

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА ИСТОРИИ И ТЕОРИИ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

---

# История и теория культуры

Альманах

Выпуск 1



Москва  
**Издатель Воробьев А.В.**  
2016

УДК 1  
ББК 87  
И90

*Печатается по решению Ученого совета  
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*

РЕЦЕНЗЕНТЫ

д.ф.н. Серебряный С.Д., д.ф.н. Трофимова З.П.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Бородай Т.Ю.* (главный редактор), *Кедрова М.О.* (ответственный редактор),  
*Вертоградова В.В.*, *Доброхотов А.Л.*, *Коваль А.Н.*, *Свидерская М.И.*

**И90 История и теория культуры: Альманах. Выпуск 1** / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. — 484 с.

**ISBN 978–5–93883–298–5**

Альманах «История и теория культуры» представляет собой сборник статей, переводов, эссе, посвященных разным аспектам философии культуры и истории культуры. Важная характерная черта альманаха — широкий диапазон и разнообразие тематики, как в «пространственном» (культура Древней Индии, Японии, Европы, Америки, России), так и во «временном» аспектах (от археологии неолита до фанфикшн современной поп-культуры). Авторский коллектив — тридцать человек, среди которых есть и ведущие отечественные философы и культурологи, и молодые специалисты (студенты и аспиранты философского факультета), и ученые из других стран. Альманах будет полезен не только для специалистов в области философии и истории, но и для всех интересующихся теорией и историей культуры.

© Коллектив авторов, 2016

**ISBN 978–5–93883–298–5**

© Воробьев А.В. & Центр СК, оформление, 2016

---

**Научное издание**

Подписано в печать 16.07.2015. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс»  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 30,25. Уч.-изд. л. 32,64. Заказ № 92

Оригинал-макет подготовлен *А.В. Воробьевым*. **7720376@mail.ru**

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. **8(495)772–03–76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12

Лицензия на типографскую деятельность ПД № 0059

*Посвящается 25-летию кафедры  
истории и теории мировой культуры*

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Миронов В.В.</i> Культурные метаморфозы, или Глобальный театр современной культуры .....	5
<i>Доброхотов А.Л.</i> Сведенборг в сновидениях Канта.....	26
<i>Васильев В.В.</i> Христлиб Фельдштраух: альтернативное начало русской философии .....	37
<i>Гиренок Ф.И.</i> Человек и кукла .....	50
<i>Вертоградова В.В.</i> Сны матери Джини по «Кальпасутре» Бхадрабаху: житие Джини Махавиры и первая джайнская икона <i>аяганатта</i> .....	54
<i>Романов В.Н.</i> Из наблюдений над композицией «Махабхараты» .....	82
<i>Вырщиков Е.Г.</i> Божества верхнего и нижнего миров в культуре «Чатал-Хююк» .....	98
<i>Юдицкая Е.А.</i> Мифологическая трансформация мудреца Нарады в «Девибхагавата-пуране» .....	127
<i>Трубникова Н., Оказов И.</i> Начало театра Кабуки .....	140
<i>Бурькина А.П.</i> «Гора Фудзи» на театральных подмостках .....	157
<i>Фомин М.С.</i> Эволюция концепции «праведного правления» в древности и раннем средневековье .....	175
<i>Зотов О.А.</i> Символика средневековых ирландских королевских инаугураций .....	197
<i>Трегиджа Г.</i> «Корнские европейцы»: политика партий и территориальная идентичность кельтского региона Европы <i>Перевод с английского О. Зотова и Ю. Поповой</i> .....	210
<i>Попова Ю.Е.</i> А судьи кто? (К вопросу о распределении судебных функций в раннесредневековой Ирландии) .....	230

## Эволюция концепции «праведного правления» в древности и раннем средневековье

Понятие «праведного правления», вынесенное в заголовок данной работы, на первый взгляд, содержит в себе имманентное противоречие. «Праведность» — это понятие духовное, принадлежащее, по крайней мере, царству религиозной этики, «правление» — понятие политического свойства.

Более того, «праведность» — аксиологическое понятие. Оно несет на себе печать нуминозного. Определяя «праведность» как «воплощенную в жизни сообразность личности нравственному закону»<sup>1</sup>, мы переходим в область религиозной этики, сближая «праведность» с понятиями «милосердия», «благодати», «святости», свойственными последней. Тем не менее, несмотря на близость последним, понятие «праведность» измеряет предел духовности человека мирского, и тем самым «прочно закреплено... за мирской святостью в целом»<sup>2</sup>.

Однако по отношению к политической проблематике «праведность» применяется редко. Этиологическая структура властных институтов такова, что моральные оценки применимы к ним только в увязке с деонтологическими понятиями «правильного» и «неправильного», — на основании их согласованности с некоторой нормой (принципом, правилом, законом).

После ознакомления с работами по этике последних лет остается впечатление, что, несмотря на богатство понятийного аппарата, которым владеет наука, призванная исследовать человеческую мораль, «правильное» и «праведное» практически не использовались в увязке друг с другом<sup>3</sup>. Наше изложение будет строиться на разграничении этих двух понятий в контексте представлений об идеальной царской власти в культурах Древней Индии и Древней Ирландии.

### I

1. Связывая в заголовке работы понятия «праведности» и «правления», мы тем самым оказываемся в средоточии оппозиции «политика-этика», антагонизм которой был неоднократно подчеркнут<sup>4</sup>.

Политическая сфера как таковая, «во-первых, неразрывно связана с насилием, и, во-вторых, имеет иерархическую структуру, построенную на господстве и подчинении»<sup>5</sup>. В центре измерения политического — понятие «власти». Власть, какие бы определения этому термину ни давались, характеризуется главным образом субординацией объекта власти по отношению к ее субъекту. Иерархия, выстраивающаяся между ними, носит односторонне-линейный характер. Субъект власти по определению занимает более вы-

сокое («почетное», «ответственное») положение, нежели ее объект, в силу отношений доминирования (социальный аспект власти), лидерства (психологический), организации (синергетический), влияния (собственно политический) и т. п.<sup>6</sup>

Этика призвана объять царство общечеловеческой морали. В отличие от «вертикали» властных отношений, нравственный идеал — это установление взаимоотношений между людьми на паритетных началах. «Равенство», «братство» и другие формулировки, выражающие сущность гуманистических ценностей современности, несут на себе отпечаток эгалитарного подхода к человеческой личности.

2. Несмотря на обозначенный антагонизм, властные и морально-этические институты эволюционировали из одного источника.

По мнению Фрезера, Тэйлора и Малиновского, властно-политические и морально-этические регуляторы социального поведения людей восходят к ритуальным запретам, примитивным нормам, со всех сторон ограждавшим существование архаического человека<sup>7</sup>. Совокупность таких правил в пределах некоторого сообщества людей (клана, рода, фратрии и т.п.), связанных отношениями родства, можно охарактеризовать как ценностную формацию, определяющую политические, деонтологические и аксиологические отношения между ними.

В примитивных обществах социальность предполагала ограничения проявлений тех или иных эмоций, которые могли неблагоприятно сказаться на функционировании родового сообщества — это были, прежде всего, эмоции враждебности, агрессии, аффективные импульсы, вызванные сексуальными вожделениями, чувствами мести и злобы, стремлением к приобретению чужого и т.п. В процессе эволюции эмоциональный багаж, требуемый для социального существования, был подкреплен культурными артефактами: эти запреты нашли свое отражение в мифах, ритуалах, табуировании определенных социальных действий. Таким образом, возникли первичные регуляторы социального поведения, носящие нормативный характер. Как пишет К. Гирц, «в священных ритуалах и мифах нравственные ценности представляются не как субъективные человеческие предпочтения, но как условия жизни, имплицитно заложенные в мире с установленной структурой»<sup>8</sup>.

3. Тем не менее, табуированные действия и разрозненные эмоциональные предпочтения или мотивационные механизмы социального поведения еще не образуют целостную систему нравственности. В работе американского философа А. Олденквиста предлагается следующая классификация признаков, конституирующих первичные нравственные представления, из которых эта система складывается.

«(а) Способность выразить моральное суждение вербально, предполагающая

(б) наличие в языке сообщества развитой терминологии, определяющей моральные требования к ее отдельным индивидам.

(в) Внутреннее одобрение данного морального суждения всеми членами сообщества.

(г) В связи с последним моральное суждение носит универсальный характер (в рамках данного сообщества).

(д) Осуждение, выражаемое по отношению к преступившим моральные нормы, носит ритуальный характер.

(е) Мотивированность нравственных представлений целями, противоречащими интересам отдельного индивида»<sup>9</sup>.

Олденквист отмечает, что главным аргументом в пользу того, является ли определенный регулятор социального поведения нравственным, считается наличие лексической базы, вербального оформления терминов, за которыми закрепляются определенные моральные суждения.

Важно отметить, что, однажды сформулированные, они проходят через всю историю развития институтов морали в неизменном виде, меняется только сфера их применения, которая включает в свой контекст все большие и большие общности. «Универсальный характер», свойственный всякому моральному суждению, — это имплицитно заложенная возможность его максимальной экстерииоризации. Сначала это нравственные представления, относящиеся только к членам родовой группы, затем — к членам племени, полиса, государства и в конечном счете — всего мира.

«Термины морального лексикона, как доброта, любовь, братство в древних языках и некоторых современных являются родственными или, по крайней мере, этимологически связанными со словами, обозначающими основные структуры родового строя»<sup>10</sup>. Действенность моральных принципов, таким образом, обеспечивалась (и обеспечивается до сих пор) апелляцией к глубинным основам человеческого сосуществования, чем, несомненно, являются семейные или, шире, родственные отношения.

Следует отметить, что архаическая политическая лексика также увязывается с терминами родства. Аристотель, когда определяет сущность царской власти, говорит, что «подобия и как бы образцы данных [государственных устройств] можно усмотреть также в семьях, ибо отношение (*κοινωνία*) отца к сыновьям имеет облик (*συγγίνα*) царской власти: отец ведь заботится о детях. Недаром и Гомер зовет Зевса отцом; действительно, царская власть желает быть властью отеческой (*πατρική αρχή*)»<sup>11</sup>.

Универсальное понятие о царе как отце народа генетически восходит к тому периоду в истории человечества, когда функции отца, жреца, вожака приписывались одному субъекту — главе рода<sup>12</sup>. Нельзя не отметить, что именно такая постановка вопроса объясняет указанное нами противоречие, почему этические отношения — это прежде всего отношения равенства, а политические — отношения субординации.

## II

В процессе эволюции человеческого общества феномен власти и феномен морали отходили все дальше друг от друга, в связи с чем получил рас-

пространение термин «политическая этика», отличный от этики общечеловеческой, то есть морали в полном смысле слова. Однако ощущение той первоначальной связи, определившей их происхождение, постоянно вызывало их потребность друг в друге.

Эту проблему принято характеризовать как «этическая оценка власти». Когда возникает такая постановка вопроса во взаимоотношениях морали и власти?

1. В древних и примитивных обществах такой вопрос поставить невозможно в силу принципиально другого характера власти, им присущего. Традиционное общество склонно рассматривать власть в контексте доминирующего вероучения, обнаруживая в ней сакральный смысл. В традиционной культуре власть этически не оценивается. Вопрос об этическом характере власти неправомерен из-за особого характера политических структур архаического общества, легитимность которых не вызывает сомнения, а законы, по которым они функционируют, признаются как «установление свыше», и в связи с этим человек не способен рефлексировать по поводу правомочности или неправомерности действий властей предрержащих. Четко выраженные этические категории, через призму которых измеряется власть, отсутствуют.

Так же и мораль в традиционном обществе — это нормы и регулятивы, предписываемые священной традицией, «мораль обосновывается через божественную волю и санкцию... Связь религии и морали можно истолковать в качестве культурного кода, который расшифровывается таким образом, что человеку не дано быть субъектом морали, выступать от ее имени»<sup>13</sup>.

Со своей стороны, детерминанта секулярного европейского научного мышления «укладывает» феномен власти в понятие прагматической функции. В европейском политическом лексиконе власть — это абстрактное явление, главным образом означающее обязанность подчиняться. Власть амбивалентна с точки зрения морали, например, власть демократическая оценивается положительно, а власть тоталитарная — отрицательно. В современной культуре власти имманентна этическая ущербность<sup>14</sup>.

Осознание этической ущербности субъекта политических отношений (монарха, президента, государства) происходит не только в сознании ее объекта (подданных, граждан) по отношению к субъекту, но и наоборот. «Современные демократии западного образца исходят из допущения, что человек является существом свободным... и основаны на принципиальном недоверии к нему»<sup>15</sup>. Такая «трезво-скептическая интерпретация нравственных возможностей человека» не могла не сказаться на современной западноевропейской морали, в которой главенствуют утилитаризм, практицизм, прагматизм. Человек становится субъектом морали, понимаемой не как классический набор этических и дианоэтических добродетелей, но как этико-юридический комплекс прав личности.

2. Но вернемся к архаике. Понятие «праведный правитель», которому имманентно присуща эквализация нравственного и политического, как мы

считаем, снимает указанное противоречие между моралью и политикой. В своей сущности оно отмечено печатью нуминозного, того, что М. Элиаде называет «переживанием священного», одним из форм проявления которого в древности был культ царской власти, ее обожествление.

«Суверен, вождь, Император... отвечает за порядок и плодородие в своей империи. Он — гарант правильной смены космических циклов, времен года, и гарант успеха — фортуны. Он воплощает гения, который защищает империю, как это делали цари Месопотамии и обожествленные фараоны в далеком прошлом»<sup>16</sup>.

На раннем этапе развития человеческого общества комплекс представлений о царской власти оформлялся в космологических и эсхатологических образах. Царь — источник, гарант и создатель примитивных форм политического. Так, в индоевропейской мифологии общество представлялось как тело первочеловека, который зачастую являлся первым правителем, и природа и статус каждого класса связывались с его происхождением из конкретной части тела (миф о Пуруше)<sup>17</sup>.

Однако, как ночь сменяет день, хаос сменяет космос: царь — не только создатель, но и разрушитель. Как показывает анализ древних мифов о сотворении Вселенной и общества, наряду с космологическими метафорами в них присутствуют метафоры сугубо деструктивные, эсхатологические. «Гром и молния, землетрясение, град, вихри начали означать разрушение в отвлеченном значении, и вот это-то отвлеченное, то есть многократное и качественное значение разбушевавшихся, губительных стихий дало понятие ‘зла’»<sup>18</sup>.

Поляризация первобытной образности приводит к ассоциации созидательного аспекта царской власти с добром, урожаем, порядком, а разрушительного, агрессивного — со злом, неурожаем, беззаконностью. Мы еще укажем на эту дихотомию добродетелей vs. пороков царя, на данном же этапе нужно обозначить, что первое деление внутри общественной этики возникает именно на стыке космогонии и эсхатологии.

Архаический период, как мы говорили выше, характеризуется формулированием отдельных моральных суждений, из которых, однако, еще не складывается целостной системы морали. «Исторически мораль возникает в эпоху перехода от варварства к цивилизации, точнее, с разложением архаически-традиционалистского общества... Протонравственные установления призваны компенсировать утрату социального значения родовых уз и одновременно установить в условиях действия новых социальных регулятивов общность, единство между людьми подобно тем, что были при господстве родовых связей и зависимостей»<sup>19</sup>.

### III

Как уже отмечалось, и этика, и политика в раннеисторических обществах смысливались в религиозных понятиях. Процесс развития религиозных систем, называемый М. Вебером «рационализацией» религии, приводит к тому, что феномен «священного» постепенно уходит из соприкосновения с



человеком и начинает переживаться как вечная субстанция в противоположность всему бренному, мирскому.

1. Процесс рождения религий в современном понимании слова в противоположность традиционным религиозным культам приводит к приданию полярным космогоническим и эсхатологическим оппозициям, из которых складывались первичные мифо-религиозные представления, статуса морально-этических категорий.

«Религия создается качественным противопоставлением святости и нечестия, добра и зла, правды и неправды, наполняющих содержанием понятие о божестве и его антиподах. Самое существование культа с его сакраментом невозможно без отвлеченного, качественного разграничения святости и нечести»<sup>20</sup>.

По Веберу, «рационализированные» религии иудаизма, брахманизма Упанишад, конфуцианства отличаются от традиционных культов тем, что вносят в ритуал «теоретическую основу», которую можно назвать «гипостазированием священного». «Диалектика священного», по определению М. Элиаде, развивается в процессе переоценки предшествующего религиозного опыта. Этот процесс заключается либо в отрицании традиционных религиозных культов, «разрушении идолов», по той причине, что «они стали теперь препятствием для развития религиозного опыта»<sup>21</sup>, либо в тщательном сохранении элементов традиции, ее «обожевлении», с последующей реинтерпретацией ряда исходных моментов.

Что объединяет все «рациональные религиозные системы» — это иная точка зрения на процесс манифестации священного, дистанцирование литургического действия, которое «проигрывается» служителями культа. Более того, изменяется характер моральных санкций. Если в примитивном обществе протоморальные регуляторы социального поведения, например, осуждение, высказываемое всеми членами коллектива, находились в ведении всех, теперь они санкционируются свыше. Моральное суждение из «табу» превращается в «заповедь», приобретает характер божественной воли и актуализируется в форме откровения. «Теперь человек смотрит на божество как на высшее нечто не только в материальном отношении, но и в нравственном. Тут уже не равные тотемистические, патриархальные отношения двух родственников, старшего и младшего. Тут низший член общества смотрит снизу вверх на «владыку», «господина», на высшего члена»<sup>22</sup>.

2. Эти изменения в массовом сознании сказываются на парадигматике царской власти.

Во-первых, закрепление за мифологическими образами созидания и разрушения этических коннотаций приводит к двоякой оценке облеченных властью. Тем самым в «политическое» привносится категория качества. Полноса «положительного» и «отрицательного», добра и зла, обретают форму этических категорий.

На уровне понятий эти изменения можно охарактеризовать как выделение *политии* из *политики*. Под термином «полития» мы понимаем полити-

ческую культуру всякого общества. Полития — это абстрактный образ идеального государственного порядка, политика — процесс государственного управления как таковой. Полития — это идеальный конструкт, включающий в себя представления о том, как надлежащий правитель должен выглядеть, как должен действовать, каких должен придерживаться принципов власти, и в какой форме (в виде ритуальной формулы, предания, мифа или наставления) эти принципы следует ему передавать. Этим понятие «политии» отличается от «политики», которая более материалистична, подразумевающая политическую деятельность некоего субъекта властных отношений в некий исторический период. Политию можно определить как идею светской власти в мире трансцендентного, а политику — как ее воплощение в мире праксиса. Полития тесно связана с нуминозным; отметим, что видение власти в древних обществах по большей части было детерминировано принятым на данный момент религиозным архетипом власти. Этот архетип — источник последующего развития политии<sup>23</sup>.

Появляется «идеал» правителя — архетип первоцаря, в связи с чем каждый земной владыка — теперь не что иное, как его эманация. Насколько реальный преемник удовлетворяет параметрам своего идеального предшественника, настолько он получает санкцию отправлять свои функции. Функция первосвященника ускользает из его рук, переходя в ведение осолобого сословия. Так прежде единое понятие власти дробится теперь на власть духовную и власть политическую, власть жреца и власть царя. Это разделение, на первый взгляд, достаточно умозрительное, ибо первый как таковой властью не обладает, но обладает духовным авторитетом, несравненно более высоким, чем политическая власть второго. Последняя эксплицируется из нуминозной сущности власти, принимая форму обряда «венчания на царство». Д. Дюбиссон, исследовавший его на индоевропейском материале, продемонстрировал, что трансформация представителя воинской элиты в царя осуществлялась жрецами, которые наделяли его определенным набором избранных символических предметов, каждый из которых аллегорически представлял один из трех социальных классов индоевропейского общества — жрецов, воинов и земледельцев<sup>24</sup>.

Обряд венчания на царство, кроме своей производительной и воинской метафоры, символизирует передачу власти инаугурируемой стороне по праву *ритуала*, который отождествляется с *нормой*. Тем самым институт санкционированной передачи власти — ритуал инаугурации — привносит в метафорику, связываемую с образом царя, качественное отличие царя от узурпатора. Естественной оппозицией царю, получившему власть из рук жрецов, является царь-тиран. Правитель, узурпировавший власть, т.е. получивший ее вне ритуала, по праву *силы*, представляет собой отклонение от социальной нормы, и за образом такого царя закрепляются отрицательные коннотации.

К сожалению, кроме свидетельств классических авторов, среди которых хрестоматийным примером является приводимый ниже отрывок из Диона

Хрисостома, у нас не осталось данных о картине отношений между светской и жреческой властью в дохристианской кельтской традиции.

«И без них (*друидов*. — *М.Ф.*) не было позволено царям ни делать что-нибудь, ни принимать какие-нибудь решения, так что в действительности они (*друиды*) управляли, цари же, сидевшие на золотых тронах и роскошно пировавшие в больших дворцах, становились помощниками и исполнителями воли их»<sup>25</sup>.

Но характер этих отношений, так хорошо обозначенный Дионом Хрисостомом, не должен нас удивлять. Перед нами уже знакомая картина подчинения светской власти авторитету духовной и главенствующей роли жреческого сословия в древнем обществе<sup>26</sup>.

3. Критерий «правильности-неправильности» — один из первых, по которым проводилась моральная оценка власти. «Правильное», определяемое как деонтологическое понятие, производное от понятия «долга»<sup>27</sup>, несомненно, имеет определяющее значение для оценки человеческих действий с точки зрения права как такового через соотнесение с юридической (традиционной) нормой, принятой в определенном сообществе людей. Долг монарха — править правильно, тогда он царь и бог, если же он правит неправильно, тогда он тиран и узурпатор. Если в примитивных обществах политико-правовые нормы оформлялись как магические атрибуты власти, своеобразные запреты, преступление которых означало смерть<sup>28</sup>, то в раннеисторический период они получают этико-юридическую оценку и формулируются в более рациональных терминах, примером чему могут служить такие памятники ранней политической мысли, как Бехистунская надпись персидского царя Дария, индийский трактат «Артхашастра» или «Политика» Аристотеля. Все они, какими бы разными и непохожими они ни были, учили одному — этике закона и права.

#### IV

Не составляли в этом плане исключения и социально-политические учения раннего буддизма и христианства — религий, генетически связанных с предшествующими «рационализированными» религиозными системами брахманизма и иудаизма и, несомненно, впитавших в некоторой степени их отношение к институту царской власти. Несмотря на негативную позицию по отношению к последним, которую, согласно источникам, занимали Христос и Будда<sup>29</sup>, религиозный дискурс христианства и буддизма на первых порах развивался в рамках понятий и образов предшествующей традиции.

1. Репрезентация светской власти в первые века христианства в целом не выходила за рамки ветхозаветных образов и понятий<sup>30</sup>. Квинтэссенция раннехристианского учения о власти заключается в следующем отрывке из Послания к Римлянам апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога»<sup>31</sup>. Власть в такой интерпретации — это трансцендентная сущность, имплицитно укорененная в Творце, а мирские владыки, наделенные ею «от Бога», соответственно не подвергались

моральной оценке, ибо каждое действие царя, господина, судьи и т.п. рассматривалось как единственно правильное.

Образ меча, возникающий в связи с этим в указанном фрагменте из Послания к Римлянам, не случаен<sup>32</sup>. Он призван обосновать необходимость властей предерживающих применять насилие. Мы не склонны вдаваться в подробности анализа символики меча в контексте христианских коннотаций образов креста, распятия и других, которые предполагает его метафорика. Для нас в данном случае это несомненный атрибут власти, достаточно универсальный, и важность его состоит в том, что применение военного, законодательного, фискального и т.п. насилия как одного из принципов властвования нисколько не осуждается в отношении действий царя, этически оценивается «правильно».

2. Концепция власти как источника легитимного насилия встречается и в раннем буддизме. По данным «Аганья-сутты»<sup>33</sup>, люди, осознавшие необходимость установления института царской власти, которая охраняла бы их собственность от воров, приходят к человеку, который пользуется среди них наибольшим уважением, и обращаются к нему с просьбой управлять ими. Отсюда, как утверждает буддийский текст, первое название царя: «избранный многими» (*махаджанасаммата*). Далее, второе название царя («кшатрий») имплицитно подразумевает его принадлежность к сословию воинов (*кишатриев*); в сутре, однако, это слово «этимологизировано» из его обязанности защищать поля (*киштры*) подданных от воров. В-третьих, первый царь — это тот, кто «побуждает других законом», или *раджа*. Следовательно, первый царь — это первый судья, на которого накладываются обязанности «высказывать к преступникам совершенное негодование», т.е. наказывать. Все вышеперечисленные функции идеального царя, описанного в буддийской сутре, согласуются с концепцией царской власти в брахманских текстах (*шастрах*), описывающих нормы поведения царя-кшатрия в обществе как «защиту людей оружием», буквально «мечом»<sup>34</sup>, и «наложение на преступников наказания»<sup>35</sup>. Сквозные топики мифа о происхождении царской власти в «Аганья-сутте» — это темы насилия, порицания, справедливой кары, и другие, имеющие карательную семантику.

3. Параллельная смена религиозной парадигмы христианства и буддизма, произошедшая после обращения в христианство римского императора Константина в 312 г. н.э. и, соответственно, в буддизм — магадхского царя Ашоки ок. 243 г. до н.э., и трансформация положения религий в окружающем мире — из гонимых, маргинальных конфессий они становятся полноправными субъектами общекультурного пространства римской империи и державы Ашоки — приводит к выработке новой социально-политической доктрины, и главным образом эта перемена связывается с изменением перспективы религиозного дискурса<sup>36</sup>. Религии, исповедовавшие уход, отрешение от мира сего, в одночасье становятся религиями, призванными его покорить проповедью буддийской *дхармы* или «словом Божиим».

В дальнейшем, по мере все большего включения христианской общины и буддийской сангхи в политический процесс, перед религиозными идеоло-

гами встает вопрос о моральном облике власти. Это не случайно — и Христос, и Будда учили человечество истинной морали, отрицая мораль «книжников и фарисеев». Учение Будды и Христа было построено на проповеди моральных принципов, противоречивших «этике Закона» иудаизма и брахманизма.

Этими принципами были: в христианстве — заповедь сострадающей любви (*agape*)<sup>37</sup>, а в буддизме — проповедь ненасилия (*ахимсы*)<sup>38</sup>. В современной гуманитарной науке уже давно стало общим местом проводить их отождествление<sup>39</sup>. Однако, несмотря на имеющееся между ними подобие, существует огромная разница между тем пониманием любви к людям, которое вкладывает в свои слова Христос, и принципом *ахимсы*, о котором неоднократно говорит Будда как о главной добродетели человеческого поведения.

Христианская заповедь любви к ближнему вырастает, несомненно, из ветхозаветного понимания человека как венца творения Божьего<sup>40</sup>. Истинный христианин должен осознать ценность каждого индивида в этом мире, ибо каждый человек своим рождением обязан Богу, связан с ним отношением подобия и отличается от животных тварей тем, что обладает духом и волей<sup>41</sup>. Каждый индивид ценен сам по себе и несет в себе промысел Божий, цель жизни его — спастись и достигнуть познания истины<sup>42</sup>. Однако истина в христианстве несет в себе совершенно другие коннотации, нежели ей приписывает традиция европейского рационализма. Христианская истина глубоко этическая, и связывается она с человеческим началом в человеке, «с моралью, а саму мораль [христианство. — М.Ф.] понимает как любовь — не как долг, не как борьбу добра и зла, ибо и то, и другое есть моральные конструкции, вырастающие на основе и в рамках гносеологии, а именно как любовь, милосердие, смирение»<sup>43</sup>.

В буддизме добродетель *ахимсы*, ненасилия, — это скорее онтологическая категория, нежели этическое понятие. Для доведийской культуры Древней Индии было характерно понимание мира как целостности всего живого. Целостность нельзя разрушать, приносить ей вред — нельзя нарушать вселенский закон гармонии, в связи с чем нельзя не только убивать людей, но и уничтожать животных, растения и т.п. Ведийская культура приносит в культуру Древней Индии концепцию «яджны», кровавого жертвоприношения, высшим видом которого считалась *пуруша-яджна*, человеческое жертвоприношение<sup>44</sup>, которая, по словам Г. Тайта, основывалась на теории искупления (букв. 'долга', санск. *ṛta*): «человек, рожденный в мир, обязан своим рождением смерти; принося жертву, он тем самым искупает свой долг перед ней»<sup>45</sup>. Сущность ведийского жертвоприношения в таком случае заключалась в подмене собственной жертвы жертвой животного. Брахманизм в этом отношении был совершенно чужд местной неведийской культуре, и в какой-то мере он был уравновешен существованием оппозиционных религиозных течений, из которых наиболее ранними, основанными на аскетической практике *ахимсы*, были конфессии адживиков и джайнов<sup>46</sup>. Буддизм осознал это противоре-

чие и попытался найти компромисс. С одной стороны, Буддой была отвергнута строгая аскеза джайнов и адживиков, с другой — ритуал жертвоприношения. И ритуал следования *ахимсе*, и ритуал практики *яджны* приобретают в буддизме этический смысл — «истинная жертва», согласно наставлению Будды, — это оставление людьми безнравственных наклонностей, а *ахимса* — взаимное чувство любви и уважения, испытываемое людьми друг к другу и ко всем другим существам<sup>47</sup>.

Разграничение христианского понятия любви к ближнему и буддийского понятия ненасилия в данной перспективе важно с историко-культурной точки зрения — в плане понимания характера перемен, происходивших в религиозной парадигме западной и восточной цивилизаций. В методологическом плане программа действия христианства и буддизма по отношению к действительности основывается на схожих принципах: «она обладает достаточным мужеством, чтобы признать ее несовершенство (испорченность, греховность) и одновременно взять на себя ответственность за преобразование такой действительности. Она переводит мораль в практическую проекцию, притом в такие области практики, как, например, политика, которые более всего чужды морали, и делает это без того, чтобы снижать требовательность морали»<sup>48</sup>.

Итак, «этика долга» сменяется этикой сострадания, «этикой любви». Именно такое видение этики роднит эти религии, и такое понимание предназначения царя — проявлять милость к подданным — роднит христианское и буддийское понимание цели пребывания царя на земле.

## V

1. Однако такое понимание приходит к ним не сразу. Генетически христианские концепции «праведности» в целом и «праведного правителя» в частности вырастают из эллинистической традиции, в которую, соответственно, эти идеи попадают из древнегреческой литературы, и из Ветхого завета (в связи с образом царя Давида). Однако понятие «праведности», передаваемое в древнегреческом с помощью лексемы *δικαιοσύνη*, а на др.-еврейском — словом “цедек”, подразумевает несколько иной смысл, чем тот, с которым мы сталкиваемся в христианских текстах.

В Септуагинте праведность отождествляется «с буквальным исполнением заповедей Закона, нравственной законосообразностью личности. В ветхозаветном понимании праведность есть важный сотериологический аргумент, приводимый человеком на Суде в пользу своего оправдания, что переносит праведность в эсхатологическую перспективу»<sup>49</sup>. Ветхозаветное понятие праведности основывается на понятиях «завета» и «закона» — на «этике долга» и, согласно предлагаемой классификации, соотносится со вторым этапом развития представлений об идеальной царской власти (опозиция «правильный vs. неправильный» царь).

В свою очередь, древнегреческий миф о праведном царе — это миф эсхатологический, и с праведным царем ассоциируется тот, кто одерживает победу в «эсхатологическом» поединке» (*агоне*):

«победителем всегда является ‘праведник’ типа ‘благочестивого царя’... Его качества — доблесть, прямота, правда, благочестие, гостеприимство, покровительство друзьям и добрым, борьба со злом и злыми, почитание богов и предков — представляются как бы ‘результатом’ победы в поединке. Победа даруется богами, она и есть ‘благочестие’»<sup>50</sup>.

В произведениях Гомера и Гесиода образ праведного царя вторичен, его источник — эсхатологическая этика, «которая питается представлениями и сказаниями о последних днях мира и о судьбе умерших на том свете»<sup>51</sup>. В архаическую эпоху моральное поведение увязывалось в основном с социальной элитой — с царями и героями, у которых «возможно либо благочестие, либо нечестие. Первое совпадает со справедливостью, второе — с ее нарушением»<sup>52</sup>.

В более широком контексте древнегреческое понятие благочестия, равно как и ветхозаветное, подразумевало следование определенному морально-этическому кодексу социального поведения. В Древней Греции такой кодекс известен под названием «дельфийские максимы»<sup>53</sup>.

В эпоху расцвета древнегреческой философии на основе несколько хаотичной и повторяющей друг друга гномики дельфийских максим оформляется концепция четырех главных добродетелей (ἀρετή), включающая умеренность (σωφροσύνη), мужество (ἀνδρεία), справедливость (δικαιοσύνη) и рассудительность (φρόνησις), к которым добавляют также мудрость (σοφία), благочестие (εὐσέβεια), самообладание (ἐγκρατεία)<sup>54</sup>. Однако среди древнегреческих философов не существовало консенсуса, какой добродетели следует отдать пальму первенства. В «Государстве» Платона справедливость (δικαιοσύνη) — это главный критерий, в соответствии с которым следует измерять социальные взаимоотношения между людьми, в то время как для Ксенофонта, Эсхила и Пиндара важнее всего «благочестие» (εὐσέβεια), понимаемое как «священная обязанность почитания богов, домохадцев и друзей»<sup>55</sup>.

Философская мысль эллинизма, унаследовав концепцию «четырех главных добродетелей», во многих отношениях предвосхитила христианство, провозгласив главной добродетелью «человеколюбие» (φιλανθρωπία). Однако, несмотря на объективно универсальный этический характер, это понятие было введено в философский дискурс из дискурса религиозно-мифологического: «естественно было применять это слово к богам или героям, к Прометею, Гермесу, Эросу или Гераклу, почему оно и стало употребляться по отношению ко власти имущим в смысле «нисходительность». Историк Полибий определяет обязанности царя как «благотворительность и человеколюбие (φιλανθρωπία)». Появление этого понятия в применении к израильским царям во второй книге Маккавеев, гл. 9.27, 13.23, 14.9, говорит о трансформации *филантропии* как добродетели в формальный атрибут царской власти»<sup>56</sup>.

В христианстве, с одной стороны, еще долго чувствуется влияние ветхозаветной концепции царской власти. В ранней патристике это связывается главным образом с трактатами Августина, из которых самым влиятельным

считается «О Граде Божиим» (*De civitate Dei*). Августин, во многом опираясь на идеи апостола Павла, учил, что человек одновременно пребывает в двух постоянно враждующих между собой мирах — граде земном и «Граде Божиим». И только цари властны поддерживать баланс между двумя мирами. Насилие, которое применяют владыки мира сего для усмирения грешников — обитателей града земного — это единственный правильный метод управления, необходимое условие для сохранения мира и спокойствия среди праведников — обитателей «Града Божьего».

По многим причинам христианство нуждалось в античной морально-этической культуре. По словам А.А. Гусейнова, «пребывая в законе Моисея, живые действующие индивиды отделены друг от друга открытым пространством конкретных норм, без наполнения которого не может состояться их встреча между собой. Именно таким наполнением стали античные представления о добродетелях и добродетельной жизни»<sup>57</sup>.

Одной из таких политийно-дидактических концепций, соединивших античную этику и христианское вероучение, стала альтернативная августиновской концепция Амвросия Медиоланского (трактат «Об обязанностях священнослужителей», *De officiis ministrorum*) и Григория Великого («Пастырское правило», *Regula pastoralis*). Эти авторы, оставившие глубокий след в истории политической мысли средневековья, учили, что назначение царской власти — быть таким установлением в христианском мире, которое было бы способно явить собой образец кротости и смирения. Амвросий, переведя греческие термины *σωφροσύνη*, *ἀνδρεία*, *δικαιοσύνη*, и *φρόνησις* на латынь как *temperantia*, *fortitudo*, *iustitia* и *prudentia*, впервые ввел в христианский дискурс учение о четырех главных добродетелях, естественно, снабдив эти понятия соответствующими коннотациями<sup>58</sup>. Амвросий, который представлял императора как сына церкви (*filius ecclesiae*), видел идеал христианского правителя в смиренном и готовом к раскаянию владыке, внимающему поучениям своего духовного наставника, епископа<sup>59</sup>. Григорий Великий не проводил границы между светской властью государей и духовной властью священников вообще; обращаясь и к клирикам, и к мирским владыкам, он видел в них главным образом пастырей, являющих собой идеал святости и добродетели и их проповедующих<sup>60</sup>.

Учения Амвросия и Григория Великого не столь известны, как учение Августина. Однако именно их идеи получают особый резонанс в ранне-средневековой Европе VII—VIII вв. в связи с учением о «праведном правителе», оформившемся в дидактической литературе *speculum principis*, ‘королевских зеркал’. Последние начинают свою родословную с одного из фрагментов работы *De duodecim abusibus saeculi*, ‘О двенадцати проклятиях мира’, сочиненной ок. 623 г. в Ирландии. Последняя включила в число двенадцати проклятий дихотомию «праведного-неправедного царя» (*rex iustus vs. rex iniquus*); их образы и связанная с ними метафорика надолго закрепились в католической теологии власти.



Стоит отметить, что, несмотря на довольно внушительную литературу по ирландской Церкви<sup>61</sup>, влияние последней на интеллектуальную мысль Средневековья еще должным образом не было оценено<sup>62</sup>. Возвращаясь к проблеме эволюции христианской политической мысли и несколько не принижая роли учений Амвросия и Григория Великого в складывании христианской концепции праведного монарха, необходимо отметить, что ирландское произведение способствовало ее популяризации и кодификации в большей мере.

Обобщая наши заключения по этой теме, мы придерживаемся точки зрения, что «правильность» ветхозаветных царей — это не совсем то, что подразумевается под «праведностью» христианских монархов Средневековья. Хотя христианская «праведность» и вырастает из ветхозаветного понимания «праведности», понимаемого как исполнение заповедей Господа, с другой стороны, она несет несколько иные коннотации, окружая монарха ореолом святости, кротости и смирения. Царь-праведник Ветхого Завета, например, царь Давид, «ходит путями Господа», поражая его врагов, это царь-воин, «огнем и мечом» изгоняющий с лица земли нечестивцев и тем исполняющий волю Господа своего<sup>63</sup>.

Учение ирландских авторов носит менее воинственный характер. Проповедь мира, спокойствия земли, защиты подданных в правление монарха праведного в противоположность войне, разрушениям, агрессии в правление царя неправедного — это претворение «этики любви» и ненасилия в политийно-дидактическом дискурсе раннего Средневековья.

С историко-культурной точки зрения представления о праведности правителя выкристаллизовывались в архаическом древнеирландском сознании уже в период общекельтского единства, и в дальнейшем — начиная со времени фиксации самых ранних письменных памятников дидактического жанра древнеирландской письменной традиции — присутствовали в качестве главных предметов описания.

Для общекельтской культуры было характерным описание праведности правителя с помощью понятий, обладающих, по определению О.М. Фрейденберг, «параллелизмом физических и моральных образов»<sup>64</sup>. Хрестоматийным примером этого является описание правления легендарного галльского царя Амбигата у Тита Ливия<sup>65</sup>:

Был такой царь, [по имени] Амбигат, как личными, так и общественными добродетелями до того превосходный, что во время его правления Галлия стала так изобильна и плодами, и людьми, что невозможно было ею управлять<sup>66</sup>.

Традиционно считается, что тексты-наставления сочинялись в ранне-средневековой Ирландии с целью декларации основных принципов надлежащего правления, которых следовало придерживаться новому монарху с первых шагов своего царствования. Исторические свидетельства повествуют о декламации текстов поучительного характера при процедуре интронизации наследника на царство<sup>67</sup>. Кроме того, в VII веке в Ирландии про-

изошло бурное распространение жанра «поучений» не только на ирландском, но и на латинском языке, написанных в рамках христианской доктрины, ориентированных исключительно на увязку понятия о праведном правлении с христианской моралью. Среди них мы выделяем девятый раздел сочинения *De duodecim abusivus saeculi* (далее *De duodecim*), который в VIII веке был процитирован в сборнике канонических церковных текстов, известных как *Collectio Canonum Hibernensis*.

Условно девятый раздел трактата *De duodecim*, посвященной злонравному монарху (*rex iniquus*), можно разбить на три части: первая в центр своего повествования ставит фигуру обычного государя и описывает деяния, которые ему надлежит осуществлять, чтобы стать «справедливым царем» (*rex iustus*), ее язык достаточно конкретен и сух; вторая описывает катастрофы и бедствия, постигающие тех правителей, которые отступили от следования указанным предписаниям, и перед нашими глазами проходит типичная для таких описаний картина наступающего хаоса и человеческих страданий; третья — это перечень элементарных составляющих «справедливости царя» (*iustitia regis*). Цитируемый отрывок в афористичной форме или целиком циркулировал в богословских сочинениях об идеальной царской власти не только в раннее, но и в позднее средневековье<sup>68</sup>, и был включен под рубриками *De eo quod bonorum regum opera aedificant*, ‘О том, что деяния хороших государей созидают’ и *De eo, quod malorum regum opera prosperitatem mundi destruant*, ‘О том, что деяния плохих государей разрушают благоденствие мира’ в свод католических канонов Ватикана (*Collectio canonum*)<sup>69</sup>.

*Анализ языка трактата приводит к следующим выводам.*<sup>70</sup>

1. При взаимодействии с местной традицией учености христианская доктрина оказалась восприимчива к интерполяции изначально не связанных с ней, сложившихся на ирландской почве нравственных характеристик «праведного» правителя (милосердия, сострадания, негневливости) в структуру гиберно-латинского дидактического трактата, и комплекс понятий, ассоциирующихся с указанными характеристиками, был закреплен за понятием «праведность». Более того, клерикальная традиция впитала структурные особенности древнеирландских дидактических произведений: надлежит отметить использование кратких двучленных афоризмов в *De duodecim*, в отличие от свойственного раннему средневековью стиля избыточного цитирования библейской литературы<sup>71</sup>. Произошла интерполяция отдельных положений, не противоречащие христианским устоям, как описание бедствий и катастроф, наказывающих несправедного правителя, и описания благоденствия, наступающего во время правления правителя «правильного». Для характеристики последнего в древнеирландских источниках использовалось словосочетание «правда правителя» (др.-ирл. *fir flatha*), понятие более архаичное и не обязательно связываемое с практикой морально-этических добродетелей, в то время как компилятор латинского трактата выдвинул понятие «королевская праведность» (*iustitia regis*), рассматри-

вая с его помощью правление праведного государя как воплощение рая на земле<sup>72</sup>.

2. Амвросий Медиоланский написал трактат *De officiis ministrorum* с целью поучения римского императора Феодосия I, который, учинив резню в Фессалониках в 390 г., по настоянию Амвросия принял на себя епитимью, выражая свое публичное раскаяние за содеянное насилие<sup>73</sup>. Несомненно, что яркой параллелью последнего является мотив покаяния, звучащий в эдиктах древнеиндийского монарха Ашоки. Покоривший соседнее с ним царство Калинги и тем самым причинивший унижение жителям оного убийством, разлукой и гибелью друзей, знакомых, товарищей, он раскаивается<sup>74</sup>. Однако, в отличие от римского императора, который, раскаявшись, тем самым признал себя «сыном Церкви» (*filius ecclesiae*) и утвердил авторитет христианской церкви и христианской морали над законами римской империи, «раскаяние» Ашоки — это «причина» или повод для разворачивания проповеди законов морали, манифестации истинной дхармы, а «покорение Калинги» — литературный мотив, который создает композицию эдикта по дхарме.

Ашока тем самым утверждает не только свое политическое господство — подобно тому, как «Карфаген должен быть разрушен», Калинга должна быть покорена — но и духовную власть над всеми подданными своей империи. Он повелевает поставить по всему царству на скальные эдикты, содержащие проповедь образцов добродетельного поведения. Последние до крайности просты, и потому чрезвычайно человечны. Это — «неубиение живых существ, ненасилие по отношению к людям, уважение к знакомым, почтение к брахманам и шраманам, послушание матери и отцу, послушание старшим»<sup>75</sup>.

Выдвигая вышеуказанные образцы как принципы своего правления, Ашока, несомненно, сближает политику и этику, проповедь добродетели как государственную политику и буддийскую мораль. Ашока, движимый буддийской этикой неубиения живых существ, ненасилия по отношению к людям, выдвигает идеалы социального поведения, очень похожие на греческие добродетели человеколюбия (*филантропии*), воздержания (*энкратеи*), благочестия (*евсебии*), о которых мы говорили выше.

Проповедь морали декларируется Ашокой с той целью, чтобы его «сыновья, внуки, которые будут, думали, что новую победу не следует одерживать. В своей победе умиротворением и легким наказанием пусть довольствуются, и пусть думают, что (главная) победа — это победа дхармы»<sup>76</sup>. Отказ от традиционных — «правильных» — для царя методов наказания и насилия, а также мотив раскаяния, звучащий в эдиктах Ашоки, несмотря на свой риторический характер, имеют определенную цель: оправдать проповедь умиротворения, сострадания, ненасилия — проповедь буддийской морали.

Как известно, ранний буддизм имел открыто антисоциальный характер, отказавшись от взаимодействия с обществом на ранней стадии своего существования. Это не раз отмечалось в исследованиях российских и зару-

бежных буддологов<sup>77</sup>. Изначальная организация буддийской сангхи опиралась на образец общественных объединений, иногда определяемых в научной литературе как «республиканские формы правления»<sup>78</sup>. Более того, буддизм не приветствовал монархические формы правления как принцип организации социального организма<sup>79</sup>. Как об этом повествует «Махапариниббана-сутта» из «Дигха-Никаи», Будда предписывает монахам следовать ваджийской модели в организации монастырской сангхи, ибо такая «модель» — «дхарма ваджей» — не приводит к расколу и дезорганизации общины<sup>80</sup>.

Обращение в буддизм Ашоки и его деятельность по насаждению законов морали как норм социального сосуществования людей сподвигли буддизм на изменение своего отношения к государственной власти, повлекли за собой необратимый процесс перестройки всей структуры монашеской сангхи и заставили раннюю буддийскую мысль «вступить во внутренние интеграционные отношения с политическим через учение о праведной царской власти»<sup>81</sup>.

Дхарма, распространяемая Ашокой, главной целью которой была проповедь того, как соблюдать определенные нормы межличностного поведения, внесла в отношения буддийской общины с мирянами новое содержание. Необходимо признать роль Ашоки в развитии буддизма; особенно в этой связи интересны поздние эдикты царя, в которых последний предстает как авторитет, диктующий список канонических текстов, обязательных к изучению, и возражающий против раскола внутри сангхи.

\* \* \*

Таким образом, этическая оценка власти, присущая той или иной культуре, в данном случае — раннесредневековой ирландской и древнеиндийской, может служить методологическим принципом, помогающим провести водораздел между двумя эпохами — раннеисторической и средневековой<sup>82</sup>. В том и состоит новаторство ирландских клириков и скрипториев царской канцелярии Ашоки, что, «оценив» царскую власть по этической шкале «праведность-неправедность», они поставили европейскую и индийскую политическую мысль того времени на новую ступень, ранее мыслившую в терминах должностования — оппозиции «правильность-неправильность».

В этом плане ни античность, ни Древний Египет, ни Персия эпохи Ахеменидов не сопоставимы по той причине, что, несмотря на наличие схожих представлений об идеальной царской власти, отождествляемой со справедливым правлением, материал указанных культур более архаичен: идеальный правитель рассматривается в рамках категорий «правильного-неправильного», что соответствует раннеисторической стадии развития политического, оцениваемого с позиций «этики закона». В Индии и Ирландии новая этическая проблематика, привнесенная христианством и буддизмом, наслаивается на старую культурную парадигму — традиционную идеологию царской власти. Справедливый царь становится царем добродетельным, что оказывается воз-

можным с актуализацией в изучаемых культурах новых религий, основанных на моральных заповедях, а не на ритуале<sup>83</sup>. В результате этого синтеза возникает феномен, который называется христианской культурой раннесредневековой Ирландии и буддийской культурой Древней Индии.

<sup>1</sup> Митько А.Е. Праведность // Этика (энциклопедия). М., 2002.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Вероятно, «праведность» не рассматривается как собственно этическое понятие. Существуют работы, посвященные выявлению соотношения между понятиями «доброе» и «правильного» (см.: *Brandt R.B.* A Theory of the Good and the Right. Oxford, 1979), «правильного» и «полезного» (*Hare R.M.* Ethical theory and utilitarianism / Lewis H.D. (ed.) Contemporary British Philosophy. London, 1976), «правильного» и «приятного» (*Troland L.T.* The Fundamentals of Human Motivation. New-York, 1967 (1928)) и т.д.

<sup>4</sup> См.: *Гусейнов А.А.* Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72–81; *Гусейнов А.А.* Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. 1994. № 6; *Гусейнов А.А.* Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 5–12; *Госс Ж.* Ключевые представления гуманистического и христианского ненасилия // Этика ненасилия. М., 1991; *Семлен Ж.* Выход из насилия // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990; *Küng H.* Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. Münich, 1991; *Rachels J.* 'Can ethics provide answers?' and other essays in moral philosophy. Lanham, 1997.

<sup>5</sup> *Гусейнов А.А.* Этика ненасилия. // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72.

<sup>6</sup> *Ильин В.В., Панарин А.С., Рыбов А.В., Гаджиев К.С.* Философия власти / Под ред. В.В. Ильина. Серия: Теоретическая политология: мир России и Россия в мире. М.: МГУ, 1993. С. 11–12.

<sup>7</sup> *Frazier J.G.* The Golden Bough. A study in magic and religion. (Abridged edition) London, 1933. P. 171; *Malinowski B.* The Foundations of Faith and Morals: an Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct. Oxford, 1936 (repr. of 1935).

<sup>8</sup> *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N-Y., 1973, 131.

<sup>9</sup> *Oldenquist A.* Our Moral Cosmos // Cosmos 15. The Yearbook of Traditional Cosmology Society. Edinburgh, 1999 (2003). P. 183–202.

<sup>10</sup> *Томсон Дж.* Исследования по истории древнего общества. М., 1956. С. 85–100.

Цит. по: *Апресян Р.Г.* Идея морали и основные нормативно-этические программы // Социальная философия и философская антропология. (Труды и исследования). М., 1995. С. 326.

См. также работу К. Гирца: *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. P. 41–42: «Нужно ли говорить о том, что «мораль универсальна...»? Если отказаться от подобного «униформитаризма», анализ универсальных структур культуры в таком случае состоит в соотношении принятых универсалий с необходимыми постулатами, лежащими в их основе. Например, на социальном уровне соотношение производится с такими всеобщими структурами, как семья (род, племя и т.п.) или формы обмена (дар, торговля, фискальные отношения) и т.п.».

<sup>11</sup> *Аристотель.* Никомахова этика VIII.12 (X). // Философы Греции / Пер. Н. Брагинской. М. 1997. С. 39.

<sup>12</sup> *Фрейденберг О.М.* Введение в теорию античного фольклора. (Лекция IV) // Миф и литература древности, М., 1998. С. 40: «В данный период царь и жрец, царь и отец — одно и то же, отсюда — позднее понятие о царе как отце народа (у римлян — *pater patriae*)».

<sup>13</sup> *Гусейнов А.А.* Моральная демагогия как форма апологии насилия // Вопросы философии. 1995. № 5. С. 5, 6.

<sup>14</sup> Подробнее о понимании феномена власти в традиционном и западном обществах см.: *Тайван Л.-Г.* Восточная мистерия: Политика в религиозном сознании индонезийцев. М., 2001. С. 80–87.

<sup>15</sup> *Гусейнов А.А.* Этика ненасилия. С. 77.

<sup>16</sup> *Eliade M.* Ordeal by Labyrinth / Transl. by D. Coltman. Chicago-London, 1982. С. 153.

<sup>17</sup> *Lincoln B.* Myth, cosmos, and society: Indo-European themes of creation and destruction, Cambridge (Mass.) 1986. P. 140: «Общество и царь — инварианты друг друга. Царь эквивалентен социальному микрокосму, и творение льется из него... Общество зависит от царя в своем существовании, и, когда он действует, он не просто действует справедливо по поручению общества как целого, но как само воплощение социальной тотальности».

<sup>18</sup> Фрейдберг О.М. Образ и понятие // Миф и литература древности. М., 1998. С. 545.

<sup>19</sup> Апресян Р.Г. Идея морали и основные нормативно-этические программы // Социальная философия и философская антропология. (Труды и исследования). М., 1995. С. 326, 329.

<sup>20</sup> Фрейдберг О.М. Введение в теорию античного фольклора. (Лекция IV) // Миф и литература древности, М.1998. С. 149.

<sup>21</sup> Eliade M. Patterns in Comparative Religion / Transl. by R.Sheed. London, 1958. P. 25.

<sup>22</sup> Фрейдберг О.М. Введение в теорию античного фольклора. (Лекция IV). С. 150.

<sup>23</sup> Более тщательный анализ понятия «полития» и соответствующей проблематики содержится в указанной монографии Тайвана «Восточная мистерия», а также в следующих работах: Anderson B.R. O'G. The Idea of Power in Javanese Culture // Culture and Politics in Indonesia. Ithaca-London, 1972; Bloch M. The Feudal Society. Chicago, 1962; Geertz C. The Interpretation of Cultures, N.Y. 1973, С. 311–315; Tambiah S.J. World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background // Cambridge Studies in social anthropology 15. Cambridge; Massachusetts, 1976; Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Bd. 2. Tübingen, 1956.

<sup>24</sup> Dubuisson D. L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande // Revue de l'histoire des religions 193 (1978). P. 153–164.

<sup>25</sup> Dion Chrys. Or. XLIX. Цит. по: Шкунаев, 1990, 38.

<sup>26</sup> Единственное, что в данном случае может вызывать сомнение, — это соответствие картины, обозначенной Дионом Хрисостомом, реальному положению дел. Известно, что классические авторы приводили свои описания, основываясь не на собственных воспоминаниях или рассказах очевидцев, а скорее на стандартной литературной модели описания примитивных варварских племен и их обычаев. (См. Tierney J.J. The Celtic Ethnography of Posidonius // Proceedings of the Royal Irish Academy 60 C 5 (1960) 189–275; Maier B. Comparing Fled Bricrenn with Classical Descriptions of Continental Celts: Parallels, Problems and Pitfalls // Fled Bricrenn: Reassessments / Ed. by P. Ó Riain. Irish Texts Society, Subsidiary Series 10, 2000, 1–14, P. 2–3). Более того, ни один из классических историографов не описывал дохристианскую Ирландию: первые документы, в которых она описывается, принадлежат перу св. Патрика; в них он повествует об испытаниях, пережитых им во время поездки по Ирландии ок. 432 г. См. Bieler L. The Patrician texts in the Book of Armagh, edited with introduction, translation and commentary. Dublin, 1979; Bieler L. Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi. Dublin, 1995 (1936). Поэтому мы не можем быть уверены в том, что приводимый нами отрывок уместен в отношении дохристианской Ирландии.

<sup>27</sup> Максимов Л.В. Правильное и неправильное // Этика (энциклопедия). М., 2002.

<sup>28</sup> Frazer J.G. The Golden Bough. A study in magic and religion. (Abridged edition) London, 1933. P. 170.

<sup>29</sup> См.: Kurtz L. G. Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective. Thousand Oaks (California). London; New Delhi, 1995. P. 90–96; а также библиографию по вопросу в указанной книге.

<sup>30</sup> The Cambridge History of Medieval Political Thought / Ed. by J.H. Burns. Cambridge (UK), 1988. P. 11–20; Snyder C.A. An Age of Tyrants: Britain and the Britons A.D. 400–600. Sutton Publishing, (Stroud, Gloucestershire) 1998, 86.

<sup>31</sup> Рим. 13:1.

<sup>32</sup> Рим. 13:3–4. «Делай добро, и получишь похвалу... Если же делаешь зло, бояся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое».

<sup>33</sup> Aḡañña-suttanta // PTS Text Series no. 35. The Dīgha Nikāya. Vol. III / Ed. J.E. Carpenter. Oxford, 1992 (1911). P. 80–98.

<sup>34</sup> Васиштха П.1.17. Собственный долг [кшатрия] (*svadharmam*) — защита людей (*prajānālanam*) оружием (*śāstrēna*). (Перевод сделан по изданию А. Фюрера: Fūrер A.A. Aphorisms on the Sacred Law of the Aryas, as taught in the School of Vasishtha. Delhi-Varanasi, 1983 (repr. 1914)).

<sup>35</sup> Нарادا I. 2. [Когда же] среди людей начала исчезать дхарма, появилась тяжба, и царь, налагающий наказание, стал рассматривать тяжбы. Цит. по изданию: Дхармашастра Нарады / Пер. с санскр. и комм. А.А. Вигасина и А.М. Самозванцева. М., 1998. С. 57.

<sup>36</sup> Об этой и других параллелях между буддизмом и христианством см.: Küng H., van Ess J.,

von Stietenron H., Bechert H. Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism. London: Collins Publishers, 1987. P. 346–360, 352.

<sup>37</sup> «Возлюби ближнего твоего как самого себя». Мтф, 22:39.

<sup>38</sup> «Не убивайте живых существ» (*Pāno na hāntabbo*). См.: Kakkavatti-sīhanāda-suttānta, §6 // PTS Text Series no. 35. The Dīgha Nikāya. Vol. III / Ed. J.E. Carpenter. Oxford, 1992 (1911). P. 58–79, 62.

<sup>39</sup> См. библиографию вопроса в: Kurtz L. G. Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective. Thousand Oaks (California). London: New Delhi, 1995. P. 103–107.

<sup>40</sup> Быт. 1:26–31. П.Г. Апресян указывает (см. Этика, С. 350), что «представленные в любви требования были известны и до христианства... Любовь к ближнему предписывалась в Левите; причем в двух версиях — как ограничение талиона (Лев. 19:18) ... и как требование благоволения к чужакам (Лев. 19:33–34)». С другой стороны, необходимо учитывать, что религиозный дискурс христианства формировался под влиянием эллинистической философии. В связи с этим «вторая заповедь» Христа о любви к ближнему может поразумевать коннотации одной из кардинальных добродетелей эпохи эллинизма — *фиантропии*, «человеколюбия». См. у Порфирия, «О воздержании», 3,25: «Мы полагаем, что все люди несомненно связаны друг с другом родственными отношениями. Нам всем присуща *фиантропия*». Цит. по: Ferguson J. Morals and Values in Ancient Greece. Bristol: Bristol Classical Press, 1989. P. 74.

<sup>41</sup> Необходимо отметить, что христианская заповедь любви к ближнему не распространялась на живых, в отличие, скажем, от буддийской практики *ахимсы*, которая распространялась на все живые существа. Известно, что в первые века своего существования христиане, а также секты манихеев и маркионитов, придерживались запрета на поедание животной пищи. В раннее средневековье такая позиция уже не встречала поддержки у отцов Церкви. Например, Амвросий Медиоланский писал, что «животные не разделяют с нами общей природы и никоим образом не связаны с нами чувством братской справедливости (*iustitia*). Если они приносят людям вред, они вредят по причине того, что они не связаны с людьми родственными отношениями, и не нарушают своих естественных прав» (Ambrosius Mediolanensis De Noah // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 32.1.480–1). Подробнее об этом см.: Grant R.M. Early Christians and Animals. London; New York, 1999. P. 11–14.

<sup>42</sup> 1Тим. 2:4.

<sup>43</sup> Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. СПб., 1999.

<sup>44</sup> Thite G. Sacrifice in the Brāhmana-texts. Poona, 1975. P. 23; и далее.

<sup>45</sup> Ibid. P. 242.

<sup>46</sup> Джайнская заповедь гласит: «Нельзя ни убивать, ни вредить, ни оскорблять, ни наказывать ни одно живое существо (*человека*. — М.Ф.), любое существо, любую вещь, у которой есть душа, всякое существо. Это — чистая, нетленная, вечная заповедь, которую возвестили мудрецы, познавшие этот мир... Ведь ты сам и есть это существо, которое хочешь убить, ты сам — это существо, которому хочешь навредить, ты сам — это существо, которого хочешь оскорбить, ты сам — это существо, которое хочешь мучать, ты сам — это существо, которое хочешь наказать». См.: *Bambhaceraim*, Śrutaskandha, I.4.11, 5.5.4 // *Āyāraṅga-sutta* / Ed. and transl. H. Jacobi. London, 1882. Sacred Books of the East. Vol. 22.

<sup>47</sup> См. «Джатаку о жертве», в которой царь, понуждаемый своими советниками совершить жертвоприношение, чтобы избавить свое царство от засухи, издает указ о том, что хочет совершить великое жертвоприношение, но только безнравственные люди и преступники будут принесены им в жертву, а праведники — награждены. Его подданные, «видя его слуг, разосланных повсюду с поручением хватать порочных людей, стали всеми силами стремиться к самообузданию и доброму поведению, отвратившись от склонности к вражде, они обратились к взаимной любви и уважению». Цит. по: *Арья Шура*. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскр. А.П. Баранникова, О.Ф. Волковой. М., 2000 (1962). С. 118.

<sup>48</sup> Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. СПб., 1999. С. 75.

<sup>49</sup> Митько А.Е. Праведность // Этика (энциклопедия). М., 2002.

<sup>50</sup> Фрейденберг О.М. Введение в теорию античного фольклора. (Лекция IV) // Миф и литература древности, М., 1998. С. 680–681.

<sup>51</sup> Там же, например, в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия смыкаются древнегреческое

и ветхозаветное понимание понятий праведности и благочестия. Понятия рассматриваются в «военном контексте»: как соблюдение законов войны и результат божественного вмешательства, поддержки, заступничества, помощи и т.п. по отношению к иудеям, эти законы соблюдающим. Об этом подробнее см.: *Семенченко Л.В.* Представления о вмешательстве божества в ход военных действий в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия // Вестник Древней Истории. 1995. № 3. С. 173–180.

<sup>52</sup> *Фрейденберг О.М.* Образ и понятие // Миф и литература древности. М., 1998. С. 543.

<sup>53</sup> (I, 1) φίλοις βοηθεῖ; (I, 2) θῆλυοι κράτει; (I, 3) ἄδικα φεῦγε; (I, 6) τῷχην νόμιζε; (I, 8) ὀρκιοῦ μὴ χροῖ; (I, 12) ἀρετῆν ἐλαίνει (1) «помогай друзьям, усмиряя гнев, избегай несправедливости... следи за удачей... не клянись... воспевай добродетель» и т.д. Пер. по греч. изданию: *Dittenberger W.* Sylloge Inscriptionum Graecarum. 3d ed. Lipsiae, 1915–1924. № 1268.

<sup>54</sup> См.: *Платон.* Федон. 69С; Государство, 4.427 E, 429 A, 430 D, 432 B, 433B; в несколько ином порядке у Аристотеля (см. Никомахова этика, кн. 3–4).

<sup>55</sup> *Ferguson J.* Morals and Values in Ancient Greece. Bristol: Bristol Classical Press, 1989. P. 29.

<sup>56</sup> *Ibid.* P. 74.

<sup>57</sup> *Гусейнов А.А.* Мораль и разум // Разум и экзистенция: анализ научных и внеученных форм мышления / Под ред. И.Т. Касавина, В.Н. Поруса. СПб., 1999.

<sup>58</sup> *Ferguson J.* Morals and Values in Ancient Greece. P. 27.

<sup>59</sup> См.: *The Cambridge History of Medieval Political Thought* / Ed. by J.H. Burns. Cambridge (UK), 1988. P. 94–95.

<sup>60</sup> *The Cambridge History of Medieval Political Thought* / Ed. by J.H. Burns. Cambridge (UK), 1988. P. 122.

<sup>61</sup> Приводимые ниже издания содержат исчерпывающую библиографию по вопросу: *Kenney J.F.* The Sources for the Early History of Ireland (Ecclesiastical). New York, 1929; *Hughes K.* Church and society in Ireland A.D. 400–1200. London, 1987 (1962); *Bitel L.* Island of the Saints. Monastic settlements and Christian community in Early Ireland. Ithaca-London, 1990; Latin learning in medieval Ireland / Ed. M. Lapidge. London, 1990.

<sup>62</sup> Жак Ле Гофф в «Цивилизации средневекового Запада» указывает на то, что ирландские монахи участвовали («великом обращении» Германи и приграничных территорий в седьмом и восьмом веках», обладали «страстью к основанию монастырей», «занимались миссионерством. Между пятым и девятым веками их влияние распространилось на Англию и Шотландию, затем на континент; оно заключалось в введении ирландских обычаев и обрядов, например, особого вида тонзуры и необычного Пасхального календаря». (См. *Le Goff J.* Medieval Civilization / Transl. by J. Barrow. Oxford, 1988. P. 126–7).

<sup>63</sup> См. 2 Цар. 22:38–39: «Я гоняюсь за врагами моими и истребляю их, и не возвращаюсь, доколе не уничтожу их; И истребляю их, и поражаю их, и не встают, и падают под ноги мои» и далее.

<sup>64</sup> *Фрейденберг О.М.* Образ и понятие // Миф и литература древности. М., 1998. С. 545.

<sup>65</sup> Ирландские ученые К. МакКон и П. Мак Кана считают, что фрагмент из Тита Ливия, который мы приводим ниже, является показательным в плане реконструкции общецельских представлений о царской власти. В личной беседе Дж. Кэри (Университетский колледж, г. Корк) указывал мне на то, что Тит Ливий передавал предания северной Италии, откуда он был родом — Тит Ливий родился в Падуе (лат. Patium), граничившей с галльскими провинциями Римской империи. Вследствие чего он, по мнению Кэри, вероятнее всего, должен был передавать галльскую легенду, следуя известному ему оригиналу — изустному преданию, а не с помощью законов построения и терминологии, свойственных для исторических памятников римской культуры.

<sup>66</sup> *Тит Ливий.* История Рима от основания города. М., 1989. С. 263. (Ambigatus rex fuit, virtute fortunaque cum sua tum publica praepollens, quod in imperio eius Gallia adeo frugum hominumque fertiles fuit, ut abundans multitudo vix regi videretur posse. См.: *Titus Livius.* Ab urbe condita. Lipsiae in aedibus V.G. Tubneri, 1887. 34.2.)

<sup>67</sup> См. *Keating G.* History of Ireland / Ed. Rev. P.S. Dinneen. London: ITS, 1914. III. P. 10.

<sup>68</sup> См. *Anton H.H.* Pseudo-Cyprian De duodecim abusivus saeculi und sein Einfluss auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel / Ed. H. Lowe // Die Iren und Europa im früheren Mittelalter, II. Stuttgart, 1982. S. 568–617; *Breen A.* De XII Abusivus: text and transmission // Ireland and Europa im früheren Mittelalter: Texte und Überlieferung. Dublin, 2002. P. 78–94.

<sup>69</sup> См. книгу первую, гл. CCXXXIV-V. Цит. по изданию М. Форнасари: *Collectio Canonum in*



V Libris (cura et studio M. Fornasari). Turnhout: Brepols, 1970. P. 142–143.

<sup>70</sup> См. подробнее: *Fomin M. Instructions for kings: Secular images of kingship in early Christian Ireland and Early India*. Heidelberg: Winter Verlag, 2013.

<sup>71</sup> См. об этом на примере работ св. Гильды в коллективном исследовании: *Gildas: New Approaches* / Ed. by M. Lapidge, D.N. Dumville. Woodbridge: Suffolk, 1984; о проблемах стиля гиберно-латинских сочинений см.: *Wright Ch.D. The 'enumerative style' in Ireland and Anglo-Saxon England* // *Ib.*, *The Irish Tradition in Old English Literature*. Cambridge, 1993. P. 49ff.

<sup>72</sup> Подробнее см.: *Фомин М.С. «И престол его утвердится правдою». Концепция «праведного правления» в древней Ирландии* // *Мак Махуна Ш., Михайлова Т.А. Материалы Второго международного коллоквиума сообщества Кельто-Славика. Studia Celto-Slavica 2. М.: Макс-Пресс. С. 40–63.*

<sup>73</sup> *The Cambridge History of Medieval Political Thought* / Ed. by J.H. Burns. Cambridge (UK), 1988. P. 95.

<sup>74</sup> По материалам Большого наскального эдикта (далее RE) XIII.7. Цит. по изд.: *The Moral Edicts of King Aśoka* / Ed. P.H.L. Eggermont, J. Hoftijzer // *Textus Minores*, 29. Leiden, 1962. P. 17.

<sup>75</sup> См.: RE IV.1. Пер. по: Eggermont and J. Hoftijzer, *Moral Edicts of Aśoka*, 8–9.

<sup>76</sup> См. RE XIII. 20. Пер. по: Eggermont and J.Hoftijzer, *Moral Edicts of Aśoka*, 18.

<sup>77</sup> О так называемом «первом периоде истории буддизма» говорил еще Ф.И. Щербатской, см.: *Щербатской Ф.И. Буддийская логика* // *Щербатской Ф.И. Избранные труды*. М., 1988. С. 56–60; о ранних стадиях формировании буддизма и об исторической ситуации, сложившейся в Индии IV–III в.в. до н.э. см.: *Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г. История Индии*. М., 1973. С. 99–88; *Бэшем А. Чудо, которым была Индия*. М., 1977. С. 54.

<sup>78</sup> Государственные образования с республиканской формой правления описываются как «сегментарные государства», в которых «руководящие должности находились в ведении главенствующих родов, носивших титул *rāja*». См.: *Tambiah S. World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* // *Cambridge Studies in Social Anthropology*, 15. Cambridge, 1976. P. 48.

<sup>79</sup> *Weber M. The Religion of India: Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glenkoe. Illinois, 1967. P. 206–207, 237–238.

<sup>80</sup> *satta aparihāniyā dhammā vajjitsu*, 'семь принципов поведения у ваджей, не приводящих к разрушению'. См.: *Dīgha-nikāya* / Ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter. Vol. II. Oxford: PTS, 1995 (repr. 1903). P. 72–168, 86.

<sup>81</sup> *Tambiah S.J. World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background* // *Cambridge Studies in social anthropology 15*. Cambridge; Massachusetts, 1976. P. 48.

<sup>82</sup> В современной гуманитарной науке термин «средневековый» закрепился за европейским обществом периода 350–1450 гг., однако применительно к обществу индийскому этот термин малоупотребим. По замечанию В.В. Вертоградовой, традиционное определение индийского средневековья в пределах гуптской эпохи как рабочая гипотеза пока кажется удовлетворительным. Термин «буддийское средневековье» (в применении ко времени Ашоки) кажется мало продуктивным.

<sup>83</sup> Под «религиями, основанными на ритуале» понимаются господствовавшая в дохристианском ирландском обществе религиозная система друидизма и, соответственно, в ведийском индийском обществе — брахманизма. Известно, что, подобно доведийской *пудже* и ведийской *пуруша-яджне*, друиды практиковали вегетативные культы (например, ритуал поклонения омеle) и человеческие жертвоприношения. Однако сопоставление брахманов и друидов (см.: *Benveniste E. Indo-European language and society* / Transl. by E. Palmer. London, 1973. P. 308) в большой мере основывается на фрагментах, приписываемых античному философу-стоику Посидонию (см.: *Tierney. The Celtic Ethnography of Posidonius*), которые носят настолько общий характер, что из них практически невозможно составить целостную картину.