концентричних кіл, які описують стосунки між вимірами ісламу¹²:

- шаріат, божественне право, адресоване усім мусульманам;
- тарікат, «духовний шлях», що веде до Центру;
- хакікат, Істина, яка є джерелом шаріату і тарікату¹³;
- як і інші мусульманські мислителі, Наср підкреслює, що шаріат і тарікат не існують один без одного.

Свого часу це питання розглядав Рене Генон у одній із праць. Він писав: «Обидва слова, «шаріат» і «тарікат», містять ідею «прогресування» і, отже, руху (ми маємо відзначити символізм кругового руху для першого терміну і лінійного для другого); тут фактично в обох випадках має місце змінність і множинність, перше має адаптувати себе до багатоманіття зовнішніх умов, а друге до натур індивідуумів; але істота, яка успішно досягла хакікату, завдяки цьому бере участь у єдності і незмінності»¹⁴.

Як відомо, значна частина традиціоналістів європейського походження, починаючи з Генона, самі були практикуючими суфіями і належали до суфійських тарікатів. Це саме можна сказати і про деяких сучасних західних дослідників суфізму. Парадоксально, але в стосунку до Сеййеда Хоссейна Насра відповідь на це питання не є однозначною. Його колеги і однодумці характеризують вченого як глибоко набожну людину. Зокрема,

11 Nasr S.H. *Ideals and Realities of Islam*. — P. 115.

12 Op. cit. — P. 116.

13 Деякі суфійські автори додають ще один проміжний (між тарікатом і хакікатом) етап — ма'ріфат (містичне пізнання).

14 Guénon R. *Haqīqa and Sharīa in Islam // Sufism: Love and Wisdom / Jean-Louis Michon, Roger Gaetani (eds.)*. — World Wisdom, 2006. — P. 98.

Хьюстон Сміт згадує, як у 1970 р. Насру було доручено стати аміром (керівником) хаджу іранських паломників у 1970 р.¹⁵. Під час навчання у США у 50-ті р. ХХ ст., після періоду зацікавлення індуїзмом, Наср звертається до суфізму, за його словами, під впливом праць традиціоналістів-суфіїв Фрїтьофа Шуона (1907-1998) та Тітуса Буркхардта (1908-1984): «Писання суфійських вчителів знову набрали для мене найглибшого сенсу... проте, цей сенс не був простим наслідуванням чи повторенням того, що унаслідуване. Він був заснований на особистому відкритті, яке було зроблено після довгих пошуків і, можна сказати, страждань... Ісламська мудрість стала найбільш інтенсивною реальністю, але не тому, що мені довелося народитися і бути вихованим як мусульманин, а тому, що мене вела милість Небес до Sophia Perrenis (Споконвічної Софії) і тому, що одним з найбільш універсальних і живих її втілень є ісламська мудрість»¹⁶. Серед інших авторів, які вплинули на його інтерес до суфізму, Наср згадує британського сходознавця і суфія-традиціоналіста Мартіна Лінгза¹⁷. Проте, частіше за все Наср цитує Шуона, з яким, за його словами він був тісно пов'язаний до смерті останнього¹⁸.

У свою чергу, відомий ісламознавець і дослідник західного езотеризму Марк Седжвік стверджує, що Наср став

15 Smith H. Foreword // *Ideals and Realities of Islam*. — ABC International Group, Inc., 2000. — P. xviii.

16 Цит. за. Седжвік М. Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века — М.: НЛО, 2014. — С. 259.

17 Nasr S.H. *An intellectual autobiography // The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr / Lewis Edwin Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone, Jr.* (eds). — Open Court Publishing, 2001. — P. 27.

18 Ibid.

першим незахідним послідовником тарікату мар'ямійя, відгалуження тарікату алавійя-даркавійя, заснованого Фрїтьофом Шуоном¹⁹.

Сам Наср у «Інтелектуальній автобіографії» згадує про те, що під час його перебування влітку 1957 та 1958 р. в Мороко, його інтелектуальна і філософська орієнтація оформилася остаточно і він прийняв суфізм у його «Магрибській» традиції, а саме той, що походить від алжирського шейха Ахмада аль-Алаві та шейха Іси Нур аль-Діна Ахмада²⁰. Під цим останнім іменем у західному суфійському середовищі був відомий Фрїтьоф Шуон. Наср пише: «Цей інтелектуальний і екзистенційний досвід не лише вкоренив мою душу і розум у світі традиції, інтелектуальної впевненості²¹ і віри на все моє життя, але також привів до відкриття внутрішнього осяяння, гармонійного шлюбу «логіки і трансценденції», якщо використати назву одного з творів Шуона, і інтелектуальної ясності і строгості, поєднаної з любов'ю до істини і краси»²².

Седжвік згадує про те, що Наср був засновником іранської гілки мар'ямійя²³. Цей тарікат в Ірані не був чисельним, об'єднував невелику групу інтелектуалів, а кількість його членів не перевищувала 50 осіб²⁴. Водночас, за його даними, після переїзду до США Наср дуже рідко відвідував Ірвеннес-фармз, резиденцію Шуона, і від нього приховували інформацію про скандали пов'язані із мар'ямійя та

19 Див: Седжвік М. Наперекор современному миру. — С. 257 — 268.

20 Nasr S.H. *An intellectual autobiography*. — P. 27.

21 Можливо, Наср має на увазі ільм аль-якін (достовірне знання), яке у суфійських авторів розглядається як перший етап ма'ріфат (містичного пізнання). Термін *البَقِيْن* зустрічається у Корані (102:5).

22 Nasr S.H. *An intellectual autobiography*. — P. 27.

23 Седжвік М. Наперекор современному миру. — С. 263.

24 Op. cit. — С. 446.

її лідером і сумнівні практики, які мали тут місце²⁵. Седжвік ставить питання: чому мусульманин-шиїт став послідовником сунітського шейха швейцарського походження²⁶? Це викликає ще більший подив, враховуючи те, що Наср підтримував контакти з авторитетними мусульманськими вченими і суфіями у Ірані, а деякі з його колеґ, наприклад, професор літератури Насрулла Пурджваваді, були членами традиційних шиїтських тарікатів²⁷.

Седжвік пояснює цей факт тим, що Наср прийшов до суфізму через традиціоналізм, інтерес до ісламу і суфізму проявився у нього завдяки працям Шуона і тому логічно, що він приєднався до гілки, інспірованої та очолюваної останнім²⁸. Водночас, на нашу думку, головним чинником, що спричинив вибор Насра на користь мар'ямійа була його особиста прив'язаність до Шуона, якого, як було зазначено вище, він цінував найбільше з усього тогочасного кола традиціоналістів. Побічним чином про це свідчить той факт, що у праці «Сад Істини» (2007), яку Наср подає не як книгу «про суфізм», а як «суфійську книгу», автор згадує про свій зв'язок з суфізмом наступним чином: «Ця книга є результатом п'ятдесятирічного академічного вивчення суфізму і суфійського екзистенційного досвіду (existential participation). Провидіння дало мені можливість відвідати багато суфійських місць, від Атлантичного океану до Тихо-

25 Op. cit. — С. 288.

26 Седжвік М. Традиціоналізм в Ірані // <http://konservatizm.org/konservatizm/konservatizm/150712000926.xhtml>

27 Пурджваваді був членом одного з найвпливовіших тарікатів в Ірані — німагуллахійа. Див.: Седжвік М. Наперекор сучасному миру. — С. 263, 447.

28 Див: Седжвік М. Традиціоналізм в Ірані // <http://konservatizm.org/konservatizm/konservatizm/150712000926.xhtml>

го, зустріти багатьох суфійських майстрів, брати участь в майже незліченних суфійських зібраннях, читати і вивчати багато суфійських книг і наукових досліджень, присвячених суфізму, написаних східними та західними авторами»²⁹.

Таким чином, Наср згадує про свій зв'язок із суфійською традицією у загальних рисах, не акцентуючи конкретну приналежність до тої, чи іншої течії. Можна припустити, що після смерті Шуона у 1998 р. Наср втратив зв'язок із мар'ямійа, який відтепер не мав для нього великого значення.

Що стосується академічних зацікавлень суфізмом, то праці присвячені різним аспектам мусульманського містицизму займають важливе місце у науковому доробку Насра. Можна стверджувати, що майже всі праці вченого тою чи іншою мірою торкаються проблематики суфізму (та-саввуф) та гнозису (ірфан).

Ми хочемо звернути увагу на дві статті Насра, які, на наш погляд, найкращим чином ілюструють його підхід до дослідження і розуміння суфізму: «Шиїзм і суфізм: їх сутнісний та історичний зв'язок» (1970)³⁰ та «Теоретичний гнозис і доктринальний суфізм» (2005)³¹.

У першій роботі Наср пише про екзотеричний — горизонтальний (захір) та езотеричний — вертикальний (батін) виміри ісламу, що загалом відповідає шиїтській теології. При цьому він відносить поділ між сунізмом та шиїзмом до

29 Nasr S.H. The Garden of the Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. — HarperOne, 2007. — P. xiii.

30 Nasr S.H. Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History // Religious Studies. — Vol. 6, No. 3. — 1970. — p. 229 — 242.; також див.: Sufi Essays. — George Allen & Unwin, 1972. — P. 104 — 123.

31 Nasr S.H. Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today // Transcendent Philosophy. — No. 1. — 2005. — P. 1 — 36.

вертикального виміру³². Водночас, Наср зазначає, що вертикальний вимір у сунізмі зводиться майже виключно до суфізму, у той час як в шиїзмі він пронизує майже усі аспекти традиції³³.

Традиційна шиїтська точка зору на походження суфізму полягає у тому, що він бере початок від езотеричних повчань Пророка (асрар) переданих через імама Алі і як такий є похідним від шиїзму. Наср також посилається на авторитетного середньовічного мусульманського вченого Ібн Хальдуна (1332 - 1406/ 732 - 808), яки писав про те, що суфізм зазнав великого впливу шиїтських ідей і практик³⁴. Зокрема, йдеться про ініціаційний ритуал облачення у хірку³⁵ та місце, яке займають шиїтські імами у «духовних ланцюгах» (сільсіля) суфійських тарікатів³⁶.

Загалом, власна позиція Насра зводиться до того, що в історичному плані шиїзм та суфізм не можна ототожнювати, також не можна казати, що один походить від іншого. Їх джерелом є одкровення та традиція Пророка, на якій ґрунтується ісламський езотеризм. Водночас, Наср фактично ототожнює ісламський езотеризм з шиїзмом і стверджує, що у цій якості він є невіддільним від суфізму. Зокрема, шиїтські імами у суфійській традиції презентували ісламський езотеризм, а не «імамат»³⁷. У пізній період між цими традиціями існували тісні контакти і, на думку Насра, тут можна констатувати багато взаємних впливів³⁸. Подібної

32 Nasr S.H. Shi'ism and Sufism. — P. 230.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 Лахміття що символізує духовну бідність (факр).

36 Nasr S.H. Shi'ism and Sufism. — P. 230 — 231.

37 Ibid.

38 Nasr S.H. Shi'ism and Sufism. — P. 242.

точки зору на стосунки між шиїзмом та суфізмом дотримувався видатний французький сходознавець Анрі Корбен, близький друг Насра³⁹.

У свою чергу, в іншій статті Наср звертається до спекулятивного містицизму, або аль-тасаввуф аль-ільмі (теоретичний суфізм) та ірфан аль-назарі (споглядальне знання, гнозис). Предметом цих дисциплін є «найвища наука» (аль-іلم аль-‘алія), яку він розглядає як манфестацію *philosophia perennis*⁴⁰. Наср пише: «Це знання знаходиться глибоко у серці/інтелекті і його отримання, це, скоріше, відновлення, ніж відкриття. Це, кінець-кінцем, пригадування, Платонівський *anamnesis*»⁴¹. На нашу думку, вчений вважає цю споглядальну, гностичну традицію «ядром» мусульманського містицизму, віддаючи перевагу теоретичним аспектам над практичними.

Подібний підхід до суфізму та мусульманського містицизму загалом знаходить як прихильників, так і критиків у сучасному академічному середовищі. Серед останніх слід назвати Олександра Книша, який вважає що: «відмежування суфійської моністично-еманаційної метафізики і містичної гносеології від теорії і практики суфізму обумовлено ідеологічними установками ірано-іракської шиїтської традиції ... З метою виправдати і полегшити розмежування суфізму і «'ірфану/хікма(ту)» останній оголошується частиною шиїтської інтелектуальної та духовної традиції, тоді як перший нарочито вульгаризується і відкидається ... Поволі, непомітно дихотомія суфізм-'ірфан/хікма(т) проникає і в

39 Corbin H. Les Fidèles d'amour, Shi'ism et soufisme // En Islam iranien. — Tome III. — Paris: Gallimard, 1972.

40 Nasr S.H. Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today. — P. 2 — 3.

41 Op. cit. — P. 21.

академічну літературу, насамперед завдяки французькому сходознавцю А. Корбену (1903-1978), який мав схильність відокремлювати суфійський «езотеризм» від суфійської практики, інститутів і способу життя в цілому»⁴².

Книш також відзначає що донедавна суфізм досліджувався виключно с точки зору його доктринальних і філософських аспектів, при цьому великий пласт ритуальних практик, наративів, соціальних аспектів «часто залишався поза увагою академічних учених, захоплених збиранням, перекладом і дослідженням нормативних, теоретичних і метафізичних суфійських текстів»⁴³. Завдяки цьому, на Заході сформувався імідж суфізму як високоінтелектуальної та споглядальної традиції⁴⁴.

У свою чергу, Джеймс Морріс відзначає, що теоретичні трактати займали відносно незначне місце у корпусі суфійських текстів. Вони часто були адресовані релігійно-інтелектуальним елітам не обов'язково пов'язаним з суфійськими спільнотами або мусульманам, котрі цікавилися суфізмом на початковому рівні⁴⁵. Він стверджує, що, на відміну від індуїзму чи буддизму, в ісламі немає окремої «містичної філософії», відірваної від практики⁴⁶. Ці теоретичні суфійські тексти слід розглядати у контексті поши-

42 Кныш А.Д. «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / ред. А.Д. Кныш, Д.В. Брилев, О.А. Ярош. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. — С. 159 — 160.

43 Op. cit. — P. 161.

44 Ibid.

45 Morris J.W. Situating Islamic “mysticism”: Between written traditions and popular spirituality // *Mystics of the book* / Robert A. Herrera (ed.) — P. Lang, 1993. — P. 312.

46 Ibid. — P. 308

рених у середовищі адептів релігійно-містичних практик⁴⁷.

Таким чином, підхід Сеййеда Хоссейна Насра до суфізму зазнав значного впливу традиційних шіїтських поглядів на ісламський містицизм. Він наголошував на невіддільності суфізму від ісламського гнозису, ототожнюючи останній із шіїтською традицією, водночас віддаючи перевагу спекулятивному містицизму перед практичним. Цей підхід зазнав обґрунтованої критики з боку сучасних ісламознавців, ти не менш, Наср залишається одним з найбільш авторитетних дослідників суфізму та його популяризаторів, поєднуючи енциклопедичність наукового знання з глибиною практичного осягнення предмету.

47 Ibid. — P. 312

Сергій Капранов

Сеййед Хоссейн Наср — сучасний мислитель-традиціоналіст

Іранський філософ Сеййед Хоссейн Наср (Seyyed Hossein Nasr) визнаний у всьому світі як один із головних представників сучасної традиціоналістської думки¹. Його відносять до найвизначніших мислителів нашого часу — про це свідчить той факт, що йому присвячено один із томів престижної «Бібліотеки живих філософів» (Library of Living Philosophers), що виходить у Чикаго з 1939 р.. Таким чином, йому відведено місце в одному ряду з Б. Расселом, Е. Кассілером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, П. Рікером, Г.-Г. Гадамером тощо. Відома російська дослідниця східної філософії М. Т. Степанянц звернула увагу, що в цій серії, крім С. Х. Насра, є лише один представник Сходу — індієць С. Радгакрішнан². До цього можна додати, що С. Х. Наср — один із вельми рідкісних мислителів-традиціоналістів, що за походженням є представниками східних культур (тут поруч можна поставити Ананду Кумарасвами, знову-таки індійця)³. Вже сам цей

1 У цій статті термін *традиціоналізм* ми використовуємо у вузькому значенні — як назву школи думки, заснованої Р. Генонем.

2 Степанянц М. Т. Предисловие / М. Т. Степанянц // Наср С. Х. Исламское искусство и духовность / С. Х. Наср; пер. М. Л. Салганик. — М.: ИПЦ «Дизайн, Информация, Картография», 2009. — С. 7.

3 М. Седжвік називає обох — і Насра, і Кумарасвами — «продуктами

Сейд Хоссейн Наср — сучасний мислитель-традиціоналіст

факт має привертати до нього особливу увагу, оскільки традиціоналістам часом роблять закид, що їхні думки не знаходять підтримки на Сході, де, як вважав Генон, ще збереглася жива Традиція⁴. Попри все це, С. Х. Наср досі практично невідомий в Україні. Тому в нашій статті ми ставимо на меті насамперед привернути увагу українських інтелектуалів до постаті цього видатного мислителя та його філософії.

Для початку варто познайомитися з біографією філософа⁵. Народився він 7 квітня 1933 р. у Тегерані у родині, яка належала до правдивої духовної аристократії Ірану: титул «Сеййед» вказує на походження від Пророка Мухаммада; серед предків філософа було чимало відомих суфіїв та мусульманських вчених; з материнського боку він є нащадком видатного духовного діяча, шиїтського мученика Шейха Фазлоллаха Нурі (1834 — 1909). Батько, Сеййед Валліаллах Наср, лікар за фахом, був деканом факультету гуманітарних наук Тегеранського університету й міністром освіти наприкінці періоду Каджарів (1785 — 1925) та на початку правління династії Пахлаві (1925 — 1979).

Звісно, майбутній філософ отримав прекрасне виховання й змалечку прилучився до багатих скарбів традиційної перської культури⁶. Згодом він навчався у зороастрій-

змішування культур» (Sedgwick M. Against the Modern World / Mark Sedgwick. — NY: Oxford University Press, 2003. — P. 269). На нашу думку, проте, таке твердження щодо Насра є вельми дискусійним.

4 Див., наприклад: Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон; пер. с фр. Т.Б. Любимова. — М.: Беловодье, 2005. — 240 с.

5 Ми спираємося на дані, наведені у працях: Chittick W. C. Introduction / Willaim C. Chittick // The Essential Seyyed Hossein Nasr. — Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2007. — P. ix — xiv; Sedgwick M. Op.cit. — P. 153-159; Степанянц М. Т. Цит. праця. — С. 7-10.

6 М. Седжвік зазначає, що бібліотека батька С. Х. Насра містила, крім перської класики, також твори Вольтера і Монтеск'є (Sedgwick M. Op.

ській школі Фіруз Бахрам, яка дала Ірану кількох видатних людей, у т. ч. батька іранської археології Еззатоллу Негах-бана. Проте, коли С. Х. Насру виповнилося 12 років, сталося лихо: його батько потрапив в автомобільну катастрофу. Відчуваючи, що йому недовго лишилося жити, він відправив сина навчатися до США. Відтоді юнак жив під наглядом дядька — торговельного представника Ірану й навчався в баптистській середній школі у Нью-Джерсі. Як згадував Наср згодом, у школі його, незважаючи на приналежність до ісламу, змушували по неділях відвідувати церкву, і це дало йому «безпосередній досвід іншої релігії»⁷. Після смерті батька мати з молодшим братом також переїхала до США й оселилася в Арлінгтоні.

У школі С. Х. Наср виявив виняткові здібності до математики і природничих наук, тож по її закінченню 1950 р. він поступив до славетного Массачусетського технологічного інституту на факультет фізики. Проте юнака цікавила не сама лише фізика — він сподівався, що її вивчення дасть йому ключ до розуміння природи реальності. Щодо цього, однак, на нього чекало розчарування. Остаточно він зрозумів це після лекції Бертрана Рассела, в якій той доводив, що у світі фізики немає місця для «онтологічного реалізму». Під час спілкування після лекції великий філософ пояснив допитливому студентові, що фізика вивчає не природу фізичної реальності як таку, а лише математичні структури, що її стосуються. Лекції Роберта Оппенгеймера, який цитував індуські тексти, привернули увагу хлопця до індійської думки.

cit. — Р. 154). Проте навряд чи можна говорити про значний вплив цих авторів на творчість іранського філософа.

7 The Essential Seyyed Hossein Nasr. — Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2007. — Р. 3.

Відтак Наср зацікавився гуманітарними науками й став відвідувати лекції італійського філософа Джорджіо де Сантіллани⁸, який читав курс з творчості Данте. Ця зустріч виявилась визначальною: саме де Сантіллана познайомив студента-фізика з працями Генона, а невдовзі юнак відкрив для себе праці Ананди Кумарасвами та Фрітьйофа Шуона й поринув у серйозне вивчення класиків традиціоналізму. Цьому сприяла ще одна обставина: бібліотека Кумарасвами знаходилася в Бостоні. Дізнавшись про це, Наср спромігся отримати дозвіл на користування нею від вдови мислителя.

По закінченню Массачусетського технологічного інституту 1954 р. Наср продовжив навчання у Гарварді, де 1956 р. отримав ступінь магістра з геології та геофізики. Проте для докторської дисертації обрав — імовірно, під впливом де Сантіллани — іншу царину, історію науки, а точніше — ісламської науки. Тема дисертації була така: «Концепції природи в ісламській думці» («Conceptions of Nature in Islamic Thought»; видана 1964 р. під назвою «Вступ до ісламських космологічних доктрин» — «An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines»). Наср працював над нею під керівництвом відомих вчених: історика філософії Гаррі Вулфсона (Wolfson, 1887 — 1974), історика науки Бернарда Коена (Cohen, 1914 — 2003) та ісламознавця сера Гамілтона Гібба (Gibb, 1895 — 1971). У цей період він також подорожував до Європи, де зустрічався з Ф. Шуоном та Т. Буркгардтом, а також до Марокко. Посвячення в суфійський тарикат⁹

8 Дж. де Сантіллана (de Santillana, 1902 — 1874) — філософ та історик науки. Широко відома його праця з порівняльної міфології “Млин Гамлета” (“Hamlet’s Mill”) написана у співавторстві з Гертою фон Дехенд (von Dechend, 1915 — 2001).

9 За В. Чіттіком — Алавійїа, гілку тарикату Шазілійїа (Chittick W. C. Op. cit. — Р. xi); за М. Седжвіком — Мар’ямійїа (Sedgwick M. Op. cit. — Р. 154).

завершило становлення С. Х. Насра як традиціоналіста.

Після захисту дисертації восени 1958 р. Наср повернувся до Ірану, де одружився й невдовзі став професором Тегеранського університету (1963 р.). Водночас він поглиблював свої знання в галузі ісламської філософії, обравши для цього традиційний шлях — він читав філософські тексти під керівництвом трьох найбільших її представників ХХ ст.: Сайїда Мухаммада Казіма Ассара (1884—1975, Алламе Табатаба'ї (1903 — 1981), Сайїда Абу-ль-Хассана Рафі'ї Казвіні (1897 — 1875); зустрічався й з іншими філософами та суфійськими майстрами.

У 1966 р. Насра запросили до Чиказького університету для читання Рокфеллерівських лекцій; через два роки його лекції було опубліковано у вигляді книги під назвою «Зустріч людини і природи: духовна криза сучасної людини» («The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man»).

У наступні роки кар'єра Насра стрімко йшла вгору: 1968 р. він став деканом філологічного факультету Тегеранського університету, 1972 р. — президентом Технологічного університету Арьямехр¹⁰. 1973 р. він заснував і очолив Імперську Іранську академію філософії, яка ставила на меті відродити традиційне інтелектуальне життя. У ній викладали такі близькі до традиціоналізму вчені, як Анрі Корбен (Corbin, 1903 — 1978) та Ідзутсу Тосіхіко (Izutsu, 1914 — 1993), а також видатні іранські мислителі того часу. Марк Седжвік називає цю академію «найважливішою традиціоналістською інституцією двадцятого сторіччя»¹¹. Академія видавала двомовний журнал «Sophia perennis» (англійською та перською). Проте

10 Нині — Sharif University of Technology.

11 Sedgwick M. Op. cit. — P. 155.

Ісламська революція 1979 р. перервала успішну діяльність С. Х. Насра на батьківщині (у цьому була доля сумної іронії, адже об'єктивно діяльність його академії значною мірою сприяла цій революції¹²). Наср був змушений залишити Іран. Причиною були не тільки його тісні зв'язки з шахським двором. Філософ був переконаним монархістом і супротивником будь-яких версій ісламського соціалізму (включаючи створену одним із ідеологів революції — Алі Шаріаті). Після короткого перебування у Лондоні вчений оселився у США, де продовжив наукову й філософську працю.

Свідченням світового визнання стало читання Гіффордських лекцій в університеті Единбурга в 1980-1981 рр. До нього в цій престижній лекційній серії виступали Альберт Швейцер, Нільс Бор, Арнольд Тойнбі тощо. Варто зазначити, що С. Х. Наср став першим незахідним вченим, якому була надана така честь. Обрані ним лекційні теми стосувалися фундаментальних положень традиціоналізму: священне знання та його десакралізація, Традиція, космос як теофанія, вічність і час, традиційне мистецтво тощо. Одна з лекцій була присвячена історії традиціоналізму. Зазначені лекції склали основу головної філософської праці С. Х. Насра «Знання та сакральне» («Knowledge and the Sacred»).

З 1984 р. С. Х. Наср працює на посаді професора в університеті Джорджа Вашингтона. Він — автор понад 50 книжок і 500 статей англійською та перською мовами. Його праці перекладено італійською, малайською, німецькою, польською, російською, турецькою, французькою, шведською мовами. Слід також зазначити незвичайну широту професійних інтересів вченого: крім філософії та історії на-

12 Цю думку обстоє М. Седжвік, посилаючись на інтерв'ю, взяті у іранських філософів і представників духовенства (ibid. — P. 158).

уки, він пише про релігію, мистецтво, архітектуру, музику тощо. До того ж Наср — автор двох поетичних збірок. Попри все це розмаїття, праці С. Х. Насра можна за тематикою умовно поділити на дві частини — ісламознавчі, у т. ч. ті, що стосуються суфізму, й загально-філософські.

С. Х. Наср вніс традиціоналістську перспективу до академічного середовища¹³. У цьому його можна поставити поруч із М. Еліаде, проте стосунки останнього з традиціоналізмом є доволі проблематичними¹⁴; Наср, натомість, не тільки є “класичним” традиціоналістом ґенонівської школи, але й ніколи цього не приховує, навпаки, відкрито відстоює цей підхід¹⁵. Водночас, як вважає М. Седжвік, іранський філософ є одним із тих, хто поширив традиціоналістські ідеї в незахідному світі¹⁶.

Викласти філософські ідеї С. Х. Насра, навіть стисло, в одній невеликій статті неможливо, та ми й не бачимо в цьому потреби. Проте, щоби скласти уявлення про нього як про філософа-традиціоналіста, варто бодай коротко зупинитися на його розумінні головних категорій традиціоналістської думки, таких, як Традиція, філософія, релігія, сакральне.

Почнемо з найважливішого — з Традиції. Тут погляди Насра, можна сказати, цілком «ортодоксальні». По-перше,

13 Звісно, не всі представники академічної спільноти ставляться до цього позитивно (щодо критики див., наприклад: Степанянц М. Т. Цит. праця. — С. 13-15).

14 Див.: Mutti C. Guénon în România / Claudio Mutti. — București: Vremea, 2003. — P. 6, 35-52; Spineto N. Mircea Eliade and Traditionalism / Natale Spineto // Aries. — Vol.1. — No. 1. — P. 62-87.

15 Див., зокрема, його огляд історії традиціоналістської школи: Nasr S.H. Knowledge and the Sacred / Seyyed Hossein Nasr. — Albany, NY: State University of New York Press, 1989. — P. 93-129.

16 Sedgwick M. Op. cit. — P. 264.

він визнає її надлюдське походження. Так, у «Знанні та сакральному» він пише: «Традиція в технічному сенсі слова, який використовується в цій праці... означає істини або принципи божественного походження, відкриті або розкриті людству і, фактично, всій сфері космосу через різноманітні фігури, що постають як посланці, пророки, аватари, Логос та інші сили-посередники, разом з усіма розгалуженнями і застосуваннями цих принципів у різних сферах, включно з законом і суспільною структурою, мистецтвом, символізмом, науками, і, звісно, охоплюючи Найвище Знання разом із засобами його досягнення»¹⁷.

По-друге, Наср визнає єдність усіх форм традиції й, водночас, унікальність кожної з них: «З певної точки зору, існує лише одна Традиція, Примордіальна Традиція, яка завжди є. Це — єдина істина, яка водночас є серцем і першопочатком усіх істин. Усі традиції є земними маніфестаціями небесних архетипів, пов'язаних у кінцевому рахунку з незмінним архетипом Примордіальної Традиції в той самий спосіб, в який усі одкровення пов'язані з Логосом або Словом, яке було на початку, і яке є водночас аспектом Універсального Логосу й Універсальним Логосом як таким. Проте кожна традиція заснована на прямому посланні з Небес, а не є простим результатом історичної спадковості Примордіальної Традиції. Пророк або аватар не завдячує нічим нікому, крім того, що він отримує з Першоджерела (Origin)»¹⁸. Ця Примордіальна Традиція «складає первинну духовну та інтелектуальну спадщину першопочаткової або архетипової людини, отриману шляхом прямого одкровення тоді, коли Небо і земля були ще «з'єднані»¹⁹.

17 Nasr S. H. Knowledge and the Sacred / Seyyed Hossein Nasr. — Albany, NY: State University of New York Press, 1989. — P. 67-68.

18 Ibid. — P. 74.

19 The Essential Seyyed Hossein Nasr. — Bloomington, Indiana: World

Внаслідок розгортання Традиції в історичному плані постають традиційні цивілізації. «Традиція поширює присутність сакрального на весь світ, створюючи цивілізацію, в якій чуття сакрального є всюдисущим. Функція традиційної цивілізації ... — створення світу, в якому панує сакральне, де кожна людина врятована від жаху нігілізму і скептицизму, що супроводжує втрату сакрального виміру існування й руйнування сакрального характеру знання»²⁰.

У трактуванні філософії С. Х. Наср, однак, розходиться з Р. Генонем. Він вказує, що Генон, Кумарасвами та Шуон напали на неї з метою розчистити місце для метафізики й уникнути можливої плутанини сакрального знання та профанної філософії у сучасному західному розумінні; проте існує й філософія традиційна²¹. Наср піддає суворій критиці модерну західну філософію, починаючи з Декарта, вбачаючи в її розвитку все більшу втрату почуття сакрального й десакралізацію знання, що в кінцевому рахунку перетворює її на мізософію, ненависть до мудрості, за виразом німецького вченого Германа Тюрка (*Türck*, 1856 — 1933), або антифілософію, за виразом американського теолога Френсіса Шеффера (*Schaeffer*, 1812 — 1984)²².

Йї Наср протиставляє справжню філософію, яку він називає «вічною» (*philosophia perennis*). Цей термін іранський мислитель виводить від праці Агостіно Стеуко (*Steuco*, 1497 — 1548) «*De perenni philosophia*». Згідно зі Стеуко, це істинна філософія, мета якої — теозис (обоження) і досягнення сакрального знання, переданого Богом людству

Wisdom, 2007. — P. 22-23.

20 Nasr S. H. Knowledge and the Sacred / Seyyed Hossein Nasr. — Albany, NY: State University of New York Press, 1989. — P. 76.

21 Ibid. — P. 82.

22 Ibid. — P. 41-43.

через Адама²³. «Якщо вічну або стародавню мудрість розуміти, як її розуміли Платон, Фічіно і Стеуко, тоді вона пов'язана з ідеєю традиції і може навіть бути використана як переклад виразу *sanatana dharma*, за умови, що термін «філософія» ми розуміємо не тільки теоретично, а включаючи також реалізацію»²⁴.

Правдива філософія — це пригадування вічної Істини, це не профанна, а сакральна діяльність, спрямована на пошук божественної Премудрості. Згідно з Насром, «вічна мудрість, що складає осердя кожної релігії, і є не що інше, як Софія, володіння якою в сапієнціальній²⁵ перспективі як на Заході, так і на Сході, розглядалося як вінець досягнень людського життя... На Заході вічну мудрість звать Софією, індуси звать її санатана дгарма, а мусульмани — аль-хікма аль-халіда (або *jāvidān khirad* перською)»²⁶. Таку філософію Наср у певному сенсі ототожнює з традиціоналізмом: «традиція тісно пов'язана з вічною філософією, якщо розуміти цей термін як Софію, яка завжди була і завжди буде, і яка зберігається водночас шляхом передання по горизонталі й через оновлення по вертикалі через контакт із реальністю, яка існувала «на початку» і яка є тут і зараз»²⁷. Філософ вважає, що воскресити справжнє значення і функцію філософії можливо, якщо буде відновлено сакральний характер знання²⁸.

23 Ibid. — P. 69-70.

24 Ibid. — P. 71.

25 Сапієнціальний (від лат. *sapientia* — мудрість) — пов'язаний з божественною премудрістю; той, що стосується божественної премудрості. Сапієнціальна перспектива — це погляд на профанне з точки зору сакрального (див. Nasr S. H. Knowledge and the Sacred / Seyyed Hossein Nasr. — Albany, NY: State University of New York Press, 1989. — P. 75).

26 Ibid. — P. 68.

27 Ibid. — P. 71.

28 Ibid. — P. 82.

Релігію Наср також розуміє інакше, ніж засновник традиціоналізму. Іранський вчений зазначає, що Генон вважав термін «релігія» придатним для позначення лише західних релігій, переважно їхніх екзотеричних аспектів, і пояснює це тим обмеженим значенням, якого цей термін набув у європейських мовах²⁹. Наср, натомість, слідом за Шуоном звертається до первинного значення слова *religio*, яке виводить від дієслова *religare* — «зв'язувати»: «це те, що зв'язує людину з Богом і водночас людей між собою, як членів священної спільноти ... Зрозуміла в такому сенсі, релігія може вважатися джерелом традиції, як небесний початок, який через одкровення маніфестує певні принципи та істини, застосування яких у такому разі складає традицію. Проте... широке розуміння традиції включає це джерело так само, як і його розгалуження і розгортання. В цьому сенсі традиція є більш загальним концептом, що включає релігію»³⁰. З іншого боку, якщо розуміти релігію у широкому сенсі, то вона, у свою чергу, включає традицію. Отже, істинна релігія й істинна традиція — дві сторони одного й того самого. Проте їх слід розрізняти, зокрема, тому, що «традиційна точка зору не тотожна релігійній внаслідок втручання модернізму й антитрадиційних сил у саму царину релігії»³¹.

З сутністю релігії нерозривно пов'язана категорія сакрального. У філософії С. Х. Насра вона є однією з найважливіших: «сакральне як таке є джерелом Традиції, і те, що є традиційним, невіддільне від сакрального»³². Він критикує тлумачення поняття сакрального у Р. Отто та його послідовників як «ірраціонального» і «цілковито іншого». Таке тлу-

29 Ibid. — P. 73.

30 Ibid. — P. 72-73.

31 Ibid.

32 Ibid. — P. 76.

мачення можливе лише тоді, коли знання позбавлене його сакрального змісту, а також тому, що сучасна людина «живе у світі забудькуватості, у якому пам'ятання про Бога є «цілковито іншим», «у світі байдужості й нікчемності, в якому велич сакрального представляє радикальну «іншість». Натомість іранський філософ пропонує протилежний підхід, який він називає «сапієнціальною перспективою», і який вважає притаманним «нормальним», тобто традиційним, цивілізаціям. З цього погляду сакральне слід пов'язати з «Незмінним, з тією Реальністю, яка є і Нерухомий Рушій, і Вічне. Ця Реальність, що є незмінною й вічною, і є Сакральне як таке, а маніфестація цієї Реальності у потоці становлення і матриці часу є тим, що посідає якість сакральності»³³.

На наш погляд, філософія С.Х. Насра стає особливо актуальною в час, коли постмодерністська думка, яку ще вчора вважали за останню істину, знаходиться в кризовому стані. Але й сам по собі постмодернізм як такий є останньою стадією розвитку модерну, — стадією, де модерн, вичерпавши свій потенціал, приходить до розкладу й самозаперечення. Схоже на те, що західна (та й світова) думка знаходиться нині перед черговою точкою біфуркації, а можливо, вже в самій цій точці. І традиціоналістична парадигма вказує напрям можливого виходу з цієї кризи як у плані філософському, так і в плані методології гуманітарних наук. З цього погляду праці С. Х. Насра, поза сумнівом, заслуговують на увагу українських інтелектуалів.

33 Ibid. — P. 75-76.

Олег Гуцуляк

Исламский фактор в «философии традиционализма»: причины и выводы

Исламское влияние очень значительно среди европейского примордиального традиционализма¹. Основные положения Доктрины Примордиальной Традиции сформулировал французский философ и математик Рене-Жан-Мари-Жозеф Генон (15.11.1883-7.1.1951), ученик философа-неотомиста Жака Маритена, автора фундаментального труда «Интегральный гуманизм» (другим известным его учеником и преданным другом был папа Павел VI), и мистика-эзотерика Жерара Анкосса (Папюса). Рене Генон был одно время епископом Гностической церкви под именем Тау Палингениус, но в 1930 г. принял ислам под именем Абдель-Вахид Йахья и уехал в Каир (Египет), породнившись с представительницей рода Фатимидов. Считается, что посвятил Рене Генона в традиционализм и обратил к исламу шведский художник Иван Агели (урождённый Йон Густав Агели; 1869-1917 гг.), который принял

1 Юрченко Е. Исламське питання в сучасній філософії традиціоналізму та посттрадиціоналізму крізь призму монадологічного підходу до розуміння історії // Філософські проблеми гуманітарних наук. — Київ, 2010. — № 18 : Філософські читання пам'яті Івана Бойченка «Людина. Історія. Соціум». — С. 90-95; Рахно К. Исламофілія в посттрадиціоналізмі: причини й витоки // <http://www.mesoecurasia.org/archives/9542>.

ислам и под именем шейха Абдульхади Ахили аль-Магриби стал главой всех суфиев ордена Шазилийя в Европе.

Под воздействием семинаров Р. Генона принял ислам в 1931 г. в Париже Фритьоф Шуон (1907—1998) — швейцарский философ-традиционалист, последователь Генона, позже основавший свою школу традиционализма. Шуон — ученик Рене Генона и наставник Титуса Буркхарда. Через год после принятия ислама он твёрдо решает покинуть Европу и поселиться в Алжире, где в 1933 г. встречается величайшего суфийского мастера современности шейха Ахмада аль-Алави, почитаемого всеми суфиями Северной Африки. Шейх Алави принимает Шуона в свой орден; с тех пор он начинает носить духовное имя Иса Нураддин Ахмад. После алжирских встреч Шуон совершает турне по Марокко и возвращается в 1934 г. во Францию. Здесь он открыто заявляет ведущим ориенталистам страны о своей принадлежности к исламу и вскоре публикует книгу путевых заметок о своём духовном маршруте по Магрибу. В 1935 г. он становится мукаддимой (гауляйтером) шейха Алави в Европе с правом проведения «халвата», т.е. практик глубокой уединённой медитации. В 1936 г. году происходит рождение ордена Марьямийя (полное название Шазилийя-Марьямийя-Алавийя, однако название «Марьямийя» за этим тарикатом закрепляется только в 1965 г. после визита Шуона в усыпальницу Пресвятой Марии), который поддерживал тесные контакты с европейскими мюридами Шазилийи, Алавийи и Акбарийи. С 1985 г. как шейх Ф. Шуон начинает давать специальный «вирд» (задание) ордена, который концентрировал духовное внимание на образе Марии, матери Иисуса. Ф. Шуон, ставший первым шейхом нового ордена, собирает вокруг себя достаточно силь-

ную команду учеников-интеллектуалов, и практически все из них развивали идеи *phylosophia perennialis*. Поэтому неудивительно, что поворотные имена в перенниализме — Саид Хуссейн Наср, Титус Буркхардт, Хьюстон Смит и другие — были вовлечены в орбиту мистицизма Марьямийи. В 1959 г. Шуон переезжает в США и поселяется в индейской резервации Лакота, где изучает религиозность североамериканских индейцев и пишет книги на эту тематику. Его вклад в академический подход к примордиальным индейским практикам типа «пау-вау» бесценен. Индейцы за это принимают семейство Шуона в свой трайб и даруют ему право именоваться «лакота». Таким образом, Ф. Шуон, проживший, несомненно, интересную биографию под конец стал и первым суфийским шейхом-индейцем.

Следует вспомнить Ивана Агели (урождённый Йон Густав Агели; 1869-1917 гг.), который принял ислам и под именем шейха Абдульхади Ахили аль-Магриби стал главой всех суфиев ордена Шазилийя в Европе. Он начинал свой путь как художник с насыщенных светом пейзажных зарисовок с о. Готланд и других мест Швеции, затем отправляется во Францию, а позднее — в Северную Африку и Испанию (где ему суждено было погибнуть в железнодорожной катастрофе). После принятия ислама он как живописец остро интересуется архитектурой южных широт. Иван Агели как никто другой из шведских художников воспринял синтетизм Гогена, хотя и в более суровом, аскетическом варианте. Его письма на родину об успехах кубизма в Париже, предлагающие устроить выставку новых течений в искусстве в связи с Олимпийскими Играми 1912 г. в Стокгольме, не нашли понимания в родной стране.

Учениками шведского художника стали Курт Альмквист, Торд Ольссон, Кнут Бернстрём, Таге Линдбом и другие. Таге Леонард Линдбом (1909-2001 гг.) — доктор политических наук, который был в 1938-1965 годах теоретиком, радикальным активистом и директором архива шведской Социал-Демократической Партии. С начала 1960-х духовные искания привели его к идее бога, и он стал учеником швейцарского суфия Фритьофа Шуона (шейха Исы Нурадина). Под его патронажем Линдсбом принимает ислам и проходит посвящение в тарикат Шазилийя. Он становится апологетом традиционалистской школы, совершает резкий разворот в сторону политического консерватизма и входит в круг авторов влиятельнейшего альманаха «Исследования по сравнительному религиоведению». Таге Линдбом (теперь его зовут Sidi Зайд, а шведские политики уважительного называют его «Великим Старцем Шведского Консерватизма») собрал вокруг себя внушительную группу студентов-шведов, которых обучал фундаментальным дисциплинам исламского суфизма. Он оставил беспрецедентный для европейца труд — первый эзотерический комментарий (тафсир аль-батын) к Священному Корану на шведском языке, озаглавленный «Встреча с Кораном» (“Möte med Koranen”). Кроме того, из-под его пера на разных языках вышло более двадцати книг по философии, религии, политической доктрине консерватизма, критике модернизма и иным темам².

Следует вспомнить юную анархистку и писательницу Изабель Эберхардт (Isabelle Eberhardt; 1877-1904), принявшую суфизм и погибшую от ливневого паводка в пу-

2 Север С. Sidi Зайд Таге Линдбом: радикал, традиционалист, комментатор Корана // <http://malikit.livejournal.com/298713.html>

стыне. Её мать немецко-русских кровей — аристократка, лютеранка Натали Моерде (Nathalie Moerder), урожденная Эберхардт. Отец, Александр Трофимовский (Alexandre Trophimowsky), был домашним учителем детей Натали и генерала и сенатора Павла де Моерде, родился в Америке; анархист, друг М. Бакунина, бывший священник русской православной церкви, философ, ученый и полиглот, принявший ислам (ходили также слухи, что отцом Изабель мог быть Артур Рембо, поскольку тот бывал в Швейцарии в 1875-76 годах, а вот А. Трофимовский как раз находился в отъезде, устраивая в России дела с состоянием своей спутницы жизни). Отец-анархист воспитывал дочь в свободолобивом духе: привил ей страсть к чтению, обучил географии, истории, химии и немного медицине. А также языкам, которые знал сам — греческому, латинскому, турецкому и арабскому, немецкому, итальянскому и, конечно же, родному русскому. Мать говорила с детьми на французском. В 1883 году Николай Мердер, старший из детей в семье, записался во французский Иностраннный легион — от него впервые Изабель услышала о жизни в Алжире. В мае 1897 года и она направляется в эту, по ее убеждению, необыкновенную страну, сопровождая мать Наталью Николаевну. Там обе женщины предаются духовным исканиям и переходят в ислам (мать — под именем Фатма Маннубиа). После её смерти в Аннабе в 1898 г., переодетая мужчиной, называя себя Си Махмуд Эссади (Si Mahmoud Essadi), Изабель Эберхардт изучает арабское общество, пользуясь свободой, которую не могла бы обрести никак иначе. В своих путешествиях Изабель связалась с тайным братством последователей суфизма — орденом Кадирийя (Qadiriyya), члены которого активно помогали нищим и бедствующим в борьбе против не-

справедливости колониальных властей. «Я всего лишь оригиналка, мечтательница, которая хочет жить вдалеке от мира, жить свободной и дикой жизнью, чтобы впоследствии попытаться пересказать, что она видела и, возможно, передать кому-то из вас меланхолическую дрожь и очарование, которое она почувствовала перед великолепной грустью Сахары», — писала Изабель Эберхардт во время одного из своих многочисленных путешествий по Северной Африке.

Она страдала от лишений и бедности: чтобы финансировать свой кочевой образ жизни, обращалась к французским изданиям, к русской писательнице-путешественнице Лидии Пашковой, та с восторгом встретила проект Эберхардт, но помочь не смогла. Порой Изабель просила милостыню, зарабатывала, составляя письма для неграмотных арабских крестьян на рынке. Образ жизни ее ничего общего не имел с тем, как должна вести себя женщина в исламе. Но ее горячая вера и поиск высоких идеалов завораживали всех, кто с ней сталкивался, неоднократно спасая от смерти (в 1901 году на Изабель даже было совершено покушение, впоследствии на суде она выступила в защиту сектанта-фанатика, накинувшегося на нее с мечом и опасно ранившего). «Недостаточно говорить и даже верить в то, что Бог это Бог, и Магомет — пророк его. Нужно, чтобы тот, кто называет себя мусульманином, отдал всего себя, тело и душу, навсегда, если нужно — до смерти, целям ислама, чтобы эта вера проникла в его душу, руководила всеми его действиями, направляла каждое его слово. В противном случае все духовные практики бесполезны... Бог — это красота. И это слово включает в себя все: добро, правду, честность, сострадание... С этой верой, охватывающей дух, человек становится сильным. Он приобретает

силу, которая в глазах обывателя выглядит сверхъестественной... он становится мудрецом», — писала она.

В 1903 году Изабель начала работать в качестве военного репортера на юге Орана (подписывала свои произведения различными именами, в том числе «Николай Подолинский», «Марьям», «Махмуд Аль-Москобий» (Московский) и другими), ведет специальную колонку о пустыне Сахара в газете «L'Akhbar», которую издает прогрессивный французский журналист Виктор Биррюкан, шпионила для французов среди арабов, по слухам, спала с половиной французского Иностранного легиона. Журналистка сотрудничает с арабской школой для девочек, вступает в писательский кружок «Великая Франция». И помогает мужу в карьере: под ее руководством Слиман сдает экзамен и получает должность переводчика с французского. Она завязывает дружбу с полковником Луи-Жубером-Гонзальвом Лиоте (1854-1934), будущим маршалом Франции, участвовавшим в военных действиях в Алжире.

После конфликта с издателем французского журнала «L'Athénée» на почве антисемитизма девушка начинает писать роман под названием «Рахиль», повествующий о любви студента-мусульманина и юной еврейки. Рукопись этого романа она будет возить с собой, но никогда не доведет до конца. В октябре 1901 года Изабель вышла замуж за алжирского солдата, уроженца знатной семьи по имени Слиман Эхнни (Slimane Ehnni; умер в 1907 г.). Так как власти чинили браку препятствия, влюбленные смогли зарегистрировать его лишь в Марселе. И в дальнейшем много времени проводили в разлуке: она — в путешествиях, он — на армейской службе. В 1904 году в Алжире муж, после очередной долгой разлуки, воссоединился с ней и Изабель ради этой встречи сняла дом. Выстроенный из

глины, он рухнул во время проливных дождей, погребя Изабель. Её муж сумел выбраться из-под завала, но Изабель, слабленная малярией, погибла 21 октября 1904 года в Аин-Сефра (Aïn Séfra), на границе Алжира и Марокко. Смерти она не боялась, писала о ней так: «Из всех острых прелестей жизни, пожалуй, самая абсолютная уверенность — это смерть. Если бы вещи длились бесконечно, они казались бы нам недостойными привязанностей» («В горячей тени ислама»). На французском и английском языках печатались романы Изабель Эберхардт «Бродяга» и «Расставания: Избранные произведения». Также опубликованы ее книги «Sandmeere» (1981, в четырех томах), «В горячей тени ислама» (1993), «В плену дюн» (1994). Дневники Эберхардт, которые удалось спасти от потопа, убившего её, повествуют о последних четырех годах жизни Изабель. В 2003 году они вышли на английском языке: «Кочевник: дневники Изабель Эберхардт» (“The Nomad: The Diaries of Isabelle Eberhardt” Interlink Books, 2003). В 1991 году Иен Прингл (Ian Pringle) — австралийский режиссер, продюсер и сценарист, снял биографический художественный фильм под названием «Изабель Эберхардт» (Isabelle Eberhardt, 1991). В роли писательницы — Матильда Мей (Mathilda May).

Известно, что «Дуинские Элегии» Райнера Марии Рильке — одно из величайших, наиболее загадочных и глубоких произведений мировой литературы. Но мало кто знает, что во многом навеяны они знакомством поэта с исламом. В сборнике 1907 г. Рильке помещает стихотворение «Призвание Мухаммеда», в котором описывается явление пророку ангела Джабраила. Перед началом Первой мировой войны Рильке совершает путешествия по Северной Африке, Испании и Андалусии, чтобы открыть для себя

«континент Ислама». «Вы должны знать, княгиня, что с тех пор, как я посетил Кордову, я стал почти яростным антихристианином, я читаю Коран, у меня местами перехватывает от него дух, я погружаюсь в него всеми моими силами, как ветер в органе... Мухаммед — это Ближайший; он прорвался к Единому Богу, как поток через первозданные горы...»³. Сквозные темы «Элегий» — любовь, смерть, иной мир, ангелы, бытие — во многом поняты сквозь призму Ислама. Рильке писал, что образ Ангела здесь не имеет ничего общего с ангелами христианства, но взят из Ислама. Строки из первой Элегии — «смерть героя — лишь предлог для его бытия» воспроизводят коранический аят 3: 169⁴.

Начало первой «Элегии» звучит так:

Кто из ангельских воинств услышал бы крик мой?
Пусть бы услышал. Но если б он сердца коснулся
Вдруг моего, я бы сгинул в то же мгновенье,
Сокрушенный могучим его бытием. С красоты

начинается ужас.

Выдержать это начало еще мы способны;
Мы красотой восхищаемся, ибо она погнушалась
Уничтожить нас. Каждый ангел ужасен.

Стало быть, лучше сдержаться и вновь проглотить
свой призывный,

Темный свой плач.

Комментируя «Элегии», сам Рильке пишет: «... Если кто-то делает ошибку, прилагая католические понятия о смерти, ином мире и вечности к Элегиям, то он полностью удаляется от их истока и готовит себе все более основательное их непонимание. Ангел Элегий не имеет ничего общего

3 Brief an Fürstin Marie von Thurn und Taxis, Ronda, 17.12.1912.

4 Амин Рамин. Рильке и Ислам // <http://im-werden.livejournal.com/10819.html>.

с ангелом христианского неба (скорее он походит на ангела Ислама)... Ангел Элегий — это существо, в котором преобразование видимого в невидимое, которое делаем мы, уже полностью совершилось... Ангел Элегий — это создание, которое признает в невидимом высшую степень реальности... Все миры универсума впадают в невидимое, как в свою ближайше-глубочайшую действительность»⁵; «Когда я говорю: Бог, то это великая, неизученная убежденность во мне. Любое творение, встречающееся мне, повторяет это слово, не раздумывая, хотя, быть может, часто в глубокой задумчивости. И если Христос помогал нам говорить это слово чище, полнее и значимее, тем лучше, но оставим его, наконец, вне игры. Не будем вынуждать себя возвращаться в те трудности и скорбь, что стоили ему этого. Вступим, наконец, в бытие-освобожденным. Ведь Ветхий Завет уже больше подошел бы для того — полный указатель на Бога: где бы человек его ни открыл, он падает прямо в божественную сердцевину. И однажды я пробовал читать Коран, и хотя я не пошел далеко, но понял, что там такой же перст указующий, и Бог стоит на конце его направления, понятый в Своем вечном восхождении — на Востоке так, как не был понят нигде. Христос наверняка хотел того же. Показать. Но люди здесь были как собаки, которые не понимают указывающего перста и мнят, что должны ухватить за руку. Вместо того, чтобы от крестного пути идти дальше, христианство поселилось там и стало утверждать, что в нем живет Христос, хотя в нем не было места, даже для его матери, даже для Марии Магдалины, как и во всяком указующем, который есть жест, а не пребывание»⁶.

5 Brief an Witold Hulewicz, Briefstempel: Sierre, 13.11.1925.

6 Der Brief des jungen Arbeiters, Februar 1922, SW, VI, 1113f. Цит. по: Амин Рамин. «Дуинские элегии» Рильке и Ислам // <http://im-werden.livejournal.com>.

За Рене Геномом, заявившим о своем присоединении к тарикату Шазилийя, в ислам последовало и немало его именитых последователей, таких как Мишель Вальсан, Мишель Ходкевич, Мартин Лингс, Титус Буркхардт и др. Они считают, что «примордиальный традиционализм», который при всех его заслугах, по сути, есть всего лишь окрошка из самых разных тенденций, не годится на роль «сакрализатора» современного мира. Он уже стал всего лишь модным «брендом». Даже А. Г. Дугин пишет, например: «я ни разу не встречал ни одной приличной фигуры там, где болтают о Геноне и Идрис Шахе, о древних рунах и кельтских обрядах. Это традиционалистский трэш. Нигде нет более зависимых и покорных, трусливо-продажных людей, более несвободных, как в среде анархистов, ратующих за свободу. Тоже самое характерно для трэш-традиционалистов. Это шваль и рабы.... Если говорить откровенно, то я ненавижу традиционалистов и наших и западных. Это сброд»⁷.

По их мнению, единственная подлинно сакральная и при этом действующая сила, которая сохранилась в современной мире — это ислам (или даже конкретно — шиизм). То есть «Система божественной иерархии Ислама». Для них ислам есть полнота, вбирающая в себя все частные традиции — но не как синтез, а как их изначальное единство. То есть из ислама, который есть «религия Адама», что, по их мнению, равно «примордиальная традиция» вообще, берут начало все производные традиции, и в него же они вливаются при Последнем Откровении. Отсюда выход мира из состояния кризиса, по мнению

com/84997.html.

7 Дугин А. О псевдо-мюридах и традиционалистском трэше // <http://www.arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1064>.

сторонников ислама, — это входить в эту Систему, или, по крайней мере, всеми силами способствовать ее распространению.

Однако европейца, казалось бы сказавшего Исламу «да!», все же останавливает одно «но...»: «соблюдение исламской обрядности заклинивает человека на чувственных удовольствиях... За пять-шесть лет строгой жизни по Шариату человек обыкновенно превращается в «овоща», способного думать только о том как потеребить свои чувства одним из нескольких разрешённых способов (будь то секс или еда — отсюда острые приправы и в том, и в другом). Формы искусства, допускающие сложную интеллектуальную деятельность и могущие повлечь самоограничение, Шариатом запрещены. «Пост», поощряющий обжорство после нескольких часов воздержания, может служить разве что усилению чувственности. Чтобы сохранить способность рассудочно мыслить, мусульманин буквально вынужден заниматься не только Шариатом, но и Джихадом. Иных шариатских способов отвлечься от самовозбуждения и законно заниматься самоконтролем, пожалуй, не существует... Исключительность Мекки и Хаджа позволяет организовать только формализованный, стандартный взаимоконтроль внешних проявлений мировоззрения. При готовности соблюдать внешние правила, внутренне мусульманин может абсолютно бесконтрольно исповедовать любые взгляды. Единственным условием для этого является разве что сокрытие своих взглядов в технических пределах контроля общины»⁸. Поэтому не удивительно бегство от тотального контроля со стороны общины и публичного доноительства за соблюдением норм Шариата (а в

8 Малаев Г. Почему от Ислама придётся отказаться: Абсолютное оружие культурицида // Агентство Политических Новостей. — 2012. — 9 мая. — <http://www.apn.ru/publications/article26450.htm>.

наш век еще и фиксированное с помощью аудио-визуальных технологий) в суфийские тарикаты, которые «в приложение к исламской формальной молитвенной физкультуре использовали внутренние духовные и психотехнические практики — брали доисламские или конструировали сами. Прежде всего это относится, конечно же, к суфизму в изводе аль-Газали. Модернизированный суфизмом «ислам по аль-Газали» стал той религией, по которой уже вполне было «можно жить»: не гоняться за девятилетними девочками, не вести вечную войну со всем неисламским или недостаточно исламским миром, не препятствовать развитию среди мусульман хотя бы естественных наук»⁹.

Со временем, после проникания в Европу суфизма иными путями и появления большей доступности первоисточников, возникает группа «Мурабитун», представленная суфийским шейхом шотландского происхождения Абдулькадыром ас-Суфи (доктор Ян Даллас) и его многочисленными европейскими учениками. Доктор Ян Даллас является представителем одного из древнейших шотландских аристократических родов, состоявшимся британским драматургом, в 1967 году в Марокко он принимает ислам, после чего встречается с марокканским шейхом и исламским ученым Мухаммадом ибн Хабибом и становится его учеником. Позже под именем Абдулькадыр ас-Суфи через шейха Мухаммада аль-Файтури Хамуда он получает посвящение в шейхи тариката Шазилийя-Даркавийя-Кадирийя и получает легитимные исламские основания учительствовать в этом качестве. «Мурабитун» распространяет легенду о том, что в конце 1980-х годов состоялась встреча шейха

9 Малаев Г. Почему от Ислама придётся отказаться: Абсолютное оружие культурицида // Агентство Политических Новостей. — 2012. — 9 мая. — <http://www.apn.ru/publications/article26450.htm>.

Абдулькадыра с Эрнестом Юнгером и закончилась она «фактическим признанием» немецким философом Единства Бога и посланничества пророка Мухаммада.

Как указывает Салман Север, в отличие от генонистов, особенностью шейха Абдулькадыра ас-Суфи и его последователей было стимулирование к обучению его учеников исламским наукам и воспитание из их числа знатоков ислама, Корана, исламского богословия и права, благодаря чему они изначально ориентировались на ортодоксальное исламское вероубеждение и маликитскую школу права. Вместе с тем, в отличие от других суфиев европейского происхождения, они не только не разорвали связи с европейской интеллектуальной традицией, но и последовательно стремятся включить ислам в ее контекст, обращаясь к наследию западных интеллектуалов. Шейх Абдулькадыр и его ученики обрушиваются с жесткой критикой на тех позиционирующих себя суфиями генонистов, которые заявляют о своей приверженности доктрины Ибн Араби, не имея «легитимного знания» и тем более права учительствовать ей, закрепленного «иджазой» (т.е. не включенных в традиционную цепочку передачи знаний — «сильсила», и в рамках которой их право учительствовать в той или иной области распространения знаний подтверждается выдачей специального разрешения от предыдущего мэтра — «иджаза»). Более того, даже ни сам Рене Генон, ни его последователи авторитетами, с точки зрения исламской Традиции, в том числе суфизма, не были, поэтому все их метафизические построения воспринимаются классическими суфиями не просто как самодеятельность, но как опасное и недопустимое новшество («бида'ат»)¹⁰.

10 Север С. Суфийское хайдеггеранство в Европе: Шейх Абдулька-

Однако Интертрадиционал, наоборот, избирает критический взгляд на исторические традиции, в том числе и ислам: «Генон и его последователи предпочитали становиться в оппозицию Модерну, выбирая «традиционный» стиль жизни в рамках той религии, которая казалась им «наименее деградировавшей». Именно поэтому большинство классических традиционалистов начала XX века выбирало ислам — как естественный противовес секулярной Европе. Я полагаю этот путь ошибочным. Не только потому что ислам уже давно не эксцентричный экзистенциальный выбор европейского декадента, а уже вполне повсеместная реальность Европы. И не только потому что, как мы не раз замечали, ислам сам по себе является прямыми воротами в Модерн. Интертрадиционалист не должен выбирать эскапизм в пассаизме религий, и заниматься ролевыми играми, переодеваясь в традиционную одежду в рамках той или иной религии (что практиковали Генон и наиболее преданные его последователи), сливаясь в унисоне проклятий в адрес текущей современности. Чем это, по большому счету, отличается от виртуальных иллюзий, которые несет с собой вездесущая Сеть? Секуляризм — это та пограничная зона, за которой находится Новая Сакральность, и не стоит тоскливо оглядываться назад, а только смело смотреть вперед. Секулярная среда — это тот вакуум, в котором каждый стяжатель волен сам найти Дух и сделать преображающий вдох, не ограничивая себя респираторами религиозных догматов. Горе тем, кто не ощущает вокруг себя ничего кроме вакуума, оправдывая тем самым свою жизнь в респираторе! Путь интертрадициона-

дыр ас-Суфи и джамаат «Мурабитун» // <http://against-postmodern.org/node/62>.

листа пролегает между традициями как между придорожными камнями, и пусть минует его судьба увидеть в этих камнях идолов, которые невидимыми цепями удержат его от продолжения пути! Только охватив все религии, мифологии и идеологии в едином оком, не ставя один миф выше другого по фактору «истинности», можно попытаться разглядеть ту самую Истину, которую стяжали все наши предки, по-своему в свои времена. Только сделав шаг поверх традиций, можно увидеть за ними Традицию»¹¹.

11 Борозенец М. Интертрадиционализм: поверх традиций во имя Традиции // <http://intertraditionale.kabb.ru/viewtopic.php?f=77&t=2731>.

Елена Шаповалова

«Миф» об исламе в современной европейской массовой культуре

В современной массовой культуре, условно обозначаемой как европейская, хотя территория ее распространения гораздо шире географической Европы, «мифу» об исламе, безусловно, отведено особое место. Связано это, прежде всего, с тем, что, несмотря на практически закономерный процесс мифологизации (как внешней, так и внутренней) любого религиозного течения, тем более такого значительного, сложившийся «миф» об исламе выделяется на общем фоне, прежде всего, в контексте проблематики традиционализма. При этом любопытной его особенностью является радикальное разведение «образа» ислама от его идеализации до фактической «демонизации».

Для начала отметим, что в массовом сознании основной характеристикой ислама является именно традиционализм. И в этом качестве он нередко противопоставляется как «общеевропейским» культурным проектам, возникающим в процессе глобализации (куда включаются также и США)¹, так и противостоящему ему «мифу» о западном мире. Образ «Запада», богатый и многогранный, примени-

¹ Подобное противопоставление может носить как позитивную, так и негативную окраску.

тельно к массовой культуре, может быть сведен к ограниченному набору узнаваемых характеристик, ставших неотъемлемыми символами глобализации и распространения «западных ценностей», перевозносимых их сторонниками и в первую очередь подвергающихся критике противников. Сегодня это, прежде всего, Google, Coca-cola, McDonald's и Hollywood². Нередко мы можем наблюдать восприятие³ распространения мирового влияния данных компаний как отказ от собственных традиций и уникальности отдельно взятых стран, а приверженность традиционализму зачастую начинается с демонстративного отказа именно от их продукции (хотя в случае с Google сделать это, возможно, сложнее, чем в трех остальных). Стоит вспомнить, что одно лишь появление персонажей мультфильмов студии Disney на сцене во время концерта было интерпретировано средствами массовой информации как часть реформ, предпринятых или планируемых главой КНДР⁴.

В таком контексте ислам неизменно воспринимается как оплот традиционализма, в том числе и в светских обществах. Прежде всего, из-за устойчивого сопротивления элементам «западного мира», отождествляемым с продук-

² Здесь и далее Hollywood мы будем рассматривать не только как условное обозначение целого ряда независимых киностудий, но и как цельный образ американского кинематографа, единый проект, чья популярность в современном мире, основываясь на данных кинопроката, очень велика. Среди критиков глобализации и сторонников традиционных культур все чаще можно услышать обвинения приверженцев голливудского кинематографа в дурновкусии, прежде всего, это касается именно продукции массового кинематографа.

³ Причем речь идет как о восприятии социумом в целом, так и на индивидуальном уровне.

⁴ В частности, именно такую интерпретацию события дает канал BBC. URL: <http://www.bbc.com/news/world-asia-18765088>.

том массовой культуры общества потребления и, как следствие, влекущим за собой преобладание культа телесного над духовностью.

Что можно назвать наиболее узнаваемыми характеристиками «исламского мифа»? Наверное, не будет ошибочным предположение, что для человека, отождествляющего себя с секулярной общеевропейской культурой, зоной некоторого дискомфорта являются определенные и отличные от привычных ему правила поведения в традиционных обществах и принятая в них манера одеваться. Именно одежда (в первую очередь, женская) часто становится предметом горячего обсуждения, когда речь заходит об исламе. Пресловутая тема «платка» поднимается как в случае ситуации с нормами внешнего вида во французских школах, так и в случае туристических «казусов» в исламских странах. Примечательно, что в обществах, где позиции традиционалистов сильны, вне зависимости от господствующей религии, можно наблюдать устойчивое соблюдение «особых» правил. Начиная от неотъемлемого элемента традиционного кавказского воспитания — обязательно уступать место в общественном транспорте человеку значительно старше, заканчивая невозможностью совместного проезда в общественном транспорте мужчин и женщин, на чем настаивают представители ультраортодоксального иудаизма в Израиле. Однако, если в этих, равно как и в других подобных случаях, такие особенности воспринимаются либо как часть процесса формирования идентичности⁵, либо как тема для острой дискуссии⁶, то лишь в контексте «исламского мифа»

5 Булатов Г. Отношение к старшим и долгожительство на Кавказе // Отечественные записки, №5 (26), 2005. URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/5/otnoshenie-k-starshim-i-dolgozhitelstvo-na-kavkaze>.

6 Противостояние религиозной и светской части общества в Израиле

мы сталкиваемся с устойчивыми стереотипами, согласно которым несоблюдение традиционных правил влечет за собой неотвратимые негативные последствия. Так что даже применительно к такому светскому государству как Турция подобные установки не утрачивают своей актуальности, и правила поведения «во избежание неприятностей» при посещении этой страны активно обсуждаются, например, в социальных сетях. Другими словами, шорты в Стамбуле на площади Султанахмет кажутся деталью принципиально более важной, чем возможность фотографировать в Иерусалиме в субботу.

Негативный образ ислама в массовой культуре базируется, в основном, на критике все того же традиционализма. При этом упускается из виду, что подавляющее большинство элементов традиции⁷, составивших часть «темного мифа» не являются уникальными и исключительно мусульманскими, а имеют общие корни, как минимум, с иудаизмом и христианством. Наиболее благодатной в данном контексте является тема семейных взаимоотношений.

Критики ислама охотно цитируют сурю «Женщины»⁸ как доказательство практически догматического обоснования насилия в семье, ставшего неотъемлемой частью «тем-

ле время от времени становится причиной громких скандалов в прессе, как, например, в случае с Татьяной Розенблит, отказавшейся по требованию одного из пассажиров покинуть «мужскую» часть междугородного автобуса, следующего регулярным рейсом. История получила большой резонанс.

7 Под традиционными здесь и далее мы будем понимать правила и обычаи, восходящие непосредственно к Корану или хадисам, или же возникшие в ходе истории той или иной мусульманской страны, закрепившиеся в культуре и периодически подвергающиеся критике исламских модернистов.

8 Коран 4, 19(15)-20(16).

ного мифа». Притом, что в книге Второзакония, недвусмысленно предписано предавать смерти всякого, уличенного в прелюбодеянии⁹.

Следует ли говорить, что в современной массовой культуре образ ортодоксального иудаизма практически лишен подобных характеристик? А если они и присутствуют, то подаются как нечто маргинальное, не имеющее широкой поддержки иудейской общины¹⁰.

Показательно, что именно аяты из суры «Женщины» нередко привлекаются в литературе для создания образа ислама и необходимых автору акцентов. Так, например, П. Загребельный цитирует суру в романе «Роксолана», чтобы описать восприятие ислама одним из персонажей, любимцем султана Ибрагимом¹¹. Выбор персонажа для выполнения задачи, судя по всему, не случаен. Ибрагим — бывший христианин, так что это одновременно и взгляд изнутри традиции и внешнее впечатление¹². Если учесть, что общая

9 Втор 22, 22.

10 Как, например, в фильме «Кадош» (1999, реж. А. Гитай), где довольно остро поставлена проблема свободы выбора в частной жизни ультраортодоксальных иудейских общин.

11 Роман «Роксолана» повествует о судьбе Анастасии Лисовской, возвысившейся от невольницы до султанши при дворе Сулеймана I. Образ Ибрагима списан с реального исторического персонажа, Паргалы Ибрагима-паши (1493 — 1536), Великого визиря Османской империи и близкого друга султана Сулеймана. Принято считать, что, несмотря на переход в ислам, Ибрагим-паша поддерживал родственные связи со своей христианской семьей, а на дипломатическом фронте весьма благоволил к державам Европы, что не только порождало в обществе порочащие его слухи, но и, возможно, стало причиной гибели визиря.

12 «Про жінку не радяться. Проти них хіба що беруть свідків, коли жінка здійснить паскудство. «А ті з ваших жінок, котрі здійснюють паскудство,- візьміть у свідки проти них чотирьох з вас. І коли вони засвідчать, то тримайте їх у домах, поки впокоїть їх смерть або Аллах влаштує

атмосфера романа погружает читателя в мир, в котором люди, вне зависимости от социального статуса, скорее, не живут, а выживают, дополнительное противопоставление христианства и ислама подчеркивает не только различия традиций, но и элементы «негативного мифа» об исламе.

Тема мусульманского брака чаще всего привлекается и кинематографом, когда речь заходит о критике основополагающих элементов традиции. Здесь, конечно, следует вспомнить печально известный фильм «Покорность» Тео Ван Гога¹³, в котором откровенно и провокационно авторы выступили не только против исламской традиции, но и против идеи мультикультурализма в Европе. Гибель режисера, непосредственно связанная с его творением, лишь акцентировала радикальные проявления традиционализма. Однако и внутри самого мусульманского сообщества тема брака и семейных отношений становится предметом интереса кинематографистов. «Развод Надера и Симин»¹⁴, представляет зрителю драматическую историю на фоне «повседневной жизни» Ирана. Многогранный сюжет наполнен деталями этой повсед-

для них шлях». Був Гріті, який стояв осторонь ісламу. Але з Гріті не хотілося б розмовляти про цю дівчину...» (Загребельний П. Роксолана. URL: http://www.lib.ru/SU/UKRAINA/ZAGREBEL_NIJ/roksolan.txt).

13 Submission: Part I (2004 г., Нидерланды). Короткометражный фильм, снятый по сценарию Аяан Хирси Али и поднимающий тему насилия над женщинами в мусульманских семьях. Согласно одной из версий, «Покорность» стала бескомпромиссной попыткой сценариста выразить неприятие исламской религии и привлечь внимание общества к проблемам миграции. 2 ноября 2004 г. режиссер фильма Тео Ван Гог был убит исламским радикалом.

14 Jodaeiye Nader az Simin (2011 г., реж. А. Фархади) — иранская картина, получившая премию «Оскар» в 2012 г. в номинации «Лучший фильм на иностранном языке».

невности, что превратило бытовую историю в тонкую зарисовку «иной» культуры, чем во многом был обусловлен интерес западного зрителя к картине. Она стала частью «мифа», причем, поданная носителями культуры, словно приоткрывала завесу тайны.

«Инаковость» как таковая применительно к категориям массовой культуры способна стать залогом популярности и повышенного интереса. Применительно к «негативному» образу можно привести пример сюжетов, построенных на преодолении культурных различий, словно пропасти между шекспировскими домами Монтекки и Капулетти. Как в популярном бразильском сериале «Клон»¹⁵, где традиции стали основным препятствием для воссоединения влюбленных. Притом, что отношение авторов сериала к исламу явно доброжелательное, именно персонажи мусульмане представлены в картине более консервативными. И хотя авторы явно благоволят к идее мультикультурализма, а счастливая развязка сюжета смогла состояться лишь благодаря взаимному компромиссу сторон, отсутствие изначальной гибкости исламской стороны выражено куда более ярко, чем слабое сопротивление «западных» персонажей, сведенное, скорее, к человеческому фактору и не представленное концептуально.

К чему восходит формирование «негативного» образа ислама в европейской культуре? Было бы сложно предположить, что достоянием широкой общественности становились христианские полемические сочинения, направленные против ислама в первые века его существования. Так что, без

15 О Clone (сериал, 2001-2002 гг.) — один из наиболее успешных проектов студии Globo, демонстрировавшийся в почти 90 странах мира. В сериале затронут ряд острых социальных проблем, таких как клонирование человека, наркомания, взаимоотношения и взаимопроникновение различных культур в контексте миграции и т.д.

преувеличения, временем выхода «негативного» образа, по истине, в массы можно назвать эпоху Крестовых походов.

Доктор исторических наук Н.И. Басовская, пусть и с некоторой долей иронии, назвала папу Урбана II¹⁶ «гением одной речи»¹⁷. Действительно, пламенная речь папы на Клермонском соборе в 1095 г. воодушевила такое множество христиан совершенно разных социальных групп, что списать это на одно лишь удачное для Урбана стечение обстоятельств возможным не представляется¹⁸. Естественно, факты подавались таким образом, что образ мусульман максимально противопоставлялся христианскому миру. Причем довольно эмоционально. А многочисленная иконография, прославляющая подвиг крестоносцев¹⁹ закрепила элементы «негативного» исламского мифа²⁰.

16 Урбан II, в миру Эд де Шатийон де Лажери (1042 — 1099), папа римский с 1088 г. Идеальный вдохновитель I Крестового похода (1096 — 1099).

17 Все так. Римский папа Урбан Второй: гений одной речи. Радио Эхо Москвы, эфир 25.12.2010. URL: <http://www.echo.msk.ru/programs/vsetak/736364-echo/>.

18 «Пусть же теперь прекратится ваша ненависть, смолкнет вражда, стихнут войны и задремлет междоусобие божье! Мир здесь, война — там! Освободите Святую Землю из рук язычников и подчините ее себе» <...> Он потом многократно будет писать и говорить, что он имел в виду только рыцарей, только рыцарей, которые бедствуют! А поняли и услышали, прежде всего, по-настоящему горестные и бедные — крестьяне. И уже весной 1096-го года рванулись в крестовый поход безоружными, не умеющими воевать. Он пытался их остановить — бесполезно» (Там же).

19 В качестве исключения любопытен пример фресок Берзе-ла-Виль, бургундского монастыря, входившего в конгрегацию Клонии, датируемых XII в., где в сцене «передачи закона и ключей» по правую руку Иисуса оказывается Павел, а не Петр, что может быть расценено как критика римского престола. В частности, критика Крестовых походов, и представление отличного от официального образа, как крестоносцев, так и мусульман (Харман Д. Война и мир в Берзе-ла-Виль//Мир музея, №6, 2014. С. 46-49).

20 Одним из ярких примеров такой иконографии может служить ил-

Крестовые походы — важнейшая веха в истории христианства, окончательно его расколовшая и преобразившая как западный, так и восточный мир, так что в становлении «темного мифа» ислама их можно назвать одним из принципиально важных факторов. Актуальность же темы крестоносцев в современной массовой культуре (о чем свидетельствует периодическое возвращение к ней кинематографистов²¹ и создателей компьютерных игр²²) в контексте популярности темы средневековья в целом поддерживает этот миф, пусть и в игровой форме, параллельно способствуя закреплению и альтернативного, «положительного» мифа об исламе.

«Идеальный» образ ислама восходит, прежде всего, к самой мусульманской традиции. Во многом это результат популярности сказок «Тысячи и одной ночи»²³, переведен-

люстрация «Великой хроники» (Chronica majora) Матфея Парижского (ок. 1200 - 1259), на которой запечатлен момент «утраты истинного Креста», когда Салах-ад-Дин вырывает крест из рук короля Ги де Лузиньяна. Учитывая значимость утраченной реликвии, несложно предположить, какую смысловую нагрузку имела упомянутая миниатюра. И хотя по степени воздействия на аудиторию ее нельзя сравнивать с фресками храмов, представленными «широкой публике», факт визуализации событий, описанных в хронике, несомненно, преследовал цель усилить впечатление от текста, что в итоге имело далеко идущие последствия.

21 В качестве примера можно отметить, что только Ридли Скотт обращался к этой теме дважды. Фильм «Царство небесное» (Kingdom of Heaven, 2005) полностью посвящен событиям Крестовых походов, в частности Хаттинской битве 1187 г. и потере христианами Иерусалима, а «Робин Гуд» (Robin Hood, 2010) косвенно затрагивает события III Крестового похода. Обе картины окупались в прокате и, согласно данным IMDb, имеют рейтинг выше среднего: 7,2 и 6,7 соответственно (Internet Movie Database. URL: <http://www.imdb.com/>).

22 Например, в популярной серии игр Stronghold компании Firefly Studios несколько игр посвящено именно Крестовым походам.

23 Книга тысячи и одной ночи — собрание рассказов, в основе которых лежат арабские и персидские сюжеты.

ных, начиная с XVIII в., на многие европейские языки, в том числе, в адаптации для детской аудитории, а также многочисленных экранизаций по мотивам сказок. Стоит упомянуть лишь анимационный фильм «Аладдин»²⁴, имевший огромный кассовый успех и завоевавший искреннюю любовь зрителей во многих странах мира²⁵. Без преувеличения, подобные проекты, казалось бы, не имеющие прямого отношения к исламской традиции, во многом являются ключевыми в формировании (особенно в детском сознании) «положительного» образа ислама²⁶. И хотя мусульманская традиция в них подвержена западной, более того, «голливудской» интерпретации, и даже не находит откровенного выражения, сводясь к общему контексту приключений персонажей, недооценивать значимость таких проектов в процессе ремедиатизации культуры не следует.

Именно под влиянием текстов «Тысячи и одной ночи» в современной массовой культуре практически разводятся образы Сулеймана ибн Дауда, повелителя джиннов, и иудейского царя Соломона, легендарного мудреца, чьи выска-

24 Aladdin (1992, реж. Р. Клементс, Д. Маскер) — полнометражный мультипликационный фильм студии The Walt Disney Company. Получил ряд престижных наград, в том числе, 2 премии «Оскар». А актер Робин Уильямс, подаривший свой голос Джинну, одному из главных персонажей мультфильма, удостоился премии MTV за лучшую комедийную роль.

25 В 1994 г. и 1996 г. было выпущено два полнометражных продолжения, а также в 1994 г. студия Disney запустила одноименный сериал, насчитывающий три сезона.

26 Однако носители самой традиции с этим были в корне не согласны. После выхода мультфильма «Исламская комиссия по правам человека» раскритиковала его за создание негативного образа мусульман. По её мнению, арабы в фильме, разве что за исключением Алладина, в общем, представлены «злыми и жадными людьми, стремящимися к богатству и власти». (URL: <http://www.kinopoisk.ru/film/2361/>).

звания превратились в афоризмы. А Гарун ар-Рашид становится образцом идеального правителя²⁷.

Однако некоторые образы, заимствованные из сказок кинематографом, претерпевают значительные изменения. Как в случае с Джафаром Бармакидом²⁸, соратником и другом Гаруна ар-Рашида, представителем влиятельнейшего персидского семейства при дворе халифа, с легкой руки кинематографистов превращенным практически в классического злодея. Притом, что в тексте самих сказок образ Джафара либо нейтрален, либо наделен всеми чертами благородного человека²⁹.

Принято считать, что исторический Бармакид был казнен по приказу халифа в результате борьбы придворных партий. Или же вследствие собственной недалекости³⁰. Однако существует и альтернативная «роман-

27 «Вопреки сложившемуся мнению о «золотом веке» в истории халифата годы правления Харуна ознаменовались многочисленными волнениями и мятежами. Антиаббасидские восстания вспыхивали в Египте, Сирии, Йемене, восточных провинциях и в столице халифата - Багдаде» (Тимергалиева Л. Харун ар-Рашид: бессмертие в сказках «Тысячи и одной ночи». URL: <http://islam-today.ru/istoria/harun-ar-rasid-bessmertie-v-skazkah-tysaci-i-odnoj-noci/>).

28 Джафар Бармакид (ок. 767 - 803) — сын Яхьи ибн Халида, назначенного визирем после вступления на престол Гаруна ар-Рашида и занимавшего свой пост в течение 17 лет. В 803 г. был казнен, а голова его выставлена на всеобщее обозрение. Вслед за этим в опалу попали и другие представители семьи Бармакидов, падение, которых, очевидно, было тщательно спланировано.

29 Как, например, в «Рассказе о Джафаре Бармакиде и продавце бобов» и др.

30 «<...> Бармакиды не забывали о своих личных интересах. Они жили в роскоши и в расточительстве превзошли даже самого халифа. Со временем это стало вызывать недовольство знати и приближенных халифа. В конце концов, халиф Харун ар-Рашид стал опасаться их, и

тическая» версия, согласно которой, Гарун ар-Рашид не простил другу увлечения своей сестрой (или заподозрил в нем попытку приблизиться к трону³¹), что противоречило установленным правилам. Примечательно, что современная мусульманская традиция данную версию решительно отвергает. Это может объясняться общей тенденцией в исламе к некой сакрализации истории и фигур значимых деятелей, которую отмечают, в частности, режиссеры, обращающиеся к исторической тематике, что составляет существенную проблему при интерпретации таких образов и событий и вызывает неприятие консервативно настроенной части общества³². И речь не о том, могли ли существо-

его отношение к ним изменилось: их имущество было конфисковано, Йахья, аль Фадл и их потомки были брошены в темницу, а Джафар в 187 г.х. был казнен» (Али-Заде А. Хроники мусульманских государств (I-VII вв. хиджры), М., 2007. С.152).

31 Этой версии придерживается, в частности, Ирмияева Т.Ю., утверждающая, что Джафар ставил целью государственный переворот: «Существует легенда, что Джафар тайно женился на сестре ар-Рашида <...> Кроме этого коварного плана захвата власти путем породнения с семьей халифа, раскрылись злоупотребления Бармакидов, их пособничество темным личностям, соглашательство с неверными, слабость войска, в котором оказались иноверцы и язычники. Боеспособность армии была низкой из-за большого числа набранных в нее персов, отличавшихся отсутствием дисциплины» (Ирмияева Т.Ю. История мусульманского мира от Халифата до Ближневосточной Порты. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/Irm/32.php).

32 Так, в отношении популярного турецкого сериала «Великолепный век» (Muhtesem Yüzyıl, 2011 - 2014) довольно критично высказался министр радио и телевидения Турции Давут Дурсун: «Вы создаете вымышленную историю, сочиняете события, чтобы заинтриговать зрителей, однако ни в коем случае не стоит забывать о целой системе ценностей, правил и норм поведения, существующих в нашей стране испокон веков. Нельзя фантазировать на любые темы, на свой вкус истолковывать реально существующих исторических персонажей, характеризовать

вать отношения между Бармакидом и сестрой халифа, а о том, что обсуждать женщину из правящего рода и высокопоставленного сановника в подобном контексте вообще не пристало. Как тут не вспомнить средневековую испанскую этикетную норму: «У королев нет ног»?

Так или иначе, легенды о Джафаре, непосредственно восходящие к мусульманской традиции, не дают повода для сколь угодно малой его «демонизации». Напротив, скорее, расправа над приближенным могла бы сказаться на интерпретации образа Гаруна ар-Рашида. Например, подобной точки зрения придерживается федеральный информационно-аналитический портал «Islam Today»³³.

Ничего подобного в современной массовой культуре мы не видим. Оставив исследовать обстоятельства упадка державы Гаруна ар-Рашида историкам-специалистам, деятели культуры сосредоточились на «золотом веке», став верными медиаторами мифа о нем. При этом Джафар Бармакид выбирается на роль антагониста главного героя, судя по всему, потому что этот образ органично встраивается в схему «мифа» о коварном и вероломном помощнике правителя. В частности, в кинематографе подобных персонажей достаточно для того, чтобы образ стал узнаваемым. Это и кардинал Ришелье Александра

события нашей великой истории, опираясь только на принципы создания сериалов: интриги, всеобщую ненависть, подозрения и тайные заговоры!» URL: <http://velikolepniy-vek.net/news/168-ministr-radio-i-televideniya-turcii-podverg-kritike-serial-velikolepnyu-vek.html>.

33 «Так, «золотой век» Харуна ар-Рашида захлебнулся в крови. О расправе над Бармакидами в «Тысячи и одной ночи» написано так: «Эта печальная история запятнала правление Харуна ар-Рашида кровью, которую не смыть и водами четырех рек». Историк аль-Масуди писал, что «процветание империи уменьшилось после падения Бармакидов, и все убедились, насколько несовершенными были действия и решения Харуна ар-Рашида и дурным его правление» (Тимергалиева Л. Указ. соч.).

Дюма, шекспировский Яго, даже толкиеновский Грима Червеуст³⁴, степень исторической достоверности персонажа здесь не играет решительно никакой роли — кинематографический Джафар Бармакид входит в этот ряд идеально.

Безусловно, во многом это и заслуга тех или иных артистов, сумевших создать персонаж не просто яркий и запоминающийся, но практически эталонный. Так произошло с Конрадом Фейдтом (Conrad Veidt), исполнившим роль Джафара в фильме «Багдадский вор»³⁵, и воплотившим в жизнь образ, наделенный практически всеми характеристиками классического злодея. Так что даже упомянутый мультипликационный фильм «Алладин» во многом был навеян именно «Багдадским вором».

Подача образа мусульман через призму противопоставления их христианам в комическом ключе — это еще один подход к интерпретации исламской традиции в контексте «положительного» мифа. Пример такого решения продемонстрировал режиссер Кевин Рейнольдс в картине «Робин Гуд: Принц воров»³⁶, в котором мавр Азим в исполнении Моргана Фримана (Morgan Freeman) практически во всем превосходит остальных персонажей, принадлежащих к христианской традиции, будь то крестьяне, рыцари, монахи или наследники знатных родов. А в превосходстве Азима раскрывается подчеркнутое превосходство «восточной» цивилизации над «западной». Но это беззлобная критика, поданная с юмором. В фильме нет антагонизма между христианством и исламом.

34 В оригинале Grima, called (the) Wormtongue.

35 The Thief of Bagdad (1940 г., реж. Л. Бергер, М. Пауэлл, Т. Уилан, А. Корда, З. Корда, У.К. Мензиес). На IMDb картина имеет рейтинг значительно выше среднего — 7,6.

36 Robin Hood: Prince of Thieves (1991 г.). Рейтинг IMDb — 6,9.

Практически с самого начала заявленная сомнительность Крестовых походов как идеи, переводит конфликт в поле противостояния добра и зла, не имеющих ни конкретно-го подданства, ни вероисповедания. При этом отличающее голливудскую продукцию смешение пафоса и комедии создает атмосферу легкости, в которой нравоучения подаются в необременительной форме.

Иначе подошел к проблеме режиссер Ридли Скотт в фильме «Царство небесное»³⁷, где идеализация образа ислама достигается, прежде всего, за счет резкой критики представителей христианского духовенства. И хотя это узнаваемые и в других картинах мастера антиклерикальные и социально острые мотивы, в данном контексте они способствуют именно мифологизации мусульманской традиции в положительном ключе.

С первых же кадров «Царства небесного» вниманию зрителей представлен христианский священник, мастерски сыгранный Майклом Шином (Michael Sheen). Срывающий в порыве алчности нательный крест с усопшей или отдающий приказ отсечь ей голову как самоубийце — с каждым новым действием персонаж Шина становится все ужаснее. И когда священник является к епископу с явным намерением любым способом избавиться от родного брата³⁸ или уже к самому брату, чтобы убедить того отправиться в Крестовый поход искупать грех жены-самоубийцы³⁹, по-

37 См. Прим. 21.

38 «<...> My, my brother, my lord bishop, uh, is possessed by the devil... and must be... examined <...>» (Kingdom of Heaven/ 00:07:01,988-00:07:09,923).

39 «<...> If you take the Crusade... you may relieve your wife's position in hell. I, I put it delicately. She was a suicide. She is in hell. Though what she does there without a head <...>» (Kingdom of Heaven/ 00:21:10,569-00:21:25,274).

добные действия уже не только не вызывают удивления, но и укладываются в логику поступков персонажа⁴⁰. Не лучше выглядит и сам епископ (Билл Патерсон/Bill Paterson)⁴¹, защищающий главного героя от нападков исключительно из собственных меркантильных интересов⁴². Однако оба этих образа меркнут по сравнению с патриархом Иерусалимским (Джон Финч/Jon Finch), кроме всего прочего, предлагающим то бежать из осажденного сарацинами города, бросив собственную паству⁴³, то перейти в ислам в целях сохранения жизни и покаяться. «Я многое узнал от Вас о религии, Ваше преосвященство», — иронично замечает главный герой в ответ на последнее из таких предложений⁴⁴, и на тот момент зрителю уже совершенно ясна позиция авторов картины: церковь скомпрометирована недостойными служителями. Мысль не нова. Однако в «Царстве небесном» христианская церковь подчеркнута противопоставляется учению Иисуса⁴⁵, а крайняя нетерпимость христианского воинства — более взвешенной позиции мусульман. Максимальная же концентрация «зла» приходится на образ

40 Ряд сцен с Майклом Шином, присутствующий в режиссерской версии фильма, отсутствует в прокатной версии: по требованию руководства студии Ридли Скотт сократил картину с 3 ч. до 2 ч. 20 мин.

41 Присутствует только в режиссерской версии фильма.

42 «<...> Without your brother, I cannot finish my church <...>» (Kingdom of Heaven/ 00:07:13,499-00:07:15,524).

43 «<...> We must leave the city». «How exactly, my lord bishop?» «The fastest horses from a lesser gate». «And the people?» «It is unfortunate about the people, but it is God's will» (Kingdom of Heaven/ 02:21:32,214-02:21:46,956).

44 «<...> You've taught me a lot about religion, Your Eminence» (Kingdom of Heaven/ 02:47:34,559-02:47:38,154).

45 «<...> These men are Templars. They killed Arabs». «So they are dying... for what the pope would command them to do». «Yes. But not Christ, I think» (Kingdom of Heaven/ 00:56:35,113-00:56:53,620).

Рене де Шатийона. Этот реальный исторический деятель⁴⁶, представитель «партии войны», увековеченный в качестве поверженного врага в скульптурной композиции, прославляющей Салах ад-Дина⁴⁷, в картине сыгран Бренданом Глисоном (Brendan Gleeson), и сосредотачивает в себе весь набор негативных черт крестоносца как непримиримого фанатичного воина, что позволяет говорить о подчеркнута критической в отношении войны как таковой позиции режиссера картины. «Да, я таков. Меняться поздно»⁴⁸, — заявляет Шатийон перед тем как нарушить хрупкое перемирие. И этим все сказано.

Так, «негативный» образ христиан развивается по нарастающей: от простого священника с его мелкими амбициями до патриарха, от французской провинции до самого сердца крестоносного движения — Иерусалима. Именно христиане становятся в фильме инициаторами войны и миротворческим инициативам приходится преодолевать сложнейшие препятствия⁴⁹. Во имя этой идеи Ридли Скотт

46 Рене де Шатийон (1124 - 1187) — французский рыцарь, участник II Крестового похода, князь Антиохийский. Прославился отвагой и жестокостью к врагам, сделав собственное имя едва ли не нарицательным. Был захвачен в плен во время Хаттинской битвы 1187 г. и, согласно хроникам, казнен лично Салах ад-Дином. В картине Ридли Скотта представлен тамплиером, каковым никогда не являлся.

47 Салах ад-Дин (Саладин), Юсуф ибн Айюб (1138 — 1193) — мусульманский полководец, султан Египта и Сирии, основатель династии Айюбидов. Памятник Салах ад-Дину и его войску, в композиции которого представлены и поверженные в Хаттинской битве 1187 г. король Ги де Лузиньян и Рене де Шатийон, установлен в Дамаске.

48 Так фраза прозвучала в варианте русского дубляжа прокатной версии, что несколько отличается от оригинала: «I am what I am. Someone has to be» (Kingdom of Heaven/ 02:06:44,694-02:06:49,830).

49 Положительные персонажи-христиане в итоге становятся проводниками современных «европейских» идей мультикультурализма.

готов переkreить исторический сюжет⁵⁰, как и ради другой: общечеловеческие ценности едины для людей разных вероисповеданий и национальностей. Поэтому экранный Салах ад-Дин (Гасан Масуд/Ghassan Massoud) демонстрирует удивительную толерантность и рассудительность, а в картине мы не находим противопоставления традиций (чего можно было бы ожидать от фильма на тему Крестовых походов). Без преувеличения, одна из финальных сцен, в которой Салах ад-Дин поднимает упавший крест и восстанавливает его на место, является не только одной из самых сильных в картине, но и несет важную смысловую нагрузку. Такое своеобразное моралите, где антиклерикализм авторов и их критический подход к западной христианской церкви, как следствие, практически идеализирует персонажей-мусульман, представляя исламскую традицию более способной сохранять мудрость и терпимость.

Подход Ридли Скотта вполне можно назвать традиционным «голливудским», где так или иначе постулируется необходимость солидарности перед угрозой зла, во имя которой следует оставить идеологические, национальные или видовые (например, в фильмах с фантастической тематикой) разногласия. С другой стороны, это и отражение современных тенденций политкорректности. Но, так или иначе, в современной массовой культуре кинематограф играет едва ли не главенствующую роль в воссоздании нарративов, через которые происходит ремедиатизация истории.

В итоге мы имеем два основных направления «идеализации» ислама в современной массовой культуре: (1) развитие литературной традиции, восходящей непосредственно к мусульманской культуре, однако, в процессе ремедиатизации,

50 Фильм был заявлен как историко-приключенческий.

претерпевшей значительную «европеизацию»; (2) построение «исторического» нарратива выразительными средствами массовой культуры (прежде всего, кинематографом), в рамках которого конструируется образ «ислама» разной степени соответствия действительности. Во втором случае, и на примере фильма Ридли Скотта «Царство небесное» это особенно очевидно, идеализированные и преимущественно европеизированные персонажи-мусульмане служат выражением общей концепции режиссера, в результате чего исторический материал интерпретируется авторами достаточно вольно.

В таком контексте весьма любопытным представляется турецкий проект «Великолепный век»⁵¹. Авторы сериала оказались в довольно сложной ситуации, стремясь угодить зрителю, ориентированному, в том числе, и на «западную» продукцию, и не вызвать недовольства консервативно настроенной части турецкого общества. В итоге сериал все равно подвергся критике⁵². И даже бывший на тот момент Премьер-министром Турции Р.Т. Эрдоган высказывал недовольство созданием в «Великолепном веке» «негативного» образа Турции в сознании молодежи, что, в свою очередь, вызвало широкое обсуждение в обществе и, как представляется, позитивно отразилось на телевизионных рейтингах проекта⁵³. Примечательно, что из более чем 40 стран, в ко-

51 Muhtesem Yüzyil (2011 — 2014, реж. Д. Тайлан, Я. Тайлан) — исторический сериал продюсерской компании «TIMS Production» (Турция). События сериала разворачиваются во время правления султана Сулеймана I.

52 Так, речь шла о свыше 70000 жалоб, поступивших в Верховный совет турецкого радио и телевидения, касающихся вольной интерпретации исторических событий. (Fowler S. Magnificent Century divides Turkish TV viewers over the life of Suleiman//Susanne Fowler in Istanbul, The Observer, Sunday 20 March 2011. URL: <http://www.theguardian.com/world/2011/mar/20/turkish-drama-magnificent-century-divides>).

53 Споры вокруг сериала получили резонанс и за пределами Турции.

торые «Великолепный век» был продан в качестве готового продукта, только половина может быть отнесена к европейским, тогда как минимум в 15-ти ислам является государственной религией. Безусловно, ориентируясь на консерваторов, в ходе работы вносились изменения. Например, они коснулись костюмов, изначально бывших более откровенными. Тем не менее, нарушение норм морали так и осталось одним из наиболее частых обвинений. Как в случае с историком Асилем Тунчером, подвергшим критике не только интерпретацию реальных исторических персонажей, но и подчеркнул табуирование некоторых тем⁵⁴.

«<...> Посмотрите на Пири Реиса. Он представлен нам как вождь повстанцев против правления Султана Сулеймана. <...> Создатель карты мира, прославленный мореходец, адмирал флота, влиятельнейший государственный деятель — где это все? Мы видим только бунтовщика и интригана! <...> Этот фильм уже давно вышел за рамки обычного сериала. Зрители воспринимают все, показанное там, буквально. К чему я сейчас это говорю? Потому что последняя сцена страсти между Михримах и Рустемом просто потрясла меня. Поймите, нельзя

Так, в Российской Федерации на порталах, посвященных проекту, периодически освещалась критика «Великолепного века» и даже федеральные каналы не обошли ее стороной: на НТВ сюжет о сериале вышел с броским заголовком: «Славянская наложница-интриганка перессорила турок». В центре внимания оказался спор о допустимости акцентирования роли гарема в жизни султана Сулеймана I. URL: www.ntv.ru/novosti/521316.

54 Выражением аналога подобной позиции в США в 30-60-е гг. стал Кодекс Хейса (The Motion Picture Production Code), свод этических норм производства фильмов, принятый в Голливуде в 1930 г. и упраздненный в 1967 г. Кодекс Хейса на некоторое время стал своеобразным стандартом американского кинематографа. Одним из основных его принципов можно назвать недопустимость подрыва нравственных устоев зрителей. URL: <http://www.artsreformation.com/a001/hays-code.html>.

опускать жизнь Династии до уровня постельных сцен! Нельзя показывать гарем и Османские обычаи в дешевой мыльной опере. Не забывайте, что многие семьи смотрят этот сериал вместе с детьми. <...> Поверьте, постельная сцена между дочерью Падишаха и его Великим Визирем не придаст сериалу дополнительной популярности!»⁵⁵

В течение демонстрации сериала на турецком канале Star TV, согласно которым рейтинг «Великолепного века» при общей тенденции к снижению, все-таки оставался достаточно высоким⁵⁶. Так, раскритикованная Тунчером 120 серия заняла первое место в рейтинге сериалов, показанных на турецком телевидении 22 января 2014 г.⁵⁷, и, судя по всему, зрители восприняли «возмутительные» сцены более позитивно, поскольку за неделю рейтинг сериала вырос, так что аудитория следующей серии увеличилась с 8,89 до 9,11 млн. чел. Можно ли предположить, что резкую критику вызвала не только «откровенность» «Великолепного века», но и произведенный ею эффект?

Все это возвращает нас к резкому восприятию консерваторами⁵⁸ «профанации» истории мусульманских стран

55 Великолепная критика «Великолепного века». URL: http://www.turkeyforfriends.com/publ/kino/velikolepnyj_vek/velikolepnaja_kritika_seriala_velikolepnyj_vek/57-1-0-2948.

56 Максимум пришелся на 33 серию, которую посмотрели 19,61 млн. турецких зрителей, а минимум составил 7,59 млн. чел (136 серия). Но даже минимальное число зрителей сериала вывело «Великолепный век» на первое место в рейтинге сериалов, демонстрировавшихся в этот день на турецком телевидении (21 мая 2014 г.) URL: <http://www.haberdar.com/21-mayis-2014-reyting-sonuclari-aciklandi-21-05-2014-carsamba-sbt-tns-sonuclarina-gore-birinci-yapim-hangisi-oldu-3987741-haber/>.

57 <http://ucankus.com/ratingler>.

58 Термин «консерватизм» здесь не полностью идентичен традиционализму, как направлению в исламе, противопоставляющему себя мо-

(стоит ли говорить, что с точки зрения европейского и даже американского кинематографа упомянутые Тунчером сцены выглядят более чем целомудренно?), на фоне общей популярности сериала, что подтверждают не только его высокие рейтинги, но и повышенный интерес туристов к историческим объектам, имеющим то или иное отношение к событиям, отраженным в «Великолепном веке»⁵⁹. Фильм является своего рода ожившей историей, вовлекающей зрителя в переживание действия, подобно тому, как разыгрывание мистерий погружало адепта в переживание мифологических событий «здесь и сейчас». В этом и заключается огромная роль кинематографа в построении нарратива и ремедиатизации истории. И А. Тунчер это прекрасно понимает:

«К сожалению, наши сограждане очень мало читают и много смотрят телевизор. Они используют телевидение, как школу для получения образования. <...> Оно заполняет всю потребность в культурном развитии людей. Поэтому

дернизму (поскольку сам кинематограф можно отнести к достижениям модернизма), тем более что Турция является светским государством. Однако последовательное отстаивание недопустимости «европеизации» исламской культуры путем очерчивания табуированных тем, позволяет характеризовать подобную позицию как консервативную.

59 Популярность сериала в контексте популяризации турецкой культуры и ислама стала предметом обсуждения и за пределами Турции, в том числе, в среде политиков. Так, в РФ С. Миронов в одном из интервью подчеркнул важность таких проектов: «Премьер-министр Турции, конечно, кокетничает, в том числе по поводу «бедного Сулеймана». Потому что он прекрасно понимает, что они сделали гениальную вещь, и подтверждение эти 45 стран, которые смотрят <...> А вы знаете, что сейчас в России увеличился поток туристов в Турцию: и не в Анталию, а в Стамбул. Специализированные туры уже по местам сериала «Великолепный век». <...> Люди хотят знать историю Турции, ислама. И они через это художественное произведение такой всплеск интереса к своей стране, к своей культуре сделали, нам даже не снилось». URL: <http://www.fontanka.ru/2013/03/28/181/>.

так важно при создании исторических сериалов стараться не отступать от исторической правды. Зрители верят всему, что видят на экране»⁶⁰.

Следовательно, исходя из воспитательной функции кинематографа, в случае с «Великолепным веком» фактически происходит отождествление «вольностей» с европеизацией, отходом от традиции, что с точки зрения консервативной части общества считается недопустимым. На этом фоне критика исторического несоответствия деталей (как-то наличие салфеток, стиль посуды и т.д.) представляется совсем уж незначительной. Так что вполне можно предположить, что глубина декольте и фасон нарядов персонажей интерпретируются, прежде всего, с точки зрения морали, а их историческая недостоверность (в случаях, когда таковая действительно имела место) является в большей степени обоснованием критической позиции, чем ее первопричиной.

В целом «Великолепный век» соответствует заявленному жанру остросюжетной драмы. Авторы постарались создать персонажей неоднозначными, поэтому практически все они амбивалентны. А величие Османской империи в картине равнозначно величию исламской традиции⁶¹. Поскольку сюжет построен на историческом материале, правила игры периодически приводят к вопросу о взаимоотношении мусульман с представителями иных религий. Однако присутствующие в сериале иудеи и христиане в большинстве сво-

60 Великолепная критика «Великолепного века». URL: http://www.turkeyforfriends.com/publ/kino/velikolepnyj_vek/velikolepnaja_kritika_seriala_velikolepnyj_vek/57-1-0-2948.

61 О сериале в одном из интервью высказывался даже потомок Османской династии, Мурад V Осман. Салахаддин. URL: http://islam-today.ru/islam_v_mire/turcia/kritika_v_adres_seriala_velikolepnyj_vek_ot_potomka_osmanov/.

ем поданы весьма схематично. Даже в том случае, когда они играют важную роль (Виктория, Армин, Ракель-хатун) образы их решены в эмоциональном ключе и вопрос религиозной принадлежности не ставится во главу угла. Совершенно иначе интерпретируется образ любимца султана Ибрагима-паши (Окан Ялабык/Окан Yalabik), когда зритель становится свидетелем нарастания внутреннего конфликта персонажа. «Инаковость» Ибрагима подчеркивается практически с самого начала проекта. Принявший ислам еще в детстве, но не утративший тяги к европейской культуре, он читает Данте, предпочитает обедать, сидя за столом, украшает интерьер своего дворца картинами и, главное, устанавливает в саду статуи греческих богов. Так что даже «европеизированному» зрителю ясно: добром это не кончится. Для сравнения, отрицательный образ другого визиря, Рустема-паши (Озан Гювен/Ozan Güven), создан при помощи совершенно иных приемов: он представляет собой классический пример советника-интригана, «визиря-дьявола», приближаясь в этом к «голливудским» персонажам того же типа⁶². Подчеркнутая преданность Ибрагима-паши своему султану и Династии привносит в конфликт проблематику следования традиции⁶³,

62 Примечательно, что исторический Рустем-паша (ок. 1500 - 1561) характеризуется далеко не столь однозначно. И хотя исследователи не отрицают его активное участие в политических интригах, на посту Великого визиря он прославился как разумный управленец и щедрый меценат, при содействии которого достигли наивысшего расцвета «классическое» искусство и архитектура Османской империи. В частности, на этом настаивает английский историк Кэролайн Финкель. (Финкель К. История Османской империи, М.: АСТ, 2014. С. 200 — 201).

63 Практически идентично авторы сериала подошли к решению образа шехзаде Мустафы. И хотя этот персонаж не вовлечен в европейский контекст, систематическое нарушение правил и неповиновение делает логичной и его гибель. Казнь шехзаде, как и казнь Ибрагима, зрителями

когда традиция фактически превращается в залог и основу миропорядка, а «европеизация» тождественна секуляризации. Учитывая реакцию на сериал части современных турецких политиков и историков, положение актуально до сих пор.

То есть консерватизм оказывается в центре внимания как «негативного», так и «положительного» мифа об исламе. И именно консерватизм идеализируется или демонизируется в конечном итоге. Следует отметить, что оба эти мифа существуют и развиваются параллельно. И хотя в случае идеализации периодически мы видим некоторую подмену «ислама» «арабским востоком», так или иначе, даже сюжетная основа преданий, составивших «Книгу тысячи и одной ночи» невозможна вне мусульманского контекста. Причем в процессе ремедиатизации каждая последующая интерпретация базируется на уже существующем в культуре мифе в гораздо большей степени, чем на историческом материале, когда мифологическая составляющая образа приобретает такую устойчивость, что подменяет собой реальность или делает ее несущественной⁶⁴. Кинематограф в этом отношении становится одним из наиболее значимых медиаторов. И пусть рассмотренные примеры составляют лишь небольшую часть продукции современной «европейской» массовой культуры, с точки зрения отражения тенденций мифологизации образа исламской традиции они весьма репрезентативны.

была воспринята весьма эмоционально. В частности, рейтинг 123 серии практически вернул 3 сезон «Великолепного века» к цифрам первых двух, более успешных сезонов (123 серия собрала 11,56 млн. зрителей, а спустя неделю сериал смотрели уже 13,85 млн. чел.).

64 О значении устойчивых мифов для ремедиатизации истории можно судить хотя бы по ситуации со сценарием «Ноттингем», в котором изначально главным положительным героем задумывался шериф Ноттингемский, но Ридли Скотт предпочел развернуть сюжет в традиционное русло, в итоге сняв картину «Робин Гуд» (2010).

Святослав Вышинский

**Тайная аристократия и революция шудр.
Миссия единобожия в философии
Гейдара Джемала**

Философские взгляды русского исламского мыслителя Гейдара Джемала (р. 1947) не одно десятилетие являются предметом ожесточенных споров как в среде традиционалистов, парадоксальным образом пытающихся интегрировать его мысли в собственные — пост-традиционалистские (иными словами: постмодернистские) системы, так и, в куда большей степени — в самой исламской умме, из которой доносятся обвинения в ереси, искажениях вероучения, попытках подменить его букву вольными метафизическими интерпретациями. Возможно, подобные точки зрения имеют право на существование в границах некоего ортодоксального учения — рамки которого, однако же, сами по себе совершенно неоднозначны — но с точки зрения философии религиозная догматика вторична в отношении методологии мысли, в связи с чем попытки анализа джемалевской доктрины исходя из «буквы» изначально обречены на поражение. Или же: на априорное отрицание, неизбежное в конфликте буквальных и системных интерпретаций каких-либо явлений или идей. Учитывая при этом позицию самого Гейдара Джемала

ля, подчеркивающего, что единобожие, в его понимании, есть в первую очередь методология мысли и работы с реальностью, адекватный анализ и деконструкция его картины метафизики возможны лишь на соответствующей шахматной доске — философии: «Главная цель подлинной теологии — создать интеллектуальный метод безусловно-различия «внутреннего» и «внешнего», благодаря которому может состояться такое же различие в экзистенциальном опыте»¹.

Говоря о джемалевской метафизике — или, следуя ситуативному авторскому определению: о теологии как изложении божественного учения, равно как и учении о Боге — не подлежит сомнению ее смешанный характер. На первый взгляд имея дело с чистой философией — даже когда речь заходит о совершенно абстрактных трудах, подобных «Ориентации — Север»², мы далее сталкиваемся с их строго теологическими интерпретациями. В сущности, строго философской является лишь внешняя надстройка, через которую и реализуется пресловутая методология монотеистической мысли, формулируемая Гейдаром Джемалем — в ней принципы мышления подчинены неким правилам, закономерностям, что позволяет извлекать определенные выводы на основании предзаданного материала, предметности. Выводы эти могут оказываться весьма далекоидущими с точки зрения формы исламского вероучения, и именно здесь может быть заложено основание всякой сугубо экзотерической критики джемалевской философии — и она всегда будет иметь определенный вес,

1 Джемаль Г. «Ориентация – Север» и ее время / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М. : Ультра.Культура, 2003. — С. 169.

2 Там же — С. 171—330.

ведь вполне очевидно, что именно для религий единобожия буква учения, священные тексты имеют принципиальное значение. Непогрешимость Корана, низведенного пророку Мухаммаду от Аллаха («Ведь Мы — Мы ниспослали напоминание, и ведь Мы его охраняем» (15:9)³), лишь подчеркивает необходимость предельно осторожного обращения не только с интерпретациями священных писаний, но в созидании каких-либо внешних, философских доктрин на их основании.

Претензии к философическому характеру джемалевских умозрений со стороны ортодоксов, однако же, закономерно дополняются такими же претензиями со стороны философов, для которых априорные рамки теологии оказываются слишком тесными, а то и вовсе входят в противоречие с методологией, остающейся в подчиненном, служебном положении. Так или иначе, все парадоксы джемализма, равно как и пути выхода за пределы исламской ортодоксии — разрешаются аксиоматически (через религиозные догматы) либо же строго пресекаются как отступления от веры. Это дает основания усомниться в роли упомянутой методологии — и вообще в предположении, что единобожие является методологией мысли — а не веры как уверенного следования данным свыше указаниям. Следовательно, неизбежно, что на современном витке философского рационализма идеи Гейдара Джемала будут либо критически отвергнуты, либо еретически — но при этом методологически последовательно — трансформированы, вплоть до отказа от рамок теологии и ислама вообще. В свою очередь, в теле исламских учений джемализм как нееретическая установка может обрести свое место лишь

3 Коран. — М. : Волокнор, 1990. — 728 с.

при последовательном отказе от философской составляющей — в частности, от всего гегелевско-геноновского дескриптивного аппарата⁴, на который Гейдар Джемаль, пусть и негативным образом, но опирается как на некую карту действительности. Отрицая ее смыслы («Монотеист мир не приемлет»⁵), но принимая как объективную данность («...Я мира этого божьего — не принимаю и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе»⁶) и не задаваясь вопросом — в какой мере само это описание корректно с точки зрения ислама?

Главным образом речь идет о демонизации реальности — в терминах самого Гейдара Джемалья тварный мир есть воплощение слепой «инерции», злого «рока», довлеющей «косы» времени, лишенных и смысла, и какой-либо иной точки сборки, помимо адамического сознания, противостоящего призрачному фатуму: «...Бездна есть коса, которая отрицает, иными словами, бесконечная первореальность есть экстравертная негация, направленная от себя наружу, отрицающая то, что есть не-она»⁷. Из метафизических рассуждений философа логически следует, что и сама реальность, в некотором роде, иллюзорна, в виду чего возникает парадоксальная формула «Бытия

4 Джемаль Г. Воля к небывшему. Интервью / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М. : Ультра.Культура, 2003. — С. 6.

5 Джемаль Г. Дауд vs Джалут (Давид против Голиафа) / Гейдар Джемаль. — М. : Социально-политическая мысль, 2010. — С. 101.

6 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом / Федор Достоевский. — М. : Художественная литература, 1985. — С. 154.

7 Джемаль Г. Традиция и реальность. Курс лекций, прочитанный в МГУ в 1998 году / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М. : Ультра.Культура, 2003. — С. 94.

нет, небытие есть»⁸, подчеркивающая жесткую дуалистическую оппозицию человеческой субъектности, его исторической телеологии — и созданной Аллахом Вселенной. Мы не будем углубляться в то, насколько подобный взгляд соответствует духу и букве исламского верования, но ограничимся констатацией факта — что он по меньшей мере вызывает много вопросов среди мусульман. Смешанная логика джемалевского философствования проявляется и в определении качества бытийного «зла», которое состоит в идее несвободы как всеобщего инерционного детерминизма: «...Инерция воплощена в детерминированных причинно-следственных структурах»⁹. Однако и здесь, как и в других местах, мысль не доводится до конца, поскольку, с одной стороны, она движима сама собою, а с другой — изначально ограничена этическими установками религиозной доктрины. Налицо неразрешимое протворечие: детерминизм Традиции порицается как онтологическая безысходность, отсутствие подлинного смысла, но ей же противопоставляется еще более уточненный детерминизм единобожия, абсолютизм Иного, смысл которого также сокрыт от человека — ибо тайна истории в руках Единого Бога. Пред Аллахом сознание обретает себя в той же «слабой, пассивной» позиции¹⁰, которую философ приписывает человеку Традиции относительно языческого Абсолюта. Как следствие,

8 Там же. — С. 84.

9 Джемаль Г. Ориентация — Север / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М. : Ультра.Культура, 2003. — С. 178.

10 Джемаль Г. Философские чтения. Философствовать — значит мыслить / Гейдар Джемаль [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.evrazia.tv/content/filosofskie-chteniya-filosofstvovat-znachit-myslit-v-gostyah-gdzhemal> (05.02.2010).

вера, вопреки замечаниям самого Гейдара Джемалья, неизбежно обретается как доверие, а не подлинное утверждение — ибо воля неспособна утверждать того, что ей никоим образом неведомо.

Таким образом подлинно субъектная функция в исламе весьма сомнительна, но с джемалевской перспективы это имеет некие нюансы — человек предстает словно бы Божьим заместителем¹¹, но одновременно и куклой¹², и повстанцем «против позитивного духа»¹³. Отсюда проистекает другое парадоксальное сочетание элементов крайнелевой — и крайнеправой идеологии, от некоего метафизического ленинизма¹⁴ и «мистерии Октября»¹⁵ до ницшевско-эволианской «революции справа». Тем не менее, подобное сочетание при более внимательном рассмотрении не кажется столь уж алогичным — вольная джемалевская интерпретация ленинизма как олицетворения восстания против реальности вообще (а не только против «современного мира») прекрасно вписывается в такие же вольные интерпретации консервативно-революционных идей, понимаемых как чистое проявление аристократии духа: «...Революция — это действие Святого Духа, религи-

озная мистерия, которая невозможна вне религиозного контекста авраамизма»¹⁶. Тем не менее, и тут и там имеют место некоторые драматические натяжки — ведь совершенно очевидно, что левая идея в своей сущности есть протест против всякого внешнего детерминизма и тирании и, следовательно, объектом ее метафизического отрицания должна быть не только тварная Вселенная, но и ее Творец как воплощение абсолютного предопределения — абсолютной власти. В свою очередь, правая идея предполагает ценность иерархии — духовной, расовой или классовой — в виду чего, оправдывая ценность власти, она же подвергает негации не только внешний эгалитаризм, но и, в сущности, саму идею справедливости-как-равенства. Следовательно, всякая — ницшевская ли, эволианская ли — «правизна» есть обоснование власти и порядка, и в этом смысле — космолизма как такового.

Непротиворечивое сочетание аристократической и антикосмической составляющей в джемалевской философии возможно лишь в одном случае: при ее обосновании гностическим мифом, отражающим идею исправления мира носителями высшего знания, гнозиса — и, в некотором роде, эссенциально высшими людьми, на которых следует смотреть как на «самостоятельную касту, особый духовный человеческий тип, который в конечном счете независим от того, какими социальными классами или группами он должен пользоваться в качестве инструментов своего дела — революции»¹⁷. Невзирая на то, что сам Гейдар Джемаль последовательно отрицает какие-либо влияния со стороны гностицизма, в его учении нетруд-

11 Джемаль Г. Традиция и реальность. Курс лекций, прочитанный в МГУ в 1998 году / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М.: Ультра.Культура, 2003. — С. 73.

12 Джемаль Г. Ваххабизм против либерального человечества / Гейдар Джемаль [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.specletter.com/obcshestvo/2009-11-25/vahhabizm-protiv-liberalnogo-chelovechestva.html> (25.11.2009).

13 Джемаль Г. Ориентация – Север / Гейдар Джемаль // Революция пророков / Гейдар Джемаль. — М.: Ультра.Культура, 2003. — С. 183.

14 Джемаль Г. Освобождение ислама / Гейдар Джемаль. — М.: Умма, 2004. — С. 347-354.

15 Там же. — С. 36-43.

16 Там же. — С. 39.

17 Там же. — С. 351.

но отыскать многие элементы гностико-дуалистического мировоззрения. Не принимая идею духовного тождества человека и Единого Бога, философ все же ведет речь о божественном дыхании в человеке, уподобляющем телесное существо неким подобием самостоятельной жизни — до момента смерти, когда происходит разрыв сознания как уникального сочетания Духа Божьего и праха, в который облачена адамическая ноуменальность («Смерть как принципиальный знак Бога»¹⁸). Однако отрицая эссенциальный (и, если угодно, традиционный) характер гнозиса, Гейдар Джемаль противопоставляет невербальной мудрости авраамический дискурсивный гнозис — идет речь о разном понимании истинного знания и, следовательно, о разном понимании пути спасения. Но при этом сохраняются три важные для гностицизма константы: 1) жесткая дуализация картины мира как в онтологической, так и в этической плоскости, понимание бытия если не как ошибки, то как вынужденного отклонения, 2) боговдохновенное, парадоксальное знание как средство освобождения — и 3) антикосмический, эсхатологический характер истории, понимаемой как реализация гнозиса — и победа на миром, его уничтожение либо фундаментальное исправление: «...Постановка, которая будет абсолютной победой, абсолютным триумфом, абсолютным телосом, т.е. концом, завершением и катарсисом всей сути реальности, само свидетельствование которой нами свидетельствует уже о ее ошибочности и о необходимости ее исправить»¹⁹.

18 Там же. — С. 109.

19 Джемаль Г. Исторический финализм / Гейдар Джемаль [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://politosophia.org/page/djemal-istoricheskiy-finalizm-video.html> (27.03.2012).

Логика и формулировки трактата «Ориентация — Север», со временем частично перекочевавшие в тексты исламской тематики, позволяют говорить о джемалевской философии как о некоем виде исламского гностицизма, гностическом обрамлении единобожия — с той поправкой, что этот «гностицизм» имеет определенно антиплатонический и строго креационистский характер. В виду этого, вероятно, вообще стоит вести речь о разных формах гностического мировосприятия — в рамках которого так или иначе может обретаться любая авраамическая религия, даже не отходя от своих ортодоксальных оснований. Сочетание дуальности, гнозиса (Откровения) и священной истории в таком контексте должно пониматься как критерий определения всякого гностицизма вообще — далее распадающегося на сугубо креационистские и манифестационистские течения, а также на их различно смешанные метафизические модели.

Попытки Гейдара Джемалья увязать вместе «политический ислам» и ленинизм, левую революционность исходят именно из логики креационистского гностицизма, переведенного в плоскость социально-политического действия. Подобная установка, закономерно, указывает на дискурсивный прозелитизм (проповедь и убеждение) — и в этом, на первый взгляд, является выражением типично «левой», эгалитаристской установки на «перевоспитание» человека, его исправление и улучшение состояния его бытия через приобщение к доступному каждому — но скрываемому либо дискредитируемому элитами — истинному знанию. В то же время джемалевская философия не лишена и ореола духовного аристократизма — в сущности, обращение к «униженным и оскорбленным»²⁰

20 Достоевский Ф. Униженные и оскорбленные. Роман в четырех ча-

в ее перспективе есть похожее на гностическую «Песнь о жемчужине» воззвание к подлинной аристократии духа, не ведающей или позабывшей о своей истинной природе, подлинной жизненной миссии. Не принимая имманентный («структурный») расизм Традиции, Гейдар Джемаль однако же формулирует ему на смену типично модернистский («линейный») расизм²¹ («Не одинаковы они...» (3:109)²² — разделяющего человечество на «лучших» (3:106)²³ (принявших Откровение) и «заблудших» (отказавшихся от «прямой дороги» (6:154)²⁴). В этом пересечении раскрывается парадокс сочетания правого и левого путей в джемализме — ибо, в сущности, «левый» путь в такой перспективе предстает в действительности путем «истинно правым».

Идя дальше, мы можем утверждать, что всякий креационистский гностицизм в своем основании всегда, в высшем смысле, «прав» и консервативен — формулируя иной, альтернативный вектор традиционности негеноновского толка. Разнотечения Традиции и единобожия в их отношении к тварной реальности по сути не меняют логики подчинения господствующему дискурсу — логики власти, которая отрицает автономию человеческого сознания в отношении Абсолюта (каким бы образом его не понимали). Как следствие, и заимствования левых идей у Гейдара

стях с эпилогом / Федор Достоевский // Бедные люди. Белые ночи. Непочка Незванова. Униженные и оскорбленные / Федор Достоевский. — М.: Художественная литература, 1986. — С. 295—590.

21 Polarstern S. Эксклюзия и дуальность. Заметки о европейской традиции / Smierc Polarstern [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://smiercpolarstern.com/page/ekskliuzia-i-dualnost.html> (29.11.2014).

22 Коран. — М.: Волокнор, 1990. — С. 72.

23 Там же. — С. 71.

24 Там же. — С. 132

Джемаль всегда подчинены догматическому вероучению — в виду чего понимание «левизны» в этом ракурсе имеет принципиально нелиберальный характер. В свою очередь, ориентация на божественный авторитет не позволяет нам вести речь и о подлинно «радикальном» характере²⁵ джемальской интерпретации ислама — ведь отрицания космической реальности явно недостаточно для подобного определения, учитывая то обстоятельство, что один господин меняется на другого — и принцип власти остается неизменным. Обрушая всех имманентных кумиров, Гейдар Джемаль преклоняется пред самым Дальним, не доводя «выстукивание молотом»²⁶ до конца. Нечто сходное мы наблюдаем и в непоследовательных попытках другого выходца из Южнинского круга — Александра Дугина — произвести теорию неконвенционального «Радикального Субъекта»²⁷, которая на практике, однако же, всякий раз обращается против либерально-модернистских идей и подрывной революционности, и предстает, в лучшем случае, иносказательной версией консерватизма в постмодерновую эпоху. Попросту говоря: эпатажным камуфляжем Традиции, но отнюдь не выходом за ее рамки, как это повсеместно декларируется.

Итак, говоря о философии Гейдара Джемалья, мы должны дезавуировать всяческие заигрывания ислама с левыми

25 Джемаль Г. Консерватизм как часть либерального клуба / Гейдар Джемаль // Русское Время. Журнал консервативной мысли. — 2009. — № 1. — С. 31.

26 Ницше Ф. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом / Фридрих Ницше // О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Фридрих Ницше. — М.: АСТ, 2005. — С. 121.

27 Дугин А. Радикальный субъект и его дубль / Александр Дугин. — М.: Евразийское Движение, 2009. — С. 188-189.

идеологиями, так как, в сущности, они есть форма сокрытия пусть и иной — но традиции. Следовательно, джемалевская философия должна пониматься как буквальное выражение идеи Консервативной Революции, и его известное обращение к образу Флориана Гейера («...Тайный смысл Флориана Гейера — это союз сильного со слабыми во имя трансцендентного»²⁸) имеет глубокое метафизическое обоснование, на которое следует обратить самое пристальное внимание последователей.

28 Тирания и современное общество [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.floriangeyer.ru/lectures/tiraniya-i-sovremennoe-obshhestvo> (17.10.2011).

ПОГЛЯД ЗСЕРЕДИНИ

Рене Генон

(пер. с фр. Андрея Игнатъева)

Заблуждение спиритов

Предисловие

Обращаясь к вопросу о спиритизме, мы сразу же хотим сказать, столь ясно, сколь это возможно, в каком духе мы намереваемся этот вопрос рассматривать. Ему уже посвящено огромное количество работ и в последнее время их стало много, как никогда. Однако мы не думаем, то в них об этом было сказано все, что следовало сказать, и что настоящий труд рискует повторить какой-либо другой. Впрочем, мы не собираемся полностью излагать тему во всех её аспектах, что вынудило бы нас воспроизводить слишком много вещей, которые можно легко отыскать в других работах, и что было бы, следовательно, сколь огромной, столь и бесполезной задачей. Мы предпочитаем ограничиться моментами, которые до их пор рассматривались самым неудовлетворительным образом: именно поэтому сначала мы займемся устранением путаницы и недоразумений, которую мы часто имели случай констатировать в этом же духе, а затем, прежде всего, покажем заблуждения, образующие основу доктрины спиритов, если только можно назвать её доктриной.

Мы полагаем, что было бы затруднительно и к тому же малоинтересно рассматривать вопрос во всей его целокупности с исторической точки зрения. На самом деле, можно написать историю четко определенной секты, явно представляющей собой организацию или обладающей, по крайней мере, определенной спаянностью, но совсем иное представляет собой спиритизм. Необходимо отметить, что спириты уже вначале были разделены на несколько школ, число которых впоследствии еще больше возросло, и они всегда состояли из бесчисленных независимых группировок, иногда соперничающих одна с другой. Даже если было бы возможно составить полный список всех этих школ и группировок, нудную монотонность такого перечня, конечно не могла бы компенсировать польза, которую можно было бы из него извлечь. И еще необходимо добавить, что для того чтобы называться спиритом, совершенно необязательно принадлежать к какому-либо обществу. Достаточно воспринять определенные идеи, сопровождающиеся обычно соответствующими практиками. Много людей занимаются спиритизмом в одиночку или в маленьких группах, не присоединяясь к какой-либо организации, и перед нами элемент, который выпадает из поля зрения историка. В этом отношении спиритизм совершенно отличается от теософизма и большинства оккультистских школ. Этот момент не является самым важным среди всех тех, которые его от них отличают, но он следствие некоторых других, менее заметных различий, которые нам еще представляется случай разъяснить. Полагаем, что только что сказанного нами вполне достаточно для ответа на вопрос, почему мы будем приводить здесь соображения исторического характера только в той мере, насколько они покажутся нам могущими облегчить наше изложение, не посвящая им отдельную часть работы.

Другой момент, которого мы не намереваемся здесь касаться в полном объеме, это изучение феноменов, которые спириты превращают в основу своих теорий, и которым другие, допуская равным образом их реальность, дают, впрочем, совершенно отличную интерпретацию. Мы в достаточной мере выскажемся касательно того, что мы думаем в этом отношении, но более или менее подробное описание этих феноменов так часто давалось экспериментаторами, что было бы совершенно излишне к нему возвращаться. К тому же это не особенно нас интересует, и мы предпочитаем по этому поводу указать на возможность определенных изменений, которые экспериментаторы, о которых идет речь, будь они спириты или нет, конечно, не предполагают. Без сомнения, следует отметить, что в спиритизме теория никогда не отделена от экспериментирования, и у нас также нет намерения разделять их целиком в нашем изложении. Но мы утверждаем, что феномены представляют только чисто иллюзорную основу для теорий спиритов и что без этих последних мы бы все равно имели дело со спиритизмом. Впрочем, это не мешает нам признать, что, если бы спиритизм был исключительно теорией, он бы был намного менее опасен, чем он является, и он не привлек бы много людей, и мы будем настаивать на этой опасности, тем более, что она представляет главный мотив, подтолкнувший нас к написанию этой книги.

В другом месте мы уже говорили, сколь опасным на наш взгляд, является распространение этих разнообразных теорий, которые возникли на протяжении менее столетия и которые можно определить общим термином «неоспиритуализм»¹. Конечно, в наше время есть много

¹ Имеется в виду книга: *Guénon R. Théosophisme: Histoire d'une Pseudo-Religion*. Paris, 1921. — Прим. пер.

других «неправд», с которыми также необходимо бороться, но эти теории обладают совершенно особой природой, что делает, возможно, их более вредоносными и, в любом случае, другим образом воздействия, чем те, которые принимают обычную форму философской или научной концепции. Все это, в большей или меньшей мере, представляет собой «псевдорелигию». Это выражение, которым мы обозначили теософизм, мы могли бы также применить и спиритизму. Хотя приверженцы этого последнего заявляют свою претензию на «научность» на основании наличия экспериментальной стороны, в которой, как они полагают, он отыскал не только основу, но сам источник своей доктрины, в сущности спиритизм представляет собой лишь искажение религиозного духа, соответствующее «сциентистскому» образу мышления, присущему многим нашим современникам. Тем более, среди всех «неоспиритуалистических» учений, спиритизм, несомненно, является самым распространенным и популярным, и это понятно без труда, так как он представляет собой их самую «упрощенную», мы бы даже охотно сказали, самую грубую форму. Он доступен всем умам, сколь посредственны бы они ни были, и феномены, на которых он основывается или, по крайней мере, самые простые среди них, также могут быть получены неважно кем. Итак, именно на счет спиритизма самое большое количество жертв, и наносимый вред еще более возрос за эти последние годы в неожиданных пропорциях вследствие смуты, которую недавние события внесли в умы². Когда мы говорим здесь о вреде и о жертвах, это не простые метафоры: все течения этого рода, и спиритизм еще более, чем другие, имеют своим результатом необратимое приведение

2 Первая мировая война и вызванные ей потрясения. — Прим. пер.

в расстройство множества несчастных, которые бы продолжили жить нормальной жизнью, если бы они не оказались на таком пути. Спиритизм несет опасность, которой нельзя пренебрегать и которую особенно в нынешних обстоятельствах необходимо своевременно и настойчиво показывать. Эти соображения и побудили нас, в самом широком плане, озаботиться тем, чтобы охранить права истины против всех форм заблуждения.

Следует добавить, что мы не намерены ограничиться лишь негативной критикой. Необходимо, чтобы критика, оправданная только что упомянутыми нами причинами, предоставила нам случай изложить в то же самое время некоторые истины. Даже хотя по многим вопросам мы будем вынуждены ограничиться достаточно краткими указаниями в установленных нами для себя рамках, тем не менее мы полагаем, что нам будет представляться возможность предугадать таким образом многие оставляемые без внимания вопросы, могущие открыть новые пути исследования для тех, кто будет способен оценить их значение. К тому же мы хотим предупредить, что наша точка зрения во многих отношениях весьма отличается от позиции большинства авторов, затрагивавших тему спиритизма, будь ли то его защитников или противников. Мы всегда основываемся на принципах чистой метафизики, с которой мы познакомились благодаря восточным учениям; мы полагаем, что только таким образом можно опровергнуть полностью некоторые заблуждения, не вставая на их собственный уровень. Нам также слишком хорошо известно, что можно бесконечно участвовать в философских и даже научных дискуссиях и ничуть не продвигаться вперед. Погружаться в такие споры часто означает лить воду на мельницу своего оппонента, достаточно лишь ему проявить некоторое умение, чтобы

увести дискуссию в сторону. Поэтому мы более, чем кто-либо другой, убеждены в необходимости теоретического направления, от которого никогда нельзя отклоняться, и которое одно позволяет без серьезных последствий касаться определенных вещей. С другой стороны, так как мы хотим держать двери открытыми для любой возможности и выступаем лишь против того, что известно нам как ложь, это направление для нас может относиться лишь к сфере метафизики, в том смысле, который, как мы говорили в другом месте, следует придавать этому слову. Само собой разумеется, из-за этого данный труд не следует рассматривать как чисто метафизический во всех его частях, но мы не побоимся утверждать, что на него больше повлияла подлинная метафизика, чем во всем том, чему философы незаконно придают это название. И пусть никого не пугает это заявление: эта подлинная метафизика, на которую мы указываем, не имеет ничего общего ни с отвратительными премудростями философии, ни со всей путаницей, которую философия порождает и без надобности поддерживает, и тем более, нынешнее исследование в своей целокупности не будет иметь ничего от строгости сугубо теоретического изложения. Мы хотим сказать, что неизменно придерживаемся принципов, которые для любого, кто их постиг, обладают абсолютной достоверностью и без которых есть сильный риск заблудиться в мрачных лабиринтах «нижнего мира», также как слишком много смелых исследователей, несмотря на все свои научные и философские звания, продемонстрировали, нам печальный пример этого.

Все это никоим образом не означает, что у нас вызывают неприязнь старания тех, которые придерживаются точек зрения, отличных от нашей. Совсем наоборот, мы считаем, что все точки зрения, насколько они являются обоснованными

и приемлемыми, могут только сочетаться и дополнять друг друга. Но следует проводить различия и соблюдать иерархию: частная точка зрения обладает ценностью лишь в определенной сфере, и необходимо соблюдать границы, за пределами которых она перестает быть применимой. Именно это слишком часто забывают специалисты экспериментальных наук. С другой стороны, те, кто судит с позиции религии, обладают неоспоримым преимуществом, имея такую теоретическую направленность, о которой мы уже говорили, но которая, учитывая принимаемую её форму, не может быть принята всеми. К тому же, хотя её достаточно, чтобы помешать им запутаться, эта направленность не предоставляет им возможность адекватно разрешить все вопросы. Как бы там ни было, перед лицом нынешних событий мы убеждены, что никогда не будут лишними усилия, чтобы противостоять определенным видам разрушительной деятельности, и всякое усилие, предпринятое ради этого, лишь бы оно имело верную направленность, будет полезным, будучи, возможно, лучше воспринятым, чем какое-либо другое, связанное с тем или другим определенным моментом. И выражаясь языком, который некоторые поймут, скажем еще, что никогда не будет лишним свет, призванный рассеять все эманации «Темного сателлита».

Часть первая. Необходимые разграничения и уточнения

Глава I. Определение спиритизма

Поскольку мы намереваемся сперва отделить спиритизм от многого другого, с чем его так часто путают, хотя у них мало общего, необходимо начать с точного определения. На первый взгляд, кажется, что можно это определе-

ние выразить в следующих словах: сущность спиритизма заключается в допущении (признании) общения с умершими: именно это является, собственно говоря, тем, в чем обязательно сходятся все школы спиритизма, каковыми бы ни были их теоретические расхождения по другим более или менее важным вопросам, по отношению к этому положению эти вопросы выглядят всегда второстепенными. Но этого недостаточно: основополагающий постулат спиритизма состоит в том, что общение с умершими является не только возможностью, но реальностью; те, кто лишь допускает возможность, не являются настоящими спиритами. Правда, то, что в этом последнем случае невозможно полностью опровергнуть учение спиритов, что уже важно. Так как мы покажем это впоследствии, общение с умершими, такое, каким они его понимают, совершенно невозможно, и что лишь так можно отвергнуть все их претензии полным и окончательным образом. Помимо этой позиции, возможны только более или менее неприятные компромиссы, и когда становишься на путь уступок и соглашений, трудно знать, где остановиться. Подтверждением этого мы имеем то, что случилось с некоторыми, а именно с теософистами и оккультистами, которые бы энергично запротестовали и, впрочем, вполне справедливо, если бы их назвали спиритами, но которые по различным причинам допускали, что общение с умершими могло по-настоящему иметь место более или менее в редких и исключительных случаях. Признать это означает в итоге допустить, что гипотеза спиритов верна, но последние не удовлетворяются этим и утверждают именно, что это общение производится, так сказать, будничным образом на всех их сеансах, а не только в одном случае на сто или тысячу. Стало быть, для спиритов достаточно оказаться в определенных условиях, чтобы вступить в подобное об-

щение, которое они, таким образом, рассматривают не как что-то чрезвычайное, а как обычное и нормальное явление. Именно это уточнение надлежит включить в само определение спиритизма.

Есть и кое-что еще: до сих пор мы говорили об общении с умершими очень неопределенным образом, но сейчас следует уточнить, что для спиритов это общение осуществляется при помощи материальных средств. Это еще один момент, который совершенно важен, чтобы отличить спиритизм от некоторых других учений, в которых допускается только мысленное, интуитивное общение, нечто вроде вдохновения. Спириты также, без сомнения, допускают подобное, но это не есть то, чему они придают наибольшую важность. Мы обсудим этот момент позже и можем сразу сказать, что подлинное вдохновение, которое мы вовсе не отрицаем, на деле имеет совершенно другой источник; но такие представления являются, несомненно, менее грубыми, чем собственно, представления спиритов, и возражения, которые они вызывают, немного другого порядка. Как собственно принадлежащую спиритам мы рассматриваем идею, что «духи» воздействуют на материю, что они производят такие физические феномены, как перемещение предметов, постукивания и другие различные звуки и так далее. Мы приводим здесь только самые простые и общие примеры, которые также являются самыми показательными. Впрочем, надо добавить, что это воздействие на материю, как предполагается, осуществляется не прямо, но через посредничество живого человеческого существа, наделенного особыми способностями, которое благодаря этой посреднической роли именуется «медиумом». Трудно точно определить природу «медиумических» или «медиумических» способностей, и по этому поводу существуют разные

мнения. Кажется, что чаще всего их относят к сфере физиологии или, если угодно, психофизиологии. Сразу заметим, что введение этого посредника не отменяет трудностей: на первый взгляд, не кажется, что «духу» легче воздействовать непосредственно на организм живого существа, чем на какой-либо неодушевленный предмет, но здесь вмешиваются немного более сложные соображения.

«Духи», вопреки данному им названию, не рассматриваются как чисто нематериальные существа. Напротив, утверждают, что они облачены в что-то наподобие оболочки, которая, будучи слишком тонкой, чтобы естественным образом восприниматься органами чувств, тем не менее представляет собой материальный организм, настоящее тело, обозначаемое скорее варварским названием «перисприт». Если дело обстоит таким образом, то можно спросить, отчего этот организм не позволяет «духам» прямо воздействовать на неважно какую материю и почему им необходимо прибегать к услугам медиума? По правде говоря, у спиритов в этом мало логики, или если «перисприт» сам не способен воздействовать на воспринимаемую органами чувств материю, то также дело должно обстоять с соответствующим элементом, которым обладает медиум или любое другое живое существо, и тогда этот элемент ничем не может помочь в производстве феноменов, об объяснении которых идет речь. Естественно, мы довольствуемся тем, что мимоходом укажем на эти трудности, которые надлежит разрешить спиритам, если они в состоянии это сделать. Было бы бесполезно продолжать обсуждение этих особых моментов, потому что существует много более лучших возражений против спиритизма, и для нас именно не этим образом должен ставиться вопрос. Однако мы полагаем полезным немного остановиться на том, как спириты вообще

рассматривают строение человеческого существа и сразу привести, чтобы отбросить всякую двусмысленность, наши возражения против этой концепции.

Современные западные люди имеют привычку представлять строение человека в столь упрощенной и уменьшенной форме, сколь это возможно, потому что они выделяют только два элемента, один из которых тело, а второй, не делая различий, называется душой или духом. Мы говорим, современные западные люди, потому что, по правде говоря, эта дуалистическая теория утвердилась окончательно только со времен Декарта³. Мы не можем здесь взяться за изложение, даже краткое, истории этого вопроса, мы скажем только, что в былые времена представления о душе и теле вовсе не допускали их полного антагонизма, делающего их союз по-настоящему необъяснимым и также даже и на Западе существовали представления менее «упрощенные» и более близкие к представлениям обычных людей, для которых человеческое существо представляет собой намного более сложное целое. И еще в большей степени они были далеки тогда от той последней степени упрощения, которую представляют материалистические теории, имеющие более недавнее происхождение, чем все прочие, согласно которым человек вовсе не является чем-то сложным, потому что он сводится к единственному элементу, к телу. Среди старинных представлений, на которые мы только что указали, можно было отыскать немало таких, которые не

³ Декарт Рене (Descartes René; 1596 - 1650) — французский философ и ученый. Признавал наличие в мире двух родов сущностей: протяжённой (*res extensa*) и мыслящей (*res cogitans*), при этом проблема их взаимодействия разрешалась введением общего источника (Бога), который, выступая создателем, формирует обе субстанции по одним и тем же законам. — *Прим. пер.*

восходят к античности и берут свое начало только со времени средних веков и согласно которым человек состоит из трех элементов, с различением души и духа. Впрочем, существует некоторая нечеткость в использовании этих двух терминов, но душа чаще всего оказывается средним элементом, которому отчасти соответствует то, что некоторые современные люди называли «жизненным принципом», в то время как лишь дух оказывается в таком случае подлинной, постоянной и не подверженной гибели сущностью. Именно эту тройственную концепцию оккультисты или, по крайней мере, большинство среди них захотели обновить, введя в нее к тому же особую терминологию. Но они ничуть не поняли её истинный смысл и своим несерьезным подходом лишили её всякого значения: таким образом, они превращают средний элемент в тело, «астральное тело», странным образом напоминающее «перисприт» спиритов. Все теории этого рода ошибаются, в сущности являясь лишь нечто вроде перенесения материалистических представлений. Этот «неоспиритуализм» кажется нам скорее расширенным материализмом и еще это расширение само носящим слегка обманчивый характер. Это больше всего сближает эти теории, и, вероятно, следует искать их истоки в «виталистских» концепциях⁴, сводящих средний элемент строения человека к единственной роли «жизненного принципа», чье суще-

4 **Витализм** (от лат. *vitalis* — «жизненный») — учение о наличии в живых организмах нематериальной сверхъестественной силы, управляющей жизненными явлениями — «жизненной силы» (лат. *vis vitalis*) («души», «энтелехии», «археи» и проч.). Теория витализма постулирует, что процессы в биологических организмах зависят от этой силы, и не могут быть объяснены с точки зрения физики, химии или биохимии. В настоящее время виталистские концепции отвергнуты наукой, но сохраняют свое значение в паранауке (биоэнергия, «психическая энергия» в рерихианстве и др.) — Прим. пер.

ствование допускается лишь для того, чтобы объяснить, как дух может двигать тело, с позиции картезианской гипотезы эта проблема неразрешима.

Витализм, поскольку он неверно ставит вопрос и является в сущности лишь физиологической теорией, становится на весьма особую точку зрения, уязвимую для простейшего возражения: если допустить, как Декарт, что природа духа и природа тела не имеют ни малейшей точки соприкосновения, то тогда оказывается невозможным, что между ними существовал бы посредник или средний элемент; или если, напротив, допустить, как древние, что между ними существует определенное родство природы, то тогда посредник становится ненужным, так как этого родства достаточно для объяснения того, что одно может воздействовать на другое. Это возражение ценно против витализма и также против «неоспиритуалистических» представлений, поскольку они происходят из витализма и принимают его точку зрения. Но, конечно, оно не относится к представлениям, приверженцы которых смотрят на вещи совершенно с других углов зрения, эти представления намного предшествуют картезианскому дуализму и, следовательно, совершенно чужды порожденным им проблемам. Согласно этим представлениям, человек является сложным существом, что соответствует настолько точно, насколько это возможно, реальности, а не предлагает гипотетическое решение сложной проблемы. К тому же с разных точек зрения можно выделить в человеческом существе более или менее большое число разделений и подразделений, и при этом подобные представления сохраняют свою совместимость. Принципиально важно не разделять это человеческое существо на две половины, которые, как кажется, не имеют между собой никакой связи, и не стремиться также

после разделения объединять эти две половины посредством третьего элемента, чью природу в этих условиях даже невозможно себе представить.

Теперь мы можем вернуться к концепции спиритов, которая является трехкомпонентной, потому что оно различает дух, «перисприт» и тело. Может казаться, в некотором смысле она превосходит представления современных философов в том, что допускает присутствие еще одного элемента, но это превосходство является только кажущимся, потому что манера, в которой рассматривается этот элемент, не соответствует действительности. Впоследствии мы вернемся к этому, но есть и другой момент, на который, не имея возможности в данное время целиком его рассмотреть, мы хотим обратить внимание, и этот момент заключается в следующем: если теория спиритов уже весьма неточна в том, что касается строения человека при жизни, она совершенно неверна, когда речь заходит о состоянии этого же самого человека после смерти. В сущности, мы затрагиваем здесь вопрос, чье рассмотрение намереваемся оставить на потом, но мы можем в двух словах сказать, что заблуждение заключается, прежде всего, в следующем: согласно представлениям спиритов, якобы после смерти ничего не меняется, если только тело исчезает, или скорее оно отделяется от двух других элементов, которые остаются, соединены друг с другом, как и прежде. Другими словами, умерший якобы отличается от живого только тем, что у него на один элемент меньше, то есть у него отсутствует тело.

Понятно без труда, что такие представления необходимы, чтобы можно было допустить общение между живыми и мертвыми, и также устойчивое существование «перисприта», материального элемента, не менее необходимо, чтобы это общение могло иметь место при помощи равным

образом материальных средств. Между этими различными положениями этой теории есть определенная логическая связь, но гораздо менее понятно, почему присутствие медиума в глазах спиритов составляет необходимое условие для производства феноменов. Повторим, мы не видим причины, почему, если допустить правоту гипотезы спиритов, «дух» якобы действует лишь посредством чужого «перисприта», а не своего собственного. Или же, если смерть вызывает изменения в «перисприте» таким образом, что лишает его определенных способностей к действию, то возможность общения вообще ставится под сомнение. Как бы там ни было, спириты так настаивают на роли медиума и придают ей такую важность, что можно без преувеличения сказать, что они превращают её в одно из основных положений своей доктрины.

Мы никоим образом не оспариваем реальность способностей, именуемых «медиумическими», и наша критика относится только к интерпретации, которую им дают спириты. К тому же, не являющиеся спиритами экспериментаторы не видят никакого неудобства в том, чтобы использовать слово «медиумичность», просто для того, чтобы их понимали, следуя установившейся традиции, хоть это слово и не имеет в таком случае первоначального оправдания своего существования, а стало быть, мы продолжим также употреблять этот термин. С другой стороны, когда мы заявляем, что нам совсем непонятна роль, приписываемая медиуму, то хотим сказать, что именно встав на точку зрения спиритов, мы её не понимаем, по крайней мере, помимо некоторых определенных случаев: без сомнения, если «дух» хочет совершить такие или такие-то действия, например, если он хочет говорить, он сможет сделать это, лишь овладев органами живого существа, но это не то же самое,

когда медиум только предоставляет «духу» определенную, с трудом поддающуюся определению силу, которой даются разные названия: сила неврическая, одическая, эктеническая и много других. Чтобы избежать возражений, которые мы приводили прежде, необходимо допустить, чтобы эта сила лишь является составной частью «перисприта», и что она, существуя лишь в живом организме, имеет скорее физиологическую природу. Мы не спорим с этим, но «перисприт», если «перисприт» существует, должен пользоваться этой силой, чтобы воздействовать на воспринимаемую чувствами материю, и тогда можно задаться вопросом, в чём заключается его собственная польза, не учитывая того, что введение этого нового посредника далеко не упрощает вопрос. Наконец, кажется, что необходимо или принципиально отличать «перисприт» от неврической силы, или просто напрочь отрицать существование первого, чтобы оставить лишь второе, или отказаться от любого вразумительного объяснения. Тем более, если неврической силы достаточно для объяснения всего, что и согласуется лучше, чем любое другое предположение, с медиумической теорией, существование «перисприта» оказывается только совершенно необоснованной гипотезой. Но никакой спирит не согласится с этим выводом, тем более что за неимением каких-либо других соображений, данное заключение уже ставит под сомнение участие мертвых в феноменах, которые, оказывается, много проще объяснить некоторыми более или менее исключительными качествами живого организма. Впрочем, с точки зрения спиритов, в этих качествах нет ничего необычного, они присущи каждому человеческому существу, по крайней мере, в латентном состоянии, но редко бывает, что эти качества достигают степени, достаточной для производства очевидных феноменов, и медиумы в соб-

ственном смысле этого слова это индивиды, относящиеся к этому последнему случаю, чьи способности развились спонтанно или благодаря особым упражнениям, к тому же эта редкость является только относительной.

Теперь, есть и еще один момент, на котором мы считаем полезным остановиться: когда говорят об «общении с умершими», используют выражение, двусмысленность которого не подозревают, конечно, многие люди, начиная с самих спиритов. Если в действительности вступаешь с кем-либо в общение, то какова в точности его природа? Спириты крайне просто отвечают на этот вопрос: тех, с кем они общаются, они неправильно называют «духами». Мы говорим, неправильно, по причине присутствия предполагаемого «перисприта». Такой «дух» тождественен точно такому же человеческому индивиду, который ранее жил на земле, и если не считать, что ныне он «развоплощен», то есть, лишен своего видимого и осязаемого тела, он остался абсолютно таким же, каким он был все время своей земной жизни, или скорее таким, каким бы он был, если бы продолжил жить до сих пор. Одним словом, это настоящий человек, который «выжил» и который проявляет себя в феноменах спиритизма. Но мы сильно удивим спиритов и, без сомнения, и большинство их противников, сказав, что сама простота этого ответа совершенно неудовлетворительна. Что касается тех, которые поняли сказанное нами относительно строения человека и его сложности, они поймут также и взаимосвязь, существующую между этими двумя вопросами. Претензия на общение с умершими в только что описанном нами духе является чем-то совершенно новым, и она представляет собой один из элементов, придающих спиритизму специфически современный характер. Если в былые времена также говорили об общении с умершими, то имели в виду нечто

совершенно иное. Мы хорошо знаем, что это покажется весьма необычным огромному большинству наших современников, но, однако, это так. Впоследствии мы поясним это утверждение, но мы хотели сформулировать его перед тем, как идти дальше, потому что без него определение спиритизма так и осталось бы неопределенным и неполным, хотя многие могут не заметить этого, и также, потому что именно невежество в этом вопросе не позволяет видеть в спиритизме доктрину совершенно недавнего изобретения, каковой он и является в действительности.

Коллин Клири
(Пер. с англ. Askar Svarte)

Какому богу поклонялся Один?

«С тех пор как хожу средь людей,
немало имен у меня»
«С тех пор как я в землях людских,
неизвестен я под единственным именем»
(дословный перевод оригинальной цитаты)
Речи Гримнира, Старшая Эдда

Введение

В поэтической Эдде (Старшей Эдде) Один повествует о своем обретении рун:

«Знаю, висел я
В ветвях на ветру
Девять долгих ночей,
Пронзенный копьем,
Посвященный Одину,
В жертву себе же,
На дереве том,
Чьи корни сокрыты
В недрах неведомых.

Никто не питал,
 Никто не поил меня,
 Взирал я на землю,
 Поднял я руны,
 Стеная, их поднял —
 И с древа рухнул».
 Речи Высокого, Старшая Эдда¹.

Это одно из самых известных мест в Старшей Эдде, и одно из самых загадочных. Это описание принесения Одином себя в жертву самому себе, после чего Один обретает руны. Но как Один может принести себя в жертву себе? Что это может означать? Конечно, если Один является высшим Богом, Всеотцом, то нет больше бога, которому он мог принести себя в жертву. Но это не снимает вопроса. Если Один является верховным богом, зачем ему делать вообще что-либо, чтобы обрести руны? Почему он уже не обладает ими, просто в силу того, что он Один? И все же он совершает нечто: он жертвует собой самому себе. Этот акт (что дает термину «самопожертвование» совершенно новый смысл) вызывает предположение о дуальной природе Одина; что есть два «Одина»: тот, кто обладает секретом рун, и тот, который хочет познать его. В этом эссе — которое является очень рискованной интерпретацией мифа — я предполагаю, что Один, о котором говорится в этом отрывке, и вообще Один знакомый нам, представляет одну половину сложного божества: половину, которая проявлена. Один является «лицом» этого бога, который не выходит за рамки выступления и никогда, кажется, не является нам в целостности.

¹ ThePoeticEdda, trans. Lee M. Hollander (Austin: University of Texas Press, 1962), 36. В русском переводе «Старшая Эдда», пер. с др. исл. А Корсуна — СПб.: Азбука-классика, 2008. — 464с.

В рамках своей аргументации, я буду обращаться к Индийской традиции. Это устоявшаяся практика в области индоевропейских исследований, использование одной индоевропейской традиции чтобы пролить свет на аспекты другой, и заполнить пробелы. Это всегда рискованная процедура, особенно в области мифа. Нет уверенности в полном успехе. Кроме того, мой интерес заключается не в научности (хотя я, конечно, думаю, что научность, и научные принципы должны вести нас); мой интерес — это интерес того, кто стремится восстановить и реанимировать аспекты его собственной традиции. При отсутствии твердых исторических подтверждений, остается руководствоваться воображением, интуицией, «чувством» определенных концептуальных возможностей (и необходимости), и чем-то, что может быть охарактеризовано только как «чувство к традиции» (возможно, речь идет о «интеллектуальной интуиции» как способа познания — прим. А.С).

2. Один как Рудра/Шива

Рудра — ведический эквивалент Шивы, который был до-арийским богом: богом коренных народов Индии, которому поклонялись до арийского вторжения (второе тысячелетие до нашей эры). (В дальнейшем я буду использовать термин «ариец» для обозначения исключительно тех кавказских народов, которые вторглись в Индию, и их культуры) Шива является, по сути, самым древним божеством в мире, которому непрерывно поклонялись, и индолог Ален Даниэлу (сам ставший шиваитом) приводит доводы в пользу идентичности Шивы и Диониса, и шиваизма как своего рода Ур-религии, которая когда-то доминировала в Месо-

потами, долине Инда и Крите². Со временем, арийская традиция Вед поглотила родные шиваитские и тантрические традиции, так что Шива в конечном итоге стал одним из главных богов индуизма.

Есть два способа, чтобы понять это объединение арийских и неарийских элементов. Один из них является результатом социальных и политических потребностей. Так же, как арийские народы, в течение долгого времени, вступая в брак, смешивали кровь, так и две традиции стали тем индуизмом, который мы знаем. Эта объяснение, очевидно верно, но оно упускает из виду более глубокую и интересную правду. Доминирующая арийская традиция не впитала бы — не могла впитать — доарийскую, если бы в ней не было элементов, сопоставимых и дополняющих арийскую традицию. Мое личное мнение таково, что Шиваизм и Тантра были объединены с арийской традицией, потому что они были восприняты как ключи, которые могли раскрыть более глубокие измерения Ведической религии. Кроме того, в рамках Шиваизма и Тантры были убеждения и духовные практики, которые обещали власть над телом и умом — и через них власть над самим миром. Это, должно быть, было чрезвычайно привлекательным для арийцев.

Имя «Шива» (что означает «Благоприятный») пришло из Ригведы как эпитет Рудры. Этот эпитет стал использоваться чаще, чем «Рудра», который стал восприниматься как другое имя бога Шивы. Однако это была не просто языковая перестановка. Мудрецы Индии уже давно поняли, что изучение языка является средством для открытия великих истин, и целая философия возникла в результате отождест-

2 Alain Danielou, *Gods of Love and Ecstasy: The Traditions of Shiva and Dionysus* (Rochester, Vt.: Inner Traditions, 1992).

вления Шивы и Рудры. Даниэлу пишет: «В поздней индуистской философии Шива — это имя, данное мирному аспекту трансцендентной тенденции разложения, в то время как Рудра является активным проявлением разрушения»³. Давайте посмотрим на контраст между этими двумя богами, или, скорее, на два аспекта одного бога, более подробно.

Этимология «Рудры» является неопределенной, но перевод «ревун» («тот, кто рычит, ревет» — прим. A.S.) получил широкое признание. Рудра является грозным богом — богом насилия и разрушения. Даниэлу пишет: «Тот, кто выполняет функцию разрушения, участвует в принципе Рудры. Жизнь, которая может существовать только путем уничтожения жизни, является проявлением Рудры»⁴. Он связан со штормами, с охотой. Даже боги напуганы его рвением к войне, и свирепостью его стремления к разрушению. Он повелитель животных, и иногда может встречаться блуждающим по лесам. Он также владыка призраков, которые, как известно, бродят на кладбищах. Наконец, Рудра является отцом Марутов, «беспокойной, воинственной труппы кричащих молодых людей, собранных в полчища воинов, названных «Марью» («смертные»). По сравнению с обществом, они были воинственно настроенными мужчинам, которые совершали эзотерические практики и формулы. Они являются воплощением моральных и героических подвигов и молодецкой удали»⁵.

Параллели с Одином/Вотаном достаточно очевидны. Я должен отметить, что многие другие авторы проводили такое же сравнение — одна из наиболее интересных работ: Крис

3 Alain Danielou, *The Myths and Gods of India* (Rochester, Vt.: Inner Traditions, 1991), 192.

4 Danielou, *The Myths and Gods of India*, 193.

5 Danielou, *The Myths and Gods of India*, 104.

Кершоу «Одноглазый Бог: Один и (индо-) германские Мужские Союзы (Männerbünde)». Один также жестокий, разрушительный бог, связанный со штормами, войнами, и «дикой охотой». Это его роль как духовного лидера Männerbünde, которую Кершоу выделяет как основу для сравнения его и Рудры, чьи Маруты составляют именно такие Männerbund, как это красиво иллюстрирует Даниэлу выше.

Теперь мое предложение: «второе я» Одина — которому он жертвует сам себя — это германский эквивалент Шивы. Но кто Шива? Повторим, Рудра (Один, я утверждаю) является «жестоким, активным, проявляется олицетворением уничтожения», в то время как Шива является «мирным аспектом трансцендентной тенденции разложения». Шива — это динамический источник всего бытия — не Брахма, статический и пребывающий вне всех оппозиций (согласно Веданте) — но вечное самовоспроизводящееся Начало; рог изобилия. Хотя Рудра может быть представлен в виде солнца, проявление источника жизни, Шива является черным солнцем за солнцем. Он является божеством, которое К.Г. Юнг определил как Абраксаса, «вечно затягивающую воронку пустоты». Он является олицетворением того, что Шопенгауэр называл «воля», и Ницше назвал «волей к власти». Он является божеством жизни и смерти в одном лице, жизни-из-смерти; созидания из разрушения. Все, что существует — это выражение изобилия Шивы. Шива это Абсолют, включающий все аспекты существования, которые разворачивают себя в вечной гармонии конфликта, взаимно поддерживая и взаимно отрицая. Шива создает сам себя через вечное самопреодоление. Шива был представлен с помощью различных видов изображений, но самым известным является лингам или фаллос (другой одноглазый бог).

Теперь, очевидно, возражение будет возникать в следующем. Снова: арийцы принимают Шиву, не-арийского бога, в свою религию. Однако, нет причин полагать, что религиозная эволюция в севере проходила так же, как в Индии. У нас нет никаких доказательств что существовал «германский Шива».

Это возражение проблематично. Во-первых, подобный процесс, может быть, на самом деле был в Северной Европе. Многие ученые считают, что германский миф о «поглощении» ванов (в том числе фаллического бога Фрейра) асами относится к завоеванию коренных не-индоевропейских народов со стороны германских племен, и поглощения аспектов их религии. Тем не менее, наиболее важный ответ на возражение будет философским. Опять же, арийцы Индии смогли поглотить Шиваизм, потому что они увидели, что он показал более глубокую, скрытую истину, в их религии. Ведическая религия ариев тесно связана с деятельностью германского народа — и те же самые глубокие истины скрыты внутри него, а также, совместимость с Шиваизмом и Тантрой (как с древними путями или учениями) присутствует и в северной традиции. И даже если, возможно, Шиваизм и Тантра были не здешними для поглощения, в пределах северной традиции мы можем то и дело найти определенные шаги в направлении этих философий; определенные намеки, которые могут указывать на тот же путь, что ведические арии прошли сознательно и систематически, благодаря хорошему историческому случаю.

Цитата из Эдды в начале является одним из таких намеков.

3. Руна

Одним из многих имен Шивы является Махешвара, владыка знаний. Он является обладателем высшей мудрости: знанием всех вещей, человеческих и божественных. Как отмечает Даниэлу, есть четыре основных подхода к мудрости в индийской традиции: с помощью йоги, через философию (Веданта), через изучение языка и через музыку (последнее может озадачить западного читателя, здесь стоит обратиться к пифагорейцам). Каждый является одним из путей, которым можно придти к мудрости — но, как и любой набор путей, каждый из них имеет свои недостатки, ему присущие. Совокупность мудрости, получаемой этими четырьмя путями, может быть получена, однако, от Махешвара Сутры: странной формулы, которая, цитируя Даниэлу еще раз: «содержит все возможные произносимые звуки, расположенные в символическом порядке произношения, которая является ключом к структуре и значениям всего языка. Это одна из эзотерических слов-формул, в которой конденсирована древняя мудрость Шивы, и которая, как полагают, составляет самое древнее откровение». Даниэлу продолжает с этим удивительным наблюдением: «Следуя некоторым строгим адептам Шиваизма, передача символического значения выраженного в словесных символах, для магических заклинаний и поэтических описаний ведических гимнов, может быть только в форме нового откровения (т.е. открытия) древней мудрости следуя арийскому пути»⁶.

Германским аналогом Махешвара Сутры являются руны: сокрытая мудрость, закодированная в Футарке — «руническом алфавите». Чтобы познать эту тайну, Один

девять ночей висит подвешенным на ясене. Он открывает её, принося себя в жертву самому себе: проявленное как «Один» должно принести себя в жертву, должно «умереть» в непроявленном, которое и есть его настоящее Я. Он должен умереть как «Рудра» в его «Шиве», и «вернуться» с секретом рун, которые теперь проявлены в мире как устные и письменные знаки.

Теперь давайте более внимательно рассмотрим «жертвоприношение» Одина, которое можно ясно описать как самоинициацию в рунические тайны. В книге «Герметическая Традиция: Символы и Учение Королевского Искусства», Юлиус Эвола утверждает существование традиционной секретной науки посвящения, включая реинтеграцию с «примордиальной силой». Эвола утверждает, что Кундалини-йога и алхимия, по его мнению, выражают одно учение. «Примордиальная сила» часто выражается символом змеи. В Тантре змей представляет энергию Кундалини, свернувшись в основании позвоночника. Инициация в тантрической традиции включает поднятие этой энергии вверх по позвоночнику и, освоение в её образе, прежде преодоления. (Пугающий пример того, что происходит, когда адепт поднимает энергию преждевременно, так и не научившись контролировать и направлять её, можно найти в истории борьбы Гопи Кришны с Кундалини).

Эта энергия, эта «примордиальная сила», на самом деле, сила или энергия Шивы — и Эвола говорит нам, что она также выражается символически как «мировое дерево».

Оба символа присутствуют и в германской традиции. Мировое дерево это, конечно, Иггдрасиль, что буквально означает «наездник Игга». Игг — это одно из имен Одина, но почему дерево — его «лошадь»? Причина, по мнению ученых, кроется в том, что одно из названий виселицы — «ло-

⁶ Danielou, op. cit., 200.

шадь для повешенных». И как мы видели, Один повесился на Иггдрасиле, чтобы познать тайну рун. Таким образом, само название мирового дерева относится к эпизоду рунической инициации Одина. Кроме того, в основании древа лежит змей Нидхёгг, который грызет один из его корней. На вершине дерева сидит орел, между глаз которого восседает сокол. И белка Рататоск скачет вверх и вниз по дереву, передавая «оскорбления» между орлом и змеем. Мы находим и иное изображение змея в германской мифологии. Сигурд, убивает дракона Фафнира и купается и пьет его кровь, в результате чего сам становится неуязвимым (везде, кроме одного места), и начинает понимать «язык птиц».

Согласно традиции, ствол Мирового Древа соответствует позвоночнику, аналогичное значение можно встретить даже в еврейской Каббале, где схема «древа жизни» одновременно представляет и изначального человека, Адама Кадмона. В Кундалини, система чакр, растянутая вдоль позвоночника, понимается как «мировая ось». Таким образом, мы сталкиваемся с заманчивой перспективой, заложенной в германской доктрине Иггдрасиля и самопожертвования Одина, которая может быть эквивалентна Кундалини/Алхимии, как утверждал Эвола. Соответствует ли Нидхёгг змею Кундалини? Является ли ястреб, между глаз орла на вершине дерева, эквивалентом «третьего глаза», чакры Аджна? Представляет ли белка Рататоск один из «каналов», ведущих вверх и вниз, между чакрами? Может ли убийство Сигурдом дракона, и приобретение «сил дракона», представлять поднятие и подчинение энергии Кундалини/Шивы? (Преодоление «соляным героем» животной [природы] показывает его умение владеть примордиальной силой, другой замечательный пример из иной традиции — убийство быка Митрой) Все это — захватывающие вопросы для тех,

кто находит теорию традиции и науку инициации Эволы правдоподобной. Но как все это может помочь нам понять самопожертвование Одина себе самому?

Предположим, что подвешивание Одина на дереве представляет собой акт магического аскетизма, с приобретением сокрытой силы, как его цели. Предположим далее, что в этом ритуале адепт не буквально «висит» на дереве, но отождествляется с ним. В буквальном смысле, центральная колонна (позвоночник ось) в себе становится центральной колонной в мире (осью мира). Суть акта «самопожертвования» в том, что адепт отбрасывает свою индивидуальность, и идентифицирует себя с универсальным. Предположим далее, что целью этого акта является повышение первозданной энергии в себе; это энергия, которая лежит в основании самого мира, как то, из чего все вытекает. Эта энергия, опять же, идентична принципу Шивы, описанному ранее. То, что мы находим в Старшей Эдде, является внешним, проявленным как «Рудра» — аспект Одина, совершающий реинтеграцию с непроявленным как «Шива» — аспектом, который является хранилищем всех тайн.

То, что дано в Эдде, несет напоминание, это миф. Это не отчет о реальном событии. Это мифическое описание магического акта посвящения. Одним из центральных принципов Единизма, по версии Эдреда Торссона, является утверждение того, что Один является представителем Путилевой Руки — пути именно Кундалини/Алхимии (или раджа-йоги/Королевского Искусства) Юлиуса Эволы. Адепт не «поклоняется» Одину, он отождествляется с ним. То, что описано в Эдде — это путь посвящения в рунические тайны, которому мы сами можем последовать. Это путь аскетизма, и самопреодоления, на котором мы пробуждаем дремлющую в нас силу, с помощью которой можем постигать тайны.

Таким образом, одна из функций фигуры Одина — быть образцом для ищущего. По правде говоря, мы все — Один, внешнее выражение трансцендентной силы. Чтобы найти секрет рун, мы должны заново интегрироваться с этой трансцендентной силой, которая является нашей внутренней самостью. Так же, как Один, мы должны приносить себя в жертву самому себе. Но как это сделать? Опять же, Эвола дает нам несколько советов.

4. Хаос и Яйцо

Хотя кажется, что Рудра/Один это один бог, а Шива другой, но как я уже говорил, они на самом деле едины — это два аспекта одного бога. В «Герметической Традиции» Эвола пишет о двух аспектах высшего Единого: Хаосе и Яйце⁷. Одно, источник всего, в соответствии с Эволой, на самом деле является Единым. Другими словами, это не статическое «единство» за пределами всех противоположностей, но динамический процесс самодифференциации и интеграции (Короче говоря, это эквивалентно «принципу Шивы»). Яйцо является аспектом того, что представляет гармонию, интегрированность, а также плодовитость. Хаос — это аспект того, что представляет динамизм, уничтожение, преодоление. Единое, Целое бытие, представляет собой единство через противоположности, или единство через борьбу и преодоление. Как сказал Гераклит: «Все опирается на изменение» (ориг. «Changing, it rests»). В связи «Шива/Рудра», Шива, опять же, «трансцендентный мирный аспект тенденции разложения», и таким образом, он явля-

⁷ See Julius Evola, *The Hermetic Tradition: Symbols and Teachings of the Royal Art*, trans. E. E. Rehmus (Rochester, Vt.: Inner Traditions, 1995), 21.

ется «принципом Яйца», Рудра — «проявление активного и жестокого аспекта разрушения» — таким образом, является «принципом Хаоса». Единое, как Хаос и Яйцо, является образом всей реальности — и каждая вещь на самом деле — часть Единого, как Хаос и Яйцо; каждое отображает целое. Каждая индивидуальная вещь, в том или ином виде, сохраняет себя как индивидуальность, путем удерживания себя вместе, исцеления себя, реинтеграции себя на постоянной основе. Каждый человек, как раз поскольку он индивидуален, является постоянным отрицанием множественности и сведением множественности в одно — является ли это множеством атомов, или органов, либо моментов времени. Эта самая глубокая из всех метафизических истин представлена традиционно изображением Уробороса: змея, пожирающего самого себя.

Следование по пути Одина и повторение его самопожертвования предполагает идентификацию с изначальной двойственностью Единого. Это включает в себя, прежде всего, процесс «умерщвления плоти», в котором внешнее, бодрствующее сознание «должно быть редуцировано» (это слова Эволы). Этот этап эквивалентен алхимической стадии Нигредо (Делание в Чёрном). Это один из смыслов аркана «Повешенный», карт Таро, и самопожертвования Одина, под ветрами, на древе. Что должно быть достигнуто в состоянии глубокой оторванности от бодрствующего сознания и от желаний.

В материале группы UR, который редактировался Эволой (и опубликован во «Введении в магию»), «Абрак-сас», написано, что секрет заключается в создании в себе дуального бытия. Необходимо осуществить — сначала вообразая, а затем осуществляя — высший принцип противостояния всему обыденному (например, инстинктивной

жизни, мыслям, чувствам). Этот принцип должен быть доступен для созерцания и измерения того, что вы (пребываете — прим. А.С.) в ясном знании, момент за моментом. Там будет двое-из-вас: вы, стоящий перед «другим». В целом, работа состоит из «разворота»: вы должны включить «другого» в «себя», и «себя» в «другого»⁸.

Другими словами, первый шаг работы заключается в раздваивании сознания на активное Я-наблюдающее, и пассивное Я-испытывающее. Цель состоит в том, чтобы идентифицировать себя с этим высшим, отдельным, Я-наблюдающим. Это гораздо сложнее, чем кажется. Путь к этому состоит в полном опустошении себя. Это момент полного самоотречения (висеть на древе, прикованным копьем, голодным и мучимым жаждой). Это состояние, как только оно достигнуто, становится тусклым отражением Единого, которое, как мы видели, является самим по себе и преодолевает себя. Идентификация с высшим, Я-наблюдающим, является первым шагом в идентификации с «принципом Шивы»: Яйцом, Змеем, Быком. Самым большим препятствием на этом пути является страх.

Эвола пишет: «Но в этой пустыне смерти и тьмы [пустыне Нигредо] великолепии заявляет себя. Это начало второго царства Юпитера, свергнувшего Черного Сатурна и прелюдия к Белой Луне. Это «Белый Опус», Альбедро⁹. После того, как состояние полного самоотречения и идентификации с Я-наблюдающим действительно достигнуто, мы начинаем ощущать себя как выражение трансцендентного

8 Julius Evola and the UR Group. Introduction to Magic: Rituals and Practical Techniques for the Magus, trans. Guido Stucco (Rochester, Vt.: Inner Traditions, 2001), 48.

9 Julius Evola, The Hermetic Tradition: Symbols and Teachings of the Royal Art, trans. E. E. Rehmus (Rochester, Vt.: Inner Traditions, 1995), 114.

источника. Это происходит в области сердца. На данный момент, говорит нам Эвола, все, что мы знаем, все книги и философии, отныне нам бесполезны.

В Рубедо, заключительном этапе, мы больше не ощущаем себя как отражение трансцендентного источника («Шивы», или его можно назвать как угодно), потому что в нем есть еще двойственность. Вместо этого, мы поднимаемся к полной идентификации с этим источником. Мы и есть он (источник). Я-наблюдающее становится Я-вечным, душой мира. Это не то же самое, что ощущение «растворения» в источнике. То, что Эвола называет «влажный путь» или «мистический путь», который в корне женственный и пассивный. Это, наоборот, посвящение, магический путь: «сухой путь». Идентификация не означает, что Я исчезает в источнике. Вместо этого, мы понимаем, что мы являемся источником, мы Шива. То, что начинается в Альбедро с самоотречения, заканчивается в Рубедо самовозвеличиванием и радикальным самоутверждением: осознанием того, что мы являемся источником самого творения. В этом состоянии тайны, в том числе тайны рун, раскрывают себя перед нами, и мы оказываемся наделены необычными способностями.

Рубедо — это получение золота, свершение *Magnum Opus*. Алхимический символ для золота представляет собой круг с точкой в центре. Это также символ Монады, Единого: точка в центре представляет стабильность, яйцо, в то время как круг, что его окружает, циклы, как Уроборос, представляет динамизм Хаоса. Но так же это и символ солнца. И это можно понять как погружение лингама в йони, «вид сверху». (Эквивалентом Рубедо в тантре является поднятие Кундалини к макушке головы, в сахасрара чакру, в которой различие между субъектом и объектом преодолено).

Вышеупомянутое, конечно, лишь намекает на элементы, участвующие в процессе магической самоинициации в тайну рун. Важно помнить, что руны не являются физическими знаками или звуками речи. Руны — это объективные идеи: аспекты вечного логоса творения. Они схватываются все вместе, когда совершается *Magnum Opus* — Великое Делание. В традиционных футарках, в физических формах, которые выражают руны и их голосовые имена, ключи к аспектам этой тайны кодируются. Но тайна не может быть полностью передана в языке, она должно быть испытана. Именно в эту тайну был посвящен Один. Он «плакал», а затем «поднял» руны, «плачущим». Это его опыт окончательного, преобразующего этапа работы — этапа, наиболее потрясающего. Но Один возвращается из этого приключения, постигнув трансцендентную истину.

Язык и мышление

В этой статье мы продолжим рассмотрение вопроса языка, начатое нами в предыдущем выпуске альманаха¹.

Очень тесно к вопросу строя языка прилегает тема исторических изменений самого государственного языка, и в его русле — формирование ритуально-обрядового языка в современном язычестве.

Современные языки чрезмерно подвержены глобализации, и как следствие — сильному влиянию доминирующего сегодня «глобального» языка — английскому. Глобализация в языке отражается в повышенном, неумеренном росте заимствований из чужих языков, фонетическом заимствовании слов и вытеснении ими исконных аналогичных понятий. Так как язык — это носитель культуры, в данном случае чужой, вопрос о проникновении в родной язык инородных слов — вопрос о чистоте языка — становится практически национальным интересом. В России заимствование иностранных слов резко возросло со времен правления Петра I, ориентированного на Европу и «модернизовавшего» Российскую Империю под её образцы. Но уже во времена прав-

1 См. Нечкасов Е. Проблемы языческого традиционализма / Традиция и традиционализм. Альманах 2012-2013. — Донецк: Донбасс, 2013. — С. 294-309.

ления его наследников вопрос о заимствованиях поднимался на государственном уровне. Так, М. Ломоносов стремясь внедрить в русский язык общепринятые мировые научные термины, параллельно добавлял к ним русские аналоги и переосмыслил. Начиная с эпохи Просвещения, в России — с правления Екатерины II (Просвещенный абсолютизм), и до сегодняшнего дня можно выделить три мощнейших волны заимствований в языке: французскую, германскую и английскую. Причем английская приходится уже на Новейшее Время и её проводником преимущественно являются не ученые и аристократия, как было с французским и немецким языками до революции, а торговцы, маркетологи и массовые медиа. То есть мы имеем дело с агрессивной культурной экспансией на низшем уровне смыслов.

Как следствие, в языческой среде присутствует закономерная неприязнь к новомодным англицизмам и переносам, распространены призывы к чистоте языка (пуризм).

Интересный опыт сохранения языка мы найдем в современной Исландии. Как язык островного государства, имевшего мало контактов с соседями, исландский сохранился практически неизменным², по отношению к древне-исландскому и древне-норвежскому языкам. А национальная политика в отношении языка не допускает введения заимствований, минимизируя их количество в языке. Специальная комиссия обязана рассматривать новые слова и подбирать им эквиваленты в поле родного языка, нередко обращаясь к мифологическим мотивам и кённингам, что является, несомненно, положительным опытом³.

2 Язык испытал сильное влияние датского, во время датского владычества над Исландией, но после движение романистов занялось очищением языка от заимствований.

3 Примечательно, что движение исландских пуристов сделало

В русской языческой среде конструирование ритуально-обрядового языка происходило с элементами реконструкции на основе фольклорного материала (сказки, летописи, народные напевы), обращаясь и к церковно-славянскому, в некоторой степени сохранившему удореформенные славянские слова, и используя данные филологии и лингвистики. Мы не будем глубоко касаться вопроса, насколько убедительной вышла ре-конструкция «языческого» русского языка, а напротив, — отметим, что проблема заключается в том, что данный язык существует в отрыве от повседневного и далек от современного литературного и бытового русского языка. В отличие от Исландии, где язык сохранялся и «присутствовал» непрерывно, в России предлагаемый вариант «славянского языка» возвращается (даже в реформированном виде) спустя большой исторический отрезок отсутствия. Поэтому сегодня его бытование ограничивается ритуально-обрядовой практикой, языческой литературой, в меньшей степени — бытовым общением и ориентиром, противопоставленным влиянию глобализации⁴.

Такая ситуация ставит следующие вопросы: насколько актуальными являются слова и языковые конструкции, предлагаемые в «языческом» языке, для современного язычника? Не является ли вариант внутренней реформы современного русского языка, на основе классификации Колесова с предпочтением эквиполентному и градуальному строям, с введением некоторых адекватных терминов, более продуктивным, чем противопоставление «современного русского» реконструированному «славянско-языческому»?

символом борьбы за чистоту языка Молот Тора.

4 Простейший пример: вместо всемирно распространенного американского «ок» говорить «ладо», «добро», вместо «фотографии» — «светопись».

Однозначно можно сказать, что для современного, во многом городского язычника предлагаемый ритуальный язык является чуждым. Он может повторять слова на обряде, может читать тексты, но этот язык для него состоит из «анахронизмов», «устаревших слов». Иначе говоря, он вне его повседневного опыта; бытие этого языка и бытие язычника пересекаются достаточно мало и в ограниченных условиях обрядовой практики. Простое повторение слов вслед за жрецом, не понимая их смыслов и бытия, не дает ровным счетом ничего к духовному опыту, кроме иллюзий. Поэтому более продуктивной, но и более долгой во времени, представляется тактика «мягкой силы» — постепенное возвращение в обиход «устаревших» слов, очищение от заимствований и приоритетное использование русских аналогов, по возможности умеренное использование в обрядовой практике «обыденных» слов, дабы передать на обряде не внешнюю форму красивого слова, но смысл, сущность действия. Понимание смысла ритуального действия, важности аутентичности в итоге должно — замыкая круг — вызывать больший интерес к аутентичности и чистоте языка, иными словами человек должен сам раскрыть в себе необходимость очищения своего родного языка, ради продвижения в своем духовном пути.

В свете вышесказанного легко рассмотреть различие отношений к вещам, явлениям, феноменам как в исторической перспективе (ухудшение века и сословия), так и в качественно синхронной. Ибо сейчас, как мы отмечали выше, язык Традиции, язык язычества (эквивалентные и градуальные вариации), бытует «по соседству» с обыденным привативным языком, пересекаясь, контактируя и конфликтуя с ним в разных условиях.

В таком свете мы можем говорить о необходимости подхода к языку как к посвящению; посвящению в язык. Посвящение в язык есть качественный переход к иному мышлению. Встать на сторону, противоположную дигитальному привативному строю — значит сделать шаг навстречу прекрасной древности, совершая работу по переложению обыденного языка общения на другую структуру.

Тематика посвящения в язык, в другом, не структурном смысле, актуальна и для русскоязычных последователей иных языческих традиций (Индуизм, Оединизм и др.). В то время как для язычников-автохтонов (малые народы, исповедующие шаманизм) более актуальна проблема сохранения языка, связи младших поколений со старшими через язык и культуру в ситуации двуязычия — формального русского и народного родного, для представителей иных традиций в России становится актуальным вопрос ритуально-обрядового языка. Выбора языка, либо соотношения между аутентичным традици языком и аутентичным адепту языком.

Обращая внимание на эту проблему, в среде русскоязычных последователей северной традиции была выдвинута версия о формировании двух видов обряда: северном и восточном⁵. Суть северного обряда заключается в постановке во главу угла одного из языков из ареала распространения традиции: древнеисландский, датский, шведский, с оговорками — норвежский, прото-германский, готский и т.д. И воплощение ритуалов, обрядов, заклинаний, оберегов и магии, используя язык традиции⁶.

⁵ Из личных бесед автора с представителями традиции.

⁶ Локомотивом северного обряда можно назвать Краснодарский годорд (общину) Ярнвид.

В свою очередь, восточный обряд основывается на использовании в ритуально-обрядовой деятельности русского языка, с частичным переводом аналогичных терминов из исходного языка на русский, и использовании транслитерации основных понятий. Например, скандинавские «аптанги» в восточном варианте становятся «нежитью».

Одним из факторов возникновения восточного обряда, помимо естественной причины рождения в русскоязычной среде, можно назвать невероятную сложность перевода эддических и скальдических песен, стихов и сказов в аналогичную структуру и форму на русский язык. Выстроенная изначально по лекалам исландского или древненемецкого языка аллитерация и используемые кеннинги и хейти Богов практически непередаваемы, по структуре, на русский язык. То есть, можно перевести буквальное значение, но невозможно сохранить специфическую форму аллитерации, и зачастую сопряженную с руническим написанием, магическую составляющую текста.

Приведем один пример:

Мы выбрали протогерманский язык как основу ветви германских языков. Если взять древнеисландский, то это ответвление языка уведет нас на север, с его спецификой. В таком языковом контексте сам термин «Северная традиция» обретает свой строгий смысл. Англосаксонский уведет нас на запад, а готский — на восток, древневерхненемецкий говорит сам за себя. Но протогерманский является их общей базой, в то время как ответвления формируют широкую картину вариаций традиций.

Текст на прото-германском:

Wiratīwaz wīsiþi,
Walamōdēr wikkōþi,
Wiha-Punraz warōþi.

Текст на русском:

Тиу людей учит,
Мать павших ворожит,
Освящающий-Тунар защищает.



Руническое написание⁷

На прото-германском наглядно выражена аллитерация всех первых букв во всех строках на W- и рифма окончаний на -þi, что мы можем видеть и на примере рун w и qi. В русском переводе с оригиналом косвенно перекликается только рифма окончаний на -ит/ет.

Развитие восточного обряда проходит под сильным влиянием северного, так как даже дело перевода требует знания языка, понимания значения употребляемых

⁷ Используются следующие хейти: Тиу людей — Вотан, Мать павших — Фрейя, Освящающий Тунар — Тор. Материал предоставлен Hadeken `ом, годорд Ярнвид.

терминов, имен Божеств, животных и духов. В противном случае, ситуация будет соответствовать пустому повторению слов без понимания их значения, роли того или иного кеннинга/хейти в общем описании Божества, и так далее. Отчасти эту же проблему и решает использование русского языка и приемов стихосложения — это гарантирует понимание формы и содержания славлений, гимнов, заклинаний и обращений практиком. Примером удачного сложения можно взять строку «Мать павших ворожит» — то есть «Фрейя [как мастерица сейда] ворожит». В строке не используются заимствования, но она передает смысл и максимально понятна русскоязычному приверженцу северной традиции. Но, повторимся, знание того что *Walamōdēr* — это Мать павших — Фрейя дается только через изучение языка оригинала, способное обогатить русскоязычные варианты священных текстов и славлений специфическими формами германских и скандинавских оборотов и метафор.

В аналогичной русским единистам ситуации находятся и русские индуисты. Место различных германских и скандинавских языков занимают санскрит, непальский и их вариации. Русские индуисты максимально стараются сохранить использование оригинальных терминов, приводя их в транслитерации.

Вопрос о переводе тибетского традиционного учения Бон на язык русской традиции в недавнем времени стал камнем преткновения между тибетскими и русскими последователями. Согласно предлагаемому как версия (гипотеза) переводу, ядро традиции Бон приходя на разные земли облекалось в различные одеяния-формы, так, придя в Японию учение приняло японские черты, в Китае — соответственно китайские. В России было предложено

выразить учение Бон в образах и именах русских Богов: Бог Мудрости — Велес, священная птица Гаруда — славянская птица Гамаюн, и т.д., подкрепляя эти данные этнографией и лингвистикой. Но данный подход, вопреки его логичности и интересности с точки зрения сравнительной мифологии, скорее нашел своих противников в лице некоторых лам и их русских последователей⁸. Идею такого перевода поддержал волхв Велеслав, но в данный момент активное развертывание учения Бон в языке русской традиции не ведется.

Древние формы языков, на которых были записаны германские Эдды и скальдические саги, индийские Веда и Упанишад, равно как и русские летописи и сказания, уже давно утрачены либо не бытуют в повседневности, остаются уделом лингвистов и самоотверженных последователей традиции. Даже максимально сохранившийся исландский язык не уберег самих исландцев от модернизации мышления, отказа от сакрально-мифической картины мира в пользу светско-научной, пусть и в своем локальном языковом пространстве они имеют иные названия для техники и явлений современности.

Поэтому посвящение в язык — древнюю форму языка для носителей традиции на родной земле и в эквиполентную и градуальную структуру для русских язычников, вкупе с изучением аутентичного языка для русскоязычных представителей Единизма или Индуизма — является особенно важным началом, оказывающим влияние как на внешнюю форму следования традиции, так и на само мышление.

⁸ Из личной беседы автора с А. Хосмо, основателем образовательного центра Бон «Шен Линг», республика Горный Алтай, Россия, 2014 г.

Харун Сидоров

Исламский традиционализм в пост-современном мире (Ахль-сунна и ахыр-заман)

С Именем Аллаха, Милостивого ко всем в этой жизни и только к уверовавшим в следующей. Мир, милость и лучшие благословения — печати пророков Мухаммаду, его роду и всем сподвижникам. А затем:

Что такое традиционализм?

Разговор об исламском традиционализме в пост-современном мире нельзя начать без подобной постановки вопроса применительно к традиционализму вообще.

Но что такое традиционализм? В общем виде это понятно каждому — приверженность традиционным ценностям. Но уже тут начинаются серьезные проблемы, которые в полной мере проявили себя в вашей стране, в ходе т.н. «русской весны». Дикий сплав агонизирующего советизма, хтонического псевдо-православия, мутантско-имперской мифологии еще недавно воспринимался как сюжет из развлекательного чтива Сорокина, а сегодня уже на полном серьезе позиционирует себя в качестве «традиционных ценностей» «русского мира». Причем, последний не толь-

ко преподносится его адептами вроде Дугина в качестве «традиционной цивилизации» и «оплота Традиции в постмодернистском мире», но и принимается в этом качестве некоторыми людьми с репутацией «традиционалистов» на Западе (Ален Бенуа, Клаудио Мутти и т.п.).

На примере этой гротескной ситуации видно, что «традиционными ценностями» в принципе можно объявить, что угодно. Другой похожий пример — «европейские ценности», которые поднимаются сегодня на щит многими «правыми» политиками. Еще недавно такими ценностями были церковь, монархия, семья, долг и честь, а сегодня это уже лаицизм, демократия, индивидуализм, право на аборты и гомосексуальные отношения и борьба против всего, что может представлять этому какой-то вызов.

Так что же в таком случае традиционализм? Каковы его определения и виды?

Как бы кому ни хотелось, традиционализм тесно связан с консерватизмом, хотя они и не тождественны. Мировоззренчески, конечно, все зависит от того, что именно пытается консервировать консерватизм и как это соотносится с «Традицией». Однако вряд ли можно отрицать, что именно ультра-консервативное («реакционное») направление мысли, вставшее в XVIII — XIX вв. в оппозицию ценностям и устремлениям «Нового времени», оказалось той почвой, на которой позже произрастает «методологический традиционализм». Жозеф де Местр во Франции, Доносо Кортес в Испании, Томас Карлейл в Великобритании, Константин Леонтьев в России — именно эти люди бросают вызов «прогрессивным» устремлениям, опираясь на определенную ценностную, а не чисто прикладную, как в случае с консервативными прагматиками, парадигму.

В этом смысле поворотным пунктом для европейской мысли, интеллектуального и морального климата Европы становится Ницше. Он словно воплощает в своих идеях анти-традиционный пафос лево-радикальных кругов в отношении самих онтологических основ европейской цивилизации: морали, религии, буржуазного порядка. Он никак не консерватор в общепринятом понимании, но при внимательном рассмотрении его ценностная ориентация оказывается призванной не заменить консервативный порядок лево-гуманистической альтернативой, но подвести фундамент под восстановление его самых «реакционных» форм.

«Ницшеанская» парадигма не вытесняет прагматический консерватизм — за нее это делают лево-прогрессистские революции в первой четверти XX века. «Традиционные ценности», как их понимали старые консерваторы, или рунируются, или превращаются в бутафорию — в обоих случаях просто защищать их оказывается мало продуктивным занятием для тех, кто содержание предпочитает изжившим себя формам. Так возникает направление «консервативных революционеров», которые считают, что реставрация подлинных консервативных ценностей требует не защиты отживших форм перед лицом прогрессизма, а их революционизации.

В это же время появляется часто отождествляемый с консервативными революционерами методологический традиционализм. Общим для них, действительно, было то, что «традиционалисты» отказывались признавать сохранявшиеся на тот момент культурные формы, отчаянно защищаемые прагматическими консерваторами, подлинно традиционными. Их несовпадение было понятно с самого начала, но становится совсем очевидным, начиная со второй половины XX века, когда на победу консервативной ре-

волюции уже не остается надежд, а «традиционализм» при этом продолжает развиваться.

О каком же традиционализме идет речь? Я не случайно использую словосочетание «методологический традиционализм», так как школа мысли, представленная в первую очередь Рене Геномом, Юлиусом Эволой (чьи установки не во всем совпадали) и их многочисленными последователями, предполагает в первую очередь принятие определенной методологии.

Прежде всего, речь идет о мировоззрении, в основе которого лежит метафизика, а не определенная религия или философия. Именно это отличает «традиционалистов» от «консервативных революционеров», чей яркий (на тот момент) представитель — Мартин Хайдеггер вел интеллектуальную войну с метафизикой, считая, что она заслоняет собой «Бытие» и противопоставляя ей чистую онтологию. Далее, если практически все консервативные (и не только) силы, по Шмитту, опираются на ту или иную «политическую теологию», то «традиционализм» опирается на «политическую метафизику». За основу «методологического традиционализма» Геномом принимается ведическая метафизика, точнее, собственная интерпретация таковой. Речь идет о доктрине манифестации Абсолюта, которая определенным образом описывает устройство не только всего мироздания, но и, в частности, общества. Ее неотъемлемыми элементами являются доктрина каст (варн) как один из аспектов манифестации, а также доктрина циклов (манвантар и юг), во временных рамках которых она происходит. Следующий элемент — теория «инволюции», то есть, развития человечества и общества от полноты к опустошению, однако, опять же, в соответствии с собственной метафизической интерпретацией, а не интерпретацией той или иной

религии, которые, согласно «традиционализму», являются «экзотерическими» осколками когда-то единой и полной «интегральной Традиции».

Все это объясняет достаточно прохладное отношение «традиционалистов» к ажиотажу «консервативных революционеров» 20-40-х годов прошлого века. И если Юлиус Эвола, для которого характерно предпочтение кшатрийского пути брахманическому, еще пытался взаимодействовать с массовыми движениями «третьего пути» (итальянским фашизмом, румынским гвардизмом и т.д.), хотя позже и обобщил их негативный опыт в своей «Критике фашизма справа», то Рене Генон изначально дистанцировался от них как от контр-продуктивных.

Редуцируя всю палитру традиционалистских и консервативных школ и течений к вопросам политической теологии или метафизики (мета-политики) в наши дни, можно сказать, что они сводятся к двум основным позициям. Первая из них — культурный консерватизм — свойственна для «оппортунистов», с точки зрения методологического традиционализма, то есть, тех, кто приверженность частным, внешне традиционным формам религии, государственности, культуры ставит на службу «современному миру», по сути, профаническому и анти-традиционному. Такой подход можно охарактеризовать как «консервативный модернизм», пытающийся сохранить и, насколько это возможно, вернуть сдавшие свои позиции, традиционные для той или иной культуры, формы.

С точки зрения методологического традиционализма, наиболее последовательно сформулированной поздним Эволой в его книге «Оседлать тигра», подобный подход является в корне ошибочным. Считается, что почти все оставшиеся в наши дни, по крайней мере, социальные и поли-

тические формы, позиционируемые как «традиционные», являются фальсификацией «Традиции», которая в эпоху «пришествия пятого сословия» (победившего «восстания масс», по Хосе Ортеге-и-Гассету) может быть только уделом «дифференцированного человека», иначе говоря, «правого анархиста» или традиционалистского персоналиста. Весьма интересно, что к схожим позициям в конце жизни пришли и некоторые в прошлом консервативные революционеры, в частности, Хайдеггер и Юнгер (хотя, к последнему этот эпитет можно применить весьма условно), причем, базируясь не на метафизике, а на онтологии. В частности, в своем произведении «Der Waldgang» Юнгер формулирует концепцию «человека леса», весьма схожую с концепцией «дифференцированного человека» Эволы. Отличие между ними заключается в том, что Юнгер, не принимавший теории манвантар и юг, допускает и приветствует рождение нового общества из нового, исцелившегося от нигилизма человека, в то время как надежды «традиционалистов» связаны только с приходом новой «манвантары», то есть, космического цикла мироздания.

«Традиционализм» и Ислам

Попытавшись понять, что такое «традиционализм», можно перейти к разговору о том, как он соотносится с Исламом.

Глобально на эту проблему есть два взгляда — «традиционалистский» и собственно исламский.

Надо сказать, что для Ислама его понимание «традиционалистами», то есть «методологическими традиционалистами», о которых говорилось ранее, имеет примерно такое же значение, как взгляд востоковедов или даже обывателей,

не имеющих адекватных базовых представлений об Исламе. То есть, это взгляд со стороны, который отражает не позицию Ислама, а только стороннее представление о нем.

Да, общеизвестно, что и сам Рене Генон, и ряд его последователей (Ф.Шуон, М.Вальсан, К.Мутти и др.) декларируют свою принадлежность к Исламу. Однако у этой проблемы есть два аспекта, которые надо различать. Первое, это вопрос о том, был ли и является ли мусульманином тот или иной человек. Это вопрос принципиальный для самого человека, для его загробной участи, однако, для системы мировоззренческих координат он никакой принципиальной роли не играет. Генон под конец своей жизни, живя в Египте, мог больше узнать об Исламе, мог переменить свои взгляды и умереть правоверным мусульманином — Аллах знает лучше, было это так или нет. Однако сформулированные им взгляды, известные как «генонизм», в своей основе исламскими не являются. Как уже было сказано, их основой является определенная методология, в частности, интерпретация ведической метафизики и производные от нее во всех основных сферах жизни. Безусловно, эти взгляды не могут быть приняты за основу своего мировоззрения мусульманами, ибо в этой роли для них выступает вероубеждение Ислама, основанное на понимании Корана и Сунны классическими, традиционными, то есть, восходящими по цепи передачи знаний к источнику Исламской Традиции (Сунны) — Пророку Мухаммаду (да благословит его Аллах и да приветствует) учеными. И то, что ни Генон, ни один из «методологических традиционалистов» таким традиционным исламским ученым не был — факт неоспоримый.

Это не значит, что у Ислама и такого «традиционализма» нет точек пересечения и что они во всем должны друг другу противоречить. И Ислам, и «традиционализм»

признают исходную, примордиальную Традицию, которая со временем утрачивается во многих обществах, при том, что какие-то ее формы и проявления могут фрагментарно сохраняться. Однако для Ислама такой Традицией является сам Ислам, понимаемый не только как религия, принесенная пророком Мухаммадом (да благословит его Аллах и да приветствует) в известных обрядовых и исторических формах, но как изначальная религия Единобожия (Таухида), начиная с первого человека и первого пророка — нашего праотца Адама (да благословит его Аллах и да приветствует) и далее через всех пророков к последнему пророку Мухаммаду (мир им всем). Вероучение Ислама гласит, что этой религии следовали все пророки (мир им всем), общей численностью в 124 000 человек, большинство которых мы даже не знаем. Среди них достоверно были известные библейские пророки: Ной (Нух), Авраам (Ибрахим), Моисей (Муса), Давид (Дауд), Исус (Иса), мир им всем, но среди них также могли быть и Кришна, Будда и другие исторические персонажи, ассоциирующиеся с другими религиями. Этого мы наверняка не знаем, но нельзя исключить, что их учение было извращено так же, как, по мнению мусульман, были извращены учения пророков Мусы и Исы, да пребудет мир над ними, которые, с точки зрения Ислама, были пророками единой религии — Единобожия — Ислама.

Известно, что Ислам признает Христианство и Иудаизм религиями, имеющими тот же корень, что и сам Ислам, но впоследствии искаженными. Что касается ведической традиции, на собственное понимание которой опирался Генон, на первый взгляд, она абсолютно антагонистична Исламу. Однако канонические, суннитские ученые Индостана, такие как имам Раббани, Шах Валиуллах Дехлеви и другие допускали, что ведизм может иметь пророческие корни, а

имам Шахрастани из Хорасана даже ассоциировал их с сабиями, упоминаемыми в Коране. Тем не менее, ни Ведизм, ни Христианство, ни Иудаизм, с исламской точки зрения, не считаются равноценными Исламу формами проявления примордиальной универсальной Традиции. Таковой считается сам Ислам, исторически принимавший разные формы (как сказано в пророческом хадисе: «Пророки — братья, у них один отец, но разные матери», то есть, одна религия, но разные исторические формы, которые она принимала), но в завершённом виде воплотившийся именно в религии пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и да приветствует). Соответственно, какие-то аспекты того же ведического мировоззрения могут приниматься только в том случае, если они находят подтверждение в исламском вероубеждении. Напротив, если исламское вероубеждение оценивается через призму ведического или любого другого неисламского мировоззрения, речь уже идет не об Исламе, а об отличной от него религии (акыда, дин).

Исламский традиционализм

Попытавшись понять, что такое «традиционализм» и как он соотносится с Исламом, можно перейти к разговору о том, что такое исламский традиционализм. Разумеется, это не попытка скрестить с Исламом «традиционализм» геноновского разлива. Исламский традиционализм строится вокруг своего понимания Таухида как примордиальной традиции, финальным звеном которой является религия, принесенная с последним, на этот раз уже всемирным пророком — Мухаммадом (да благословит его Аллах и да приветствует). Поэтому включение в эту Традицию в наши дни возможно только через полноценное включение в эту рели-

гию, в ту традицию, что существует внутри нее. Исламский термин для этой традиции — Сунна, то есть, слова и дела, пример пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и да приветствует), который, по словам его жены Айши (да будет доволен ей Аллах) был «ходячим Кораном».

Понимание Сунны является центральным для определения исламского традиционализма, потому что многие из тех, кто провозглашают в наши дни «защиту Сунны» или лозунги «Корана и Сунны», понимают ее в совершенно анти-традиционном, редуционистском духе. С их, модернистской точки зрения, Сунна — это механическая совокупность хадисов, то есть, записей с высказываниями Пророка (да благословит его Аллах и приветствует), постоянные цитирование или оценка которых на достоверность составляет *modus operandi* подобного «суннизма».

Меж тем, традиционное понимание заключается в том, что Сунна это живая традиция, которая существует целостно, передается и приспосабливается, в соответствии с заложенными в ней принципами, к обстоятельствам места и времени. Поэтому традиционный или, в исламской терминологии, суннитский Ислам, предполагает восхождение цепочек передачи исламских знаний и практик к источнику этой традиции — пророку Мухаммаду (да благословит его Аллах и да приветствует). Этот принцип в арабской терминологии определяется как «силсила» или «иджаза» и подразумевает получение знаний учеником от учителя, который в свою очередь получил их от своего учителя и так вплоть до пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и да приветствует) и его сподвижников.

Но как не допустить раскола при наличии разных пониманий у обладателей этих цепочек передачи? Для этого существует другой принцип — консенсуса или согласия,

по-арабски «иджма». Соответственно, понимание Сунны, воплощенное в носителях этого консенсуса или, по крайней мере, большинства ее хранителей — Джама'а и определяется как Ахль сунна уаль джама'а, термин для обозначения последователей традиционного, «ортодоксального» Ислама.

То, что фундаментом в основании Ахль сунна уаль джама'а стали первые три поколения последователей пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и да приветствует) признают все, кто себя к ним причисляет. Расхождение начинается после и оно уже определяет нынешнее положение традиционного ислама и обновленчества, каждое из которых претендует быть подлинным Ахль сунна уаль джама'а.

Традиционный ислам апеллирует к тому консенсусу исламских ученых, который сложился исторически, то есть, включает в себя их большинство на протяжении большей части исламской истории. Такие традиционалисты убеждены, что исламская традиция, правильное понимание религии продолжились и после первых трех поколений ее носителей, и никогда не прерывались, передаваясь из поколения в поколение среди носителей исламских знаний (улема). Такая преемственность, как уже было сказано, базируется, в том числе, и на принципе иджазы, то есть, передачи знаний из уст в уста с ее фиксацией и верификацией. По мере развития исламских знаний ученые — нет, нельзя сказать, что они «совершенствовали религию», т.к. она в этом не нуждается, но — систематизировали их в исламские науки, что позволяло следовать целостной исламской традиции тем, кто с каждым последующим поколением отстоял от ее источника все дальше. Инструментами для такого раскрытия, применения и адаптации исламской традиции стали «ортодоксальные» школы исламского богословия — калама (ашариты и матуридиты), исламской юриспруденции — фикха (ханафиты,

маликиты, шафииты и ханбалиты), а также практического гнозиса — суфизма (накшбандийцы, шазилиты, кадириты, чиштийцы, даркавийцы и т.п.). Все их последователи должны были находиться в согласии (аль-джама'а) между собой, то есть, ашариты и матуридиты — следовать одному из четырех мазхабов фикха и наоборот, а последователи суфийских тарикатов — не выходить за пределы этих двух школ богословия и четырех школ юриспруденции.

В контексте разговора о традиционализме важно указать на то, что гарантией сохранения и применения этой системы исламской традиционности выступало исламское правление (имамат, султанат). Например, в Османском халифате, который был самым долговечным из всех исламских геополитических образований, официальным мазхабом был ханафитский мазхаб при признании остальных трех там, где они были распространены, обучение шло по текстам матуридитской школы вероубеждения (но так же признавалась ашаритская), у султана, как правило, был суфийский шейх (учитель, духовник) одного из тарикатов, но при этом признавались и были широко распространены и другие тарикаты. В случае если какой-то ученый, будь то в богословии, юриспруденции или суфизме выходил за рамки консенсуса (ахль сунна уаль джама'а), его поправляли не только другие ученые — книгой, но и султан — решеткой или мечом.

Традиционализм и пуританизм

Кризис этой традиционной исламской системы совпадает с вторжением в мусульманский мир западного модерна, будь то в brutальных военно-колониалистских формах или в форме идейного колониализма, то есть, рас-

пространения идей и ценностей, подрывающих исламский мир как бы изнутри. Такие идеи можно разделить на два основных потока.

Первые — откровенно модернистские, то есть, призванные либо устранить религию с пути модернизации (секуляристы, демократы, националисты, социалисты), либо подстроить Ислам под Модерн. Они имели явно внешнее происхождение, что легко прослеживается по членству их adeptов в западных масонских ложах (младотурки, Абдо). Что касается откровенных секуляристов, они не могут представлять серьезной угрозы для исламского традиционализма, так как их чуждость Исламу очевидна всем знающим и практикующим мусульманам. Куда сложнее со вторыми — теми, кто не просто провозглашает свою принадлежность к Исламу, но и выступает за «исламское возрождение», которое в итоге сводится к попыткам «исламизации» институтов западного модерна, будь-то парламенты, политические партии, банки, фондовые биржи и т.д.

Еще сложнее, особенно для неискушенных наблюдателей, дело обстоит со вторым потоком. Поднимающий на знамя лозунги «очищения ислама» и возврата к «чистому исламу», он известен под именем «салафизма» или «ваххабизма». Надо сказать, что среди исламских традиционалистов есть сторонники версии о внешнем происхождении этого направления, что призваны доказать одиозные произведения вроде «Воспоминания английского шпиона» и т.п. Однако следует решительно разделить два момента — возможность поддержки внешними силами уже состоявшегося направления и взятия его под контроль, от чего не застрахован никто, включая и самих исламских традиционалистов в условиях отсутствия у них своего государства, и истоки этого направления, его генезис и развитие.

Так вот, следует однозначно сказать, что салафизм имеет, конечно, внутриисламские истоки. Надо быть совсем уж конспирологически одаренным мыслителем, чтобы считать, что в середине XVIII века в пустынях Неджда, где начинал свой призыв Ибн Абдульваххаб (эпоним «ваххабизма»), он мог быть инспирирован западными спецслужбами или масонами. Тем более, что там же и в целом по исламскому миру этот «недждийский призыв» и ранее, время от времени имел предшественников, будь то Ибн Теймия (XIV век) или буквалисты и антропоморфисты из числа некоторых ханбалитов.

Все это заставляет нас куда более серьезно осмыслить вопрос о сущности и происхождении этого феномена. С чем мы имеем дело в случае с ним?

Надо сказать, что всегда, когда о делении внутри Ислама рассуждают исламоведы и востоковеды, они говорят о «суннитах» и «шиитах». Выскажем точку зрения, которая многим покажется одиозной — шиизм по сути является по отношению к историческому Исламу отдельной, параллельной религией. Его отличия со всеми, кто относит себя к Ахль сунна уаль джама'а, носят несравнимо более глубокий характер, чем расхождения между католиками и православными или ими же и протестантами. Для того чтобы понять, как к Исламу относится шиизм, куда более уместным будет его сравнение с гностиками или мормонами, которые напрочь отрицают предание церкви и ее саму, подменяя их собственными структурами и преданием.

В случае с традиционалистами и салафитами речь идет, конечно, о конфликте другого порядка — в данном случае уже возможно сравнение с католиками и православными, с одной стороны, и протестантами, с другой. Дело в том, что они все признают не только одно Писание — Ко-

ран, но и одно Предание — Сунну. Они все признают одних «апостолов» — сахабов, одних «отцов церкви» — имамов мазхабов. Разница заключается лишь в том, что, по мнению традиционалистов, после первых трех поколений «отцов» (саляф ас-салих, праведные предки) исламская традиция сохранилась и продолжилась вплоть до наших дней. С точки зрения же пуритан («очистителей»), после первых трех поколений «отцов» целостность и аутентичность религии в исламском обществе уже утрачивается и лишь время от времени возрождается «обновителями религии» и «защитниками сунны».

Это, конечно, совершенно фундаментальный конфликт, хотя и не настолько, как у «суннитов и шиитов». Его практическим последствием является отношение к системе традиционного ислама как таковой — для пуритан, салафитов она нелегитимна в принципе, в лучшем случае она должна пройти через ревизию, но, в наиболее мейнстримном понимании, в принципе отвергнута на корню.

Что же ей противопоставляется и что может выступать инструментом для ее ревизии? Ответ очень прост — хадисы (пророческие высказывания). Если в традиционном исламе эти хадисы систематизированы, проанализированы и стали фундаментом, на котором выросло знание исламских наук, чьими выводами в той или иной сфере должны руководствоваться мусульмане, то императив пуритан прост — вместо них и их выводов, необходимо напрямую обращаться к хадисам, пытаясь таким образом воскресить «чистый ислам», очистив его от «новшеств».

Как следует воспринимать эту тенденцию в контексте нашего разговора о традиционализме? Совершенно очевидно, что здесь имеет место контр-инициативный процесс редукционизма целостной, живой традиции к фрагментар-

ной нигилистической текстуальности. Ее следствием под видом «очищения ислама» и «возрождения ислама» становится разрушение его целостности, бытийности, традиции, гештальта. Для описания всех этих процессов можно использовать и исламскую терминологию и аргументы, но я сейчас расставляю акценты именно в контексте разговора про традиционализм и Ислам. К слову сказать, «традиционализм» генонистского типа в около-исламских кругах так же является продуктом кризиса и утраты этой целостности, так как эзотеризм и экзотеризм по сути являются двумя сторонами этой медали (см. детальное исследование Умара Вадильо «Эзотерическая девиация в Исламе»). Это же можно сказать обо всех откровенно профанических проявлениях вроде «неисламского суфизма» (Идрис Шаха, современных Ниматуллахи и т.п.), которые находятся за оградой традиционного ислама, если не Ислама вообще.

Знаменитый русский традиционалист и социолог Константин Леонтьев в свое время говорил о том, что любое общество, цивилизация проходит три фазы своего развития: первичная простота, цветущее объединение и сложность, вторичное смесительное упрощение. Применительно к истории Ислама, первичной простотой, содержащей в себе полноту Традиции, без сомнений, была эпоха праведных предшественников (саляф ас-салих). Сегодня уже трудно понять в полной мере, чем она была — те, кто пытаются вести себя как новые салафы (т.н. «салафиты»), сверяя свои действия с фрагментарными текстами, по большому счету, не более, чем «реконструкторы» и «ролевики», которым по определению недоступны ни «третье измерение» (рухани, барака) того общества, ни полнота его знаний, которые не сводятся к информации, тем более, текстуальной. Это и есть этап «вторичного смесительного

упрощения», который мы наблюдаем в наши дни. А между ними — эпоха цветущей сложности, то есть, расцвета исламского классицизма, который породил великие цивилизации и культуры, доминирующие в мире на пике его развития.

То же, что происходит на наших глазах, было предсказано в пророческих хадисах о приближении последних времен, которые описывают типичные признаки «восстания масс» в самом Исламском мире. Исчезновение (уменьшение количества) настоящих исламских ученых, упадок истинного знания, выход на первые места выскочек, невежд, необразованной молодежи, людей без роду, без племен, которые будут разрушать в исламском мире систему знаний и авторитетов, то есть, традицию, целостный паттерн исламского общества. Все это считается признаками большой смуты (фитны) и приближения Судного дня (ахир заман), равно как и увеличение количества бессмысленных убийств, разврата, природных бедствий, братоубийственных войн и т.п.

Исламский традиционализм, современность и ее трансформация

В одном из хадисов сказано, что к Судному дню узы Ислама начнут распадаться одна за другой и первой из них станет правление, а последней молитва. Это неслучайная последовательность, попыткой осмысления которой в контексте темы нашего разговора, я бы хотел завершить свою речь.

Правление — это очень важный аспект не просто Ислама, но именно традиционного ислама. То, что претендующие быть его последователями в наши дни часто игнори-

руют и отрицают этот факт, свидетельствует лишь о том, что и сам «исламский традиционализм» сегодня несет на себе печать кризиса традиционного ислама.

Мы указывали на то, что гарантом традиционного исламского общества был правитель, султан. Это так и практически, это легко находит и теоретическое объяснение и подтверждение в исламском праве, исламском вероубеждении, частью которого является вопрос об имамате (правлении). Интересно, что в дискуссии с традиционалистами один из известных салафитских ученых шейх Усеймин доминирование ашаритов и матуридитов на протяжении большей части исламской истории и в большей части мусульманских земель объяснял тем, что это был мазхаб правителей, то есть, понимание Ислама, утвержденное силой. Многие традиционалисты с возмущением пытаются отрицать факт этой зависимости, но, на мой взгляд, в этом ими движет непонимание целостной природы не только исламской традиции, но и общества, законов его развития.

Для традиционного ислама характерно разделение позднего мусульманского общества на амма и хасса, то есть, простой народ и элиту. Причем, в данном случае речь идет не о социально-политической элите (ахль халли валь акъд), а об обладающих более глубокими знаниями в религии, недоступными большинству (после исчезновения поколений салафов, знающих). Если обратиться к труду «Воскрешение наук о вере» великого исламского традиционалиста имама Газали, мы увидим, что он с «ортодоксальных» исламских позиций обосновывает то, что простые мусульмане не должны вторгаться в сферы знаний, доступные только компетентным исламским ученым. Это относится к схоластическому богословию (калам), наличие специалистов в котором, по Газали, является коллек-

тивной обязанностью исламской общины (то есть, в ней должны быть такие люди, чтобы избавить от этого весь народ). Так же многие другие исламские ученые запрещали неподготовленным мусульманам читать труды суфийских гностиков (арифов), чтобы не сбиться с прямого пути, хотя сами эти арифы считались обладателями глубочайшего понимания Таухида (Единобожия), как, например, Шейх аль Акбар (великий шейх) Ибн Араби.

Очевидно, что речь идет о дифференцированной системе сложного общества, каковым является любая великая культура или цивилизация на пике ее раскрытия. Очевидно, что такая дифференциация и сложность подразумевает иерархию и субординацию. Очевидно и то, что последние возможны только, когда соответствующие духовные власть и порядок опираются на власть и порядок политические.

Здесь нельзя еще раз не вспомнить Константина Леонтьева, так как описываемая система идеально попадает под его определение развитой фазы общества — «цветущей сложности», за которой уже наступает «вторичное смесительное упрощение». Леонтьев очень подробно раскрывает другой связанный с этим вопрос — необходимости «деспотии формы» для обеспечения такой сложности, несмешивания различных ее проявлений, субординации между ними. Духовной основой такой «деспотии», по Леонтьеву, или, в исламской терминологии, «низама» — порядка, в традиционном мусульманском обществе был «таклид», то есть, признание простыми мусульманами авторитета компетентных исламских ученых в вопросах религии. Но, еще раз, очевидно, что эта духовная иерархия обеспечивалась наличием гарантирующей ее политической иерархии. Распад традиционного исламского

общества характеризуется разрушением этой интегральной — духовно-политической иерархии, на смену которой приходит «восстание масс».

Здесь в пору еще раз поставить вопрос о соотношении Ислама с традиционализмом, с той точки отсчета, с которой начинался этот доклад. Очевидно, что на Западе традиционализм как интеллектуальное направление формируется в общем потоке ультраконсервативных, реакционных и консервативно-революционных мыслителей и идей. Если смотреть на вещи трезво, то тем, что объединяло этих мыслителей разных национальностей, религий и геополитических предпочтений, была не некая «эзотерическая доктрина», которую позже пытаются навязать «методологическим традиционалистам» их мэтры Генон, Эвола, Элиаде и т.д., но схожие социологические воззрения, то есть представления о развитии общества, а также социальная философия. Это легко объясняет, почему такие разные в своих религиозных основах люди как Доносо Кортес, Константин Леонтьев и Освальд Шпенглер говорят примерно об одном же — они просто одинаково понимают социологические законы и тенденции развития, универсальные для всех обществ, независимо от их религии. При таком понимании исламский традиционализм вполне может иметь точки методологического соприкосновения с любым другим практическим традиционализмом, если из этого не вытекает экуменизм в виде консервативного масонства или генонизма.

Итак, «восстание масс», как определил этот процесс Хосе Ортега-и-Гассет, в Исламском мире характеризовалось разрушением сложности, присущей традиционному исламскому обществу, стремлением ко всеобщим унификации и упрощенчеству. Традиционалисты, носители традиционного исламского мировоззрения утрачивают власть, по край-

ней мере, власть интегральную. Это означает, что даже, если в каких-то странах вроде Марокко еще можно найти правителя-традиционалиста, его власть будет в лучшем случае ограничиваться политической сферой, в то время как общество, особенно его наиболее модернизированная часть (молодежь, новые горожане), развивающиеся в духе современных, эгалитаристских принципов, уже давно далеки от традиционных иерархии и цельности. В подавляющем же большинстве случаев власть в мусульманских странах находится в руках либо откровенных секуляристов, стремящихся разрушить исламские основы общества (постсоветские государства, Турция до Эрдогана, Египет), либо в руках модернистов от Ислама, стремящихся подстроить религию под модернистские институты, ценности и тренды (Тунис), либо монархических правителей, опирающихся на салафитское понимание Ислама (страны Персидского залива).

Таким образом, возникает вопрос, каким должно быть отношение исламских традиционалистов к современным порядкам и правительствам в мусульманских странах? Понятно, что в целом весьма критическое, но в таком случае встает вопрос о предлагаемых альтернативах. И здесь вполне можно провести параллели и с традиционалистами в западных и других неисламских странах.

1) Консервативная революция. Эта альтернатива предполагает восстановление целостного паттерна исламского традиционного общества: преодоление «восстания масс» через дифференциацию, эгалитаризма через новую иерархию, демократии через авторитарное правление и сословность (футувват, ахилик).

Однако проблема заключается в том, что те революционные силы, которые в мусульманском мире выступают с внешне консервативных позиций («возрождение исламско-

го правления» и т.п.), почти всегда опираются на анти-традиционное понимание Ислама. Поэтому на практике такой «исламский фундаментализм» означает либо чисто модернистскую систему с исламской оберткой («Братья-Мусульмане»), или тоталитаризм как реализацию воли «восстания масс» — «исламский» вариант большевиков, а то и красных кхмеров, который можно видеть на примере т.н. «Исламского Государства» в Ираке. Поэтому, неудивительно, что отношение ряда исламских традиционалистов к подобному «исламскому фундаментализму» напоминает отношение мэтров западного «традиционализма» вроде Генона и Эвола к консервативно-революционным ожиданиям середины прошлого века от движений «третьего пути».

2) Охранительный консерватизм. В пику первому направлению, которому присущ пафос революции (в т.ч. «арабской весны» и т.п.), это направление, напротив, склонно рассматривать все подобные процессы как «фитну» («смуту»). Соответственно, ей противопоставляется классический суннитский подход, который заключается в повиновении правителям, даже если речь идет о нечестивцах и тиранах — во избежание такой «фитны».

Однако этот подход, несмотря на наличие у него разумных доводов, весьма проблемен, как с теоретической, так и с практической точек зрения. Ведь классический суннитский подход был рассчитан на правительства, которые, несмотря на коррупцию или тиранию, все равно поддерживали в обществе хотя бы формальные исламские принципы, что давало надежду проповедникам и исправителям нравов вдохнуть душу в эту оболочку. В наши же дни во многих случаях речь идет о правительствах, либо не скрывающих своей вражды к исламским ценностям и образу жизни, либо захваченных антиисламскими сектами.

Практически вся проблематичность такой ситуации проявилась на примере событий в Сирии, где власть де-факто была сосредоточена в руках алавитского клана Асадов, прикрывающегося идеологией арабского социализма. Когда мусульманские массы восстали против него, многие традиционные ученые Сирии поддержали эту «революцию». Среди них был и известный суфийский шейх, богослов, правовед Мухаммад Якуби. Но не менее значимый традиционный ученый — Саид Рамадан Бути поддержал Асада как «законного правителя», предупреждая, что революция, состав участников и лидеры которой далеки от традиционного ислама, в итоге приведет к хаосу. С этими его аргументами можно было бы согласиться, если бы на практике они не означали поддержку алавитских головорезов и насильников, хулителей исламской религии, которые противостоят восставшим мусульманам, пусть даже многие из последних и далеки от традиционности.

3) Путь дифференцированного мусульманина как аналог дифференцированного человека, по Эволе. Интересно, что многие пророческие инструкции, описывающие период разрушения исламского порядка и наступление фитны, по сути, призывают носителей традиционного ислама к своеобразному «правому анархизму», «аполитей».

Передается от Хузейфы Ибн Йаман, да будет доволен им Аллах: «Люди спрашивали Посланника Аллаха о добре, я же спрашивал его о зле, боясь, что оно меня постигнет, и сказал: о, Посланник Аллаха, поистине мы были в невежестве и зле, и Аллах дал нам это добро (имеется ввиду Ислам), придет ли после этого добра зло? Сказал (Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует), «Да». Я сказал: а придет ли после этого зла добро? Сказал (Пророк,

да благословит его Аллах и да приветствует): «Да, но в нем примесь». А что же это за примесь? Сказал (Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует): «Люди, которые руководят не моим руководством, есть в них одобряемое и есть порицаемое». Я сказал: Придет ли после этого добра зло? Сказал (Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует): «Да, это проповедники, стоящие у ворот Ада, и кто пойдет за ними, угодит в Ад». Я сказал: о, Посланник Аллаха, опиши их нам. Сказал (Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует): «Они из нас, говорят на нашем языке». Я сказал: Что же ты прикажешь мне делать, если я доживу до этого? Сказал (Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует): «Придерживайся джамаата (общества) мусульман и их имама (правителя)». Я сказал: А если не будет у мусульман джамаата и имама? Сказал (Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует): «Тогда сторонись всех группировок и цепко держись корней (Ислама), до тех пор, пока не постигнет тебя смерть» (хадис приводится у Бухари и Муслима).

Но в данном случае мы уже упираемся в проблему исламской теологической специфики. Так, ряд традиционалистов, стоящих на таких позициях, увязывают их с messiанизмом, который в главном схож с тем, что был присущ генонистской и эволаистской школам. Несмотря на все различия между ними, в сухом остатке у них общий пафос и общие выводы — человечество (в нашем случае — умма) неуклонно деградирует, каждый последующий день будет хуже предыдущего, поэтому надежды на исправление этого положения своими усилиями не существует, а значит, ждать можно только конца и мессии. Для эзотеризма ведического происхождения таким мессией является Ману, призванный провести немногих верных традиции в новую

манвантару, для эзотеризма, выросшего на почве Ислама, такой фигурой является Махди, но, несмотря на теологическую разницу, мы видим, что речь идет об одной и той же социальной философии.

Однако эта милленаристская или махдистская философия является отклонением от вероубеждения и методологии традиционного ислама (ахль ас-сунна уаль джама'а) и поэтому неудивительно, что очень часто для нее характерны некоторые признаки шиизма (включая комплиментарность к нему) и других эзотерических девиаций. Сунниты же, то есть, корректные исламские традиционалисты, несмотря на убежденность и в конце света, и в пришествии Махди, полагают, что до того, как это непосредственно произойдет, правовые установления Ислама (хукмы) не могут отменяться гностическими эзотерическими доктринами. Сюжет развития истории в последние времена (ахыр заман) известен нам, но в достаточно общем виде — у нас нет и не может быть детального знания о том, как будет развиваться история в каждый конкретный момент, так как нам не дано знать сокровенного (гайб). При этом обязанности, возложенные на мусульман как общину, никто не отменял, хотя, конечно, их исполнение и не может осуществляться без поправки на то, что происходит на данный момент в обществе и мире.

Несмотря на то, кажется это возможным в данный момент или нет, исламские традиционалисты должны стремиться к восстановлению целостного исламского общества, не связывая эту перспективу исключительно с приходом Махди. Свершится ли такое восстановление (реставрация) или нет — мы не знаем, но стремиться к этому мы все равно обязаны, ибо без этого невозможна целостность нашей традиции.

Поэтому исламская традиционалистская перспектива в пост-современном мире может соответствовать скорее не «правому анархизму», по Эволе, но пути Анарха, сформулированному поздним Юнгером, в частности, в его мало известном на постсоветском пространстве произведении «Человек леса» (“Der Waldgang”). Оно повествует о человеке, который в эпоху господствующего нигилизма сохраняет верность здоровому естеству (в Исламе — фитра) и сокровенной традиционности.

Но «анарх» Юнгера это не «дифференцированный человек» Эволы, который ожидает конца и прихода Спасителя. Анарх, «человек Леса» не только удерживает позитивную реальность в себе, но и притягивает к себе ему подобных, формируя таким образом вокруг неформальных авторитетов живые сообщества и коллективы единомышленников — тот тип связей, который Ибн Халдун определял как «асабийю». Принципиально — и вообще, и в исламской перспективе, что речь не идет о партиях и прочих движениях, политических в профаном понимании. Скорее, речь идет о мета-политическом измерении, то есть, посевах для взращивания нового общества, что соответствует известной пророческой инструкции: «Если наступит Час (Судный день) и в руке одного из вас будет находиться отросток, то если сможет, пусть посадит его».

Таким образом, мы можем сказать, что люди Исламской Традиции в пост-современном мире (пост-, потому что современность, Модерн рушится и трансформируется на наших глазах к чему-то иному) должны сохранять верность Традиции на своем уровне, они не должны растворяться в модернистских потоках, идет ли речь о революциях или охранительстве, но не должны и отстраняться от судеб уммы в надежде только на приход избавителя Махди. Не делая ни

Харун Сидоров

один из них самоцелью, не растворяясь в них без остатка, мусульманский традиционалист в наши дни может быть открыт любому из трех описанных вариантов поведения или их комбинации, имея в качестве центра тяжести и абсолютного мерила только свою Традицию.

Abstracts

Yuriy Zavhorodniy

Sacred Geography of Islam in the works by René Guénon

The article examines the characterization of Islamic sacred places (especially the Ka'bah, Jerusalem, etc.), made by R. Guénon, the famous French traditionalist thinker and sufi, and undertaken by him in a wide Eurasian religious and esoteric context.

Scholarly studies of Islam as well as works written by Islamic authors, devoted to Hajj and Sufism, do not contain the data provided by R. Guénon.

Thus, there arises a question about the sources Rene Guénon relied on, while he was writing about the sacred geography of Islam.

Key words: traditionalism, Guénon, sacred geography, Islam, hajj, sufism.

Oleg Yarosh

Seyyed Hossein Nasr as sufi and researcher of Sufism

Present paper focuses on Seyyed Hossein Nasr's academic legacy related to the study of Sufism and at the same time it explores his personal attitude toward the practical Sufism (tariqa Maryamiyya).

Nasr's approach to Sufism is influenced by the traditional Shiite views on Islamic mysticism. He stressed the inseparability of Sufism from the Islamic gnosis, identifying the last one with the Shiite tradition, while giving priority to speculative mysticism over practical.

Key words: Maryamiyya, irfan, sufism, traditionalism, Religio Perrenis.

Serhiy Kapranov

**Seyyed Hossein Nasr —
a contemporary traditionalist thinker**

The article is devoted to the prominent Iranian philosopher Seyyed Hossein Nasr, one of the main representatives of modern traditionalist thought. Since he is almost unknown in Ukraine, the article aims to draw the attention of Ukrainian intellectuals to his philosophy. At the beginning of the article, a brief biography of S. H. Nasr is given. Hereafter, his interpretation of the main categories of traditionalist thought, namely, Tradition, philosophy, religion, and sacred, is reviewed. In the author's view, philosophy of S. H. Nasr is particularly relevant at the time when postmodern thought is in crisis, and traditionalist paradigm can indicate the direction of a possible exit from the crisis both in the field of philosophy and in methodology of humanities.

Key words: traditionalism, Nasr, philosophy, sacred, postmodern.

Oleg Goutsoullac

**Islamic Factor in the «Philosophy of Traditionalism»:
Causes and Conclusions**

The article describes little-known facts about the influence of Islam on the key representatives of traditionalism. In particular, described the history of sympathy and conversion to Islam by Rainer Maria Rilke, Frithjof Schuon, Ivan Aguéli, Tage Lindbom, Isabelle Eberhardt, Ian Dallas and other traditionalist thinkers. Author denotes the intersection of biographies of conservative and traditionalist thinkers, as well as areas of intellectual influence in the circles of European traditionalists, who became Muslims.

Key words: islam, islamic factor, traditionalism, Schuon, Eberhardt, Dallas, sufism.

Elena Shapovalova

**Myth about Islam in the contemporary European
mass culture**

The paper traces the creation of image of Islam as a certain concentration of conservative and traditionalist sentiment in modern European mass culture. The author believes that the image of Islam created by Europeans is opposed to the European image of the West, which is considered to be the embodiment of progress.

Author demonstrates with the examples from contemporary cinema, how negative and positive images associated with family life, homophobia and intolerance, aggression towards people of other religions and other features, are constructed from the stereotypes about Islam.

Key words: Islam, popular culture, cinema, stereotype, myth, traditionalism.

Sviatoslav Vyshynsky

The secret aristocracy and revolution of the Shudras.

Monotheistic mission in Geydar Jemal's philosophy

The article deals with the philosophic interpretation of Islam and monotheistic religions in the works of Geydar Jemal. The author points out counter-traditional, gnostic and eschatological foundations of Geydar Jemal's metaphysical system, and analyses connections between his teaching and the conservative right-wing and revolutionary leftist ideologies.

Key words: integral traditionalism, post-traditionalism, philosophia perennis, Geydar Jemal, Julius Evola, René Guénon.

René Guénon

The Spirits Fallacy

Russian translation of the part from the book «The Spiritists Fallacy» of René Guénon. In the book classical traditionalist author raises the question of harm spiritists movement, which was quite common in the early twentieth century, to the health of its followers and society in general. Guénon argues, that spiritism is based on the false belief that mediumistic abilities allow you to communicate with the dead, when in fact, such communication is not possible. The falsity of the methodology of spirits author deduces from a wrong understanding of traditional theories of relationship between physical and spiritual in human being.

Key words: spiritism, Guénon, translation, theosophism, spirit, traditionalism.

Collin Cleary

What God Did Odin Worship?

The article deals with the story of Edda, which tells of the process of gaining Odin runes when he was making a sacrifice to himself in the methodology of the traditionalist perspective. To clarify the Scandinavian story, author uses Indian story with the duality of Shiva/Rudra, when one of the deities is considered as a peaceful nature of the same entity, while the second one is an angry and destructive nature.

The article also examines the practice of UR group, in which the adept was proposed to divide the mind into active I and passive I, and then to connect these two parts in the final stage of the alchemical work. The author correlates this practice with the practice described in the Edda's plot.

Key words: Odin, Rudra, Hinduism, Evola, Alchemy, traditionalism, paganism.

Askr Svarte

The Language and the Thinking

The article deals with the respect to the ritual language in modern paganism, primarily to the use of borrowed words and terms, reconstruction of ritual and ceremonial language based on the folklore and linguistic data.

Author examines such varieties of ritual language construction of modern Russian Gentiles, as North (a reference to one of Germanic or Scandinavian languages) and Eastern (use the Russian language in rituals, translation of the basic concepts from the Scandinavian languages into Russian or replacing their Russian counterparts). Also noted that the problem also exists in the circles of Russian-speaking followers of Hinduism, Bon.

Key words: language, paganism, translation, initiation, ritual, traditionalism.

Harun Sidorov

Islamic Traditionalism in the Post-Modern World (Ahl al-Sunna and Akhir-Zaman)

In the article author focused on the problem of combining islamic and traditionalist identities, because of the fact, that many of European traditionalists, including F. Schuon and his school, did not become Muslims in a classic sense of this word. But in author's opinion, Muslims are the real traditionalists, because the primordial tradition of Adam and other prophets embodies the tradition of the last and the only universal prophet Muhammad. In this way Muslims, who are following the teaching of Quran and prophet Muhammad, realized an aim of Guénon's school.

Key words: traditionalism, ahl al-sunna, Islam, salafiyya, sufism.

Автори

Аскр Сварте — представник Новосибірської спільноти язичників «Svarte Aske».

Вишинський Святослав Дмитрович — к.філос.н., м.н.с. відділення філософської антропології Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Гуцуляк Олег Борисович — к.філос.н., доцент кафедри філософії та соціології Прикарпатського національного університету ім. Василя Стефаника.

Генон Рене — видатний французько-єгипетський мислитель, один з найбільш відомих авторів, що писали на тематику традиціоналізму.

Завгородній Юрій Юрійович — д.філос.н., н.с. відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Ігнат'єв Андрій Олександрович — перекладач, член Асоціації дослідників езотеризму і містицизму.

Капранов Сергій Віталійович — к.філос.н., н.с. відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Клірі Коллін — Ph.D., співзасновник журналу «TYR: Myth-Culture-Tradition».

Сидоров Харун — к.юр.н., співзасновник Слов'яно-Ісламської Ліги.

Шаповалова Олена Володимирівна — к.і.н., доцент Центру дослідження релігій Російського державного гуманітарного університету.

Ярош Олег Анатолійович — к.філос.н., завідувач сектору східної філософії відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Наукове видання

ТРАДИЦІЯ І ТРАДИЦІОНАЛІЗМ

Альманах
2014-2015

Редакційна колегія – Р. Халіков, Ю. Завгородній, О. Ярош
Комп'ютерна верстка – І. Каплан
Дизайн обкладинки – М. Зінякова