



А. Н. ЧАНЬШЕВ

Начало Философии



Издательство Московского университета

Чанышев А. Н. Начало философии. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982, 184 с.

Монография посвящена проблеме возникновения философии как новой формы мировоззрения в Древнем Китае, в Древней Индии и в Древней Греции. В ней вводятся понятия предфилософии, протофилософии и парафилософии, анализируется происхождение философии из предфилософии, указываются социальные условия ее возникновения.

Для преподавателей, аспирантов и студентов философских факультетов, может быть интересна и другим читателям.

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета*

Рецензенты:

доктор философских наук,
профессор Н. П. Аникиев,

доктор философских наук,
профессор В. В. Соколов

0302010000—148 19—82
077(02)—82

© Издательство Московского университета, 1982 г.

Эта работа как по своему содержанию, так и по своей проблематике примыкает к другим опубликованным также Издательством МГУ моим более ранним работам: «Ионийская философия» (1966, в соавторстве с Э. Н. Михайловой), «Эгейская предфилософия» (1970) и «Италийская философия» (1975) — своего рода эскизам к картине генезиса философии в Древней Греции, которую еще только предстоит создать. Однако уже тогда отмечалось, что говорить сколько-нибудь научно о возникновении философии на Западе можно, только говоря о возникновении философии вообще, а тем самым вовлекая в поле своего внимания и процесс генезиса философии на Востоке. Поэтому в «Эгейской предфилософии» подчеркивалось, что «за вопросом о возникновении философии в Древней Греции скрывается более общий вопрос о возникновении философии как таковой, т. е. как древнезападной (древнегреческой и древнеримской), так и древневосточной (древнекитайской и древнеиндийской). Существуют ли общие закономерности зарождения и становления философии как новой формы общественного сознания и мировоззрения? Или же каждая из трех названных древнейших философий (древнеримская философия возникла как ответвление от древнегреческой) возникла и формировалась по-своему? Этот вопрос заслуживает внимания»¹. Однако в этой работе о древневосточной философии говорилось мало, рассматривался лишь один, хотя и важный, вопрос о времени возникновения восточной философии в связи с тем, что тогда, в 50-е и 60-е годы, в нашей историко-философской науке была широко распространена по существу азиоцентристская точка зрения: философия на Востоке возникла якобы задолго до возникновения философии на Западе, с чем я тогда позволил себе не согласиться. В той же работе содержался также экскурс в историю древнеегипетской и древнеавилонской науки, без которой, как я и сейчас продолжаю думать, само возникновение древнезападной (греческой) философии было бы невозможным.

В данной работе — тоже своего рода эскизе — де-

¹ Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М., 1970, с. 4.

лается попытка дать более полное представление о предфилософии и начале философии в Древнем Китае и Древней Индии, а также о предфилософии в Древней Вавилонии и Древнем Египте, где философия, как я продолжаю думать, так и не возникла, хотя почти все условия для этого были.

Предварительно же я попытаюсь в более систематической форме, чем это делалось во всех трех выше-названных работах, рассмотреть вопрос о генезисе философии вообще, связав этот вопрос с самым элементарным рассмотрением структуры мировоззрения и с определением положения в этой структуре философии как высшего вида мировоззрения. Этому же предваряется более развернутый, чем это было сделано ранее, экскурс в историю проблемы генезиса, происхождения и возникновения философии.

Еще в конце 50-х гг. под влиянием книги английского ученого Дж. Томсона «Первые философы» у меня зародился интерес к проблеме возникновения, происхождения, генезиса философии и в связи с этим интересом появились некоторые более или менее самостоятельные представления по этой проблеме. Со временем первоначальные тезисы получили более развернутую и конкретную форму. Приведу некоторые из них:

— решить проблему генезиса философии — значит ответить на вопросы: из чего, как, когда и где возникла философия как новая форма общественного сознания и высший вид мировоззрения;

— однако прежде всего надо ответить на вопрос, что такое философия в самой общей форме;

— философию, по-видимому, легче, лучше и правильнее можно определить через мировоззрение;

— мировоззрение отличается от суммы, совокупности взглядов на мир тем, что центром мировоззрения, его, так сказать, основным вопросом является вопрос об отношении человека, людей к окружающему их (его) миру;

— существует несколько видов мировоззрения;

— философия — лишь один из видов мировоззрения, хотя, правда, высший, наиболее теоретический, вид его;

— виды мировоззрения распадаются на два уровня, причем во времени первый уровень мировоззрения предшествовал второму;

— возникновение философии и было возникновением второго уровня мировоззрения;

— поднятию мировоззрения на второй уровень способствовали, во-первых, развитие мышления — главным образом в рамках специального знания (протонауки) и, во-вторых, изменение самого обыденного сознания, лежащего в основе обоих уровней мировоззрения, в связи с развитием товарно-денежных, вещных, безличных, абстрактных отношений в период перехода от раннего, патриархального рабовладения, от «века бронзы», к развитому, классическому рабовладению, началу «века железа»;

— взаимоотношение двух уровней мировоззрения во времени было опосредовано переходными формами;

— раз возникнув, философия на всем протяжении своей истории продолжала взаимодействовать как с первым уровнем мировоззрения, так и с науками, отчего генезис философии можно рассматривать в некотором относительном смысле как постоянный процесс (по крайней мере, в переломные периоды в философской традиции)... И так далее. Не будем предвосхищать содержание этой работы. Изложим это содержание в более систематическом и развернутом виде.

Прежде всего остановимся на вопросе о том, каковы иные взгляды на генезис философии, какова история проблемы происхождения философии. Не пытаясь дать всей этой истории, отметим лишь некоторые моменты. Но сперва скажем более подробно о значении проблемы генезиса философии.

Все, что существует во времени, имеет свою историю, а то, что возникло, — и предысторию. Имеет свою предысторию и история философии. Переход философии от ее предыстории к ее истории — это и есть *генезис философии*. Предысторию философии как совокупность духовных предпосылок философии, созданных предшествующим ее генезису развитием культуры, мы будем называть *предфилософией*, а непосредственный результат этого генезиса — *протофилософией*¹. Отношение между предфилософией и протофилософией представляется нам недостаточно выясненным, а потому мы говорим о генезисе философии как проблеме. Решить эту проблему — это значит, на наш взгляд, ответить на вопросы: из чего, как, где, когда и почему возникает философия как качественно новая форма общественного сознания и мировоззрения.

Вопрос «из чего возникла философия?» является спорным, потому что на этот вопрос, впрочем, как и на другие вопросы, связанные с проблемой генезиса философии, даются разные и, на наш взгляд, недостаточные ответы. Диапазон возможных ответов на этот вопрос довольно широк, начиная с отрицательного (философия вообще ни из чего не возникала; будучи абсолютно новым явлением, она зародилась, так сказать, на пустом месте) и кончая утверждением, что философия вообще не возникала, а существовала издавна. Нетрудно заметить, что в первом случае совершается абсолютное разделение протофилософии и предфилософии, разделение, упраздняющее само понятие предфилософии, а следовательно, и предысторию философии, а во втором — отождествление предфилософии и протофилософии. Средний между этими двумя крайностями ответ — философия не существовала издавна, а возникла, но ее возникновение не было абсолютным — также допускает широкий диапазон ответов: ведь под предпосылками философии понимают разное.

¹ **Протофилософия** (ἡ πρῶτη φιλοσοφία), или первая философия как философия первозаданная, — это совсем другое, чем первая философия (ἡ πρώτη φιλοσοφία) как философия первоначал Аристотеля.

Кроме того, возможно возражение, основанное на том, что сама постановка вопроса неверна: одно дело — иметь предпосылки для своего возникновения, а другое — возникнуть из них. Однако подобное возражение имеет смысл только при определенном ответе на второй вопрос. Ответ на него — развитие и уточнение предыдущего ответа, причем ответа именно среднего, так как при крайних ответах на первый вопрос второй теряет смысл. Ведь смысл второго вопроса в выяснении того, каково отношение между философией (протофилософией) и ее предпосылками (предфилософией). Но и при таком уточнении диапазон возможных ответов на вопрос, как возникла философия, довольно широк, начиная с мнения о том, что философия возникла как абсолютное отрицание предфилософии (такая преемственность также возможна), и кончая утверждением, что протофилософия — прямое и непосредственное продолжение предфилософии, что первая *возникает* из второй в буквальном смысле этого слова.

Вопрос «где возникла философия?» — это старый вопрос о том, возникла ли философия только на Западе или же и на Востоке также, вопрос о самой философичности древневосточной философии.

Вопрос «когда возникает философия?» имеет не только хронологический, но и общественно-исторический смысл. Это вопрос о том, на какой ступени раннеклассового общества возникает философия.

Вопрос «почему возникает философия?» должен быть итогом предыдущих вопросов и их общим осмыслением.

Но есть и шестой вопрос — это вопрос о том, что такое философия.

Генезис философии — это не только появление еще одной формы общественного сознания (событие само по себе немаловажное), но и скачок в развитии самого сознания, переход его на другой, качественно новый уровень.

Рассмотрение генезиса философии проливает некоторый свет и на проблему сущности философии. Верно, конечно, что сущность философии раскрывается полнее всего в ее наиболее разившихся, зрелых и совершенных формах. Но и стихийный, а затем и сознательный исторический процесс размежевания философии и иных форм духовной культуры, процесс самоопределения философии, как он имел место в исторической действительности

ти, может оказаться бесполезным для более глубокого понимания сущности философии.

Изучение проблемы генезиса философии расширяет поле деятельности историка философии. Предметом его внимания оказывается не только объективный процесс развития самой философии, но и процесс ее подготовки, процесс создания духовных предпосылок философии, т. е. предфилософия. Но даже если бы историк философии захотел ограничиться в своем исследовании историко-философским процессом, он этого фактически (если он, конечно, добросовестен) сделать не может, потому что многое в протофилософии без предфилософии непонятно. В протофилософии много темных, как бы иррациональных моментов. А это почти всегда не что иное, как пережитки предфилософии в протофилософии. Не учитывая предфилософию, нельзя понять и то действительно новое, что дали первые философы по сравнению с предфилософами.

Проблема генезиса философии многогранна. Будучи выражением одного из узловых пунктов в истории мировой культуры, она способствует сравнительному изучению древнезападной и древневосточной (прежде всего древнекитайской и древнеиндийской) философии. Вопрос о генезисе философии требует выяснения как специфики, так и общих закономерностей этих самобытных и различных процессов. В рамках философии она сближает философов разных профилей. Например, к этой проблеме имеет непосредственное отношение и изучение соотношения образа и представления, с одной стороны, и понятия, — с другой; и вопрос об исторических формациях (проблема «первичной» и «вторичной» формаций), и многое другое. Но, будучи проблемой не только истории философии, но и истории культуры, эта проблема выходит за пределы самой философии. Она способна связать философские исследования с исследованиями историков и этнологов, психологов и науковедов, искусствоведов и историков религии. Ведь генезис философии связан с историей раннеклассовых и даже доклассовых обществ, с развитием их материальной и духовной культуры, с состоянием общественной психологии, с ростом и развитием знания и науки, с развитием способностей к абстрактному мышлению, с мировоззренческими интенциями искусства, мифологии, религии и т. д.

К ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФИИ

Проблемой возникновения философии интересовались уже некоторые античные философы. Те или иные аспекты этой проблемы привлекали к себе внимание Платона и Аристотеля, Диогена Лаэртца и Олимпиодора.

Уже Платон заметил психологический аспект этой проблемы. Согласно Платону, начало философии в удивлении (изумлении). В платоновском диалоге «Тезет» сказано: «...как раз философу свойственно испытывать... изумление. Оно и есть начало философии...»¹. Эту догадку Платона об эвристическом значении эмоции удивления развивает далее Аристотель. Действительно, согласно Аристотелю, люди начали философствовать, избегая незнания. Но для этого они должны были достичь знания своего незнания. Ведь знание незнания не есть то, что дано непосредственно. Как правило, люди свое незнание не осознают. Незнание же, если оно не осознано, не может быть и преодолено. Прежде чем стремиться познать что-либо, человек должен осознать, что он этого не знает. А для этого человек должен быть ввергнут в состояние удивления, недоумения, изумления. Вот это-то эмоциональное состояние, эта способность изумляться, удивляться тому, что обычно кажется самоочевидным и само собой разумеющимся, привычным, а тем самым понятным, — психологический источник как начала самой философии, так и того, что люди становятся философами. «Благодаря удивлению, — сказано в «Метафизике» Аристотеля, — люди и теперь (философствуют — А. Ч.) и начали философствовать впервые»². Но удивление само по себе еще не творит ни философии, ни науки. Наука возникает из удивления

¹ Платон. Соч. В 3-х т. М., 1970, т. 2, с. 243.

² Aristoteles. *Metaphysica*. I, 2. Oxonii, 1963, p. 5—6.

лишь тогда, когда люди оказываются способными открыть истинные причины изумившего их явления, а тем самым снять не только ситуацию незнания, но и ситуацию удивления. А для этого нужно познать истинные причины удивительного. Когда же это будет познано, то удивительное покажется неувидительным, удивительным было бы, если бы дело обстояло иначе. В противном случае из удивления родится не философия и не наука, а миф. Ведь «миф, — пишет Аристотель, — слагается из удивительного» (Met. I, 2), и человек, любящий мифы, «филомифос» (φιλόμυθος), в некотором смысле философ, ибо с философами его роднит эта способность изумляться. Однако у него нет знания, а потому его объяснение оказывается мнимым, таким, когда одно удивительное объясняется через другое.

Но Аристотель не ограничивается лишь выяснением психологических предпосылок философии. Мы находим у него попытки ответить на все те вопросы, которые мы отметили выше. По крайней мере он касается их.

Аристотель прежде всего исследует вопрос о сущности философии. Философия для него — это высшая теоретическая наука. Поэтому вопрос о сущности философии Аристотель связывает с вопросом о сущности науки. Слова «наука» у Аристотеля, разумеется, нет. Он говорит «эпистэмэ» (ἐπιστήμη). Но отождествить эти два термина — «наука» и «эпистэмэ» — возможно потому, что одной из главных особенностей знания на уровне «эпистэмэ» является возможность научения — не на уровне передачи навыков (такое обучение возможно и на низшем уровне опыта), а на уровне передачи информации о причинах и началах изучаемого. Аристотель понимал под наукой знание, выходящее за пределы обычных показаний чувств (этим наука отличается от восприятия), знание причин (этим наука отличается от опыта), знание ради него самого, а не ради какой-либо практической выгоды (этим наука отличается от искусства (τέχνη)). Всякая наука стремится открыть причины (αἰτία) изучаемого. Этим она, будучи высшей формой знания, отличается от опыта, но не отличается от стоящих между опытом и науками искусств. Однако искусства всегда преследуют какую-либо выгоду и выступают лишь в роли средства, тогда как наука стремится к чистому знанию, к знанию ради знания. Правда, в полной мере это относится лишь к теоретическим, созерцатель-

ным наукам, которые Аристотель противопоставлял наукам практическим, сближая их с искусствами. Философия, как мы уже сказали, для него высшая из теоретических наук. Как и всякое искусство и всякая наука, философия стремится познать причины своего предмета; как и всякая теоретическая, т. е. созерцательная наука, философия существует ради себя самой, а не ради какой-либо выгоды; в качестве высшей теоретической науки философия стремится познать первые причины и начала всего сущего, ибо ее предмет — сущее как таковое. Аристотель определяет философию как «науку, занимающуюся рассмотрением первых начал и причин» всего сущего (*Met.* I, 2).

Что же касается вопроса: из чего возникает философия, то у Аристотеля можно заметить намеки на то, что философия возникает и из науки — как результат ее развития, и из мифологии. Он говорит о «теологах», или, что для Аристотеля то же самое, «древних поэтах» (особенность античной мифологии состояла в том, что она творилась не столько жрецами, сколько поэтами), философами и тех хронологически промежуточных между ними мыслителях, которые «не говорят уже обо всем в форме мифа», а «вперемежку» — то мифологически, то философски. Примером такого человека, указывает Аристотель, является Ферекид (*Met.* XIV, 4). Но у Аристотеля можно заметить и тенденцию к пониманию философии как высшей формы науки. Это подразумевается в той последовательности в развитии познания, которую он устанавливает: познание начинается с ощущений, ощущения перерабатываются в восприятия, те — в опыт, на основе же опыта возникают искусства и науки: математика, физика и философия, из которых первые две занимаются исследованием частей и аспектов сущего, философия же — всем сущим. Аристотель касается и вопросов, когда и где возникает если не философия, то теоретическая наука. Она возникает там и тогда, где и когда были изобретены искусства, служащие как удовлетворению насущных потребностей, так и потребности в удовольствии, и там, где некоторые люди стали иметь досуг, и у них возникла, как мы бы сейчас сказали, проблема свободного времени. Философствование, утверждает Аристотель, — это лучшая форма времяпрепровождения, тем более что стремление к мудрости добродетельно (это, утверждает Аристотель в «Этике»—

высокая, дианоэтическая, добродетель). Египетские жрецы имели досуг, а потому именно в Египте и возникли «математические искусства» (Met. I, 1) — Аристотель как бы спохватывается в последний момент и не решается назвать египетскую математику наукой, как следовало бы из того, что говорится у него ранее. Так что вопрос о том, возникает ли теоретическая наука в Египте или же только в Элладе, остается у него открытым. Но Аристотель нигде не говорит о какой-либо иной философии, чем эллинская. Следовательно, Аристотель допускал, что математика, хотя бы на уровне искусства, возникла раньше философии и за пределами Эллады, а философия — позже математики и в Элладе.

Что же касается вопросов «для чего» и «почему» возникает философия, то ответы на эти вопросы содержатся в тезисе Аристотеля о том, что «все люди стремятся к знанию — такова их природа» (именно этими словами и начинается главное сочинение Аристотеля). Если же вопрос «для чего» понять как вопрос об утилитарной цели философии, то такая постановка вопроса для Аристотеля бессмысленна: ведь все науки более необходимы, чем философия, но лучше нет ни одной (Met. I, 2). В этом тезисе особенно ярко проявляется созерцательность античной философии, а в случае Аристотеля — и всякой античной теоретической науки.

О том, где возникает философия, говорит Диоген Лаэртский в «Прологе» к своим десяти книгам «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Во времена Диогена Лаэртция (II—III вв. н. э.), т. е. спустя более чем полтысячелетие после Аристотеля, в условиях Римской империи, объединившей латинский мир с греческим, а латино-греческий мир с ближневосточным, в условиях наступления религии и мифологии Востока на античную культуру, вопрос о месте возникновения философии был, по-видимому, животрепещущим. Многие утверждают, констатирует Диоген Лаэртский, что занятие философией началось впервые у «варваров», что первыми философами были персидские маги, ассиро-вавилонские халдеи, индийские гимнософисты, египетские жрецы, кельто-галльские друиды и семнофеи, а также финикийцы Мох, ливиец Атлас, фракийцы Замолксис и Орфей. Например, кельтские друиды и индийские гимнософисты излагали свою философию в загадочных выра-

жениях, в которых учили почитать богов, не делать ничего дурного и упражняться в мужестве, ассирио-вавилонские халдеи занимались астрономией и прорицанием, персидские маги высказывались о существовании и происхождении богов, рассуждали о справедливости и учили о двух началах всего сущего — о добром и злом божествах.

Говоря о Египте, Диоген Лаэртский ссылается на Аристагора и Манефона, а также на сочинение Гекатея «Об египетской философии». Если верить всему тому, что передает Диоген об египетской культуре, то получается, что именно египтяне создали и науку, и философию, и этику, и теологию. В самом деле, греческий доксограф сообщает, что, по общему мнению, египтяне изобрели геометрию, астрономию и арифметику, знали, что дожди вызываются изменениями в атмосфере, что Луна затмевается, попадая в тень Земли, что звезды огненны; учили о метемпсихозе (души переживают тела и переходят в другие тела) и об астрологии (звезды оказывают влияние на земные явления). Предметом же философии египтян были боги и справедливость.

Кроме того, сообщает Диоген Лаэртский, египтяне «φάσκειν τε ἀρχὴν μὲν εἶναι τὴν ὕλην. εἶτα τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς διακριθῆναι, καὶ ζῶα παντοῖα, ἀποτελεσθῆναι», т. е. «они считали, что начало (всего) — вещество (материя), затем из него выделились четыре элемента (стихии) и образовались всевозможные (виды) жизни»³.

Однако сам Диоген не согласен с теми, кто видел начало философии у негреков, «варваров». Но опровергнуть такое мнение этот, по существу, некритический и поверхностный доксограф не мог. У него мы не находим даже попытки определения философии и анализа в свете этого вопроса о том, можно ли называть философией почитание богов, воздержание от дурных поступков, мужество, прорицания, учение о богах и т. д. Доказательство того, что «философия получила свое начало у греков», сводится Диогеном к сообщению об афиняине Музее — первом составителе генеалогии богов, учив-

³ Или: «Они утверждали, что началом всего является вещество, из него выделяются четыре стихии и в завершение являются всевозможные живые существа» (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 65—66).

шем, что все произошло из одного и разрешится в одно, и фиванце Лине — авторе поэмы о происхождении мира, которая якобы начиналась словами: «Было такое время, когда все разом произошло». В этих двух легендарных деятелях Эллады и следует, согласно Диогену, видеть первых философов. Кроме того, говорит он, те, кто утверждает, что философия возникла вне греческого мира, «заблуждаются, забывая, что достижения, которые они приписывают варварам, принадлежат грекам» — ведь от греков, по мнению Диогена, начался весь человеческий род.

Неоплатоники Прокл и Олимпиодор не пошли в решении этой проблемы дальше Платона. Так, например, комментируя древнегреческий глагол «θαυμάζειν» (удивляться), Олимпиодор писал: «Это выражение употребляется для рассмотрения, так как начало всякой философии — удивление. Удивляясь, ведь мы идем от «чего» к «почему». Философствовать — значит отдавать себе отчет в причинах сущего, если только философия — это познание сущего или само сущее. В связи с этим богиня-вестница Ирида («Радуга»), дочь Тавманта, есть символ философии». Ведь философия «вопрошает о сущем»⁴.

* *
*

В Новое время проблему генезиса философии рассматривали многие философы.

Эту проблему Гегель затронул в «Феноменологии духа» и в «Предисловии» ко второму изданию «Науки логики». Но особенно подробно и обстоятельно он писал на эту тему во «Введении» к своим лекциям по истории философии.

Проблему возникновения философии Гегель трактует в рамках общего исследования содержания всего историко-философского процесса, парадоксальность которого состоит в том, что в нем философия оказывается на первый взгляд в противоречии со своей собственной историей, ибо «философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель — истина. История

⁴ Цит. по: Платон, Соч., т. 2, с. 563 (комментарий А. А. Тахо-Годи).

же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое время исчезло и вытеснено другим. Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу происходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то... в ней нельзя найти истину, ибо истина не есть минувшее»⁵. Это противоречие Гегель, как известно, пытался разрешить в своем учении о развитии как движении от абстрактного к конкретному, в соответствии с которым он истолковывал и движение философии, для чего, правда, ему пришлось несколько выправить объективный историко-философский процесс по образцу своей «Логики». В результате каждая, казалось бы, совершенно автономная и непримиримая с другими система философии оказывается как бы непреходящим моментом единого целого, абсолютной идеи, развивающейся на этот раз не только логически, но и, в качестве объективного историко-философского процесса, исторически. Этот же принцип развития Гегель применяет и к проблеме возникновения философии. Но здесь он пытается отыскать внутреннее единство уже не между различными философскими системами и учениями, а между философией как таковой и предшествующими ей во времени формами сознания: религией, мифологией, искусством.

И религия (особенно в своей мифологической части), и философия, утверждает Гегель, выражают одно и то же бесконечное и всеобщее содержание, а потому они в сущности своей едины, хотя религия выражает это бесконечное посредством представлений, а философия — понятий. То, что одно и то же содержание может быть выражено как на языке понятий, так и на языке представлений (а в случае искусства и на языке образов), предполагает, разумеется, внутреннее единство образа, представления и понятия, их принципиальную совместимость друг с другом. Ведь для философа-иррационалиста (например, для Кьеркегора, младшего современника и оппонента Гегеля) образ и представление, с одной стороны, и понятие — с другой, глубоко враждебны друг другу, а потому они неспособны выразить, хотя бы неравноценно, одно и то же содержание. (Кьеркегор, как известно, учил, что понятия и построенные из них по законам логики концепции неспособны схватить и выразить

⁵ Гегель Г. Соч. М., 1932, т. IX, с. 15.

глубинное содержание конкретного жизненного процесса — это доступно лишь религиозным мифам.) Для Гегеля же образ и представление — это всего лишь эрзацы понятия, его как бы метафоры и несовершенные, затемняющие его формы. Но скрытое внутри них понятие просвечивает сквозь них. Поэтому и религия, и мифология — это как бы несовершенная форма философии. В основе той и другой лежит разум (единый абсолютный дух), но в случае мифологии — фантазирующий, в случае же философии — мыслящий.

Так как в основе мифологии лежит разум, то мифология, хотя она и продукт фантазии, не является продуктом произвола. «В качестве продуктов разума (но не мыслящего разума), — писал Гегель, — религии народов и их мифологии, какими бы простыми и даже неуклюжими они ни казались ... содержат в себе... мысли, всеобщие определения, истину, ибо в основании их лежит инстинкт разумности»⁶. Так как лежащий в основе мифологии разум — разум не мыслящий, а фантазирующий, в мифологии форма противоречит содержанию. Для Гегеля миф возникает не в результате какого-то сверхразумного прозрения мистика, обладающего исключительным даром проникать в сокровенную сущность вещей, и не в результате сверхъестественного откровения, а всего лишь из-за неумения выразить объективное разумное содержание в разумных же формах. «Неумение представить мысль как мысль, — писал он, — обнаруживается в том, что прибегают к вспомогательному средству — выражают ее в чувственной форме», но ведь «чувственному воплощению понятия всегда свойственна некая неадекватность, так как почва фантазии не может выразить идею истинным образом», а потому и «миф... не является адекватной средой для мысли»⁷.

Мифология как мировоззренческая часть религии — единственный, по Гегелю, духовный источник философии. Роль предфилософского специального знания (науки) в выработке элементов абстрактного мышления, а следовательно, и в генезисе философии Гегель не учитывает. Различие между науками и философией оказывается у Гегеля принципиально иным, чем различие между философией и мифологией (религией). Если ми-

⁶ Гегель Г. Соч., т. IX, с. 78—79.

⁷ Там же, с. 79, 83.

фология отличается от философии, согласно Гегелю, формой, то науки отличаются от философии содержанием: в науках мышление погружено в конечный материал, ограничено рамками рассудочного познания конечного. На этом мнимом основании Гегель совершенно отвлекается от роли науки как в генезисе философии, так и в ее дальнейшем развитии. Казалось бы, именно потому, что философия и наука по форме тождественны, что обе они оперируют понятиями как средствами познания, становление того самого логическо-понятийного мышления, которое необходимо для превращения фантазирующего разума в разум мыслящий, а тем самым и для возникновения философии, должно было бы соотноситься Гегелем не столько с религией и мифологией, сколько с предфилософским научным знанием, непосредственно связанным с человеческой практикой. Ведь именно в таком знании и подытоживался, обобщаясь, реальный познавательный процесс. Тем не менее Гегель утверждает, что «мышление прежде всего проявляется лишь в области религии»⁸. Это мнение Гегеля объясняется, возможно, как слабым во времена Гегеля развитием истории наук, так и его общей идеалистической установкой, в результате которой предмет философии свелся у Гегеля к бесконечному, понимаемому им как свобода, дух и бог.

Третий духовный источник философии — обыденное сознание — Гегель затрагивает в своем общетеоретическом «Введении» в греческую философию, когда он пишет о житейской мудрости как об одном из условий возникновения философии. «У народа наступает время, — отмечает он во «Введении в историю философии», — когда дух набрасывается на общие предметы, стараясь, например, подвести естественные явления под общие рассудочные определения, познать их причины и т. д. Тогда говорят: «народ начинает философствовать», ибо мышление сродни как философии, так и этому содержанию. В такую эпоху мы встречаем как изречения об общем ходе событий в природе, так и изречения о нравственных явлениях, моральные сентенции, афоризмы об общих основоположениях нравственности, об обязанностях и т. п. И высказывавшие эти сентенции получили название мудрецов, или философов... Земля и небо,

⁸ Там же, с. 74.

таким образом, освобождаются от богов, так как рассудок противопоставляет духу вещи в их внешней, естественной определенности»⁹. Говоря о древнегреческих «семи мудрецах», которые «стоят на пороге истории философии», Гегель отмечает во «Введении в греческую философию», что «репутация мудрости этих семи лиц основана ... на том, что они постигли существенно практическую сторону сознания, т. е. сознания самой по себе всеобщей нравственности, и высказали свое постижение в виде нравоучительных изречений, а частью в виде гражданских законов, которые они же и осуществляли в греческих государствах; отчасти же эта репутация зиждется на том, что они выражали теоретические суждения в остроумных изречениях»¹⁰. Однако эти мысли Гегеля о стихийном развитии обыденного и практически-нравственного до уровня всеобщности как об одном из предфилософских процессов, ведущих к генезису философии, не вошли органическим образом в его концепцию возникновения философии, которая сводится в основном к тезису (если говорить о духовных источниках философии) о том, что философия возникает из мифологии (религии). Что же касается знания, то Гегель или, как мы уже отмечали, об этом не говорит вовсе, или же касается этой стороны дела как всего лишь аспекта того же стихийного народного «философствования».

. Ответ на вопрос о том, *из чего* возникает философия, предвосхищает во многом и ответ на вопрос о том, *как* она возникает. Если философия возникает из мифологии (мировоззренческой части религии), если мифология (религия) отличается от философии только формой, если в самой мифологии существует противоречие между формой и содержанием, то ясно, что философия возникает из мифологии путем приведения формы в соответствие с содержанием, путем смены представленческой и в силу этого конечной формы фиксации бесконечного на единственно адекватную этому содержанию разумно (а не рассудочно, как в науках) понятийную форму. То, что в мифологическом мировоззрении представлялось смутно и в фантастических образах, теперь ясно и отчетливо мыслится. Это качественное изменение харак-

⁹ Там же, с. 58—59.

¹⁰ Там же, с. 141.

тера мировоззрения, подчеркивает Гегель, происходит не одномоментно. Сперва еще «несамостоятельная мысль приводит себя в связь с формой... религии и движется внутри последней»¹¹.

Эта формулировка дается Гегелем в связи с как бы вторичным возникновением философии — возникновением философии Нового времени, которая, как полагает Гегель, развивается из христианской религии, но может быть распространена и на первичный генезис философии. В обоих случаях диалектика взаимоотношения нарождающейся, а затем и развивающейся философии, по Гегелю, такова, что философия сперва замкнута в круге религии (тезис), затем выступает против религии (антитезис), так что «мы наблюдаем противоположность между так называемой верой и так называемым разумом»¹², и, наконец, постигает внутреннюю сущность религии и познает себя в ней (синтез). Эта гегелевская диалектика взаимоотношения религии и философии неверна как в целом, так и в интересующей нас здесь своей части, а именно в том, что античная «философия была сначала связана и замкнута в круге древнегреческого язычества»¹³. Но эта мысль Гегеля представляется нам верной в отношении античной предфилософии. Отождествляя мифологию с религией, Гегель говорит о возникновении философии из последней.

Итак, Гегель учил, что философия возникает как разрешение противоречия между формой и содержанием, заложенного во всякой мировоззренческой мифологии.

Но тогда напрашивается вопрос, почему это противоречие ждало своего разрешения столь долго и почему оно разрешилось именно в то, а не в иное время, именно в ту, а не в другую историческую эпоху. Ведь, подчеркивает Гегель, «философия... появляется лишь в определенной эпоху развития всей культуры народа»¹⁴. Проблема возникновения философии перерастает таким образом в вопрос о том, когда, т. е. в какую историческую эпоху, та возможность философии, которая присутствует во всякой достаточно развитой мировоззренческой мифологии, превращается в необходимость. Не-

¹¹ Там же, с. 75.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же, с. 54.

обходимость возникновения философии Гегель связывает с зарождением «мыслительной свободы»¹⁵. Свобода же мысли — то условие, при наличии которого возможность философии реализуется с необходимостью; это не только духовное, но и социальное явление. Тем самым вопрос о духовных предпосылках философии перерастает в вопрос о тех социальных условиях, благодаря которым философия возникает с необходимостью. Отвечая на этот вопрос, Гегель подчеркивает, что «философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй», что для того, чтобы возможность философии реализовалась, необходим «расцвет действительной политической свободы»¹⁶.

Кроме социально-политического фактора, Гегель указывает и на ряд социально-психологических факторов. Для того чтобы философия могла возникнуть, чтобы народ мог начать философствовать, «должен исчезнуть напор вожделений», «должны быть изжиты страсти», должна быть изжита «направленность на единичное», «сознание должно далеко продвинуться, чтобы думать об общих предметах». Кроме того, во время возникновения философии наблюдается неудовлетворенность не только прежними формами религии, но и традиционной нравственностью, которая подвергается рефлексии, вследствие чего «наступает период порчи нравов»¹⁷.

Говоря о том, что всякое философствование требует наличия известной духовной культуры народа, Гегель ссылается на Аристотеля. «Лишь после того, как озаботились об удовлетворении жизненных нужд, — цитирует Гегель «Метафизику», — начали философствовать»¹⁸.

Но Гегель увидел у Аристотеля лишь свою теорию «изживания страстей» как условия возможности философии. Конечно, народ, охваченный страстной заинтересованностью в единичном и живущий под «напором вожделений», не имеет благоприятного духовного климата для расцвета теоретической науки. Но Гегель доводит эту мысль до крайности, полагая, что «философия

¹⁵ Там же, с. 137.

¹⁶ Там же, с. 89.

¹⁷ Там же, с. 52, 53.

¹⁸ Там же, с. 52.

начинается с закатом реального мира». Говоря о непосредственно предшествующем возникновению философии состоянии духа, он утверждает: «Дальнейший ход развития состоит тогда в том, что мысль сосредоточивается в себе, становится конкретной и таким образом порождает идеальный мир в противовес реальному. Когда же у некоторого народа должна появиться философия, в действительном мире должен произойти разрыв (Bruch). Философия есть тогда примирение разложения, которое начато мыслью; это примирение происходит в идеальном мире, в мире духа, в который уходит человек, когда реальный мир его больше не удовлетворяет. Философия начинается с закатом реального мира»¹⁹. При этом Гегель ссылается на пример Ионии — одной из малоазиатских частей Эллады, где именно и возникает древнегреческая, а тем самым и европейская философия. Иония же действительно в VI в. до н. э. попала сперва в зависимость от Лидии, а затем вместе с Лидией была порабощена персами. Но философия возникает в Ионии не благодаря этому порабощению, она, напротив, от этого порабощения погибает, возникает же она до порабощения, в первой половине VI в. до н. э. И это возникновение философии в Ионии — наиболее передовой в VII—VI вв. до н. э. части Древней Греции — было не только фактом возникновения ионийской философии, но фактом возникновения философии в Древней, а правильнее сказать, юной Греции, которая и в VI, и в V вв. до н. э. находилась в состоянии восходящего, а не нисходящего движения и одерживала блестящие победы именно в реальном мире.

Что касается вопроса о том, где возникает философия, то Гегель, положив в качестве социального условия возникновения философии политическую свободу и подчеркивая отсутствие какой-либо свободы на Востоке (там свободен лишь один человек, но свободен как деспот, а потому его свобода есть лишь произвол, вождделение и формальная свобода), утверждает, что «философия... начинается в греческом мире», что «философия в собственном смысле начинается на Западе»²⁰. Но при этом Гегель не упускает из виду и тот факт, что

¹⁹ Hegel G. W. F. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1966, S. 151.

²⁰ Гегель Г. Соч., т. IX, с. 92.

в античном мире свободными были лишь некоторые, а не все. Он видит в этом обстоятельстве то, что определило «особенные видоизменения греческого воззрения»²¹. К сожалению, эту мысль о том, что для античной философии был далеко не безразличен рабовладельческий характер античного общества, Гегель не развил, как, впрочем, и многие другие свои мысли, высказанные им во «Введении», но оставшиеся лишь догадками и не нашедшие применения в самой «Истории философии».

Отвергнув восточную философию в качестве философии, Гегель, верный своему принципу единства духовной культуры человечества, включает то, что считает восточной философией, в общий ход развития абсолютного духа в качестве не философии, а предфилософии. При этом он не может не считаться с тем, что многие ученые его времени серьезно писали о китайской и индийской философиях и что это имело основания. Но эти основания, утверждает Гегель, мнимые, ибо и китайская, и индийская философии — плоды некоей иллюзии, вызванной тем, что и в Древнем Китае, и в Древней Индии религии были незрелыми, они остановились еще на той ступени развития, когда субъективный элемент еще не выявился, как это произошло в античной религии, а потому эти досубъективные восточные религии легко можно принять за философию. Нужно сказать, что та доля насилия, которую применял Гегель по отношению к различным философским системам, приводя их к единству, а также по отношению к философии как таковой, соединяя ее с религией, достигает наибольшей величины в его попытке создать глобальное единство человеческого духа за счет сведения восточной философской мудрости до уровня только части европейской предфилософии. Что эта европоцентрическая установка была неправильной, говорит хотя бы то, что Гегель сам забывал о ней, если не в своем разделе о китайской философии, которой он уделил несколько пренебрежительных страниц, то во всяком случае в разделе об индийской философии, где содержится обстоятельный анализ санхьи именно как одной из систем индийской философии. Спихватывается Гегель лишь в самом конце раздела «Восточная философия», обвиняя восточную философию в бессмысленности и в несистемности. Это

²¹ Там же, с. 94.

не очень вяжется с тем, что он сам только что рассказывал о санкхье.

Мысль Гегеля о свободном государственном строе и расцвете политической свободы как условия полноценного существования философии связана с гегелевским пониманием философии как антидогматической, свободной и бескорыстной духовной деятельности, стремящейся к целостному миропониманию, философии как объективной науки об истине. «Смело смотреть в глаза истине, верить в силу духа — вот первое условие философии», — говорил великий немецкий философ в своей вступительной речи, произнесенной им в Гейдельберге 28 октября 1816 г.²² Такая философия непримирима ни с какой догматикой, ни с какой схоластикой, ни с какой теологией, в которой «философское учение заключено в твердо установленный догмат», когда «мышление должно... доказать само из себя, что церковь уже было признано истинным»²³.

Представление о том, что философия произошла из религии, и только из религии, что религия — единственный источник философии, широко распространено в идеалистической истории философии. Что касается Гегеля, то он на первый взгляд не проводит сколько-нибудь четкого различия между религией и мифологией, употребляя эти термины в различных контекстах синонимически. При более пристальном рассмотрении этого вопроса можно заметить, что он не отождествляет религию и мифологию по объему: религия для него по объему нечто большее, чем мифология, потому что в религию еще входит культ. В тех случаях, когда Гегель употребляет термины «мифология» и «миф» как равнозначные с термином «религия», он имеет в виду лишь мировоззренческую часть религии. Но сам Гегель не дает в своем «Введении» четких дефиниций, говоря то о религии, то о мифологии, то о религии и мифологии вместе, то, наконец, о религии в ее мифах. Казалось бы, можно сказать, что и религиогенная концепция в ее крайнем виде (философия возникла из религии, и только из религии), и религиогенная концепция в ее умеренной, как бы стыдливой, мифогенной форме (философия возникла из мифологии, и только из мифологии), как они

²² Там же, с. 5.

²³ Там же, с. 86.

были представлены за последние полтора века, имеют своим источником историко-философское учение Гегеля. Однако так можно сказать лишь при одном ограничении: гегелевская концепция возникновения философии является, действительно, и религиогенной, и (если вырвать из контекста отдельные формулировки Гегеля) мифогенной, но и не всякую религиогенную и даже не всякую мифогенную концепцию происхождения философии можно назвать гегельянской.

Особенность гегелевской концепции возникновения философии состоит не в учении о том, что философия возникла из религии (мифологии), — таких концепций много, а в том, что Гегель максимально и даже, как было отмечено, чрезмерно рационализировал религию и мифологию, уподобляя их философии, а не философию — религии и мифологии. Гегель подчеркивает рациональный, познавательный аспект мифа, когда говорит о том, что «мыслящий дух должен отыскивать субстанциональное содержание, мысль, философему, которые в ней (в мифологии. — А. Ч.) содержатся *implicite* подобно тому, как мы ищем разума в природе»²⁴. Хотя он говорит: «В древних мифах миф не есть лишь покров, в них дело обстоит не так, что сначала была мысль и ее только прикрыли формой мифа»²⁵, все же для него более характерна мысль о такой близости внутреннего содержания мифологии содержанию философии, что можно просто «вышелушить это содержание из мифов в форме философем»²⁶. Поэтому гегелевскую концепцию возникновения философии можно определить в целом как рационалистический вариант религиогенно-мифогенной концепции возникновения философии.

* *

*

Приведем, далее, в качестве примера религиогенной концепции возникновения философии взгляды Френсиса Корнфорда (1874—1943). Из работ Ф. Корнфорда прямое отношение к рассматриваемой нами проблеме имеют такие его монографии, как «From religion to philosophy.

²⁴ Там же, с. 78.

²⁵ Там же, с. 82.

²⁶ Там же, с. 63.

A study in the origins of Western Speculation» (Cambridge, 1912) и «Principium sapientiae» (1952). Обе монографии посвящены происхождению античной философии. Правда, в последней работе Ф. Корнфорд исследует преемственность между вавилонской мифологией, с одной стороны, и греческой мифологией и философией — с другой, полагая, что философия самой первой в античности философской школы произошла из «Теогонии» Гесиода, а «Теогония» — из древневавилонской космогонистической поэмы «Энума элиш».

Будучи идеалистом²⁷, Ф. Корнфорд не касается вопроса о социально-экономических и политических условиях возникновения философии, ограничиваясь лишь ее духовными предпосылками. Ф. Корнфорд говорит о двух источниках философии: религии и интеллекте, но из этих двух возможных духовных источников философии решающую роль он отводит религии. «Философская муза — не Афина, не имеющая матери, — пишет английский ученый. — Если индивидуальный интеллект — ее отец, то ее более древняя и более величественная мать — религия» (с. VII). Ф. Корнфорд скорее подчеркивает «реальную преемственность между ранней рациональной спекуляцией и более ранними религиозными представлениями», чем раскрывает роль интеллекта в возникновении философских концепций. Согласно Ф. Корнфорду, эта «реальная преемственность» состояла в том, что содержание первых философских систем было задано в религии. Поэтому отличие философии от религии и мифологии — формальное: религия пользуется поэтическими символами и «мистическими личностями» там, где философия говорит «сухим языком абстракции» (субстанция, причинность, материя и т. п.). «Мысли, достигшие ясного определения в философии, — говорится в работе «От религии к философии», — заданы в скрытой форме уже в иррациональных интуициях мифологии» (с. V). При этом, выявляя и выясняя таящееся в мифологических интуициях содержание, философия даже «не создает свои новые понятийные орудия, она их находит при помощи тонкого анализа и точного

²⁷ Идеализм Ф. Корнфорда хорошо виден в таком его рассуждении: «Если душа познает мир, то мир должен в конечном счете состоять из той же субстанции, что и душа» (From religion to philosophy... N. Y., 1957, p. 133). Далее в тексте ссылки на страницы этого издания.

разграничения элементов, хаотически содержащихся в ее первоначально данном» (с. 126). Так что роль интеллекта и стоящей за ним науки у Ф. Корнфорда невелика. Вот почему мы говорим о концепции Ф. Корнфорда как о примере все же религиогенной концепции. Он пишет о философии как о «непосредственном преемнике теологии» (с. 125).

Предысторию философии Ф. Корнфорд начинает с анализа первобытного сознания. В своем анализе он опирается на взгляды Джеймса Фрейзера, Р. Маретта и других аниматистов (преанимистов), а также Э. Дюркгейма. Подобно Дж. Фрейзеру, Ф. Корнфорд выводит религию из магии как ее предшественницы; как и аниматисты, он полагает, что вера в то, что в мире господствует некая безличная сила («мана»), предшествовавшая вере в индивидуальные души и личных богов; наконец, вслед за социологической школой Э. Дюркгейма, которая видела в коллективном, племенном сознании и в структуре этого сознания отражение социальной структуры племени, Ф. Корнфорд допускает, что религия имеет свои корни в социальной структуре общества (но при этом Ф. Корнфорд говорит не о всякой, а лишь о первобытной религии).

Полагая, что коллективное сознание этой группы предшествовало индивидуальному сознанию, Ф. Корнфорд приписывает этому коллективному сознанию состояние первобытной нерасчлененности, в котором слиты воедино социальное и природное, субъективное и объективное, а также эмоциональное и практическое отношения к миру. С пробуждением индивидуального сознания коллективное сознание отчуждается и переходит во внешнюю по отношению к индивидам необходимость, в ту самую «ману», о которой как о первичной в духовной эволюции человечества говорят преанимисты. Эта «мана», утверждает Ф. Корнфорд, и телесна, и бестелесна, и материальна, и духовна: физическое, с одной стороны, и психическое — с другой, присутствуют в ней нераздельно. Рассматривая эту «ману» как стоящую над индивидами необходимость отчужденного первобытного сознания, Ф. Корнфорд находит ее древнегреческий аналог в гомеровской «мойре».

Итак, сперва, по Ф. Корнфорду, существовало единое коллективное сознание первобытной группы. После того как появилось индивидуальное сознание, коллективное

сознание приняло форму стоящей над индивидами, от них отчужденной и над ними властвующей силы. Третья ступень в эволюции первобытного сознания состояла в расчленении на персонафицированные части самой безличной «маны». Так возникают представления о личных богах и демонах, так складывается политеистская религия, из которой и возникает философия. Философия происходит из политической религии, утверждает Ф. Корнфорд, как попятное движение мысли от политеистического персонализма к первобытной «мане» и «мойре», которые, правда, выступают в философии в новой форме; как «фюзис» — природа и «ананке» — необходимость.

Итак, от коллективного безличного сознания к отчужденному коллективному сознанию (к «мане» и «мойре»), а от него к личным богам и демонам, от них же — назад к «мане» и к «мойре», но выступающим уже в превращенной форме «фюзиса» (природы) и «ананке» (необходимости) — такова, по Ф. Корнфорду, эволюция предфилософского и раннефилософского сознания, диалектика возникновения философии.

А. О. Маковельский в своей краткой рецензии на книгу Ф. Корнфорда «От религии к философии» отметил недостатки корнфордовской концепции возникновения философии. По Ф. Корнфорду, философское содержание так никогда и «не вышло за пределы религиозного материала, послужившего для него исходным пунктом. Философия лишь анализировала этот материал... имела не творческий, а лишь аналитический характер. Ее источником не был реальный мир вещей, ее системы возникли из анализа прежнего дофилософского мировоззрения»²⁸.

Ученик Ф. Корнфорда, профессор древней философии в Кэмбридже W. Guthrie, издавая посмертно последнюю работу Ф. Корнфорда «Начало мудрости», замечает в предисловии к ней, что у ее читателей может сложиться впечатление, будто бы самые ранние греческие философы повторили то, что рассказано в мифах, изменив лишь терминологию. Увы! Это не ложное впечатление.

²⁸ Маковельский А. О. Досократики. Ч. I. Казань, 1914, с. XXXVIII.



Проблемой возникновения философии занимался и другой английский ученый, профессор Бирмингемского университета Дж. Томсон, автор многих работ, в том числе книги «Первые философы» (русский перевод 1959 г.), имеющей непосредственное отношение к нашей теме. Концепция возникновения философии Дж. Томсона может быть квалифицирована как мифогенная: он отделяет мифологию от религии и говорит о возникновении философии из мифологии, видя в мифологии единственный источник философии.

Философия, согласно Дж. Томсону, возникает из мифологии (а наука — из магии), наследуя от последней ряд моментов, прежде всего стихийно-диалектические представления о единстве и борьбе противоположностей. Дж. Томсон связывает возникновение философии с переходом древнего общества со ступени раннего на ступень зрелого рабовладельческого производства, со сменой «бронзового века» «веком железным», предметных денег — чеканной монетой, с развитием товарно-денежных отношений и становлением общества товаропроизводителей. Непосредственная причина возникновения философии — «товарный фетишизм». В соответствии со своим пониманием философии Дж. Томсон видит и в возникновении философии не начало высшей, по сравнению с мифологией, ступени познания мира, а всего лишь проекцию на внешний мир, преломление в философских категориях социально-экономических отношений общества товаропроизводителей. Так, например, философская категория субстанции, по Дж. Томсону, — не что иное, как проекция на внешний мир меновой формы стоимости.

Подобные воззрения на природу философских категорий не новы. Примером их может служить книга В. Шулятикова «Оправдание капитализма в западноевропейской философии», которую, как известно, В. И. Ленин подверг резкой критике. В этой книге, в частности, утверждалось, что «все без остатка философские термины и формулы, с которыми она (т. е. философия. — А. Ч.) оперирует, все эти «понятия», «идеи», «воззрения», «представления», «чувства», все эти «абсолюты», «вещи в себе», «ноумены», «феномены», «суб-

станции», «модусы», «атрибуты», «субъекты», «объекты», все эти «духи», «материальные элементы», «силы», «энергии» служат ей для обозначения общественных классов, групп, ячеек и их взаимоотношений. Имея дело с философской системой того или другого буржуазного мыслителя, мы имеем дело с картиной классового строения общества, нарисованной с помощью условных знаков»²⁹. Читая в этом месте книгу В. Шулятикова, В. И. Ленин написал на ее полях: «Неверно, неверно!»³⁰.

Отмеченными недостатками, разумеется, не исчерпывается в целом весьма интересная и содержательная, основанная на большом фактическом материале концепция Дж. Томсона, имеющая, на наш взгляд, ряд верных моментов.

* *
*

К мифогенному типу концепций возникновения философии можно отнести и представления о ее возникновении А. Ф. Лосева. Утверждая, что ныне «является уже безграмотностью отождествлять мифологию с поэзией, с наукой, с религией, с моралью, с искусством»³¹, А. Ф. Лосев пытается отделить мифологию от религии, миф от религиозных верований, рассмотреть миф вне контекста религиозных представлений и действий. А что такой контекст существует, не решается отрицать и А. Ф. Лосев — один из наиболее последовательных представителей именно мифогенной концепции возникновения философии. «Миф, взятый сам по себе, — пишет А. Ф. Лосев, — не имеет никакого существенного отношения к религиозным верованиям, хотя он и связан с ними как в первобытную эпоху, так и в позднейшие времена»³².

Именно из такой нерелигиозной мифологии и возникает, согласно А. Ф. Лосеву, философия. Что касается специального знания, то его роль в подготовке философ-

²⁹ Шулятиков В. *Оправдание капитализма в западноевропейской философии. От Декарта до Э. Маха*. М., 1908, с. 6.

³⁰ Ленин В. И. *Полн. собр. соч.*, т. 29, с. 459.

³¹ Лосев А. Ф. *Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии*. — Учен. зап. МГПИ, 1953, т. 72, вып. 3, с. 18.

³² Лосев А. Ф. *Мифология*. — *Философская энциклопедия*. М., 1964, т. 3, с. 459.

ского понятийного сознания А. Ф. Лосевым не учитывается. Единственным источником философии, согласно А. Ф. Лосеву, является предфилософский миф.

Советский исследователь ставит под сомнение, а то и прямо отрицает познавательную функцию мифа, тот «инстинкт разумности», который Гегель считал лежащим в основании мифологии и религии. В статье «Мифология» А. Ф. Лосев пишет: «Вошло в обыкновение понимать миф как попытку объяснения или понимания природы и общества первобытным человеком. Это неверно, поскольку всякое объяснение природы и общества, даже максимально мифологическое, является уже результатом рассудочного познания и тем самым резко отличается от мифа, обладающего какой угодно, но только не познавательной функцией»³³. Прав ли Лосев? И да, и нет. Его упрек направлен, возможно, против таких упрощенных представлений о мифологии, какие мы видим, например, в тезисе Е. Г. Кагарова: «Мифология есть сумма попыток первобытного человека объяснить загадочные явления окружающего его реального мира»³⁴. А. Ф. Лосев же определяет миф (а следовательно, и мифологию как совокупность мифов) более точно и конкретно. По его мнению, миф есть «живое, одушевленное и в конце концов антропоморфное понимание бытия»³⁵. Но, будучи пониманием бытия, миф тем не менее не является его объяснением. Он возникает вовсе не как попытка первобытного человека объяснить загадочные явления окружающего его реального мира, а как «проецирование вовне первобытнообщинных отношений, основанных на абсолютизации родовой жизни» (с. 134). Но, на наш взгляд, «понимание» и «объяснение» — слова, близкие по значению, а «объяснение» и «перенесение» не исключают друг друга. Миф — это и есть «объяснение» природы через перенесение на нее отношений между людьми, характерных для первобытнообщинной формации (родовой социоморфизм), а также свойств человека (антропоморфизм). Что

³³ Там же, с. 457—458.

³⁴ Кагаров Е. Г. Очерк современного состояния мифологической науки. — Вопросы теории и психологии творчества. Спб., 1914, т V, с. 409.

³⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, с. 105. В дальнейшем тексте ссылки на страницы этой книги.

это так, доказывает и сам А. Ф. Лосев. Отрицая, что миф есть попытка «объяснения» и «понимания» (эти термины употребляются им в статье «Мифология» как синонимы), А. Ф. Лосев в другой своей работе («История античной эстетики») говорит о мифе как «понимании бытия», а о мифологии как о «конкретно-жизненном мышлении», как о «понимании природы и всего мира как некоей универсальной родовой общины» (с. 127). Без этой поправки концепция А. Ф. Лосева о происхождении философии из мифологии, и только из мифологии, была бы непонятна: вряд ли стоит говорить о мифологии как источнике философии, если та познавательная функция, которая, несомненно, присуща всякой философии, в мифологии отсутствует.

А. Ф. Лосев касается и вопроса о том, как возникает мифология. Он пишет о возникновении философии как о превращении мифа в свою противоположность: «Родовая жизнь создала мифологию, — что создает рабовладельческая формация? При переходе к рабовладению миф, очевидно, тоже должен перейти в свою противоположность», — сказано в «Истории античной эстетики» (с. 105). Но на страницах этой же книги неоднократно подчеркивается, что философия отличается от мифологии по содержанию только тем, что первая не антропоморфна, вторая же антропоморфна (см. с. 98, 105, 128, 129, 525).

Что же касается формы, то А. Ф. Лосев говорит о языке философии как о языке «сознания, разума, мысли» (с. 105), а о философии — как о «мысли и сознании» (там же) и т. п., но непонятно, откуда эта мысль и это сознание берутся, коль скоро они не вызревают не только внутри специального знания (этого не учитывал и Гегель), но и внутри самой мифологии (как это было у Гегеля). А. Ф. Лосев ограничивается лишь тем, что отмечает «значительное развитие индивидуального мышления» (с. 525), — факт, сам требующий объяснения, а также говорит о «новых, гораздо более абстрактных взаимоотношениях людей в период рабовладельческой формации» (с. 98), из чего по контексту напрашивается вывод о том, что новая абстрактная мысль и новое абстрактное сознание были функцией этих новых абстрактных отношений, что, на наш взгляд, действительно объясняет, но только частично, возникновение нового сознания.

Однако это новое сознание (и это главный, как нам кажется, недостаток лосевской концепции возникновения философии) не дает никакого нового содержания, а всего лишь — это подчеркивает сам А. Ф. Лосев — действует «путем перевода мифической действительности на язык сознания, разума, мысли». «Сознание, — пишет А. Ф. Лосев, — должно заново конструировать миф, конструировать его средствами разума, мысли, понятия...» (с. 105). «Мысль и сознание стремятся разгадать мифологию, понять ее изнутри...» (там же).

Итак, получается, что античная философия в течение тысячелетия бьется не над тем, чтобы построить внутренне непротиворечивую модель космоса на основе всей совокупности, хотя и медленно, но все же нарастающего знания о мире и средствами становящегося логического мышления, — а над тем, чтобы разгадать мифологию, в которой каким-то чудесным образом оказывается заключенным все, что нужно для познания мира. Понятое таким образом взаимоотношение мифологии и философии превращает мифологию не только в генетическое начало философии, но поистине делает ее субстанцией философии, ее внутренним содержанием; философия превращается лишь в форму, в новую форму существования старой мифологии. Что мы не утрируем лосевскую концепцию возникновения философии, показывает сам ее автор, когда пишет в «Истории античной эстетики»: «Мифология прошла через всю античность, принявши... форму философского космоса и бытия...» (с. 128). Эта мысль А. Ф. Лосева означает лишь то, что античная мифология — это не что иное, как субстанция античной философии, которая не только возникла из мифологии, реконструировав миф, переведя его на язык мысли, но и продолжает существовать лишь на основе мифологии, представляя собой лишь сумму попыток разгадать не тайну мира, а тайну мифа.

* *
*

В качестве примера — правда, весьма своеобразного — позитивистских концепций происхождения философии приведем взгляды А. А. Богданова на эту проблему, выраженные им в «Философии живого опыта» (1913) и в «Науке об общественном сознании» (1914). Богда-

нов различал в развитии сознания две стадии: дофилософскую (которую он делил на дорелигиозную и религиозную части) и философскую.

Отношения трудового авторитарного сотрудничества типа «организатор — исполнитель», которые якобы устанавливаются внутри достигших речевого уровня коллективов, будучи произвольно перенесенными на природу, порождают всеобщий анимизм: всякое тело как исполнитель должно иметь своего организатора — душу — активного двойника тела.

Связанный с теми же авторитарными отношениями культ предков-организаторов, принимающих в памяти потомков сверхчеловеческие черты, порождает религию: выдающиеся предки становятся богами, а их советы — священными заветами.

Долгое время религия и религиозное сознание остаются универсальными: религиозный характер, утверждает Богданов, был присущ всему опыту людей, всем их построениям и понятиям, так что религия охватывала одинаково технический процесс, экономику, идеологию. Однако аккумулирующие возможности религии ограничены, и новый опыт постепенно приходит в противоречие с традицией и порождает, с одной стороны, светское сознание, ограничивающее религию узкой, «небесной» сферой веры и культа, а с другой — философию как систематизацию самого по себе беспорядочного светского знания методами «поспешного обобщения и подстановки» по аналогии с новой социально-экономической действительностью, с ее безличной рыночной конъюнктурой и отвлеченным товарным фетишизмом.

«Что представляла собой греческая философия и наука при своем зарождении? — Систематизацию накопляющегося светского знания, которое не укладывалось в рамки религиозного предания»³⁶, — сказано в «Науке об общественном сознании» Богданова, написанной в форме вопросов и ответов.

«Юное мышление, — пишет А. А. Богданов в «Философии живого опыта», — стремясь облегчить и упростить свою тяжелую работу, с величайшей охотой распространяет свои приемы и выводы с частных областей на весь опыт, и из широкого обобщения делает универ-

³⁶ Богданов А. А. Наука об общественном сознании. М., 1914, с. 127.

сальное. Была ли эта поспешность, эта наивная смелость мысли простым заблуждением? Отнюдь нет. Для нарождающейся научной философской мысли было в высшей степени важно организовать в систему как можно быстрее. Иначе ее угрожало поглотить со всех сторон ее обступившее, выкованное тысячелетиями, окаменелое, прочное религиозное мышление»³⁷.

Итак, расходясь с религиозно-мифогенным типом концепций возникновения философии, А. А. Богданов выводит философию из специального, конкретного знания и отрицает всякую преемственность между мифологией, которую он не отличает от религии, и философией, отождествляемой им с наукой как систематизацией знания (следовательно, наука возникает, по Богданову, одновременно с философией). Главный недостаток концепции А. А. Богданова в ее релятивизме и социоморфическом идеализме: философия якобы не особая форма познания объективного мира, а всего лишь одна из возможных форм социальной организации опыта.



Таковы некоторые примеры двух типов концепций возникновения философии.

Нам представляется, что концепции религиозно-мифогенного типа ошибочны в той мере, в какой они так или иначе отождествляют мифологию с религией, лишают мифологию и даже философию познавательного значения, не видят существенного отличия философии от мифологии (притом не только по форме, но и по содержанию), не учитывают роли знания (науки) в процессе возникновения философии, недооценивают значение интеллекта. Но вместе с тем этот тип концепций возникновения философии имеет ряд положительных сторон. Концепции религиозно-мифогенного типа обычно анализируют мифологическую предысторию философии, ищут переходные, промежуточные между мифологией и философией формы, стремятся раскрыть мифологическое мировоззрение именно как мировоззрение предфилософское и установить конкретную преемственность между мифологическим мировоззрением, с одной стороны, и

³⁷ Богданов А. А. Философия живого опыта. М., 1920, с. 70.

философским мировоззрением — с другой, пытаются понять, что же именно могла философия заимствовать из мифологии.

Сторонники сциентистского типа концепции возникновения философии, возможно, правы, когда они обращают наше внимание на значение и роль предфилософского знания (науки), связывают возникновение философии с увеличением объема и организованности этого знания, с прорастающей внутри этого знания способностью к объективному и беспристрастному рассудочному мышлению (проявляющемуся сперва в области исчисления), к объективному и точному наблюдению явлений природы (особенно небесных), что все более сдерживало фантазирующее мифотворчество. Но они, по-видимому, ошибаются, когда отрицают всякую положительную роль мифологического мировоззрения в генезисе философии как новой формы мировоззрения и общественного сознания, не говоря уже о других, присущих тому или иному представителю этих концепций специфических ошибках.

Под мировоззрением обычно понимают систему взглядов, понятий и представлений об окружающем мире в целом. При этом иногда указывают, что следует различать мировоззрение в широком и мировоззрение в собственном смысле слова. Мировоззрение в широком смысле слова включает в себя совокупность всех взглядов на окружающий мир, на явления природы и общества: философские, общественно-политические, этические, эстетические, естественнонаучные воззрения и т. д. Мировоззрение же в собственном смысле слова — это всего лишь философские взгляды.

С таким определением мировоззрения можно согласиться лишь частично. Действительно, можно и нужно говорить о мировоззрении в этих двух смыслах. Но пока что мировоззрение в широком смысле слова определено слишком широко, а мировоззрение в собственном смысле — слишком узко. Мировоззрение в широком смысле слова — вовсе не простая совокупность всех взглядов на мир. Мировоззрение в узком смысле слова не исчерпывается философией.

Под мировоззрением мы понимаем здесь прежде всего духовное освоение мироздания с определенной точки зрения — с точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и человек. Объект мировоззрения — мир в целом. Но предмет мировоззрения, т. е. то, что мировоззрение выделяет прежде всего в объекте, — это именно взаимоотношение мира природы и мира человека, макрокосмоса и микрокосмоса. Конечно, никто не будет отрицать, что мировоззрение невозможно без того или иного природо-, общество- и человековедения, без той или иной совокупности взглядов на мир в целом. Но мировоззрение — не сумма наук. От суммы наук мировоззрение отличается тем, что оно ставит в центре своего внимания вопрос об отноше-

нии мироздания как такового и такой его активной, разумной, целеполагающей части, как люди, вопрос об отношении «оно» (мироздание) и «мы» (люди). Этот вопрос об отношении природы, или мироздания как такового, и людей мы и будем называть здесь основным вопросом мировоззрения. В силу идеологичности форм общественного сознания, в том числе и философии, это взаимоотношение понимается идеологами разных классов неодинаково.

Мировоззрение — это система образов и представлений или понятий и категорий, ориентированная на вопрос о месте людей в природе, в мироздании как таковом и их историческом назначении с позиций того или иного класса и его партии.

Известно, что К. Маркс различал два способа духовного освоения мироздания: это «художественное, религиозное, практически-духовное освоение этого мира» и такое его освоение, при котором «целое, как оно представлено в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы»³⁸. Это означает, что духовное освоение (осознание) мироздания возможно как через совокупность связанных между собой (в основном психическими ассоциациями) образов и представлений, так и через логически связанную систему понятий и категорий.

Поскольку второй способ духовного освоения мироздания дальше от обыденного сознания, чем первый, частично с этим обыденным сознанием сливающийся, то можно говорить не только о двух формах духовного освоения мироздания, но и о двух уровнях этого освоения. Это: 1) образно-представленческо-ассоциативно-эмоциональный уровень и 2) понятийно-категориально-логическо-рассудочный уровень мировоззрения. При этом в мировоззрении первого уровня следует различать (с точки зрения формы) мировоззрение, выраженное в несловесных образах — в образах музыки, живописи, скульптуры и архитектуры (если, разумеется, эти образы имеют глубокое мировоззренческое значение), мировоззрение, выраженное в словесных формах (литература). Второй уровень мировоззрения (мировоззренческая часть высшей части идеальной надстройки) — всегда словесно-знаковый.

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 12, с. 727—728.

Итак, к мировоззрению имеют отношение как искусство, мифология и религия, так и философия. Несомненно, что и такие теоретические науки, как математика, физика, биология, социология, имеют мировоззренческое значение, т. е. служат формированию того или иного мировоззрения. Но сами по себе ни математика, ни социология мировоззрением не являются. Это не исключает, однако, того, что каждая теоретическая наука и каждая форма общественного сознания может претендовать на роль мировоззрения. Далее мы увидим элементы математического мировоззрения у древнегреческих пифагорейцев. Но математическое мировоззрение однобоко: нельзя видеть в мироздании одни лишь числа. Математизация мироздания не даст возможность выяснить основную вопрос мировоззрения.

В зависимости от решения (сознательного или стихийного) основного вопроса мировоззрения возможны два типа мировоззрения. В одном случае мировоззрение духовно усваивается (осознается) людьми через перенесение на него явных и неявных качеств и форм человеческой жизни. В другом случае люди осознают себя через природу, перенося на себя качества, свойства и законы мироздания как такового, природы. Оба решения неверны. Природа не антропоморфна. Человек и общество — это такие части природы, которые существуют по своим законам. Но неверны эти решения по-разному. Первое решение неверно абсолютно. Это тупик. Второе решение неверно относительно. Открытие законов общественного развития возможно лишь при фундаментальном допущении того, что человек как естественное существо есть часть и продукт природы и что его естественные потребности первичны и могут быть удовлетворены лишь через материальное производство.

Социоантропоморфическое мировоззрение — мировоззрение первого уровня и первого типа. В этом мировоззрении мироздание духовно осваивается людьми на образно-представленческо-эмоциональном уровне путем перенесения на природу явных и неявных качеств человека как общественного существа и общества в целом.

Социоантропоморфическое мировоззрение не едино. Скорее можно говорить о социоантропоморфическом мировоззренческом комплексе, чем о социоантропоморфическом мировоззрении как таковом. В этот комплекс

входят мифологическое, религиозное и частично художественное мировоззрения. Если некое человеческое свойство представить отвлеченно от его носителя, человека, то образуется элемент мифологического мировоззрения, где образ становится равным его значению, т. е. понимается безусловно. Такая позиция станет началом мифологического образа — вымышленного существа. Однако миф становится частью религии лишь тогда, когда он приурочен к религиозному действию, к обряду и культуре, когда он входит в систему псевдопрактического, иллюзорного взаимоотношения людей и антропоморфизированной природы.

К социоантропоморфическому виду мировоззрения относится лишь субъективное художественное мировоззрение. Это такое художественное мировоззрение, при котором изображаемое в значительной степени подменяется производимым им субъективным впечатлением, когда объект служит раскрытию состояния субъекта. Такое художественное мировоззрение можно назвать импрессионистско-лирическим. Объективное художественное мировоззрение делает акцент на взаимоотношениях общества и человека, природы — и общества и человека. Его можно назвать натуралистически-реалистическим. Объективное художественное мировоззрение образует второй вид мировоззрения — мировоззрение первого уровня и второго типа.

От художественного мировоззрения, как субъективного, так и объективного, следует отличать мировоззрение художника, которое может быть религиозным, философским или даже обыденным.

Третий и четвертый виды мировоззрения образуют философский мировоззренческий комплекс. Это мировоззрение второго уровня. В нем взаимоотношение мироздания как такового, природы и людей духовно осваивается, осознается в логической системе понятий и категорий. Рационализированность и системность — таковы главные видовые отличия философии как таковой. *Философия* — это системно-рационализированное мировоззрение. Системность определяет содержание философии, поиск ею субстанции мироздания, а рационализированность — ее форму, ее уровень. Что касается основного вопроса мировоззрения, то в философии на втором уровне мировоззрения он принимает форму основного вопроса философии, вопроса об отношении бытия (этой аб-

страгизированной природы) и мышления, сознания (этого абстрагизированного человека).

Философский идеализм, будучи, в отличие от социоантропоморфического вида мировоззрения, освоением мира «мыслящей головой», принадлежит ко второму уровню мировоззрения, но, раскрывая бытие через дух, мышление, «я», он принадлежит к первому типу мировоззрения. Для философского идеализма характерен неявный специфический антропоморфизм: природа уподобляется если не человеку в целом, то его духу, мышлению, сознанию.

Философский материализм принадлежит ко второму уровню и ко второму типу мировоззрения. Речь здесь идет, разумеется, лишь о домарксовском «натуралистическом» материализме, который именно и пытался свести понимание людей и человеческого общества к законам природы.

Различая здесь материализм и идеализм как разные виды мировоззрения, следует подчеркнуть, что в этом смысле они едины. И тот и другой являются все же философией — высшим видом мировоззрения и специфической формой общественного сознания, частью идеальной настройки. Однако нельзя не учитывать, что если философский материализм отличается от социоантропоморфического вида мировоззрения и по форме (методу) и по содержанию (типу), то философский идеализм — лишь по форме, и это различие существенно.

Из сказанного ясно, что мировоззрение в собственном смысле слова — это не только философское, но и художественное, мифологическое и религиозное мировоззрения. Если же о философском мировоззрении и можно говорить как о мировоззрении в собственном смысле слова, т. е. мировоззрении как таковом, то лишь в том смысле, что философия — это высший вид мировоззрения в собственном смысле слова среди других видов (разновидностей) мировоззрения в собственном смысле слова.

Что же касается мировоззрения в широком смысле слова как некоей «совокупности взглядов», то такая совокупность сама по себе еще не будет мировоззрением. Но она может стать мировоззрением, и притом мировоззрением в широком смысле слова, будучи подчиненной тому или иному виду мировоззрения в собственном смысле слова. Более того, мировоззрения в собственном

смысле слова борются между собой за эту самую совокупность. Главный фронт борьбы проходит здесь между материалистическо-философским и религиозным мировоззрениями. Последнее стремится саму философию сделать моментом религиозного мировоззрения в широком смысле слова.

По отношению к философии искусство, мифология, религия, не переставая существовать сами по себе, выступают в качестве парафилософии (буквально «окололюбомудрия»). В парафилософии поэтому различимы две части: мировоззрение и наука. Науки поддерживают философию как мировоззрение на втором уровне мировоззрения. Как только философия утрачивает связь с науками, она перемещается на первый уровень мировоззрения, фактически переставая быть философией, т. е. системно-рационализированным мировоззрением. Однако роль науки, ее влияние на философию не всецело благоприятны для философии. Полная победа наук над мировоззренческой парафилософией в борьбе за философию лишает философию ее мировоззренческого характера. Философия сводится к методологии науки, становится служанкой науки.

Мировоззренческая парафилософия поддерживает в философии ее мировоззренческий статус, питает философию живыми соками жизни. Однако она же тянет философию со второго уровня мировоззрения на первый, лишает ее системности и рационализированности, превращает в лучшем случае философию в философский иррационализм, а в худшем — вообще растворяет философию в искусстве, мифологии, религии. В обоих случаях философия становится односторонней. В истории философии немало примеров такой неполноценной, хотя по-своему весьма интересной и впечатляющей философии. Но история философии дает нам и блестящие примеры гармоничной философии, в которой ее системно-рационализированная форма и ее мировоззренческое содержание находятся в состоянии равновесия и соразмерности.

ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ

Прежде чем говорить о генезисе философии, коснемся проблемы происхождения мировоззрения — ведь философия один из его видов.

В отличие от философии, которая возникла в историческое время, когда уже существовала письменность, мировоззрение зародилось в доисторические времена. Мировоззрение возникает стихийно в ответ на неосознанную мировоззренческую потребность человека. Эта потребность возникает благодаря трудовой деятельности человека, вместе с самим человеком. С того времени, как отношение людей к мирозданию, «мы» к «оно», опосредуется орудиями труда, зарождается новое, дотоле невиданное отношение — практическое. Это новое, практическое отношение в мироздании, будучи осознанным человеком, получает духовный аспект³⁹. Так зарождается мировоззренческая потребность, а с ней и первобытное мировоззрение, заполняющее образовавшуюся «брешь» между субъектом и объектом.

Особенности первобытного сознания известны главным образом из этнографических наблюдений над народами, находящимися в наше время на ступени неолита. Первобытный *homo sapiens* способен ставить перед собой довольно отдаленные цели и находить наиболее целесообразные способы их реализации. Если не бояться парадокса, то можно сказать, что все великие исторические достижения человечества приходятся на доисторическое время. Это речь и начатки мышления, это одомашнивание животных и создание сельскохозяйственных культур, это овладение огнем и изобретение колеса, это создание наиболее жизненно важных орудий труда и

³⁹ В данном случае мы оставляем в стороне проблему сознания и его возникновения, принимая «сознание» как данность.

средств обитания и быта. Вместе с тем уровень первобытного сознания невысок, поскольку все названные достижения — плод стихийного метода проб и ошибок. Критическое и методологическое мышление отсутствовало. Преобладала эмоциональная сфера сознания. «Человек разумный» находился во власти эмоций, которые побуждали его к поспешным, поверхностным, ассоциативным «умозаключениям». Первобытный человек легко поддавался внушению и самовнушению, оказывавшим на него не только психическое, но и физиологическое действие вплоть до заболевания и смерти. Сознание первобытного человека — коллективное родовое сознание, сознание предков рода, существующее по традиции и передающееся от поколения к поколению по памяти. Роль индивидуального сознания была ничтожной, поэтому не было и личности с ее неповторимостью.

Первобытное сознание было не только родовым, коллективным, но и синкретическим. Люди еще не могли разделить субъективное и объективное, реальное и иллюзорное, они понимали мироздание по аналогии с самими собой.

Отсюда следуют такие черты первобытного сознания, как эмоциональность, чисто образное восприятие мира, ассоциативность и а(до)логичность, гилозоизм (оживотворение), аниматизм (одухотворение мироздания в целом) и анимизм (одушевление его отдельных проявлений). К особенностям первобытного сознания относится также невольная склонность уподоблять природные, а затем и социальные явления человеку (антропоморфизм), а отношения между этими антропоморфизированными явлениями и предметами — родовым отношениям (родовой социоморфизм). Будучи не в состоянии объяснить природные и социальные явления и имея естественную потребность в таком объяснении, первобытный человек находил его в рассказе о происхождении олицетворяющего то или иное явление существа от других таких же существ путем биологического рождения (биологический генетизм).

Из сказанного ясно, что плодом первобытного сознания могло быть лишь первобытное социоантропоморфическое мировоззрение. Оно возникает путем стихийного перенесения на мироздание свойств человека и его рода. Основной вопрос мировоззрения — вопрос об отношении природы и людей — выступает в нем как вопрос об от-

ношении людей и природы, с одной стороны, и сверхъестественного, надприродного мира, — с другой.

Первобытный социоантропоморфизм представляет собой комплекс мифологии, религии и искусства. Не все мифы были религиозными, т. е. связанными с культом. Мифы, некогда бывшие религиозными, со временем переставали быть таковыми, так как старых богов как предмет поклонения сменяли новые боги. К этому же комплексу примыкала и магия.

Магия и религия тесно связаны, но не тождественны. Более того, между ними есть существенное различие. Корни и магии, и религии — в ассоциативности первобытного сознания, в его неумении выделить существенные и, как правило, скрытые, не лежащие на поверхности, связи и отношения между явлениями, в принятии случайного и несущественного за существенное. Магия связывает то, что реально не связано. Это предмет и его изображение, или имя, или отторгнутая от предмета часть, это процесс и имитация этого процесса. Думая, что между ними имеется связь, первобытный человек воздействует на изображение предмета, на отторгнутую от него часть, манипулирует с именем, имитирует явление. Он уверен в практической эффективности своих действий.

Религия также претендует на практическую эффективность своих обрядов и молитв. Однако есть существенное различие между магическим действием и магическим заклинанием, с одной стороны, и религиозным обрядом и религиозной молитвой — с другой. Оно состоит в том, что в случае магии связь между действием, или заклинанием, и результатом представляется непосредственной, в случае же религии связь между обрядом или молитвой и искомым результатом опосредована для верующего свободной волей бога (он может как принять, так и не принять жертву, как внять, так и не внять молитве). Не то в магии: если все сделано «правильно», то результат налицо. Здесь зарождается важная догадка об объективном детерминизме, о потенциальном могуществе человека при наличии у него специальных знаний и специальной техники. Позиция верующего самоуничижительно-просительная, позиция заклинателя — принуждающая.

Исторически магия более характерна для доклассового общества, а религия — для классового. Боги рели-

гии — деспоты; они подобны деспотам раннеклассового общества, общества, в котором чувство зависимости от природы усугубляется чувством зависимости от деспотического государства, отчужденного от народа.

Из сказанного ясно, что, несмотря на отмеченное различие между магией и религией, в магии нельзя видеть преднауку. Как и религия, магия основывается на воображении, а не на мышлении.

Социоантропоморфическое мировоззрение строится не по законам мышления, а по законам воображения. Мифология — не мышление и не продукт мышления. Она продукт фантазии, воображения, хотя элементы мышления всегда присутствуют в воображении, как и элементы воображения — в мышлении⁴⁰. К. Маркс подчеркивал, что «всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения»⁴¹. Мнения о том, что «мифология есть мышление на определенной ступени человеческого развития», что, более того, «мышление современного человека, создающего научные теории и гипотезы, и мышление древнего человека, создающего мифы, — это разные этапы развития единого логического мышления человека», что мифология создается особым видом мышления, на наш взгляд, неправильны. Ошибка Леви-Брюля состоит не в том, что он приписал первобытному сознанию прологичность, она в том, что он приписал ее первобытному мышлению.

Но в таком случае имело ли познавательное значение социоантропоморфическое, мифологическое мировоззрение? На этот счет существуют противоположные мнения. Например, Ф. Х. Кессиди писал, что «миф никогда не был способом объяснения действительности», тогда как Гулиан утверждает, что «миф отражает стремление первобытного человека понять мир и самого себя». И последнее верно. Но дальше *стремления* понять мир миф все же никогда не шел. К. Маркс говорил о мифологии как о бессознательно-художественной переработке народной фантазией природы и общественных форм⁴². Ф. Энгельс подчеркивал, что все культурные народы на ранней ступени своего развития отражают чуждые им,

⁴⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 12, с. 737.

⁴¹ Там же.

⁴² См.: там же.

таинственные для них и подавляющие их силы природы путем олицетворения, создавая богов. Но познание — не «фантастическое отражение» и «переработка». Можно говорить лишь об элементах познания в мифе, о крупницах знания в нем. Знание же как таковое зарождается вне мифа, хотя и в тесной связи с ним. Как и мышление, оно зарождается в сфере непосредственной практики, при решении реальных задач.

Но можно ли это первобытное знание считать наукой? Разумеется, нет. Тем не менее наука возникает еще до философии. Наука начинается со счета. Еще Платон обратил внимание на то, что именно число и счет ведут человека к размышлению, учат его думать. К. Маркс подчеркивал, что счет — это «первая теоретическая деятельность рассудка, которая еще колеблется между чувственностью и мышлением»⁴³. Именно здесь, между чувственностью и мышлением, и зарождается наука, рассудочно-теоретическая деятельность человека, направленная на познание объективного и субъективного мира. Число — первый идеализированный объект в истории культуры. Для чисел безразличны их предметы. Правда, не сразу количество могло быть отделено от качества (так, например, три барана обозначались одним словом, а три овцы — другим). Но потом количественная сторона абстрагировалась. Число и счет легли не только в основу обыденной жизни, но и в основу ориентации человека во времени и в пространстве, причем эта ориентация была связана с наблюдениями над небом, особенно ночным. А это имело уже мировоззренческое значение.

К этому же времени относится зарождение идеи причинности, что также было связано с материальной практикой людей.

Поскольку же системы времяисчисления, приемы счисления и вычисления возникают до философии, постольку можно говорить о предфилософской науке. Именно в ней развивается мышление, зарождается теоретическое мышление. Кузница мышления — математика, как бы примитивна и эмпирична она ни была. (Конечно, если под наукой понимать лишь науку на ступени дедукции, то тогда никакой предфилософской науки не было.)

⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 1, с. 31.

Согласно гносеогенно-мифогенной концепции, которой мы будем здесь придерживаться, философия имеет, таким образом, два источника. Назовем духовные источники философии предфилософией. В самом широком смысле слова предфилософия — это совокупность развитой мифологии, с одной стороны, и начатков некоторых наук (математики, астрономии, физики, медицины) — с другой. Такая предфилософия — это, в сущности, предфилософская парафилософия. Но о парафилософии можно говорить лишь тогда, когда образовалась философия. Тогда философия — ядро, а парафилософия — оболочка. Но если ядра еще нет, то парафилософия — предфилософия — лишь оболочка, внутри которой еще предстоит зародиться ядру.

В более узком смысле слова предфилософия — это то, что в мифологии и в начатках наук непосредственно предшествовало началу генезиса философии. В мифологии — это постановка мировоззренческих вопросов, хотя и стихийная, в начатках наук — это не столько сами знания, сколько развитие мышления, научного духа и метода. В этой предфилософии уже начинается взаимодействие мировоззренческой и научной части парафилософии. Плод этого взаимодействия — переходные формы между мифологией и философией. В еще более узком смысле слова предфилософия — это переходные формы между мифологическим и философским мировоззрением. В самом же узком смысле слова предфилософия — это противоречие между основанным на нерациональном воображении мировоззрением и начатками научного мышления, между фантазирующим мифотворчеством и научным методом, как бы к моменту возникновения философии он ни был элементарен.

Предфилософия, как ее ни понимать, лишь необходимая, но недостаточная причина генезиса философии. Для того чтобы возможность философии, содержащаяся во всякой предфилософии, реализовалась, необходимо благоприятное для генезиса философии изменение общественного бытия, должны сложиться соответствующие экономические, социальные и политические условия. Только тогда философия станет фактом.

Говоря об этих условиях, иногда ограничиваются тезисом, что философия возникает вместе с разделением общества на классы и с отделением умственного труда от физического. Эти два великих исторических события

действительно способствовали возникновению философии. Но простое историческое наблюдение показывает, что они имели место задолго до возникновения философии. Поэтому экономические, социальные и политические условия генезиса философии должны быть уточнены и конкретизированы.

Остановимся на вопросе о рабовладельческом общественном строе. К. Маркс различал две системы рабства: патриархальную, направленную на «производство средств существования», и «рабовладельческую систему, направленную на производство прибавочной стоимости»⁴⁴. Вторую систему рабства можно отождествить с тем, что Ф. Энгельс называл цивилизацией. «...Цивилизация, — писал он, — является той ступенью общественного развития, на которой разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе»⁴⁵. Для цивилизации, пишет далее Ф. Энгельс, характерно введение металлических денег, появление класса купцов и возникновение частной собственности на землю, а также наличие рабского труда как господствующей формы производства. К. Маркс вводит понятия о «первичной формации» и о «вторичной формации»: «...Период земледельческой общины является переходным от общей собственности к частной собственности, от первичной формации к формации вторичной»⁴⁶. При этом к первичной формации можно отнести не только родовое общество, не только первобытнообщинную формацию, но и часть рабовладельческой формации, а именно «азиатский способ производства». Начало же вторичной формации можно усмотреть в «античном способе производства».

Принято противопоставлять Древний Восток и Древний Запад фундаментально: на Востоке существовал только «азиатский способ производства», на Западе — «античный способ производства». Однако это несомненное различие в способах производства все же скорее стадияльное, чем пространственное, скорее хронологическое, чем хронологическое. Азиатский способ произ-

⁴⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 25, ч. I, с. 364—365.

⁴⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 21, с. 173—174.

⁴⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 19, с. 404.

водства был и в Европе (крито-минойская и микенская культуры). Античный способ производства был и на Востоке. В «Истории древнего мира» справедливо говорится: «Указывая на ...специфические черты базиса и политической надстройки в странах Древнего Востока, необходимо помнить, что они были присущи далеко не всегда и отнюдь не всем древневосточным государствам: на более позднем этапе исторического развития здесь вызревают чрезвычайно отчетливые признаки классического рабовладельческого общества. Вместе с тем античные государства — особенно в ранние периоды своей истории — сохранили немало элементов, характерных для общественных порядков Древнего Востока»⁴⁷. Иллюзия исключительно хронологического распределения этих двух способов производства — азиатского и античного — имеет основание в том, что «азиатский способ производства» в Европе и «античный способ производства» в Азии были выражены не в классической форме, фрагментарно, не так, как первый в Азии, а второй в Европе.

В стадильном же смысле «античный способ производства» характерен для общества начала «века железа», а «азиатский способ производства» — для общества «века бронзы».

Все раннеклассовые общества «века бронзы» имеют ряд общих черт независимо от своего хроно- и хронологического положения. Для этих обществ характерно с экономической стороны натуральное хозяйство с продуктообменом и предметными деньгами, отсутствие частной собственности на землю, устойчивость соседской общины, экономическое господство деревни над городом, патриархальный характер рабовладения, его долговой кастовый характер. Вся земля — государственная, и в этом смысле общая. Такой трансформации и подвергается характерная для «первичной формации» общая собственность в обществах «века бронзы». С социально-политической стороны эти общества все еще сохраняют присущие родовому строю личностные отношения между людьми, однако в условиях классового общества и государства эти отношения приобретают форму личностного господства и личностного подчинения. Безлично-правового сознания еще нет. Положение человека в

⁴⁷ История древнего мира. М., 1962, с. 68—69.

обществе определяется его личной причастностью к государственной власти, к обожествляемому главе государства («восточный» деспотизм), с идеологической стороны общества «века бронзы» отличаются наличием в них государственной религии как первой формы идеологии и государственного сословия жрецов как первых идеологов, выводящих «восточный» деспотизм и социальную иерархию из самой структуры мифологизированного мироздания. Однако для обществ «века бронзы» характерно также зарождение переходных форм между мифологией и философией, начало светского искусства и начало науки.

Общества «века бронзы» возникли в III тыс. до н. э. Во втором тысячелетии выделяется «полоса древней цивилизации», протянувшаяся через весь Старый Свет между 40-м и 15-м градусами северной широты. К югу и к северу от этой «полосы» безраздельно продолжал господствовать неолит. Внутри же «полосы» образовались три очага древнейшей, «бронзовой» цивилизации: восточный — Китай (государства Шан-Инь, XVIII—XII вв. до н. э. и Западное Чжоу, XII—VIII вв. до н. э.), средний — Индия (Хараппское государство, XXV—XVI вв. до н. э. и арийские государства первой половины I тыс. до н. э.). Третий очаг — западный — сложен. В него входили самые древние цивилизации Шумера-Аккада и египетского Древнего царства. Именно здесь общества «века бронзы» возникли раньше всего, в III тыс. до н. э. Далее в этот очаг вошли также Древне-вавилонское (середина II тыс. до н. э.) и Новоавилонское (612—538 гг. до н. э.) царства, Сирия, Финикия и Палестина, Среднее и Новое царства в Египте, а также поздний Саисский Египет (650—525 гг. до н. э.). К этому же очагу принадлежали Критское (первая половина II тыс. до н. э.) и Микенское царства (вместе с другими ахейскими государствами — вторая половина II тыс. до н. э.), а также Спарта на всем протяжении своей застоявшейся истории.

Если восточная часть «полосы древней цивилизации» была отделена от средней природой (горы и пустыни) то западная от средней — своего рода культурным барьером: населявшие Иранское нагорье мидяне и персы сильно отставали от цивилизаций Индии, с одной стороны, и от Месопотамии, — с другой, а потому больше разделяли эти культуры, чем их соединяли.

Для общества «века железа» характерно с экономической стороны начало товарно-денежных (вещных) отношений, постепенно вытесняющих личные отношения между людьми, выделение ремесла из сельского хозяйства, завершение развития института денег до их монетной формы, появление торгового капитала, начало частной собственности на землю, купля-продажа земли, разложение «соседской общины», установление экономического господства города над деревней, упразднение долгового рабства и проникновение рабского труда в сферу производства из сферы обслуживания, производство прибавочного продукта (стоимости). С социально-политической стороны в этих обществах на основе вещных отношений создается безличное писаное право, гарантирующее некоторые права человека, но выражающее вместе с тем волю господствующего класса. Для этих обществ, далее, характерно политическое господство города над деревней, ожесточенная политическая борьба за власть (борьба царств в Китае, кшатриев и брахманов в Индии, торгово-ремесленных слоев городского населения и землевладельческой аристократии в Элладе), иногда республиканско-демократическая форма политической жизни. С идеологической стороны общества начала «века железа» характеризуются зарождением философии и дальнейшим развитием науки вплоть до достижения ею в некоторых своих пунктах ступени дедуктивной науки.

Вторая ступень в развитии раннеклассовых обществ прослеживается в Китае во времена Восточного Чжоу (периоды Чуньцю, VIII—V вв. до н. э. и Чжаньго, V—III вв. до н. э.), в Индии во времена государства Магадха (V—IV вв. до н. э.) и государства Маурья (322—185 гг. до н. э.). Что касается третьей, западной части «полосы древней цивилизации», то она в значительной своей части была в своем историческом развитии отброшена назад, будучи поработенной отсталой Персией династии Ахеменидов (VI—IV вв. до н. э.). Ростки нового, например реформа фараона Бокхориса в Египте, отменившего долговое рабство, которую позднее изучал Солон, проделавший затем то же самое в Афинах, — были затоптаны завоевателями — персидскими варварами.

Поэтому на Западе вторая ступень в развитии раннеклассового общества нашла свое первое выражение лишь

в ряде передовых полисов Элады, где и возникла древнезападная философия.

Резкий скачок в развитии производительных сил в связи с переходом к выделке железных орудий труда увеличил возможности людей, поднял в их собственных глазах их статус в мироздании, способствовал расширению круга знания и развитию мышления. Развитие товарно-денежных (вещных) отношений способствовало процессу все большей схематизации (отвлеченности) общественного бытия, а через него и общественного сознания. Появление монеты — этой «вещной абстракции» — развивало способности к счету и к абстрактному мышлению. Развернувшаяся политическая и классовая борьба подрывала безраздельное господство традиции. Ведь во всех обществах «века бронзы», где религиозно-мифологическое мировоззрение стало исполнять охранительную социальную идеологическую функцию, знание и мышление были замкнуты в узкой сфере специального знания. Но и оно, став делом жречества, было сакрализовано, засекречено, и развитие его остановилось. Теперь же выход на политическую арену новых классов разрушал незыблемость мировоззренческой традиции. Возникла общественная потребность в новом мировоззрении, отвечавшем уровню, образу жизни, интересам новых классов. Возможность философии, заложенная во всякой префилософии, реализуется.

Генезис философии следует понимать как само возникновение второго уровня мировоззрения. Мировоззрение, как мы уже знаем, существовало и до философии в качестве социоантропоморфического мировоззрения, в качестве художественно-мифолого-религиозного комплекса. Подняться на второй уровень мировоззрения помогали науки. Философия возникает как разрешение противоречия между мифологической картиной мира, построенной по законам воображения, и новым знанием и мышлением. Она возникает как распространение мышления и его методов с узкой сферы специального знания на все мироздание. Само по себе мышление не есть философия. Философия — это мировоззренческое мышление или мыслящее мировоззрение. Основной вопрос мировоззрения принимает форму основного вопроса философии. Авторитет разума становится на место авторитета традиции. Поиски генетического начала мира дополняются поисками начала субстанционального. При-

рода деантропоморфизируется и демифологизируется.

Однако все это происходило постепенно и не всюду одинаково. Генезис философии — длительный процесс. Выше мы отмечали, что непосредственно философия возникает не из мифологии как таковой, а из переходных форм, характерных для обществ «бронзового века». Переходные мировоззренческие формы — это уже не первобытная стихийная мифология, а мифология с элементами самосознания, систематизация с вкраплениями зарождающихся понятий-категорий, с элементами демифологизации и деантропоморфизации.

Во всех трех частях «полосы древней цивилизации» в первой половине I тыс. до н. э. сложилась, в общем, одинаковая мировоззренческая предфилософия. Но уровень предфилософской науки был в Китае и Индии ниже, чем в Вавилонии и Египте. Не следует недооценивать древнекитайскую и древнеиндийскую предфилософскую науку, выносить ее за скобки исследования. Однако это различие было и предопределило отличие древневосточной философии от философии древнезападной. Это же отличие было предопределено тем, что, как уже говорилось, «античный способ производства» проявился на Востоке гораздо слабее, фрагментарнее и мимолетнее, чем на Западе. На Востоке сама граница между «веком бронзы» и «веком железа» была смазанной. Долгое господство «азиатского способа производства» в Азии и в Северной Африке увековечивало связанные с «веком бронзы» духовные, мировоззренческие формы. Сила традиции там была более мощной, чем на Западе, где так и не сложился класс жрецов. Поэтому античная философия в Элладе получила классические формы, неизвестные философии Древнего Востока, где недостаточное развитие науки и слабое проявление «античного способа производства» предопределили незрелость древневосточной философии, ее недостаточную генетическую выделенность из предфилософии и последующее неполное отделение от парафилософии.

С возникновением философии предфилософия не исчезает. По отношению к философии она становится парафилософией. Мифология продолжает существовать в религии и в искусстве, но ограничивается в своем мировоззренческом значении философией. Наука получает благодаря философии простор для своего дальнейшего развития до ступени теоретической науки.

Термины «предфилософия» и «парафилософия» полезно дополнить термином «протофилософия». Протофилософия — это первичная, «первороденная» философия, философия, возникшая из мифологии, точнее говоря, из переходных форм, и несущая ее «родимые пятна». Для протофилософии характерны значительные пережитки мифологии, неразвитость философской терминологии, отсутствие самосознания, стихийность, нерасчлененность на материализм и идеализм. Период протофилософии длился на Востоке больше, чем на Западе.

НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В КИТАЕ

Историю Древнего Китая можно разделить (не считая неолитических культур Яншао и Луншань) на шесть периодов: 1) Шан, или Инь (XVIII—XII вв. до н. э.); 2) Чжоу — Западное Чжоу (XII—VIII вв. до н. э.); 3) Чжоу — Восточное Чжоу — Лего (т. е. «отдельные государства», на которые распадается Китай в период VIII—V вв. до н. э.); 4) Чжоу — Восточное Чжоу — Чжаньго (т. е. «сражающиеся государства» — Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь, поглотившие в V—III вв. до н. э. другие, более мелкие и слабые, царства); 5) империя Цинь (221—206 гг. до н. э.) и 6) Хань (конец III в. до н. э. — III в. н. э.).

Первые два и частично третий из этих шести периодов приходятся на «век бронзы», последующие периоды — начало «века железа». Древний Китай — в основном земледельческая страна (земледелие — «корень», торговля и ремесло — «ветви»). Однако после вступления Китая в «век железа», с появлением сохи с железным сошником и других более производительных орудий труда произошли радикальные изменения в древнекитайской экономике. Усилилось развитие ремесел, городов, товарно-денежных отношений (чеканка монеты начинается в Китае с 524 г. до н. э.), системы каналов, орошаемого земледелия, выдвижение общинной имущественной «знати», вступившей в борьбу с наследственной землевладельческой аристократией.

Древнекитайское государство — типичная «восточная» деспотия с крайним социальным неравенством, заостреннейшей социальной иерархией, абсолютной властью обожествляемого главы государства. В Китае это ван — наследственный монарх, высший «жрец» (жречества как такового не было, религиозные функции выполнялись ваном, чиновниками, главами семейств) и единственный землевладелец. В древнекитайской «Книге песен» говорится: «Широко кругом простирается небо вдали, но

нету под небом ни пяди нецарской земли»⁴⁸. Титул вана: «Я — единственный среди людей». Однако ван — только вершина иерархического конуса. Ниже вана стоят чжухоу — наследственная земельная аристократия, на землях которой находились земледельческие крестьянские общины, состоящие из шужэнь — простолюдинов. Между чжухоу и шужэнь на социальной лестнице находились ши — главы больших семей и дафу — главы кланов больших семей. После того, как военнопленных перестали приносить в жертву богам и духам, появились рабы, находившиеся вне социальной иерархии и лишенные всяких прав. Впрочем, никто не был защищен законом от произвола вана, и лучшие люди уклонялись от государственной службы: ««Иди служить!» — на службе ложь, одни шипы и страх! И вот, коль неудобное речешь — опалы царской примешь гнет; царю удобное речешь — друзей негодование ждет»⁴⁹. Закрепощенные крестьяне временами поднимали восстания, жестоко подавляемые военно-бюрократическим аппаратом и армией.

Однако со временем происходили изменения. Выше уже упоминалась борьба внутриобщинной имущественной знати против наследственной аристократии, — борьба, в ходе которой образовался союз вана, власти которого аристократия постоянно угрожала, и разбогатевших общинников. Сперва богатыми были только знатные. Затем, когда внутри общин исчезло равенство земельных наделов, когда главы общин стали присваивать себе двойные наделы, которые стали наследственными, когда земля стала отчуждаемой и разорившиеся крестьяне превращались в батраков, рабов, сезонных рабочих, возникла имущественная знать, выступившая против наследования государственных должностей. В царствах были проведены реформы. В деревне был введен поземельный налог. Наиболее известны поздние реформы Шан Яна (царство Цинь — середина IV в. до н. э.) — введение взаимного наблюдения и круговой поруки, частной собственности на землю. В связи с отделением умственного труда от физического появляется

⁴⁸ Ши-цзин. М., 1957, с. 280. «Ода о несправедливости».

⁴⁹ Древнекитайская философия. В 2-х т. М., 1972—1973, т. 1, с. 86—87. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте (том и страница).

множество странствующих ученых (ши), некоторые из них временами занимают посты первых советников властителей царств. Многие из этих советников были философами. Их мировоззрение отличалось от первобытного древнекитайского мировоззрения — мифологии и даже от префилософии, характерной для «века бронзы». Со временем в Китае образовалось целое сословие ученых-чиновников — шэньши. Оно идеологически оправдывало ту социальную иерархию, которая оставалась почти неизменной, несмотря на экономические реформы, на протяжении тысячелетий (вплоть до 1911 г.).

В Китае не получили развития демократические институты. Социально-политическая борьба сводилась к борьбе между наследственной аристократией и богатыми простолюдинами, стремившимися к систематическому обновлению государственного аппарата путем выдвижения чиновников из среды всех сдавших государственные экзамены китайцев.

Говоря о внешней стороне жизни китайцев, нельзя не отметить ее весьма устойчивый консерватизм, традиционализм, сложный формализм ритуалов. Все отношения между китайцами были подчинены обязательно ритуалу взаимного приветствия и обращения, идеологически основанному на «постоянстве неба, порядке на земле» (2, 12). Как сказано в древнекитайской книге «Цзо чжуань», «ритуал — это устой верхов и низов, основа и уток неба и земли. Он дает жизнь народу» (2, 13). Таким образом, вся обыденная жизнь китайцев была связана с их мировоззрением.

Само же мировоззрение было неотделимо от религиозного ритуала — системы воображаемых взаимоотношений между живыми и умершими. Для древнекитайского мифологического мировоззрения характерны анимизм (культ духов), манизм (культ предков, культ духов предков, разновидность анимизма), культ неба. Вся жизнь живых проходила как непрерывный отчет перед предками. Духам приносились жертвы, сперва даже человеческие (военнопленные, дети-первенцы). При этом и здесь соблюдалась иерархия. Главы семейств приносили жертвы своим предкам. Только ван имел право приносить высшую жертву духам земли и неба, быть посредником между народом и обожествленным небом. Образы духов и богов в древнекитайской мифологии весьма смутны. Таково и представление о верховном

божестве — Шанди. Это «небес великих вышний государь» (1, 94), неотличимый от неба (тянь). Со своей стороны китайский ван считался сыном неба (тяньцзы), в чем и выражалось его обожествление. Шанди определялся как великий, вечный, жестокий, грозный. Воля неба — высшая сила, определяющая все происходящее на земле, — неведома: «Вышнего неба деянья неведомы нам, воле небес не присущи ни запах, ни звук» (1, 90).

Однако в сфере непосредственной жизни накапливались и реальные знания, без которых стала бы невозможной сама все усложнявшаяся жизнь. Уже в шан-иньский период возникает примитивное иероглифическое письмо, дошедшее до нас в виде гадательных подписей на костях крупного рогатого скота и на щитках черепахи. Сперва писали вопрос, затем подвергали нагреванию носитель записи. Ответ находили по трещинам, образовавшимся в материале. Усложнялись представления о числе: уже в шан-иньский период умели считать в пределах 4-го порядка. Систематические наблюдения за небом в связи не только с его культом, но также и с земледелием привели к возникновению астрономии (предсказание затмений и т. д.) и к созданию мировоззренческого счета — времяисчисления, календаря. Развитие знания и мышления, особенно в связи с математикой — этой кузницей рассудочного мышления, — отражалось в сфере мировоззрения. Появились отвлеченные представления — первобытные категории, слагавшиеся в пред-философские образования.

Напомним, что предфилософия включает в себя как зачатки науки, так и отвлеченную мифологию. В Китае мировоззренческая мифология плохо сохранилась. В центре внимания китайцев — общество, его история, отношения между людьми. Однако были и довольно отвлеченные космогонические мифы, согласно которым до начала мира существовал безличный хаос, из которого возникают два космических божества — Ян и Инь. Они разделяют хаос на небо и землю, создают из грубых частиц животных, а из легких — людей. В другом варианте предфилософской космогонии организация первохаоса связана с деятельностью Пань-гу — космического человека, зародившегося в первоначальном мировом яйце. Пань-гу раскалывает его на небо и землю. Космос возникает из частей тела умершего Пань-гу: вырвавшийся из уст Пань-гу вздох стал ветром и обла-

ками, голос — громом, левый глаз — Солнцем, правый — Луной, туловище с руками и ногами — четырьмя странами света, кровь — реками, жилы — дорогами, плоть — почвою, волосы на голове и усы — созвездиями, кожа и волосы на теле — травами, цветами и деревьями, зубы и кости — металлами и камнями, пот — дождем и росой, блеск глаз — молнией. А из ползавших по телу Пань-гу паразитов произошли люди, и «ветер их развеял повсюду»⁵⁰. Так представлен здесь основной вопрос мировоззрения — вопрос об отношениях мироздания и людей. Мироздание в образе сверхъестественного космического человека антропоморфизировано, природа и люди вторичны по отношению к антропоморфизированному мирозданию.

Древнекитайская предфилософия в значительной мере связана с древними книгами, которые сложились еще в период Лего. Это «Пятикнижие» («У-цзин»), которое включало в себя «Книгу песен» («Ши-цзин»), «Книгу истории» («Шу-цзин»), «Книгу перемен» («И-цзин»), «Книгу обрядов» («Ли-цзи»), позднее созданную летопись «Чунь-цю». В «И-цзин» входит также возникший позднее комментарий «Сицзычуань». «Пятикнижие» было основой образованного китайца на всем протяжении древне- и средневековой истории Китая.

Однако «Пятикнижие» не сохранило своего первоначального вида. «Ши-цзин» и «Шу-цзин», по-видимому, были обработаны первым китайским мудрецом Кун Фуцзы. Согласно традиции, в эпоху бурных социальных изменений в период империи Цинь они были сожжены и восстановлены по памяти. Однако связанная с гадательной практикой книга «И-цзин» избежала сожжения.

Интересна китайская предфилософия истории, намеченная в «Шу-цзин». Здесь, в частности, говорится о речи, с которой обратился к народу правитель династии Шан-Инь Пан Гэн, задумавший переселить его (народ) на другой берег Хуанхэ. Он противопоставляет волю народа, на основе которой действует сам Пан Гэн, той народной воле, которая препятствует народу понять свою пользу и выгоду. Представителям этой воли Пан Гэн угрожает отрезать носы и даже истребить их вместе со всеми их семьями.

В предфилософии ян и инь олицетворяют соответст-

⁵⁰ Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965, с. 43.

венно свет и тьму, тепло и холод, упорство и податливость, мужское и женское начала и приобретают все более отвлеченную форму. Мироздание представляется ареной вечной борьбы этих противоположных начал. Такова первобытная «диалектика» китайского мировоззрения. Взаимодействие инь и ян порождает пять элементов. В книге «Шу-цзин» сказано, что «первое начало — вода, второе — огонь, третье — дерево, четвертое — металл и пятое — земля» (1, 105). Из этих начал возникло все сущее. В другом варианте — «небо создало пять элементов».

Тесная связь, неразличенность физического и нравственного, природного и человеческого, характерная для мифологического мировоззрения с его антропоморфизмом, когда, например, землетрясение объяснялось оскорблением, нанесенным женой мужу (но не наоборот), сохраняется, таким образом, и в предфилософии. Вместе с тем в ней зарождаются предфилософские представления о некоей пневме «ци» — этой первобытной субстанции, состояниями которой оказываются инь и ян. Так, например, в книге «Цзо-чжуань» названы такие шесть состояний «ци», как инь, ян, ветер, дождь, мрак, свет (2, 10). Сама «ци» принимает две главные противоположные формы: янци и иньци как легкая и тяжелая субстанции. Зарождается и представление о безличном мировом законе — «дао», что означает «путь». Это и нравственный, и космический закон.

Наряду с восхвалением неба, его могущества («Небо, рождая на свет человеческий род, тело и правила жизни всем людям дает» — 1, 95), в «Ши-цзин» велики и сомнения в справедливости неба, в его могуществе, даже обида на небо: «Пусть те, кто злое совершил, за зло свое несут ответ. Но кто ни в чем не виноват — за что они в пучине бед?» (1, 85). Ставится вопрос об источнике зла.

Одни объясняют его традиционно — гневом жестокого неба, другие же, пытаясь реабилитировать небо, находят источник зла в людях: «Зависят распри только от людей» (2, 8). Такова древнекитайская примитивная теодицея, согласно которой бог не является источником зла. Но в таком случае он не всемогущ — возникает вечная проблема религиозного мировоззрения, проблема сочетания благости и могущества бога. Если человек — источник зла, то тогда «нельзя уповать лишь на волю

творца». Идя по этому пути, древнекитайское мировоззренческое-нравственное сознание доходит до тезиса, что и вообще «все зависит от людей» (1, 111).

Происхождение «Книги перемен» связывают с именем Фу Си, обладавшего телом змеи — одного из мифических правителей древности. Он научил людей ловить рыбу и охотиться. Он же увидел на спине некоего вышедшего из Хуанхэ дракона письма, которые якобы легли в основу иероглифической письменности. В «И-цзин», однако, мы находим лишь два основных знака — сплошную и прерывистую черты, первая из которых означает ян, а вторая — инь. Перед нами первобытная двоичная система, в которой китайцы пытались отразить все важнейшие явления природы и общества. Две сплошные линии — большой ян — обозначают Солнце и тепло, а две прерывистые — большая инь — Луну и холод. Малый ян (прерывистая черта над сплошной) — дневной свет. Малая инь (сплошная черта над прерывистой) — ночь. Сочетание инь и ян по три образуют восемь триграмм, где три яна — небо, а три инь — земля. Остальные промежуточные шесть триграмм обозначают природные явления, находящиеся между небом и землей: небесную воду, небесный огонь, гром, ветер, земную воду и горы. Далее строятся комбинации по шесть элементов — гексаграммы (их 64). Если инь отождествить с нулем, а ян — с единицей, то «исполнение» обозначится как 000000 (шесть инь), а «творчество» как 111111.

Древнекитайская философия возникает в период Чжаньго — «золотой век китайской философии». В ее истории различают доханьский и послеханьский разделы, между ними — периоды Цинь и Хань. Для доханьского раздела характерны плюрализм школ, борьба мнений, невмешательство властей в область философии. Существовало шесть основных школ древнекитайской философии: конфуцианская, моистская, легистская, даосская, школа инь-ян (натурфилософы) и школа имен («софисты»). Из этих школ большинство — этико-политические, меньшинство — метафизические. В послеханьский период первая группа решительно преобладает, даосы и буддисты рассматриваются как неортодоксальные мистики. В Китае преобладала практическая философия, проблемы управления людьми, народом, страной. Мировоззренческая сторона философии выражена сла-

бее. Слаба и логическая системность, которую, правда, восполняла классификационная. Логический аппарат в китайской философии был разработан слабо, сам язык без суффиксов и флексий недостаточно абстрактен. Связь с наукой была тесной, но сама наука — малотеоретической. Древнекитайская математика лишена доказательств, она не дедуктивна. И это не могло не получить своего отражения в философии.

Основателем древнекитайской философии и даже «создателем» духовного облика китайца был Чжун-ни, или Кун Фуцзы, ставший известным в Европе через два тысячелетия после своей смерти как Конфуциус (русск. — Конфуций). В «Исторических записках» древнекитайского историка Сыма Цяня сказано, что Кун Фуцзы родился в царстве Лу в двадцать втором году правления Сун Гуна (т. е. в 551 г. до н. э.), когда отец его, правивший в Лу уездом Цзоу, был очень стар, а мать молода: умер он в 479 г. до н. э.

Источником наших сведений о Конфуции и конфуцианстве является конфуцианская письменная традиция, прежде всего «Четверокнижие». В него входят: 1) «Да-сюэ» — руководство для чиновников, написанное учеником Конфуция Цзэн Цзы; 2) «Чжун-юн» («Золотая середина», «Середина и постоянство», «Неизменная середина»), написанная внуком Конфуция Цзы Сы; 3) «Лунь-юй» («Беседы и высказывания»), записанные учениками философа мысли как его самого, так и его учеников; 4) «Мэн-цзы» — книга конфуцианца Мэн Цзы, жившего через столетие после Конфуция. Конфуцианство отразилось и на вышеупомянутом «Пятикнижии», где, согласно традиции, «Ши-цзин» и «Шу-цзин» были составлены и отредактированы Конфуцием, «Ли-цзи» написана конфуцианцами, а «Чунь-цю» — Конфуцием. Среди конфуцианских книг главная для нас — «Лунь-юй». В период империи Цинь она была сожжена, затем восстановлена в трех вариантах. Принятый ныне текст состоит из двадцати глав. Эту книгу образованный китаец выучивал наизусть еще в детстве и руководствовался ею всю жизнь.

Конфуций происходил из древнего аристократического, но обедневшего рода. Это не могло не сказаться на его учении, которое сочетает в себе элементы нового с элементами старины. Сам Конфуций рассказывает о себе, что в детстве он жил бедно, и ему пришлось

научиться многому тому, что не имеет цены в том обществе, в котором он живет (Конфуцию приходилось быть и пастухом, и сторожем), что в пятнадцать лет он обратил свои помыслы к учебе, в тридцать — обрел самостоятельность, в сорок — освободился от сомнений, в пятьдесят — познал волю неба, в шестьдесят — научился отличать правду от неправды, в семьдесят — стал следовать желаниям своего сердца, при этом не нарушая ритуала. У него было множество учеников; имена двадцати двух из них сохранились.

Ученики рассказывали о своем учителе, что он был мягок, доброжелателен, учтив, бережлив, уступчив, он не вдавался в пустые размышления, не был категоричен в своих суждениях, не проявлял упрямства и не думал о себе лично⁵¹. Конфуций самокритичен. Он не считал, что родился уже со знаниями. Своими знаниями он обязан настойчивости в учебе. Его творческие способности невелики. Хотя он часто целыми днями не ест, а ночами не спит — все думает, — пользы от этого, как ему кажется, мало, и он не столько создает, сколько передает. Все его знания — плод любви к древности, в которую он верит и которую любит. Он с восхищением говорит о «Ши-цзин» — эта книга «может вдохновить, расширить кругозор, сблизить с другими людьми, научить, как сдерживать свое недовольство». Из этой книги узнаешь, «как надо дома служить отцу, а вне дома — государству, а также названия животных, птиц, трав и деревьев» (1, 172). Тот, кто не читал «Ши-цзин», «подобен тому, кто стоит молча, повернувшись лицом к стене» (1, 172). Конфуций видит в «Книге песен» не столько поэтическое произведение, сколько воплощение истинного учения о моральном поведении и наилучшем управлении государством. Ниже будет видно, что исторический идеал Конфуция помещался в прошлом.

Конфуций не считает себя и тем, кто воплощает в себе этнический идеал, — «благородным мужем». Философ не должен ни печалиться, ни сомневаться, ни бояться. О нем мало кто знает. Другое дело, с горечью замечает Конфуций, если бы он показал искусство стрельбы из лука или управления колесницей. Уж не

⁵¹ Кроме того, «учитель» учил четырем вещам: пониманию книг, моральному поведению, преданности государю и правдивости (см. 1, 154).

заняться ли этим? Его не привлекают к управлению государством, хотя он «через три года добился бы успехов» (1, 162). Ведь все его учение — искусство управления государством, даже «Книгу песен» он изучает с целью усовершенствовать это искусство.

Такое искусство и является предметом его учения. Но Конфуций отождествляет его с искусством справедливости, нравственности. Политика у него тождественна этике. Конфуций не исключает культа неба; напротив, он полностью принимает тот ритуал поклонения небу, который существовал в Китае и который полностью мог осуществлять лишь ван. Судьба самого учения Конфуция зависит от воли неба, и оно к нему благосклонно. Он познал волю неба в пятьдесят лет, и вся его последующая жизнь — служение этой воле; небу он обязан всем. И хотя люди не знают его, с него достаточно и того, что «небо знает меня» (1, 165). Людей он не обвиняет. Однако небо Конфуция — это уже не небо мифологии, не небо «Ши-цзина». У Конфуция нет и намека на существование Шанди, верховного владыки, высшего государя великих небес «Ши-цзина». Небо Конфуция — отвлеченная, безличная сила, судьба, закон, дао. Это правильный путь, моральный принцип, которому надо следовать. К тому же это и путь природы: «Разве небо говорит? А четыре времени года идут, и вещи рождаются. Разве небо говорит?» (1, 172). Но в центре внимания конфуцианства все же не природа, а общество.

Конфуций полностью разделяет традиционный культ предков, жертвоприношения духам предков, духам земли, зерна и т. д. Однако у Конфуция проскальзывала мысль, что живые люди ценнее умерших, что служение людям важнее служения духам, иначе он не сказал бы: «Не научившись служить людям, можно ли служить духам?» (1, 158). Более того, почитая духов, надо держаться от них подальше. Жертвы надо приносить лишь духам своих предков.

Обращаясь к главному предмету своих размышлений — к обществу, Конфуций находит его состояние неудовлетворительным. Это состояние вызывает у него чувство скорби: мораль не совершенствуется, изученное не повторяется, принципам долга не следуют, недобрые поступки не исправляют, «людей, понимающих мораль, мало» (1, 166). Люди давно уже не обладают таким высшим принципом поведения, как «золотая середина».

Социально-нравственный идеал Конфуция в прошлом. Во всяком случае, ему так кажется. Он восхищается стариной: раньше все было лучше, в древности не обращали внимания на мелочи, вели себя достойно, отличались прямоотой, учились для того, чтобы усовершенствоваться, избегали людей с грубыми выражениями и некрасивыми манерами, покидали то общество, где нет порядка (мудрые же вообще уходили от общества). Теперь же люди отличаются распушенностью, устраивают ссоры, срывают свой гнев на других, занимаются обманом, не умеют исправлять свои ошибки, осуждают себя за них, учатся ради известности и т. д. Конфуций восхваляет идеальных, с его точки зрения, правителей Китая мифической древности: Яо, Шуня, Юя и других. «О как велик был Яо как правитель! О как он был велик! Только небо более велико! Яо следовал его законам» (1, 156). Как и небо, Конфуций идеализирует и древность. Поэтому древний ритуал для него не просто преподношение яшмы и парчи, а ритуальная музыка — не только удары в колокола и барабаны. Ритуал должен быть подчинен нравственности. Думая, что он возвращается к старому, Конфуций создает новое этическое учение, в центре которого было поставлено дао как нравственный закон, человеколюбие, нравственный идеал.

Конечно, трудно выделить самое главное у Конфуция. Его учение далеко от идеала философии как системно-рационального мировоззрения. Мировоззренческий аспект философии у Конфуция, как мы видели, развит слабо. Лучше обстоит дело с рационализированностью. И совсем плохо с логической систематизированностью. Поэтому трудно сказать, в каком ценностном отношении стоят у него понятия «золотая середина» (чжун юн), «человеколюбие» (жэнь) и «взаимность». Пожалуй, все же «взаимность» является у Конфуция высшим нравственным императивом, тем самым «одним словом», указать которое просил Конфуция его ученик, дабы он мог этим словом руководствоваться всю жизнь. Конфуций ответил: «Это слово — взаимность». И далее следует формулировка высшей моральной заповеди, формулировка, достаточно обобщенная для того, чтобы уже на основании ее одной можно было говорить о некоторой философичности раннего конфуцианства, а именно: «Не делай другим того, чего не желаешь себе» (1, 167). В тексте «Лунь-юй» есть и более развернутый

вариант этой же моральной заповеди: «Не делай людям того, чего не желаешь себе, и тогда в государстве и в семье к тебе не будут чувствовать вражды» (1, 160).

Что касается «золотой середины», или «золотой меры», то эти понятия как бы регламентируют поведение человека. Середина в поведении — середина между осторожностью и несдержанностью, излишней осторожностью и излишней несдержанностью. Найти, точнее говоря, всякий раз уметь найти такую середину трудно. Обычно люди или слишком осторожны, или слишком несдержанны.

Трудно следовать и вышеуказанной основной моральной заповеди Конфуция. Поэтому, когда один из его учеников сказал: «То, чего я не хочу, чтобы делали мне, я не хочу делать другим» (т. е. повторил содержание моральной заповеди своего учителя), то Конфуций, уже как бы глядя на свой же нравственный императив со стороны, сказал своему ученику: «Этого добиться невозможно» (1, 150).

Конфуций призывал своих последователей быть искренними и правдивыми в речах, честными и почтительными в поведении, не стыдиться бедности и всегда стремиться к правильному пути — к дао. «Направь свою волю на достижение правильного пути, — проповедовал этот нравственный реформатор, — придерживайся [принципов] морали, [поступай] в соответствии с человеколюбием [жэнь], упражняйся в искусствах» (1, 153). К кому же обращался все-таки Конфуций? Его выдает последнее — искусства. Ведь это ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо и математика. Ясно, что конфуцианство апеллировало только к правящей элите, а не к народу. Что же касается человеколюбия, то оно также элитарно. «Только обладающий человеколюбием может любить и ненавидеть людей», «не совершит зла» (1, 146). Какими же качествами должен обладать человеколюбивый человек? Он должен обладать почтительностью, обходительностью, правдивостью, сметливостью, добротой, преданностью, осторожностью в разговоре (дабы никого не обидеть), сдержанностью, помогать другим людям в их совершенствовании (нравственном и деловом). Быть человеколюбивым — «значит любить людей» (1, 161). Он руководствуется взаимностью, не делает людям того, чего не желает себе. Однако конфуцианское человеколюбие

ограничено социально и исторически. Любовь к людям не распространяется на всех людей. «Жэнь» относится к отношениям между сыновьями и отцами, младшими и старшими братьями, вообще младшими и старшими, чиновниками и государем. Сыновья должны любить своих отцов. Младшие — бояться старших. «Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это основа человеколюбия» (1, 141). А эта почтительность — основа всего социального порядка. Почтительные к своим родителям, уважительные к старшим братьям люди не будут выступать и против вышестоящих на социальной лестнице и сеять смуту. В культуре конфуцианского человеколюбия — ключ к искусству управления государством.

Человеколюбие — свойство не всех людей, а лишь благородных. Во всяком случае, это не свойство низких людей. Этика Конфуция основывается на делении людей на «благородных мужей» (цзюнь-цзы) и на низких. «Низкий человек» (сяо жэнь), или простолюдин, противопоставляется «благородному мужу». И это противопоставление не только нравственное. «Есть благородные мужи, — утверждал китайский философ, — которые не обладают человеколюбием, но нет низких людей, которые бы обладали человеколюбием» (1, 164). В этой оговорке проскальзывает идеологическое оправдание классового деления общества, которое скрывается у Конфуция за нравственным делением. «Благородный муж» — это не просто человеколюбивый, высоконравственный человек. Это аристократ, которого Конфуций прямо называет «сыном неба». Правда, Конфуций высказывает и более демократическую мысль: люди «по своей природе близки друг другу» (1, 171), но тем не менее по своим привычкам далеки друг от друга (там же). Он допускает, что «в воспитании нельзя делать различий между людьми» (1, 168), потому что «люди с разными принципами не могут найти общего языка» (там же), а государство должно быть единым. Однако это единство иерархическое. И противопоставление «цзюнь-цзы» («государева сына») «сяо жэнь» (простолюдину) противоречит тезису Конфуция об единообразии воспитания, — ведь по природе люди почти равны друг другу. А это противопоставление весьма сильно.

Благородный муж поступает так, как велит долг, думает о морали. Низкий человек думает о том, как бы

получше устроиться; «благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду» (1, 148). Благородный муж относится ко всем одинаково, не проявляет пристрастия — низкий человек пристрастен. «Благородный муж помогает людям совершать красивые дела и не помогает им совершать некрасивые дела. Низкий человек поступает противоположным образом» (1, 160—161). «Благородный муж предъявляет требование к себе, низкий человек предъявляет требование к людям» (1, 167). «Благородный муж, впадая в нужду, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается» (1, 166). «Благородный муж боится трех вещей: он боится веления неба, великих людей и слов совершенномудрых. Низкий человек не знает веления неба и не боится его, презирает высоких людей, занимающих высокое положение; оставляет без внимания слова мудрого человека» (1, 170). «О благородном муже нельзя судить по мелочам, ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам» (1, 168), «ведь простолюдин, пока он не получил чина ... боится, что не может добиться его, когда же он получит его, он боится его потерять. Боясь его потерять, он готов на все» (1, 172)⁵². «Благородные живут в согласии (с другими людьми), но не следуют за ними, низкие — следуют (за другими людьми), но не живут с ними в согласии» (1, 164). Низкому человеку трудно услужить, но легко доставить ему радость. Благородный же радуется лишь должному. Если простолюдины кончают свою жизнь самоубийством в канавах, и никто о них не знает, то благородные идут на смерть, если человеколюбию наносится ущерб, «жертвуют своей жизнью, но не отказываются от человеколюбия» (1, 167). Конфуций призывает отстаивать верность учению ценой жизни. Вместе с тем «благородный муж» проявляет осторожность к тому, чего не знает. Учась, он ограничивает себя правилами этикета. Он совершает поступки, основываясь на ритуале. Напро-

⁵² Напротив, «благородный муж ко всему подходит в соответствии с долгом» (1, 167). Чувство долга—главное в благородном муже. «Если благородный муж смел, но не обладает чувством долга, он может устраивать беспорядки» (1, 173). Но и в этом он выше простолюдина, потому что тот при смелости и отсутствии чувства долга будет заниматься разбоем.

тив, ему отвратительны те, кто, обладая смелостью, не соблюдают ритуала. Из других характеристик «благородного мужа», которыми изобилует «Лунь-юй», интересна та, где сказано, что «благородный муж не подобен вещи» (1, 144). Это значит, что «благородный муж» универсален, что его деятельность не сводится к одной функции, что он рабски не закреплен только за ней.

Но все-таки в чем же состоит социальная функция «благородного мужа»? Каково, по Конфуцию, не только этическое, но и социальное отношение «благородного» и простолюдина? «Благородный муж» принадлежит к правящей элите. Он управляет простолюдинами, принуждает их к труду, и его добродетель состоит здесь в том, что он, принуждая к труду, не вызывает гнева, в том, что он не нуждается в жестокости, чтобы его почитали и ему повиновались.

Здесь мы уже переходим к самому главному в конфуцианстве — к проблеме управления. Ученики Конфуция рассказывали, что «когда учитель прибывал в какое-нибудь царство, он обязательно хотел услышать, как оно управляется» (1, 141). В основе конфуцианского идеала управления — не принуждение народа и не насилие над ним, а сила нравственного примера⁵³. Народ представляется Конфуцию могущественной, но бездуховной массой. «Можно лишить власти командующего войском, но нельзя заставить простолюдинов изменить свои намерения», — говорил он (1, 158). Вместе с тем «народ можно заставить повиноваться, но нельзя заставить понимать почему» (1, 155).

В соответствии со своей патриархальной теорией государства ключ к достижению повиновения низов верхам Конфуций видит в повиновении детей своим родителям. Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это не только основа человеколюбия, но и основа социального повиновения. «Мало людей, которые, будучи почтительными к родителям и уважительными к старшим братьям, любят выступать против вышестоящих» (1, 140). Конфуций с одобрением приводит слова «Шу-цзин»: «Когда надо проявить

⁵³ «Если личное поведение тех, [кто стоит наверху], правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех [кто стоит наверху], неправильно, то, хотя приказывают, [народ] не повинуется» (1, 162).

сыновнюю почитательность, прояви сыновнюю почитательность: будь дружен со своими братьями, осуществление этого и есть управление» (1, 145). В основе управления народом должно быть следование нравственному закону дао: «Когда в Поднебесной царит дао, то простолудины не ропщут» (1, 170). Но этот закон, в сущности, сводится Конфуцием к сыновней почитательности (сяо). И та сила примера, которую должны показать верхи низам, состоит прежде всего в этом: «Если государь должным образом относится к родственникам, в народе процветает человеколюбие. Если государь не забывает о друзьях, в народе нет подлости» (1, 155).

Кроме того, для управления народом верхи должны соблюдать ритуал, проявлять чувство долга, показывать пример правдивости, что возможно лишь в том случае, если в правящую элиту будут выдвигать справедливых людей: «Если выдвигать справедливых людей и устранять несправедливых, народ будет подчиняться» (1, 144). Пример верхов имеет силу потому, что народ стремится к подражанию «благородным мужам». Это, пожалуй, единственное положительное качество, которое Конфуций находит в народе. «Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа [подобна] ветру; мораль низкого человека [подобна] траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер» (1, 161). Повиновение народа состоит прежде всего в том, что он трудится на правящий класс. Ведь если верхи будут поступать должным образом, то «со всех четырех сторон к ним будут идти люди с детьми за спиной» (1, 162), и правящему классу не надо будет самому заниматься земледелием. Такова эксплуататорская классовая сущность конфуцианства.

Конфуцианское представление об обществе и государстве основано на идее личностных отношений. Хотя «все течет», хотя «время бежит не останавливаясь» (1, 157), будущее подобно прошлому. К этому прошлому и следует вернуться. Поэтому свою реформу управления Конфуций предлагал начать с того, что названо им «исправление имен» (чжэн мин). И дело не в том, что имена надо привести в соответствие с новым положением вещей. Напротив, положение вещей следует вернуть в соответствие с их именами, т. е. социальная функция членов общества должна стать не номинальной, а реальной. Государь должен быть государем, са-

новник — сановником, отец — отцом и сын — сыном не по имени, а реально, на самом деле. При отклонениях от нормы следует к ней возвращаться. Это учение самого влиятельного идеологического направления в Китае способствовало, в ряду других причин, гипостатичности обществ Древнего и средневекового Китая.

Но конфуцианство играло и прогрессивную роль в том отношении, что своим упором на нравственный фактор управления оно стремилось умерить физическое насилие правящего класса над народом. На вопрос: «Как вы смотрите на убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам?» — Конфуций ответил: «Зачем, управляя государством, убивать людей. Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым» (1, 161). В управлении народом конфуцианство отдавало первенство морали перед правом, убеждению и силе примера перед принуждением. В случае правового принуждения повинование будет внешним: хотя люди не будут совершать преступлений, они не будут вместе с тем испытывать к ним отвращения. Главное — это не страх, а доверие народа к своим правителям.

Социальной проблематике подчинено и конфуцианское учение о знании. «Знать — значит знать людей» (1, 161). Высшее знание — врожденное, но оно редко. «Те, кто обладают врожденным знанием, стоят выше всех» (1, 170). «За ними следуют те, кто приобретает знания благодаря учению» (там же). Учиться у древних и у современников нужно избирательно («слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему»). Изучение неправильных взглядов вредно. Обучение должно сообразовываться с размышлением. «Учиться и не размышлять — напрасно терять время» (1, 144), однако «размышлять и не учиться» у других, не следовать общепринятому «губительно» (там же). Само знание состоит как в совокупности знаний («наблюдаю многое и держу все в памяти»), так и в методе рассмотрения проблемы, даже малоизвестной: «Обладаю ли я знаниями? Нет, но когда низкий человек спросит меня [о чем-либо], то [даже если я] не буду ничего знать, я смогу рассмотреть этот вопрос с двух сторон и обо всем рассказать [ему]» (1, 157).

Конфуцианцы не занимались ни естественными, ни математическими науками и не придавали им значения.

Все свое внимание они сосредоточивали на искусстве управления, на формировании особого стереотипа поведения. «Свыше двух тысячелетий официальной теорией, определявшей нормы жизни Китая, было конфуцианство, сложившееся на базе древнейших норм, форм, правил и обычаев и спорадически обогащавшееся за счет усвоения идей и институтов других учений — легизма, даосизма, буддизма. Под влиянием конфуцианства сложились и окрепли характерные для Китая формы социально-семейной структуры, политико-административной системы, а также определенная система ценностей и устойчивые стереотипы поведения, образ жизни, характер отношений между людьми, манеры, формы мышления и т. п., что в конечном счете оказало свое воздействие и на формирование некоторых черт этнопсихологии китайцев»⁵⁴.

Среди последователей Конфуция выделяется Мэн Цзы, ученик Цзы Сы, внука основоположника конфуцианства и автора «Чжун-юна». Мэн Цзы — земляк Конфуция (царство Лу), жил он приблизительно в 372—289 гг. до н. э. Книга «Мэн-цзы» — последняя часть конфуцианского «Четверокнижия». По поводу авторства этой книги существуют различные мнения. Неясна роль учеников Мэн Цзы в ее составлении. Произведение «Мэн-цзы» построено в форме диалогов — бесед философа со своими учениками или правителями. В центре внимания Мэн Цзы как конфуцианца — комплекс социально-этических проблем.

Что касается мировоззрения Мэн Цзы, то он развивал далее учение Конфуция о небе, сближая при этом небо с судьбой, судьбу с объективной необходимостью, а последнюю — с волей народа. От неба — то, что совершается без участия человека, от судьбы — то, что не вызвано человеком и все же совершается (см. 1, 242). Однако судьба как объективная необходимость, как то, что не зависит от человека, безразлична к добру и злу. Она стоит на страже добра. Небо — источник нравственных качеств человека. Объективная необходимость проявляется в социальной сфере (а другими конфуцианство и не интересуется) как воля народа. Воля

⁵⁴ Васильев Л. Роль конфуцианства в формировании некоторых традиций и стереотипов в Китае. — В кн: Симпозиум «Роль традиций в истории Китая». М., 1968, с. 3.

неба отождествляется Мэн Цзы с волей народа. Когда Яо передавал свою власть не своему сыну, а своему избраннику Шуню, то на самом деле Яо лишь рекомендовал Шуня небу. Яо «повелел ему (Шуню. — А. Ч.) ведать жертвоприношениями, и все духи были довольны им. [Это значит, что] небо приняло его... дела были упорядочены, а народ стал спокоен... народ принял его. Небо дало ему [Поднебесную], народ дал [ее] ему» (1, 241). Цитируя «Шу-цзин», Мэн Цзы утверждает, что «небо смотрит соответственно тому, как смотрит мой народ. Небо слышит так, как слышит мой народ» (1, 241).

Мироздание Мэн Цзы представлял себе как наполненное «ци». Это важное мировоззренческое представление означало и «пар», и «воздух», и «дух», «энергию», «жизненную силу». В соответствии с неизжитым конфуцианским антропоморфизмом Мэн Цзы представлял ци прежде всего как человеческое качество, которое он переносил на весь мир. Ци — это жизненная сила, энергия. Мэн Цзы рассматривает ее именно на примере человека. Ци заполняет тело человека и должно быть подчинено воле (воля же должна быть разумна). При господстве ци (например, когда человек бежит, объятый страхом) над волей (чжи) невозмутимость духа утрачивается. «Воля — главное, а ци — второстепенное. Поэтому я и говорю: «Укрепляйте волю и не вносите хаоса в ци» (1, 232). Воля (чжи) тождественна «синь» — разуму, сердцу.

Гносеологические вопросы, как и онтологические, подчинены у Мэн Цзы антропологическим, этическим, социальным. Мэн Цзы говорит о том, как он понимает смысл слова, поясняя: «[Если] слова односторонни, — это значит, что разум замутнен. [Если слова] непристойны, — это значит, что разум погрузился [в бездну]. Если слова ложны, — это значит, что разум утратил [принципы]. [Если] слова уклончивы, — это значит, что разум истощен. Рождаясь в разуме, [это] вредит правлению. А проявляясь в правлении, наносит вред делам» (1, 233).

Наиболее замечательно у Мэн Цзы его категоричское утверждение о прирожденной доброте человека. Человек от природы добр — таков основной тезис Мэн Цзы. «Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды [течь] вниз» (1, 243). Естественные проявления чувств человека направлены к добру.

В этом люди равны. «У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и несправедливости. Чувство сострадания — это [основа] человеколюбия. Чувство стыда и негодования — это [основа] справедливости. Чувство уважения и почитания — это [основа] ритуала. Чувство правды и неправды — это [основа] познания. Человеколюбие, справедливость, ритуал и [способность к] познанию не извне вливаются в нас, а всегда присущи нам, только мы не думаем о них» (1, 244).

Мэн Цзы не согласен с существовавшим тогда учением о том, что человек от природы нейтрален в отношении добра и зла, что «природа [человека] подобно бурлящему потоку воды: откроешь [ему путь] на восток — потечет на восток, откроешь [ему путь] на запад — потечет на запад. Природа человека не разделяется на добрую и недобрую...» (1, 243). В ответ на эту аналогию Мэн Цзы выдвигает свою аналогию: куда бы вода ни текла, она от природы всегда течет вниз. Воду можно заставить подниматься, например, построив ей преграду, запрудив течение воды. Но это движение воды вверх будет уже противоестественным. Так и человек может стать недобрый. Но для этого требуются особые условия. Например, неурожай, голод. «В урожайные годы большинство молодых людей бывает добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им небо, а потому что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во зло]» (1, 245). Поэтому первостепенная задача правителя состоит в том, чтобы обеспечить людей средствами к существованию.

В этом Мэн Цзы также существенно отличается от Конфуция. Одного абстрактного человеколюбия мало. Мало показывать пример народу почитанием родителей, справедливыми поступками, которые, в сущности, касаются лишь взаимоотношения верхов. Мало абстрактно любить народ. Государь должен служить благосостоянию народа. «Народ является главным [в государстве] ... а государь занимает последнее место. Поэтому только завоевав [расположение] народа, можно стать сыном неба» (1, 247). В свете этого требования Мэн Цзы подвергает суровой критике существовавшее в Древнем Китае положение вещей. Эта критика ограни-

цена тем, что Мэн Цзы, как и Конфуций, идеализировал прошлое, правда, не только в этическом, но и в экономическом плане — ведь у Мэн Цзы экономика есть ключ к этике. Кроме того, Мэн Цзы был апологетом неравенства людей. Это неравенство не от природы. Однако люди хотя и неравны, но подобны, ведь «все однородные [вещи] подобны друг другу» (1, 245), «рты [людей] имеют одинаковые вкусовые ощущения; уши [людей] обладают одинаковым слухом, глаза [людей] одинаково воспринимают красоту. И разве сердца [людей] не имеют [ничего] общего? Что же общего имеют они? Это душевные качества и справедливость» (1, 245—246).

Эту свою природу человек должен познать. «Кто познает свою природу, тот познает небо» (1, 246). Служение небу — это сохранение своих умственных способностей, забота о своей природе. Нет лучшего служения небу, чем открытие в своей душе начал добра и справедливости, засыпанных житейским песком внешних обстоятельств.

Однако люди неравны вследствие разделения труда. Подобно тому как нецелесообразно одному человеку заниматься земледелием и ремеслом, а занимающемуся ремеслом — браться за все, так же нецелесообразно одному и тому же человеку заниматься и физическим, и умственным трудом. «Одни напрягают свой ум. Другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает свой ум, управляют людьми. А те, кто напрягает [свои] мускулы, управляются другими людьми. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют. Таков всеобщий закон в Поднебесной» (1, 238). Этот закон представлялся Мэн Цзы вечным, неизменным и справедливым. Правда, так было не всегда.

Мэн Цзы рисует легендарную историю людей. Во времена Яо Поднебесная еще не была приведена в порядок. Звери и птицы теснили людей. Хоу Цзи (Князь-Зерно) — бог-покровитель земледелия — научил народ сеять и собирать урожай. У людей появились свои устои жизни. Но люди еще мало чем отличались от сытых животных. Тогда Се (мифический герой) стал обучать народ нормам отношений между людьми: любви между отцом и сыном, чувству долга в отношениях между государем и подданными, различию в обязанностях между мужем и женой, соблюдению порядка между старшими и млад-

шими, верности между друзьями. Все это было совершенствованием добрых природных качеств людей. «Разве, проявляя такую заботу о народе, совершенно-мудрые имели время для занятий земледелием?» — спрашивает Мэн Цзы (1, 239). Управляющие имеют свое дело. Это человеколюбие, преданность, милосердие. «Предоставить людям средства для существования — это называется милосердием. Учить людей добру — это называется преданностью. А приобрести для Поднебесной [достойных] людей — это называется человеколюбием» (1, 239). Яо и Шунь, правя государством, напрягали свой ум. Но они не использовали его для земледельческих работ.

Такова апология Мэн Цзы если не естественного, то социального неравенства людей, проистекающего из неравенства их функций. Вместе с тем Мэн Цзы высоко ценил ум, способности, волю, знания — качества, которые присущи не всем, но которыми иногда пренебрегают, а носителей их уничтожают или же насильственно уравнивают с другими, ставя в условия, при которых эти качества становятся ненужными и гибнут.

Идеализация прошлого не распространяется Мэн Цзы на первоначальную историю общества. Как мы видели, тогда люди жили как животные. Мэн Цзы идеализирует не естественное состояние людей, а ранние формы их общественного состояния. Для него основа всей жизни общества в земледелии, в земельных отношениях. Мэн Цзы говорит о двух системах землепользования: чжу и гун. При чжу повинность крестьян состояла в том, что они наряду со своими полями (сы-тянь) обрабатывали общественное поле (гун-тянь), урожай с которого шел на содержание управляющих вплоть до вана. Говоря об этой системе, Мэн Цзы первый, насколько нам известно, приводит выражение «колодезные поля» — это то общественное поле, которое обрабатывали крестьяне (барщина) и которое находилось в центре окружающих его восьми частных полей. Такое расположение полей напоминало иероглиф, обозначающий колодец, — отсюда и название. «При системе гун, исходя из среднего урожая за несколько лет, устанавливали постоянный [размер налога]» (1, 234). Этот налог надо было платить и при неурожае. В итоге, отдав все, крестьяне гибли от голода. Эта система существовала при Мэн Цзы. Поэтому, подвергая суровой критике существовавшее при

нем в Китае положение вещей, Мэн Цзы говорил, что «ныне же занятия народа не дают достаточно средств, чтобы обеспечить своих родителей и прокормить жен и детей. В урожайный год он постоянно терпит лишения, а в неурожайный год обречен на гибель. В этих [условиях он думает] только о спасении от смерти, опасаясь, что не сможет избежать ее. До того ли ему, чтобы следовать ритуалу и исполнять долг!» (1, 230).

Мэн Цзы как конфуцианец считал, что управление должно основываться на таких этических ценностях, как человеколюбие и справедливость. «Если не доверять человеколюбивым и мудрым, государство придет в упадок. Если не будут [соблюдаться] ритуал и справедливость [в отношениях], между высшими и низшими наступит хаос» (1, 246). Однако Мэн Цзы понимает человеколюбие конкретно. Побуждать народ стремиться к добру можно лишь после того, как устранены препятствия перед обнаружением исконной доброй сути человеческой природы. Поэтому мудрый правитель определяет народу различные занятия, чтобы он непременно имел средства для обеспечения родителей и для содержания жен и детей; чтобы в урожайный год он был постоянно сыт, а в неурожайный мог избежать смерти. «Если после этого он будет побуждать народ стремиться к добру, то в таком случае народ легко последует за ним».

Мэн Цзы, как и положено конфуцианцу, отождествляет отношения между членами государства с отношениями между родителями и детьми. Государь должен любить народ, как своих детей, народ должен любить государя, как своего отца. «Почитая своих старших, распространяйте [это почитание] и на старших других людей. Любя своих детей, распространяйте [эту любовь] и на чужих детей, и тогда легко будет управлять Поднебесной» (1, 228). Эти личные отношения в государстве Мэн Цзы противопоставляет законам. Он против того, чтобы народ опутывать сетями закона. «Разве, когда у власти человеколюбивый правитель, опутывают народ сетями [закона]?» — спрашивает Мэн Цзы.

Тезис Мэн Цзы о том, что человек от природы добр, был подвергнут критике уже внутри конфуцианской школы другим видным конфуцианцем, Сюнь Цзы (умер ок. 238 г. до н. э.). Когда умер Мэн Цзы, Сюнь Цзы было, по-видимому, около 24 лет. Встречались они или

нет, неизвестно. Сюнь Цзы происходил из состоятельной семьи и получил хорошее образование. Возможно, что он преподавал в «Цзи-ся» — академии царства Ци (Сюнь Цзы родился в царстве Чжао). Связываемый с Сюнь Цзы литературный памятник «Сюнь-цзы» дошел до нас полностью. Он состоит из 23 глав, из которых девять написаны учениками Сюнь Цзы, частично совместно с ним, а частично уже после его смерти. При этом последняя, двадцать третья глава называется «О злой природе человека». В ней Сюнь Цзы расходится с Мэн Цзы в понимании природы человека. Но Сюнь Цзы критиковал не только Мэн Цзы. К его времени в Китае существовали уже все основные школы (ведь он завершает «золотой век» китайской философии — он жил в конце периода Чжаньго). Шестая глава трактата «Сюнь-цзы» называется «Против двенадцати мыслителей». Там критикуются и даосы, и отступники от конфуцианства, и моисты, и легисты, и софисты, и те, кто сочетал в себе элементы многих школ. Деятельность всех этих философов Сюнь Цзы объявляет исключительно вредной для народа и для государства. Эти философы стремятся посеять смуту, хитроумными и ловкими увертками, мнимыми обоснованиями они затуманивают головы людей, чтобы те не знали, где правда, а где ложь, где порядок, а где смута. Всем этим ложным учениям Сюнь Цзы противопоставляет Конфуция. Однако Сюнь Цзы был вполне оригинальным мыслителем.

В центре внимания Сюнь Цзы, как и всех конфуцианцев, находятся проблемы человека, человеческого общества. Провозглашая, что «учиться надо всю жизнь, до последнего дыхания!» (2, 145), Сюнь Цзы саму по себе ученость считает необходимой, но недостаточной. Учение не самоцель; его цель — моральная. Ученый должен стать «совершенномудрым», достичь вершин нравственности. «В древности люди учились для того, чтобы самоусовершенствоваться; сейчас же люди учатся напоказ!» (2, 146). Они учатся ради бахвальства. «Ничтожный человек учится так: все, что воспринимает его слух, — все это у него тут же на языке» (там же). «Совершенный человек учится так: все, что воспринимает его слух, он откладывает в сердце, и это затем, распределившись по телу, выявляется в его манерах и поведении: он сдержан в разговоре, осторожен в по-

ступках» (там же). Подчеркивая, что число подлежащих изучению вещей беспредельно и что человек, потративший на изучение вещей всю свою жизнь, все равно останется глупцом, Сюнь Цзы утверждает: «Метод учения по сути дела состоит в [умении] определить его рамки». Этими рамками является изучение принципов поведения людей — для рядового человека, умения создать совершенный общественный строй — для вана.

Однако нельзя сказать, чтобы Сюнь Цзы совершенно пренебрегал размышлениями о мироздании. Напротив, его картина мироздания — основа его этико-политического учения. Основной вопрос мировоззрения присутствует у Сюнь Цзы в форме нравственного требования, предъявляемого к человеку и соответствующего структуре и качеству самого мироздания. Конечно, в силу неразвитости науки в Древнем Китае и в силу (что самое главное) пренебрежения к ней со стороны философов (как иначе можно понять квалификацию нашим философом как глупца человека, стремящегося «узнать закономерности всех вещей»?) Сюнь Цзы имеет о природе лишь самое общее, отдаленное представление. Объективный мир для него — это небо и дао. Эти традиционные обобщения ему уже даны, и он их только переосмысливает. Он различает также природное и человеческое, а в человеке — природное и социальное.

Сюнь Цзы разделяет традиционное представление о том, что небо и земля рождают вещи. Но главное для него — убедить людей в том, что небо (а оно для конфуцианца — символ мироздания) существует по своему собственному закону, естественному дао, что «движение неба обладает постоянством» (2, 167). «Одна за другой совершают звезды полный круг [по небу]; свет луны сменяет сияние солнца; сменяют друг друга четыре времени года; силы инь и ян вызывают великие изменения; повсюду дуют ветры и выпадают дожди; через гармонию этих сил рождаются вещи, они получают [от неба] все необходимое, чтобы существовать и совершенствоваться» (2, 168).

Из мысли о том, что в мире все совершается естественным образом, Сюнь Цзы делает два глубоких вывода. Во-первых, ничто не происходит от духа, и здесь Сюнь Цзы — материалист. Думая, что все происходит от духа, люди видят лишь результат процесса, а не его сущность. «Человек знает лишь то, чего достигают вещи

в своем совершенствовании, и не представляет себе самих этих невидимых изменений, поэтому он называет их «небесными» (2, 168). Однако философ и здесь не призывает к познанию вещей. Великая мудрость состоит в том, чтобы не думать ни о небе, ни о земле. «Что касается того, что нужно знать о небе, то людям достаточно запечатлеть отдельные небесные явления — и они смогут узнать последовательность движений небесных тел. Что касается того, что нужно знать о земле, то достаточно запечатлеть данные о ее пригодности — и люди будут возделывать эту землю в соответствии с ее условиями» (2, 169), т. е. достаточно знать сезонную последовательность изменений природы, иметь общее представление о гармонии сил инь и ян. Во-вторых, постоянство неба, будучи сопоставленным с непостоянством общественной жизни, говорит о том, что небо никак не влияет на то, что происходит с людьми⁵⁵. Поэтому молитвы бесполезны, бесполезны и гадания, жертвоприношения. Но это не значит, что Сюнь Цзы все это отрицает и требует упразднения: они необходимы для организации общества. Критика неба нужна ему лишь для того, чтобы провести свою главную мысль о том, что люди должны не уповать на небо, а полагаться лишь на самих себя, быть трудолюбивыми и соблюдать порядок.

У Сюнь Цзы мы встречаем удивительные для его времени мысли, перекликающиеся с западноевропейскими философскими учениями Нового времени. Сюнь Цзы учил, что «вместо того, чтобы возвеличивать небо и размышлять о нем, не лучше ли самим, умножая вещи, подчинить себе небо? Вместо того, чтобы служить небу и воспевать его, не лучше ли, преодолевая небесную судьбу, самим использовать небо в своих интересах?.. Чем ожидать самоумножения вещей, не лучше ли, используя возможности [человека], самим изменить вещи?» (2, 173). Но в отличие от западных философов Нового времени, эти призывы не сопровождаются у Сюнь Цзы никакими конкретными планами, — Сюнь Цзы ограничивается существующим. Умножение

⁵⁵ «Поскольку естественные условия, в которых сейчас живет человек, одинаковы с теми, какие были в эпоху мира и порядка, однако в отличие от тех времен приходят беды и несчастья, не ропщи на небо: это плоды действий самого человека» (2, 167).

вещей означает для него увеличение их количества, а не появление нового качества. Все уже есть, надо только, чтобы этого было больше и всем хватало. В своем постоянстве небо подчиняется естественному закону, естественному пути — дао, но Сюнь Цзы ничего конкретного не может сказать (кроме указаний на смену времени года, борьбу и гармонию инь и ян и т. п.). В центре его внимания — дао человека. Сюнь Цзы не видел общество как развивающееся целое, чему в известной мере способствовало чрезвычайно медленное развитие общественных отношений в Древнем Китае. Поэтому и дао в истории человеческого общества, отождествляемой с историей Китая, оставалось для нашего философа постоянным на протяжении правления всех ванов. Таково философское обоснование ритуала как основы китайского традиционализма. Следовать дао — значит следовать тому, что было всегда и что было ритуализировано в китайской жизни.

Этот ритуал коренится, по Сюнь Цзы, в самом мироздании. «Ритуал имеет три основы: небо и земля — основа существования, предки — основа рода, правитель-наставник — основа порядка» (2, 176). Такова наивная суть мировоззрения Сюнь Цзы, таково решение им основного вопроса мировоззрения — вопроса об отношении природы и людей, общества. Здесь налицо та невычлененность философии из религиозной парафилософии, о которой мы говорили выше, подчеркивая недостаточную зрелость древнекитайской философии как мировоззрения.

Как мы уже указывали, Сюнь Цзы различает в человеке естественное и общественное, прирожденное и приобретенное начала, и это для него принципиально важно. «То, что не может [быть получено] через учебу и практическую деятельность, но заключено в человеке, называется его природой. То в человеке, что может быть получено через учебу и практическую деятельность, называется приобретенными чертами» (2, 201).

В своей антропологии Сюнь Цзы — материалист: «Сначала плоть, а затем дух» (2, 168). От природы человек обладает способностью любить и ненавидеть, грустить и веселиться и т. д. «Уши, глаза, нос, рот и кожа человека дают ему возможность соприкоснуться с вещами» (2, 168). Это начало познания вещей. Материализму в антропологии соответствует у Сюнь Цзы

сенсуализм в теории познания, о которой мы скажем позже.

Как уже отмечалось, Сюнь Цзы доказывает, что человек от природы зол. Достоинство философии Сюнь Цзы — в стремлении к обоснованию, а не просто к изречению мыслей, подкрепляемых примерами и сравнениями, как это бывает на ранних этапах философии, например, даже у Конфуция. Согласно Сюнь Цзы, человек рождается не только со способностями к радости и грусти, но и с «инстинктивным желанием наживы» (2, 200), завистливым и злобным. Если Мэн Цзы учил, что «человек по своей природе добр; то, что в нем есть злого, — это результат потери человеком своих врожденных качеств» (2, 202), то Сюнь Цзы, приведя эти слова Мэн Цзы, говорит: «Я утверждаю, что это неправильно». И он стремится обосновать свою мысль. Человека уже от природы влекут звуки, красота, он стремится к наживе, алчен, он желает все иметь. Если бы это было не так, то, обосновывает Сюнь Цзы свою мысль о злой природе человека, не было бы необходимости ни в воспитании, ни в законах, ни в долге, ни в правителях, ни во властях вообще. Уже одно то, что люди стремятся к добродетели, говорит о том, что от природы они ее не имеют. От природы человек стремится есть, когда он голоден. Когда устает от работы, то стремится отдохнуть. Но в жизни младший не начинает есть раньше старшего, младший стремится работать за старших. Это противоестественно. По своей природе человек невежлив и неуступчив. При разделе имущества братья, если они не облагорожены воспитанием и им не привито чувство долга, ограбили бы друг друга. Однако они друг другу уступают.

Полагаться на природные качества человека — значит обречь себя на жизнь в хаосе и беспорядке. Именно от природы заложено в людях стремление к беспорядку и к нарушению законов. Человек нуждается в воспитании и в законах. Он должен быть не только рожден, он должен быть окультурен. Таким образом, по Сюнь Цзы, на общество падает гораздо большая нагрузка, чем по Мэн Цзы. Общество через систему законов и ритуалов должно всякий раз переделывать естественную природу человека. Но откуда же человек получил закон и ритуал? Не от природы и даже не от неба. Законы, ритуал, правила воспитания и т. п. — все это изобре-

ние людей, живших на заре человеческой культуры, совершенномудрых правителей: «Совершенномудрые после долгих размышлений и изучения действия людей ввели нормы ритуала и [понятие] чувства долга и создали систему законов» (2, 203). Эти люди сперва изменили свою природу, а затем через ритуал, долг, воспитание стали менять и других.

От природы все люди равны, все люди в одинаковой степени обладают способностями стать людьми, усвоить закон, ритуал, долг. «Ничтожный человек может стать совершенным, но не хочет», «ничтожный человек и совершенный человек всегда могут поменяться местами, однако не делают [этого]» (2, 208). Все неспособны стать совершенномудрыми. Сюнь Цзы требует различать возможность и способность. Поэтому все же люди не взаимозаменяемы. Но поскольку, однако, все равны по крайней мере в своих желаниях, и каждый претендует на все, то главное, что сделали правители и что не следует из природы, — установили социальную иерархию, ввели социальное неравенство между людьми, на стражу которого они поставили всю систему ритуала, воспитания, законов. Согласно Сюнь Цзы, сила людей в единстве, именно этим они превосходят животных, но это единство невозможно без неравенства. Сюнь Цзы цитирует слова из «Шу-цзин»: «чтобы достичь равенства, нужно неравенство» (2, 152). Это достижение равенства через неравенство также выпадает на долю правителя: «Правитель — главный управляющий разделения [обязанностей]» (2, 163). Сюнь Цзы, как никто другой, раскрыл социальное значение ритуала: «Ритуал [предполагает] ранги, [различающие] знатных и низких [людей], различия между старшим и младшим [по возрасту], соответствие этим рангам и различиям в бедности и богатстве, почитании и презрении» (2, 162).

Неравенство выражено и в религиозном, а не только в гражданском ритуале. Только ван приносит жертву небу как своему предку (он «сын неба»), чжухоу (аристократы) поклоняются лишь своим великим предкам. А тот, кто живет физическим трудом, хотя и поклоняется своим предкам, не может иметь своего храма предков. Неравенство сопровождает людей и после смерти. Это неравенство — следствие неравенства обязанностей. «Поскольку простые люди действительно опираются на ... мудрость [сына неба], они, сменяя друг друга,

выполняют за него тяжелую физическую работу, чтобы он мог сберечь для себя время и умножать свою мудрость» (2, 164), или «удел правителя — быть добродетельным, [удел] простых людей — заниматься физическим трудом... Физический труд — это то, что служит добродетели» (2, 165), но служит добродетели не трудящихся (труд — не добродетель), а добродетели государственной элиты, поскольку дает ей свободное время для государственных дел. Здесь нет и намека на возможность какой-либо демократической формы правления. Мысль о том, что труд и управление совместимы, совершенно не приходит в голову Сюнь Цзы. Социальное неравенство для него — неперемное условие достижения и достатка, и порядка в Поднебесной.

Сюнь Цзы осмысливает ритуал как выражение уважения к первооснове, будь то небо для «сына неба» или более обычные предки для других людей, как поклонение началу, которое и есть основа добродетели. Это следование дао как накопленному опыту, проверенным временем формам жизни. Отсюда следует требование вернуться к старине, к исправлению имен: «Правитель [должен быть] правителем... Земледелец [должен быть] земледельцем, ученый — ученым, ремесленник — ремесленником, торговец — торговцем — все это составляет единую для всех [основу]» (2, 157). Сюнь Цзы прямо связывает социальное неравенство, неравенство профессий, с дао, ритуалом, с отношениями в семье. Не отрицает он и роль законов, системы правового принуждения, устрашения. Одной терпимости и снисходительности недостаточно. Необходимо пресекать дурные поступки. Однако, «если в управлении [государством] прибегать лишь к угрозам, запугиванию и жестокости и не стремиться великодушно вести за собой людей, низы будут напуганы, не осмелятся сблизиться [с правителем], будут скрытны и не посмеют открыть ему [истинную картину дел в стране]. В этом случае большие дела [в государстве] будут запущены, а малые — погублены» (2, 151). Для Сюнь Цзы как конфуцианца главная мера поведения людей — ритуал, сила традиции. Однако ирония истории такова, что его ученики довели до крайности ту систему запугивания, которую отрицал Сюнь Цзы. И он подготовил это своим учением о злой природе человека и об абсолютной роли государства в переделке природы человека, в возвеличи-

вании государства как источника не только правовых, но и этических норм. Будущее Китая чувствуется и в требовании Сюнь Цзы ликвидировать разномыслие, в его ненависти к другим философам, в его призыве «безжалостно убивать» тех, кто, «хотя и обладает талантами, но в своих поступках идет наперекор времени» (2, 150).

Однако сам Сюнь Цзы признавал закон не как таковой, а лишь в сочетании с обсуждением: когда получивший должность обладает широкими знаниями, люди не скрывают своих намерений, добрые дела не упускаются, во всех делах не совершают ошибок. Мерило правления — справедливость и мир. Его правило — середина и согласие. Долг — это строгое соблюдение рангов, выполнение своих обязанностей, служение низших высшим. Такова, по Сюнь Цзы, социальная этика, и только она соответствует мирозданию, смене четырех времен года. Социальное неравенство — следствие природного равенства людей, оно искусственно, но необходимо, дабы люди не ссорились и жили в согласии, и в нем выявлена вся красота человеколюбия. Таким образом, Сюнь Цзы прекрасно показал социальную роль нравственных правил, морали.

Что же касается современного ему положения вещей, то оно не соответствует норме, традиции. «Сейчас... стремятся накапливать больше денег и тем самым отнимают [у народа] его имущество; увеличивают налоги с полей и тем самым отнимают у народа пищу; взимают непомерные поборы на заставах и рынках и тем самым тормозят обмен [товаров]» (2, 166). Теперь «путают правду с неправдой, чтобы опрокинуть народ и сломить его» (2, 166). Но Сюнь Цзы не видит иного пути, как возвращение к строгому разделению обязанностей, вообще к прошлому. В его положительной программе заключается требование большей заботы о земледелии, предъявляемое к правителям.

К предлагаемым Сюнь Цзы мерам принадлежит также и требование «исправления имен» в более широком смысле, чем до сих пор говорилось. Несчастье в том, что люди настолько запутались в словах, что уже не знают, где правда, а где ложь. Многие философы, особенно софисты, путают слова сознательно, «сто школ имеют свое, отличное от другого, учение» (2, 181). С этой стороной учения Сюнь Цзы связана его теория

познания. Сюнь Цзы исследует вопрос о том, что такое познание и что такое заблуждение. Знания накапливаются в сердце, которое от рождения наделено способностью познавать вещи. Оно занимает центральное место в организме и управляет пятью органами чувств. Оно отличает истину от лжи, и это называется размышлением, ведущим к знанию. «Когда [способность к] познанию отвечает состоянию вещей, это называется знанием» (2, 191). Сюнь Цзы осуждал агностиков. «Способность познавать [вещи] — врожденное свойство человека; возможность быть познанными — закономерность вещей» (2, 189). Это прекрасная формулировка, говорящая о том, как Сюнь Цзы представлял себе гносеологическое соотношение субъекта и объекта.

Но это отношение не было однозначным для китайского философа. В процессе познания возможно и заблуждение, причину которого Сюнь Цзы видит прежде всего в «однобоком» рассмотрении вещей и называет «болезнью мышления». Она состоит в том, что одна сторона приравнивается к целому, когда видят лишь начало или лишь конец вещей, далекое или близкое, древнее или настоящее и т. д. Особенно опасно заблуждение в понимании дао. «Дао — это то, что в своей сущности постоянно и [в то же время] полностью изменяется; любая одна сторона дао не может заменить всего [дао]» (2, 183). Например, некоторые сводят дао к закону, и у них дао превращается в свод правил и законов. Так поступают законники. Лишь Конфуций, утверждает Сюнь Цзы, понял дао во всем его объеме. «А ведь основа порядка [в государстве] — в познании дао» (2, 184). Оно познается сердцем.

Второй причиной заблуждений является неправильное употребление имен. Названия вещей были созданы людьми — ванами. Имена возникли на основе договора между людьми. Общее имя получали сходные или одинаковые вещи, разные имена — разные вещи. Имена могут быть разной степени общности. ««Вещь» — это большое общее имя» (2, 193). Сюнь Цзы говорит об обобщении, которое осуществляется вплоть до того момента, когда обобщать далее уже невозможно. Говорит он и о выделении как различении вещей, проводимом вплоть до того момента, когда различение уже невозможно. Таким образом, он знает об основных логических операциях с понятиями, которые отвечают струк-

туре вещей. Правильное употребление имен состоит в том, чтобы, услышав имя вещи, тут же понять, о какой вещи идет речь. Однако теперь, полагает Сюнь Цзы, положение таково, что люди неправильно различают имена, самовольно создают новые. Это великое коварство, равносильное подделке мандатов и мер. «Однако сейчас уже нет совершенномудрых ванов, в Поднебесной царит беспорядок, появились вредные высказывания, а правители не имеют власти» (2, 195). Подобные высказывания Сюнь Цзы подготавливали почву для деятельности законников, школы «фа-цзя», которую мы рассмотрим немного далее.

В целом раннее конфуцианство можно определить как идеологию аристократии, пытающейся обновить свое право на господство и свое мировоззрение в соответствии с духом времени.

* *
*

В период «борющихся царств» в Древнем Китае происходила свободная мировоззренческая борьба разных школ. Конфуцианство еще не стало господствующей государственной идеологией. В этих условиях относительной духовной свободы конфуцианство подвергалось критике со стороны других школ. (Эта критика принимала порой трагический оборот, как это было уже после периода Чжаньго, который справедливо считается «золотым веком китайской философии».) В числе критиков конфуцианства были Мо Цзы и его ученики — моисты.

Мо Цзы (Мо Ди) родился в год смерти Конфуция. Умер он в конце IV в. до н. э., когда Мэн Цзы еще не родился. О жизни Мо Цзы почти ничего не известно. Книга «Мо-цзы» — плод коллективного творчества моистов на протяжении двухвекового существования школы. Конец этой школе был положен первой «культурной революцией» в Китае, когда моисты были уничтожены наряду с конфуцианцами. Но если конфуцианство затем воскресло, то моизм — нет.

Моисты не отрицали в своем мировоззрении значения неба и его воли. Но они истолковывали их оригинально, приписав небу свои идеалы и использовав его авторитет, столь сильный у китайцев, для обоснования своего гуманизма. Да, небо, действительно, превыше всего, и

оно должно быть взято за образец, подобно тому, как образцом для ремесленника в его работе служат угломеры, циркули и т. п. Уже само это сравнение говорит о социальном лице моизма. Небо должно быть принято за образец для управления. Правители царства должны пользоваться сравнением своих поступков с волей неба как методом измерения нравственного содержания своих дел. Если что и человеколюбиво, так это небо. И родители, и учителя, и правители не всегда человеколюбивы. «В Поднебесной много правителей, но человеколюбивых среди них мало» (1, 179). Поэтому, готовясь к действию, надо сопоставить то, что мы хотим сделать, с желаниями неба. Только оно истинный образец. Чего желает и чего не желает небо? «Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным» (1, 194). Напротив, небо «желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг друга. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах» (1, 194).

Однако Мо Цзы не ограничивается этими утверждениями. Он пытается их обосновать, придать им системно-рационализированный характер. Поэтому, не дожидаясь вопроса оппонента, он сам спрашивает, откуда известны желания и нежелания неба, почему оно должно стать образцом нравственной ценности поступка? Да потому, отвечает Мо Цзы, что небо само «придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу» (1, 180). Если кто поэтому и может быть взят за образец, то это не добродетельный правитель и не цзюнь-цзы, как учат конфуцианцы, не «сын неба», который часто далеко не человеколюбив, а само небо. «Ведь действия неба обширны и бескорыстны. Оно щедро и [не кичится] своими достоинствами, его сияние длительно и не ослабляюще» (1, 179). И тот, кто следует воле неба, непременно получит вознаграждение. Тот, кто поступает против воли неба, сеет взаимную ненависть и побуждает людей делать друг другу зло, тот непременно понесет наказание.

Таково поистине человеколюбивое мировоззрение

моистов. Их превосходство над конфуцианцами, которые опосредствовали отношение человека к небу «сыном неба», что было идеологически подтверждено государственной религией, очевидно. Моизм освобождал человека в его отношении к небу от посредников в лице государства.

Моисты выступили и против конфуцианского учения о судьбе и предопределении, которое восходило к пред- философскому представлению о том, что «вышнего неба деянья неведомы нам», что «воле небес не присущи ни запах, ни звук» (1, 90). Мо Цзы же учил, что «почитать судьбу не имеет смысла. Если пренебрегать судьбой, то беды не будет» (1, 196). Принятие концепции судьбы делает все человеческие действия бессмысленными. «Требовать, чтобы люди учились, и утверждать, что есть судьба, — это все равно, что приказать человеку уложить волосы и тут же сбить с него шапку» (1, 199). Согласно учению моистов, воля неба не предопределяет происходящее на земле, небо только желает, чтобы люди любили друг друга.

В понимании любви моисты также существенно отличались от конфуцианцев. Те не распространяли любовь на всех людей. Конфуцианская любовь — это прежде всего любовь к своим родителям и к своим правителям, а затем уже ко всему остальному. Моисты и в этом в принципе расходятся с конфуцианцами. Такая выборочная эгоистичная любовь, которую проповедуют конфуцианцы, не только не полезна, но даже вредна, она — источник зла. Мо Цзы, говоря о любви, различает «отдельную любовь» и «всеобщую (точнее, равную. — А. Ч.) любовь». Первая — не часть второй, первая противоположна второй и даже ей антагонистична. Следовать воле неба — значит следовать всеобщей, а не отдельной любви. В связи с этим моисты расширяют понятие «злых людей», включая в него не только тех, кто никого не любит, но и тех, кто любит только кого-нибудь одного или одних, но не любит всех. Только всеобщая любовь дает всеобщую выгоду, только она приносит пользу Поднебесной, «отдельная корыстная любовь, за счет общей выгоды, есть большое зло для Поднебесной. Во всеобщей пользе лежит истина... Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой» (1, 193). Отсутствие равной ко всем любви — главная причина беспо-

рядков в государстве. «Что такое беспорядок? Это то, что сын любит себя, но не любит отца, поэтому во имя своей выгоды он наносит ущерб отцу... Ныне правители царств знают лишь о любви к своему царству... поэтому всеми силами... стремятся нанести удар другой странс. Ныне главы семейств знают лишь о любви к своей семье, но не любят другие семьи... Если отсутствует взаимная любовь между людьми, то непременно появляется взаимная ненависть» (1, 192).

Интересы народа — высшая ценность, которой должен служить правитель, взявший за образец небо. Это тот критерий, который определяет уже конкретно, что надо и чего не надо делать. Моисты отождествили народ с небом и с духами, которых они не отрицали, да и не могли отрицать, — это значило бы полностью игнорировать обыденное народное мировоззрение. Поэтому Мо Цзы говорил: «Все слова, все действия, которые полезны небу, духам и простому народу, — это то, что нужно делать. Все дела, все слова, которые приносят вред небу, духам и простому народу, — это то, что нужно отбросить» (1, 199). Правители, следуя воле неба, должны любить народ, как его любит само небо, а «я знаю, — говорит Мо Цзы, — как велика любовь неба к народу» (1, 195). Однако положение дел таково, что «простой люд имеет три бедствия. Голодающие не имеют пищи, замерзающие не имеют одежды, уставшие не имеют отдыха» (1, 197). От этих трех бед народ испытывает огромные страдания, а в это же самое время «ваны, гуны и другие знатные люди развлекаются...» (1, 197).

В условиях деспотического классового иерархического общества Китая V в. до н. э. Мо Цзы провозгласил, что такого положения вещей, когда народ голодает, а верхи утопают в роскоши, не должно быть. «Мой замысел, — говорит он, — чтобы уничтожить все это» (1, 197). Учение моистов, таким образом, резко отличается от всех других учений Древнего Китая, которые так или иначе допускали неравенство, а то и считали (как это ярко выражено у Сюнь Цзы) его полезным и необходимым, причем именно неравенство в распределении, в образе жизни, в привилегиях. Для Мо Цзы человек отличается от животного трудом, при этом это прежде всего труд крестьянина, земледельца. Именно благодаря своему производительному труду люди, на-

род, могут противостоять судьбе, — тому, что не зависит от человека и на что он наталкивается.

Поэтому и правители должны неустанно трудиться на благо народа. Они должны назначать на службу способных, мудрых людей. Основа управления страной — почитание мудрости. «Мудрый, управляя страной, встает с утренней зарей и возвращается домой в сумерки. Он выслушивает жалобы и дает указания, благодаря этому государство спокойно, а наказания осуществляются правильно» (1, 182). Таких людей надо искать всюду, во всех слоях общества. Правитель должен подбирать служилых людей не по их знатности, не по их умению льстить ему, а по их деловым качествам. «Благородный правитель непременно должен иметь усердных прямодушных слуг. Верхи должны иметь подчиненных, которые говорят правду в глаза... [правитель] должен почтительно слушать, когда говорят правду в глаза. Именно в этом случае [правитель] будет долго жить и сохранит страну» (1, 177). Но в жизни все не так. Низшие чиновники боятся сказать правду, правители окружены клеветниками и развратниками, они не ищут единомышленников, а подбирают лишь тех, кто согласен с их личным мнением и т. д. Непочитание мудрости, назначение на должности неспособных к ним людей — причина хаоса в стране (наряду с эгоистической изолированной любовью). Мо Цзы требует не исправления имен, а исправления должностных лиц. Таким образом, в своей положительной программе Мо Цзы требует лишь изменения методов управления, не затрагивая классовых отношений.

Мо Цзы — убежденный противник войны. «Пытаться с помощью войны решать политические споры между государствами, пытаться добиться мощи и славы — это все равно, что заставить всех людей Поднебесной пить одно лекарство для лечения разных болезней...» (1, 194). Исключительно ярко нарисованы моистами роковые последствия войны. Вторгаясь на территорию другого государства, армия топчет хлеба, рубит леса, разрушает города и селения. Не лучше приходится и агрессорам. Многочисленные армии уходят в поход и не возвращаются обратно. Тысячи семей остаются без кормильцев, а дети сиротеют. Между тем всеобщая любовь требует того, чтобы все люди, как и небо, любили всех людей, все государства любили все государства. К сожалению,

все социальные взгляды моистов никак не отразились на реальной жизни Китая.

Моисты не отрицали традиций вообще, но признавали из них лишь хорошие: «Если в древности было что-то хорошее, то ему нужно подражать» (1, 198). Мо Цзы ставит в пример современным ему правителям тех правителей прошлого, которые формировали класс служилых людей из мудрых и способных, смещали неспособных, несмотря на их знатность, не притесняли преданных слуг, не губили благородных мужей, не развращали низы, не наносили вреда верхам и не боялись правды. Мо Цзы высмеивает конфуцианцев, которые думают, что все те, кто предан старине, добродетельны. Братья основателя династии Чжоу У Вана, Чжоу Гун и Гуань Шу, носили одинаковую одежду, но первый был человеколюбивым, а второй был жестоким. «Поэтому добродетель не в древней одежде и не в подражании древней речи» (1, 199). Следование традиции и ритуалу, в чем конфуцианцы видели залог добродетели, само по себе бессмысленно. Мо Цзы и моисты были сторонниками новаторства: «Нужно и сейчас создавать хорошее. Я хочу, — говорил Мо Цзы, — чтобы хорошего становилось больше» (1, 198).

Не видя в ритуале панацею от всех бед, моисты не отрицали роль закона. Но они не фетишизировали закон как «законники». Закон для моистов — лишь подсобное средство в управлении. Он должен сообразовываться с волей неба как образцом. Высший закон для моистов — это не ритуал, не дао, не воля правителей, а человеколюбивая воля неба. В «Мо-цзы» содержится подлинный гимн небу, и притом не как сверхъестественному существу — Шанди — и не как сверхъестественной сущности — тянь, а естественному небу, источнику жизни на земле. «Ныне небо охватывает всю Поднебесную и любит ее. Зарождает и возвращает все сущее и приносит ему пользу... Нет ничего не сделанного небом. А люди берут все это и обогащаются им... благодать неба велика. Однако только [небо] не получает вознаграждения» (1, 195). Небо для всех равно. Моисты не отрицали необходимости разделения труда: «Способный вести рассуждения и беседы пусть ведет рассуждения и беседы, способный излагать исторические книги пусть излагает исторические книги, способный вести службу пусть несет службу; таким образом, следуя спра-

ведливости, все дела будут выполнены» (1, 198). Но из неравенства способностей и интересов людей, из неравенства профессий монсты не делали тех социальных выводов, какие делали конфуцианцы, оправдывавшие этим классовое неравенство в обществе.

Моисты расходились с конфуцианцами почти во всем. Но у них есть особые высказывания против конфуцианцев, в которых сатирически нарисован их образ. «Конфуцианцы стремятся приобрести внушительную внешность и богато украшать себя, чтобы совращать современников. Они используют пение под струнный аккомпанемент и танцы под барабан, чтобы привлечь учеников. Устанавливают множество сложных церемоний, чтобы оттенить формальную сторону и привлечь внимание многих людей» (1, 198). Такова внешняя сторона конфуцианства. Что же касается содержательной его стороны, то «их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простолюдином» (1, 198).

Учение моистов о знании также принципиально отличалось от соответствующего учения конфуцианцев. Моисты отрицали всякое врожденное знание. Знание они связывали с практической деятельностью людей, — как по его источникам, так и по его применимости и направленности. Практическая деятельность — не только социально-этическая. В отличие от конфуцианцев, презиравших трудящихся как низких людей, Мо Цзы высоко ценит их умения и знания. Как мы видели, он ставил точные методы работы ремесленников в пример правителям. Не отрицая авторитета древних книг и дел «совершенномудрых» ванов, Мо Цзы делал упор на факты, являющиеся достоянием большинства, т. е. простолюдинов. «Первоначальным источником [знания] являются факты, которые слышали или видели простолюдины» (1, 196).

Таким образом, Мо Цзы не только сенсуалист, но и демократ. Правда, это лишь гносеологический демократизм, и выводы из него не распространялись моистами на социально-политическую сферу общественной жизни. Большинство, народ, простолюдины — источник критерия истины. «Правило проверки знания о том, существует ли нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образец факты, которые слышали или видели массы людей» (1, 196). Большое

значение моисты придавали и умению вести рассуждения, логике (бянь). Они учили, что понятия должны соответствовать действительности. Понятие пусто, если нет соответствующей ему вещи. Они понимали процесс познания не столько как раскрытие причин явления, сколько как установление сходства и различия между явлениями, как разделение вещей по родам (лэй).

Мо Цзы был глубоко убежден в истинности своего учения, в его неуязвимости для критики со стороны других школ. «Если попытаться словами [других школ] опровергнуть мои рассуждения, то это все равно, что яйцом пытаться разбить камень. Если даже перебьют до конца все яйца в Поднебесной, то камень останется таким же, он не разрушится» (1, 199). И если сравнить учение Мо Цзы с учениями других древнекитайских философских школ, то мы увидим, что такая высокая самооценка Мо Цзы не была лишена основания.

* *

*

Конфуцианство и моизм при всем своем несходстве все-таки не были антиподами, поскольку оба они исходили из признания ценности добродетели, справедливости, человеко- и народолюбия, только все это по-разному понимали. Но была и другая философско-политическая школа, которая все это отрицала или, во всяком случае, вкладывала совсем иной смысл, — «школа закона» — «фа-цзя».

«Законники», или по-европейски «легисты», противопоставили конфуцианскому ритуалу «ли» свой закон «фа», понимаемый ими исключительно как наказание. В системе управления законники целиком отказались от убеждения, т. е. от нравственного принуждения, и целиком перешли к политике правового принуждения и наказания. Совесть они заменили страхом, в котором и видели главный рычаг управления. Законники порывали с наивным представлением о государстве как большой семье, упраздняли личные отношения между людьми, заменяя их формальными правовыми отношениями. Место добродетельных мудрецов занимали чиновники разных рангов, место добродетельного правителя — гегемон, для которого не существовало ничего, что было бы выше его воли. Он — источник законов. Ни воля неба, ни приме-

ры предков, ни воля народа для него не существовали. Гегемон был выражением единства государства, где все подчинялось одной цели — сплотить весь народ вокруг гегемона во имя достижения государством могущества, дабы оно могло выйти победителем в «борьбе царств» и покорить всю Поднебесную, воссоединив Китай. Ради этой цели изгонялись излишества, упразднялось искусство, пресекалось разномыслие, уничтожалась философия. Вся жизнь упрощалась и унифицировалась.

Экономическую основу государства законники видели в земледелии, которое стремились подвергнуть реформе. Ремесло и особенно торговля ими ущемлялись. Земледелие и война — вот то главное, на что должно опираться государство и ради чего оно должно существовать. Законники завершили происходивший в Китае период Чжаньго процесс обесценивания знатности — они выдвинули концепцию равных возможностей, согласно которой должности должны замещаться не именитыми людьми, по наследству, а людьми способными, отвечающими требованиям того бюрократического аппарата, который законники поставили на место старой системы родственных и вообще личных отношений. Этот аппарат был четко ранжирован, причем чем ранг чиновника был выше, тем больше была его доля материальных благ. Однако занимаемая должность, став не наследуемой, перестала быть и пожизненной. Бюрократический аппарат непрерывно обновлялся. Неспособные и неугодные чиновники сменялись.

Итак, для легизма были характерны: концепция систематического обновления государственного аппарата; концепция равных возможностей; концепция четкой градации внутри самого правящего класса; стала важной концепция унификации мышления чиновников, а тем самым и всего народа⁵⁶. Наконец, легисты выдвинули концепцию круговой поруки и личной ответственности чиновников, а тем самым и всего народа. Институт всевластных цензоров («юй ши») надзирал над чиновниками, а позднее стал надзирать и над самим императором.

Первым крупным теоретиком и практиком легизма был Гунсунь Ян. Он родился спустя десятилетие после

⁵⁶ Переломов Л. Легизм и традиционные институты китайской государственности.— В кн.: Симпозиум «Роль традиций в истории Китая». М., 1968.

смерти Мо Цзы и был старшим современником Мэн Цзы. Прожив пятьдесят два года, Гунсунь Ян был казнен (разорван колесницами) в 338 г. до н. э. Надо отметить, что все крупные легисты кончали свою жизнь печально — они пали жертвами того насилия, которое сами же насаждали. Будучи от рождения человеком скромных возможностей, Гунсунь Ян возвысился в царстве Цинь при Сяо Гуне (361—338 гг. до н. э.) как его советник. Получив в качестве награды правление областью Шан, Гунсунь Ян стал называться *Шан Яном*. Под этим именем он и вошел в историю. В 356—350 гг. до н. э. в царстве Цинь были проведены реформы, известные под названием «реформы Шан Яна». Они касались как экономики, так и управления. Экономические реформы в земледелии, проведенные в царстве Цинь в середине IV в. до н. э., отвечали тенденции исторического развития Китая, перешедшего из «века бронзы» в «век железа». Уже в 594 г. до н. э. в царстве Лу был введен тот самый поземельный налог (система гун), который так осуждал Мэн Цзы. Аналогичные меры были позднее предприняты и в других царствах, узурпировавших права династии Чжоу. Внутри общин земли перестали перераспределяться ради восстановления равенства семейных владений. Главари общин захватили двойные и большие наделы и стали передавать их по наследству. Исполдволь возникла частная собственность на землю, купля-продажа земли, номинально принадлежавшей государству в лице правителя-вана. В царстве Цинь, отстававшем в своем развитии от других царств, расположенном на северо-западной окраине Китая и отгороженном средним течением Хуанхэ и горами, изменения происходили медленнее. Но тем решительнее были проведенные там реформы — «реформы Шан Яна». Была введена частная собственность на пахотные земли. В области управления была введена система круговой поруки и взаимных доносов. Государство стало вмешиваться и в экономику, и в личную жизнь людей.

С именем Шан Яна связывается книга «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан») в 26 глав, из которых вторая — «Указ об обработке пустующих земель» и девятнадцатая — «В пределах границ» — написаны непосредственно Шан Яном, а остальные воспроизводят его речи и высказывания.

В первой главе книги «Шан цзюнь шу» — «Измене-

ние законов» — Сяо Гун и три его советника (два конфуцианца и Шан Ян) «размышляли о переменах, происходивших в их век, рассуждали о сущности исправления законов и изыскивали способы, [как искуснее] повелевать народом» (2, 211). Конфуцианские советники убеждали циньского правителя не менять ни обычаев, ни законов: «Ведь когда подражают древности, не совершают ошибок» (2, 213). Шан Ян им возражает. Для «Шан цзюнь шу» характерен историзм, отличный от историзма конфуцианцев и Мо Цзы.

Конфуций подчеркивал необходимость сохранять традиционное. И через сто поколений людей изменения будут не большими, чем перемены в ритуале династии Ся, Инь, Чжоу. Мэн Цзы различал три состояния в истории людей: 1) первобытное, животное, когда люди побеждали природу (выжигали леса под пашню, упорядочивали течение рек, разгоняли диких зверей), 2) первоначально-общественное и 3) современно-общественное. Идеалы Мэн Цзы в прошлом — в первоначально-общественном состоянии, которое он идеализировал. В соответствии со своим учением о природной доброте человека Мэн Цзы рассматривал положительно и первобытное состояние: людям не доставало лишь культуры, но отношения между ними были добрыми и справедливыми. Сюнь Цзы, исходивший из мысли о том, что человек от природы зол, изображал первобытное состояние иначе: это время всеобщей борьбы, гибели, состояние, из которого люди были спасены совершенномудрыми правителями, сумевшими переделать сперва свою природу, а затем и народ. Мо Цзы также изображал негативно первобытное состояние людей, когда «отцы, дети и братья относились друг к другу с ненавистью» (1, 191), когда «беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей» (там же). Но в отличие от Сюнь Цзы, связавшего установление порядка с деятельностью совершенномудрых правителей, Мо Цзы видел источник общественного порядка в народе. «Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба» (там же). Таким образом, согласно Мо Цзы, источник царской власти — воля народа, народ — инициатор общественного порядка. Непременными качествами правителя должны быть добродетель и мудрость. Мо Цзы придавал

большее значение закону, чем конфуцианцы. Он сторонник нового. Его идеалы в будущем, в преодолении отдельной любви и в торжестве любви всеобщей. Как бы ни расходились между собой конфуцианцы и моисты, общим моментом у них была защита методов убеждения и воспитания в обращении с человеком. Они считали, что человек может быть добрым и справедливым существом, если не от природы, как думал Мэн Цзы, то от воспитания, как думал Сюнь Цзы.

В отличие от всех этих философов, Шан-Ян (а за ним и другие законники) говорил о неизменно злой природе человека, которую можно держать в рамках лишь наказаниями и страхом. Этой мысли и посвящена концепция истории Шан Яна, изложенная в упомянутой выше книге — «Шан цзюнь шу».

Шан Ян различает три периода в жизни общества. 1) корыстолюбия, 2) человеколюбия и 3) законолюбия. В первый период, когда «люди знали своих матерей и не знали отцов» (2, 219), господствовало «стремление отделить своих от чужих», смута. Во второй период смуту порождало соперничество мудрых. В третий — были созданы социальные разграничения, узаконения, запреты, чиновники и как их глава — государь. Меняется не только общество, но и сами люди: «В древности люди были просты и поэтому честны; ныне же люди хитры и поэтому нечестны» (2, 221). Поэтому если раньше и было возможно управлять людьми, исходя из добродетели, то теперь это невозможно, теперь «необходимо прежде всего иметь законы о наказаниях» (2, 221). Вот почему возражает Шан Ян конфуцианцам, «тот, кто идет наперекор древности, не обязательно заслуживает осуждения», «чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности», «с человеком, который связан ритуалом, не стоит говорить о делах; с человеком, который ограничен [старыми] законами, не стоит говорить о переменах», ведь «мудрый творит законы, а глупый ограничен ими; одаренный изменяет ритуал, а никчемный связан ритуалом» (2, 213).

На внутренние перемены толкает и то, что происходит в Поднебесной: «В нынешний век могущественные государства стремятся объединить [Поднебесную силой], а слабые стремятся сохранить [свои земли]. Это означает, что ныне дела обстоят совсем не так, как в глубокой древности» (2, 221). Поэтому надо исходить из требова-

ния времени. Необходимо собрать весь народ в руках правителя и подчинить его единой цели — победе *своего* царства в борьбе царств. А для этого необходимо порвать с древностью, с ее обычаями и ритуалами, не соответствующими времени, пойти другим путем. «Путь, благодаря которому можно стать правителем, — всемерное возвеличение закона» (2, 223). Таким образом, дао Шан Яна, в отличие от конфуцианцев, — это закон. Как мы видели, Сюнь Цзы понимал под «дао» не новое законодательство, а то, что, несмотря на все перемены и смену династий, сохранилось, выдержало испытание временем.

С изменением общества и самих людей необходимо, утверждает Шан Ян в споре с конфуцианцами, изменить и методы управления. Если раньше, когда люди были просты, честны и глупы, может быть, и было возможным управлять ими силой ума (второй период в истории общества — правление мудрых), то теперь, когда люди хитры, нечестны и умны, управлять ими можно только силой, тем более, что умные люди слабы и их легко подчинить. Теперь не должно быть места для управления людьми на основе добродетели, ведь именно «доброта и человеколюбие — мать проступков» (2, 214). Добродетель сплачивает людей, заставляет их поддерживать и выручать друг друга, покрывать преступления. Разве не осудил Конфуций человека, который выступил свидетелем против своего отца, укравшего барана? Добродетель, человеколюбие — паразиты, ослабляющие государство наряду с красноречием, остроумием, ритуалом, музыкой, излишествами и стяжательством. Шан Ян признает лишь ту добродетель, которая «ведет свое происхождение от наказаний» (2, 217), к которой можно прийти лишь «путем смертных казней и примирения справедливости с насилием» (2, 223). Необходимо спасти от самих себя людей, которые, стремясь к порядку, порождают беспорядки. Эти беспорядки надо пресекать превентивно. Ян противопоставляет метод «наводить порядок еще до того, как вспыхнули беспорядки», как единственно правильный неверному методу «наводить порядок, когда в стране уже вспыхнули беспорядки». Следуя первому методу, необходимо, чтобы: 1) было много наказаний и мало наград (2, 222); 2) кары были жестокими, внушающими трепет (2, 223); 3) жестокими карами карались мелкие проступки, тогда «тяжким пре-

ступлениям просто неоткуда будет взяться» (2, 216); 4) люди были разобщены взаимной подозрительностью и взаимными доносами и слежкой. Для этого необходимо ввести систему взаимной ответственности, когда все население разбивается на «десятки» и «пятерки», подвергающиеся коллективному наказанию за проступки их членов, а также награждать доносчиков.

Конфуцианцы были против таких методов управления. Еще Конфуций осудил убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам. Он был против приоритета законов и наказаний перед ритуалом и воспитанием добродетели и справедливости, он делал упор на совесть, а не на страх, на культивирование в человеке доброго начала, делающего невозможным для него совершать преступление по внутреннему убеждению, а не из страха перед наказанием, оставляющим человека внутренне злодеем. Впрочем, и Шан Ян был за то, чтобы люди осуждали злодеяние в своей душе. Ведь те, кто доносит властям о проступках своих ближних, зная, что на них обрушатся суровые, несоразмерные проступкам кары, тем самым осуждает злодеяния и в своей душе.

Так возникает «страна, где народ боится государственных законов и послушен в войне» (2, 215), где «народ пойдет на смерть за правителя», но именно потому, что «наказания вселяют трепет» (там же). Если сравнить это легистское взаимоотношение между народом и правителем с конфуцианским, делающим упор на доверии, которое важнее оружия и продовольствия, то различие между конфуцианством и легизмом станет очевидным.

Система Шан Яна не сразу привилась в Цинь. Как только умер Сяо Гун, Шан Яну пришлось бежать в провинцию от гнева народа. Но никто, следуя его же системе взаимной ответственности, не соглашался укрыть его от преследователей, напротив, согласно его же собственному принципу, он был выдан и казнен. Однако легистские традиции в Цинь были живы. Конфуцианцы отказывались ездить в Цинь. Но в следующем столетии, когда в Цинь снова к власти пришли легисты, само царство Цинь пришло к конфуцианцам, подчинив себе весь Китай и подвергнув своих оппонентов жестокой казни.

«Даодэцзин» («Книга о дао и дэ») — выдающееся творение древнекитайской философской мысли, главный труд *даосизма*. В отличие от конфуцианства, легизма и моизма, по преимуществу этико-политических учений, которые в основном вопросе мировоззрения главное внимание уделяют не проблемам бытия, а человеку и человеческому обществу, даосизм серьезно занимается вопросами объективной картины мира в его абстрактно-философском категориальном аспекте — проблемами бытия, небытия, становления, единого, многого и т. п., делая из этого выводы о том, каково должно быть человеческое общество и поведение человека.

Основателем даосизма считается *Лао Цзы* — старший современник Конфуция. Казалось бы, история философии в Китае должна начинаться не с Конфуция и не с конфуцианства, а с Лао Цзы и даосизма, отчего древнекитайская философия выиграла бы, поскольку даосизм как более всесторонняя философия глубже конфуцианства. Однако существует мнение ряда ученых, что «Даодэцзин» принадлежит не Лао Цзы (в отличие от безусловно реального Конфуция, Лао Цзы — полупрозрачная легендарная личность), что этот трактат никак не мог быть создан ранее IV—III вв. до н. э. и что он принадлежит другому даосу — Чжуан Цзы, а если и Лао Цзы, то тогда последний жил гораздо позднее, чем принято думать. В своей «Истории древнекитайской идеологии» Ян Юнго идет еще дальше и утверждает, что «Даодэцзин» позднее Чжуан Цзы, что этот трактат — итог развития даосизма, концентрация взглядов разных групп даосов, начиная с Ян Чжу и кончая Чжуан Цзы, тем более что в трактате содержится критика и конфуцианства, и легизма, которой не могло бы быть, если бы традиционная версия происхождения трактата была верна.

Само название представителей школы — даосы — говорит о том, что в основу своего мировоззрения они положили «дао». Сначала (в предфилософии) это было представлением, а затем стало понятием — одним из основных в китайской философии вообще. О дао говорили конфуцианцы, моисты, легисты. Но если для них дао — в основном путь развития Китая и нравственно-политического поведения человека, то для даосов дао — все-

объемлющее мировоззренческое понятие. Это первоначало, первооснова и завершение всего существующего и происходящего не только в Поднебесной, но и в самом мире. Но дао — не только первоначало и первооснова, оно всеобъемлющий закон мироздания.

Автор (или авторы) трактата фиксирует глубокие исторические корни представлений о дао, отмечая, что «с древних времен до наших дней его имя не исчезает» (1, 121).

Мысль о том, что дао — первоначало, выражена в трактате неоднократно: дао — «мать всех вещей» (1, 115), оно «кажется праотцом всех вещей» (1, 116), оно — «глубочайшие врата рождения» (1, 116), его «можно считать матерью Поднебесной» (1, 122), «дао рождает» (1, 129), «в Поднебесной имеется начало, и оно — мать Поднебесной» (1, 130), «благодаря ему все сущее рождается» (1, 125). Мысль о том, что все сущее находит в дао не только свой источник, но и окончательное завершение, также выражена во многих формулировках. Например, «[в мире] — большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу» (1, 119), или «когда дао находится в мире, [все сущее вливается в него], подобно тому как горные ручьи текут к рекам и морям» (1, 124).

Менее часто выражена в трактате мысль о том, что дао — основа (субстанция, субстрат) вещей, то, что лежит в их основании как их сущность всегда, будучи их вечным началом, а не только генетическим началом — началом во времени. Эту мысль можно скорее угадать, чем увидеть, в словах трактата: «дао—глубокая [основа] всех вещей» (1, 133). В трактате проскальзывает мысль о вечности, несотворенности и вездесущности дао. Дао «существует [вечно], подобно нескончаемой нити» (1, 116), «великое дао растекается повсюду» (1, 125). В трактате проводится материалистическая мысль о том, что дао первично по отношению даже к богу, если бы таковой мог существовать. Как бы отвечая на вопрос, кто создал дао, автор трактата говорит: «Я не знаю, чье оно порождение, [я лишь знаю, что] оно предшествует небесному владыке» (1, 116).

Вместе с тем нельзя не отметить элементов антропоморфизма в трактовке дао даосами. Нередко о дао говорится как о живом существе, например: «Оно совершает подвиги, но славы себе не желает. С любовью вос-

питывая все существа, оно не считает себя их властелином. Оно никогда не имеет собственных желаний, поэтому его можно назвать ничтожным. Все сущее возвращается к нему, но оно не рассматривает себя их властелином... Оно становится великим, потому что никогда не считает себя таковым» (1, 125). Эти пережитки антропоморфизма в понимании дао, эта нечеткость выражения субстанциональности дао, эта художественно-поэтическая форма выражения при описании дао и как начала, и как конца, и как основы, говорят о незрелости даосизма как философии. Даже на уровне даосизма древнекитайская философия недостаточно вычленилась из религиозно-мифологического художественного комплекса, из социоантропоморфического вида мировоззрения, мировоззрения первого уровня.

Наиболее глубоким и, можно сказать, темным местом в даосизме является его учение о двух дао. Трактат «Даодэцзин» начинается словами: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао... Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей» (1, 115). Итак, даосы различали безымянное (непостоянное) дао и дао, обладающее именем.

В другом месте трактата о первом дао сказано, что оно «вечно и безымянно» (1, 124). Говоря о безымянном дао, автор «Даодэцинина» поднимается до высокой патетики: «Смотрю на него и не вижу, а потому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к *небытию* (курсив мой.—А. Ч.). И вот называю его формой без форм, образом без существа. Поэтому называю его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следую за ним и не вижу спины его» (1, 118). В другом месте трактата сказано: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся. О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее дао; произвольно давая ей имя, назову ее великое. Великое — оно в бес-

конечном движении» (1, 122). Прежде чем говорить о втором дао, обратимся к тому, что может быть названо диалектикой дао.

Под диалектикой дао мы понимаем здесь наделение дао противоречивыми свойствами, в результате чего дао оказывается тождеством противоположностей (а это и есть главное в диалектике). В последнем из вышеприведенных фрагментов мы уже видели, что дао приписаны одиночество и вездешность, неизменность и движение. Число таких противоречивых характеристик дао можно умножить.

«Дао бестелесно» (1, 121). — «Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью» (там же).

«Дао туманно и неопределенно» (там же). — «Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы... скрыты вещи» (там же).

«Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим» (1, 118). — «Оно бесконечно» (там же).

«Дао пусто» (1, 116), «ничтожно» (1, 124). — «Дао... в применении неисчерпаемо» (1, 116). «Никто в мире не может подчинить его себе» (1, 124). «Но только оно способно помочь [всем существам] и привести их к совершенству» (1, 127).

«Дао постоянно осуществляет надеяние» (1, 126). — «Однако нет ничего такого, что бы оно не делало» (там же).

«Дао стоит одиноко и не изменяется» (1, 122). — «Великое дао растекается повсюду» (1, 125). Дао «повсюду действует и не имеет преград» (1, 122).

И так далее. Имеется и множество других сходных характеристик. Возникает вопрос: говорится ли здесь об одном и том же начале? Идет ли речь о дао, как оно существует объективно, или же о тех противоречиях, в которые впадает мысль, когда она пытается мыслить дао? Ведь оно непостижимо для мысли и тем более для чувства. Неясно и то, какое дао имеется в виду.

Ответить определенно на эти вопросы невозможно, потому что первобытная философская мысль не обладала даже той степенью аналитичности, которую можно обнаружить у многих древних философов более позднего времени. Поскольку дао непостижимо для мысли,

невыразимо в словах, то вполне допустимо предположение, что противоречивые характеристики дао призваны указать на неуловимость его для мысли, перед которой дао раздваивается и приходит в противоречие с самим собой. Но вместе с тем соблазнительно отнести противоречащие друг другу свойства дао к разным дао — к безымянному и обладающему именем.

Вернемся теперь ко второму дао. Если верно, что противоречивые свойства дао относятся к разным дао, то тогда второе дао предстанет перед нами как нечто, состоящее из цзин, содержащее в себе образы-вещи (ведь об обладающем именем дао выше было сказано, что оно — «мать всех вещей»), бесконечное, неисчерпаемое, непобедимое, всемогущее, повсюду действующее. В этом оно отличается от бестелесного, туманного, пустого, неопределенного, малого, ничтожного, скрытого, бездеятельного, одинокого дао.

Однако второе дао внутренне связано с первым, «оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями» (1, 115). «Вместе они называются глубочайшими» (там же), оба они переходят друг в друга и «[переход] от одного глубочайшего к другому — дверь ко всему чудесному» (1, 115).

Понимая всю условность приписывания этих категорий древнекитайской философии, поскольку в древнекитайском языке не было глагола «быть», а в его значении выступал глагол «иметь(ся)», все же пойдем за переводчиком «Даодэцзина» Ян Хиншуном и будем употреблять термины «бытие» и «небытие». Тогда получится, что в трактате говорится о бытии, о небытии и об их отношении, и мы прочитаем, что «небытие проникает везде и всюду» (1, 128), что «бытие и небытие порождают друг друга» (1, 115), что «в мире все рождается в бытии, а бытие рождается в небытии» (1, 127). При этом есть основание отождествить небытие с безымянным дао, а бытие — с дао, имеющим имя. Ведь характеристики первого дао отрицательные (бестелесно, туманно, пусто и так далее), а второго — связаны с бытием. В то же время мы отождествим второе дао, которое порождается первым дао, с небом и землей.

Таким образом, систематизируя (хотя, возможно, и упрощая, выравнивая) содержание «Даодэцзина», мы можем представить себе даосскую картину мироздания следующим образом. Небытие первично. Это и есть дао,

не имеющее имени. Оно не имеет имени потому, что, назвав его, мы тем самым превращаем его уже в бытие. О небытии можно говорить только отрицательно. Отсюда характеристики первого дао. Небытие порождает бытие. Бытие — дао, имеющее имя, физическим аналогом которого являются небо и земля.

Имея своей глубочайшей субстанцией небытие, все вещи, несмотря на то, что непосредственно они опираются на бытие, непрочны, они постоянно уходят в небытие, в котором и обретают свой покой. Это возвращение — единственно постоянное в мире вещей. Поэтому в трактате мы читаем: «[В мире] — большое разнообразие вещей, но [все они] возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством» (1, 119). Только ничто вечно.

Имеется и математический вариант системы даосизма. Это изумительно, поскольку мы знаем, что философия возникает как распространение мышления на мировоззрение, мышление же выковывается прежде всего в математике. И в трактате сказано: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает все существа» (1, 128). Как связать эти числа с уже известными нам категориями даосизма? Возможно, что здесь поможет следующая фраза: «Все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци и образуют гармонию» (там же). Существует ряд объяснений этого темного места трактата. Мы можем предположить, что «одно» — это почти что само безымянное дао (в трактате говорится, что «не обладающее именем — простое бытие» (1, 126), а что может быть проще одного?), что два — дао, обладающее именем, физическим аналогом которого являются небо и земля, или ян и инь как небесное и земное начала, а три — гармония между небом и землей, благодаря которой и возникают все вещи, продолжающие носить эту гармонию в себе⁵⁷.

Итак, «все существа носят в себе инь и ян, наполнены ци и образуют гармонию» (1, 128). Учение о ци, инь

⁵⁷ Другое истолкование Ян Хиншуна: «Одно, по нашему мнению, означает хаос, состоящий из мельчайших частиц ци как первоначальной формы существования дао. Два — это легкие и тяжелые ци, из которых возникли три — небо, земля и человек» (1, 312).

и ян в трактате не развито. На уровне вещей дао сопровождается «дэ». Поэтому рассматриваемый нами трактат называется «Книга о дао и дэ». «Дао рождает вещи, дэ вскармливает их». Ни одна вещь невозможна без того или иного отношения к дао и дэ. Дао рождает вещи, дэ вскармливает, выращивает, воспитывает и совершенствует их и т. п. Трудно из этих и подобных им антропоморфных суждений о дэ вынести о нем какое-либо ясное представление. Дэ — какой-то вторичный принцип. Возможно, что он занимает место конкретных законов мироздания, неизвестных еще в этот начальный период юности мировоззрения.

Гармония вещей состоит в том, что они заключают в себе противоположное и что они переходят в себе противоположное благодаря максимальному возрастанию одной из противоположностей. Однако здесь больше речь идет не о бесчувственных вещах, а о человеческом мире, когда, например, говорится, что «человек при своем рождении нежен и слаб, а при наступлении смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежные и слабые, а при гибели сухие и гнилые. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а нежное и слабое — это то, что начинает жить» (1, 137).

Однако диалектического противопоставления здесь не получается, а имеется лишь видимость — результат слабой аналитичности. Поверхностно диалектичны и суждения о том, что «преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого начинается с малого, ибо в мире трудное образуется из легкого, а великое из малого» (1, 133), «многое—из немногого» (там же), «покой есть главное в движении» (1, 122). Таковы же утверждения о том, что счастье заключено в несчастье, и наоборот, что ущербное хранит в себе совершенное.

Двум дао соответствуют два вида знания. Гносеология даосизма подчинена его онтологии. Знание безымянного дао особое, оно имеет привкус мистики, ибо знание о нем состоит в молчании: ведь «тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает» (1, 131). К тому же это знание доступно не всем людям, а лишь совершенномуудрым. Такой человек видит за борьбой вещей гармонию, за движением — покой, за бытием — небытие потому, что он лишен страстей. Лишь «тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну [дао], а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме» (1, 115). Дао в ко-

нечной форме — это мир вещей, опирающийся непосредственно на дао, имеющее имя. Оба вида знания связаны. «В Поднебесной имеется начало, и оно — мать Поднебесной. Когда будет постигнута мать, то можно узнать и ее детей» (1, 130). И наоборот: «Когда уже известны ее дети, то снова нужно помнить об их матери» (там же). И это знание наивысшее.

Совершенномудрый — этический идеал даосов — противопоставляется конфуцианскому идеалу — «благородному мужу» (цзюнь-цзы). Последний развенчивается как человек с «низшим дэ», тогда как «шэнжэнь» — человек «высшего дэ» и дао. Даосы отвергли ценности конфуцианцев — человеколюбие, справедливость, мудрость, сыновнюю почтительность, отцовскую любовь, сам древний ритуал — как то, что возникло в качестве компенсации в тот период, когда общество, утратив первоначальное совершенство, отошло от дао. Конфуцианская «взаимность» — не требование уважать других так же, как самого себя, а обмен услугами. Совершая «добрые дела», конфуцианец надеется на воздаяние, в противном случае он наказывает. Его действия нарочиты и суетливы. Он просветитель. Напротив, «человек с высшим дэ не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен» (1, 126). Он подобен дао, не имеющему имени. Его главное качество — победоносное недеяние: «Человек с высшим дэ бездеятелен и осуществляет недеяние» (1, 126), но он так же, как и само дао, «не борется, но умеет побеждать» (1, 136).

Этот принцип недеяния как высшей формы поведения (у вэй) положен даосами в основу их концепции управления. Совершенномудрый правитель предоставляет всему идти своим естественным путем — дао. Он ни во что не вмешивается, он не мешает дао. Поэтому «лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» (1, 119). Ведь «когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным» (1, 132). Настоящий правитель впереди всех, потому что, подражая дао, он ставит себя ниже других.

Социальный идеал даосов в прошлом, в тех временах, когда жизнь была проста, и ничто не мешало естественному ходу событий, когда не было нарочитости и просвещения. Социальный идеал даосов реакционен в том смысле, что отход от дао они связывали с культурой

«В древности те, кто следовал дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление народом при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к счастью» (1, 134). Необходимо вернуться к первобытным временам. «Пусть народ снова начинает плести узелки и употребляет их вместо письма» (1, 138). А «если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать» (1, 138).

«Даодэцзин» рисует картину патриархального состояния общества, в котором «небесное дао» отнимает богатство у богатых и отдает его бедным. Даосы — противники не только конфуцианцев, но и законников. «Когда в стране много запретительных законов, народ становится бедным» (1, 132). Государства должны стать небольшими и малочисленными, люди должны перестать переходить с места на место, пользоваться лодками и колесницами. Никто не должен посещать другие государства. «Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга» (1, 137). В таких государствах пища народа вкусна, одежда красива, жилище удобно, жизнь радостна. Таким образом, мы видим, что принцип недеяния распространяется даосами и на жизнь общества.

Даосы — сторонники мира. Путь дао — путь мира. «Когда в стране существует дао, лошади унавоживают землю; когда в стране отсутствует дао, боевые кони падутся в окрестностях» (1, 129). Ведь «хорошее войско — средство, [порождающее] несчастье» (1, 124). Стремясь к миру, совершенномудрый правитель уступчив к соседям. Он не начинает войну первым. В трактате дается образ умного и невоинственного полководца, который, победив, не прославляет себя. «Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей» (там же). Напротив, «победу следует отмечать похоронной процессией» (там же).

* *
*

Хань Фэйцзы (ок. 280—233 гг. до н. э.) — последний крупный философ периода Чжаньго, легист. Хань Фэйцзы происходил из знатного рода. Его учитель —

конфуцианец Сюнь Цзы, у которого Хань Фэйцзы усвоил его учение о том, что человек от природы зол. Но, в отличие от Сюнь Цзы, который думал, что, будучи злым от природы, человек становится добрым благодаря воспитанию, Хань Фэйцзы как легист и последователь Шан Яна утверждал, что злая природа человека неизменна и что изменить ее нельзя — можно лишь пресечь ее проявления страхом наказания. По словам Сыма Цяня, Хань Фэйцзы «любил изучать древние законы и искал их корни в учении даосов. Хань Фэйцзы был закрой, ораторским искусством не обладал, но писал прекрасно»⁵⁸. С именем Хань Фэйцзы связывают одноименный трактат в 55 главах. Рассказывают, что сочинение Хань Фэйцзы произвело глубокое впечатление на правителя царства Цинь. Тот сказал, что ради встречи с автором этого труда он готов пожертвовать жизнью. Но когда Хань Фэйцзы прибыл в Цинь, то вскоре был там по ложному доносу брошен в тюрьму, где и погиб.

Хань Фэйцзы жил в конце золотого века китайской философии и мог подвести ей итог. Этот итог у Хань Фэйцзы получился отрицательным. Философия вредна для государства, она мешает управлению, сеет смуту, сбивает с толку людей, давая им непонятные и противоречащие друг другу образцы для поведения. А иметь один определенный образец для поведения — это главное, что необходимо в государстве. Именно этого и следует ждать от ученых мужей. Однако они противоречат друг другу, их речи утонченны и таинственны. Все они ссылаются на авторитет основателя той школы, к которой принадлежат. Но как можно узнать, чему учил основатель, если существует восемь конфуцианских и три моистских школы, каждая из которых лишь свое учение считает истинным? Хань Фэйцзы называет учения философов «глупыми и лживыми, запутанными и противоречивыми» (2, 277), их речи — «утонченными и таинственными» (2, 269). В трактате сказано: «Так как глупые и лживые учения, запутанные и противоречивые утверждения ведут борьбу [между собой], а правители слушаются их всех, то получается, что люди в стране не имеют определенных форм для своих речей, не имеют образца для своего поведения» (2, 277). Речи мудрых мужей «настолько утонченны и таинственны, что и высокие умы

⁵⁸ Сыма Цянь. Избранное. М., 1956, с. 59.

с трудом постигают их. Если сейчас давать массе людей образцы, которые с трудом постигают даже высокие умы, то народу неоткуда будет узнать о них» (2, 269).

Особенно резко Хань Фэйцзы отзывается о конфуцианцах и пропагандируемых ими человеколюбии, справедливости, ритуале. Ныне положение в Поднебесной таково, сказано в трактате, что «конфуцианцы культурой подрывают законы» (2, 267). В самом деле, кого они поощряют? Когда в царстве Чу сын донес на отца, укравшего барана, то Конфуций осудил сына, и тот был казнен. Поэтому теперь в Чу до правителей не доходят сведения о злодеях. В царстве Лу человек, трижды бежавший с поля боя, был Конфуцием возвеличен как образец сыновней почтительности, потому что дезертир оправдал свой поступок тем, что у него старый отец, которого некому будет содержать, если он, дезертир, погибнет. В результате народ Лу легко сдается в плен или бежит с поля боя. Конфуцианцы живут в прошлом. «Конфуцианцы нашего века обращаются к правителям не со словами о том, как управлять сейчас, а с речами об успехах управления в прошлом. [Они] не разбираются в делах о чиновниках и законе, не изучают условий [возникновения] зловредных деяний и обмана, а все только говорят о заветах глубокой древности, об успехах древних правителей... Поэтому просвещенный правитель берет реальные факты, изгоняет тех, кого нельзя использовать, не следует человеколюбию и чувству долга, не слушает речи книжников» (2, 282). Но ведь если «земледельцам — тяжелые подати, а книжникам — обильные награды, то нельзя достичь того, чтобы простой народ упорно трудился и поменьше болтал языком» (2, 278).

Критерием истинности философии является ее применимость на практике, а эта применимость проявляется в том, что книжники способны стать и чиновниками, пригодными к службе. Поэтому правитель должен обратиться в книжниках: «Если правитель слушает книжников и считает, что их речи правильны, то следует считать их годными для службы и использовать этих людей, а если он считает, что их речи неправильны, то следует удалять их самих и пресечь их речи в корне» (2, 279). Но это нереальное предположение. «Этот люд нельзя использовать на службе, он все равно что чучела» (2, 280). Такова программа Хань Фэйцзы в отно-

шении философии и философов. Вскоре она была реализована. Правда, Хань Фэйцзы до этого дожить не сумел, пав жертвой поощряемых им порядков, которые в то время складывались в царстве Цинь, опиравшемся на легистскую традицию. Однако учение легистов (Шан Яна) не имело мировоззренческого обоснования, а потому, строго говоря, не может характеризоваться целиком как философия, которая не довольствуется тем или иным моральным, правовым или политическим учением, а обосновывает его законами самого мироздания, т. е. работает на уровне основного вопроса мировоззрения. Хань Фэйцзы нашел такое обоснование в даосизме, в учении о дао и дэ. Хань Фэйцзы тщательно изучил «Даодэцзин» и прокомментировал его. Двадцатая глава трактата называется «Разъяснение Лао Цзы». О дао и дэ говорится и в других главах трактата. Не вдаваясь в подробности, мы отметим лишь то, что Хань Фэйцзы нашел в даосизме для философского обоснования легизма. Это именно дао и дэ, которые он истолковал как всеобщий закон и как частные законы всего сущего, лежащие в основании государственных законов. Мировоззрение Хань Фэйцзы — юридическое. «Небо имеет свой великий закон, и человек имеет свой великий закон» (2, 224), и каждое дело, каждая вещь имеют свои законы. Сам разум — это лишь определенный закон каждой отдельной вещи, согласно которому данная вещь образовалась. Слиянием всех этих частных законов, дэ, и является дао. Это закон всех явлений, всего сущего, первооснова всего сущего, источник истинности. Над дао нет закона.

Из этого мировоззрения Хань Фэйцзы делает политические выводы. В государстве есть и воплощение дао, и воплощение дэ. Воплощение дао — правитель. Его сердце — вместилище дао. Правитель должен быть во всем подобным дао. «Отрешенность, спокойствие, надеяние — такова сущность дао... Поэтому следует отбросить проявления радости и гнева и сделать свое отрешенное сердце вместилищем дао» (2, 227). Дао единственно и неделимо — и правитель должен полагаться только на самого себя. Дао не имеет подобного себе — и правитель должен быть единственным. Дао пусто, неподвижно, спокойно и уединенно — и правитель должен все глубоко скрывать в себе, не открываться перед людьми. Дао правителя состоит в том, чтобы его не видели. Применение его в том, чтобы его не понимали. Правитель дол-

жен быть окружен таинственностью. «Если государь утратит свою таинственность, то тигр будет идти за ним по пятам. Если государь не распознает его, то тигр прикинется собакой. Если государь сразу же не пресечет их, таких собак будет все больше. Когда тигров наберется стая, они погубят правителя» (2, 228). Тигры — это чиновники правителя, которые только и думают, как сожрать своего государя. Но правитель не может обойтись без чиновников. Он защищается от них законами. «Правитель применяет свои законы, и большой тигр в страхе; правитель применяет свои наказания, и большой тигр покоряется сам. Если законы и наказания строго соблюдены, тигры превращаются в людей и принимают свой прежний облик [чиновников]» (2, 228).

Хань Фэйцзы дал свою версию даосского учения о том, что «великое остроумие похоже на глупость» (1, 128), что «кто узнаёт дао, похож на темного; кто проникает в дао, похож на отступающего; кто на высоте дао, похож на заблуждающегося» (1, 127), а также о том, что правитель действует посредством недеяния. Согласно Хань Фэйцзы, и незнание, и бездействие правителя притворны. Ведь и в «Даодэцзине» сказано, что «кто, имея знания, делает вид, что не знает, тот выше всех» (1, 136). Поэтому, писал Хань Фэйцзы, «метод слушания дел [государем] состоит в том, чтобы напустить на себя вид пьяного: я не раскрываю рта первым, и моя речь будет невнятной, пусть тот сам заговорит, и я таким образом узнаю его [подлинные мысли]» (2, 227). Правитель также лишь притворяется пребывающим в недеянии. Впрочем, для этого недеяния Хань Фэйцзы дает и другое объяснение. Правитель и в самом деле должен пребывать в покое. Но это возможно лишь в том случае, если в государстве создан деятельный аппарат чиновников, каждый из которых действует в соответствии со своей должностью и законом. Тогда-то правитель и должен пребывать в недеянии. «В спокойствии и молчании держись позади, никогда не ставь себя в роль [исполнителя]. Беда для государя, если он занят тем же, что и чиновники. Когда [государь] доверяет чиновникам, но [их дела] не сливаются, народ следует за ним, как один человек» (2, 226).

Хань Фэйцзы различает закон и искусство управления. Для государства необходимо и то, и другое. «Искусство управления состоит в том, чтобы на чиновничьи должно-

сти назначать по способностям, требовать [от чиновника] исполнительности в соответствии с наименованием [его должности], держать в руках рукоятку жизни и смерти, изучать возможности чиновничества — все это держат в руках государи. А [принцип] закона состоит в том, что уложения и указы издаются государственными учреждениями, а народ в своем сердце крепко помнит о наказаниях, награды выдаются тем, кто остерегается закона, кары падают на тех, кто нарушает указы, — это руководство для подданных» (2, 258). Закон — для народа, искусство управления — для государя. Закон всем явен, искусство управления тайно. Обращаясь к истории, Хань Фэйцзы рассматривает деятельность легистов Шэнь Бухая и Шан Яна. Первому не хватало законов, второму — искусства управления. Поэтому после его гибели царство Цинь так и не стало империей. Была утрачена система взаимной ответственности Шан Яна, когда были созданы «десятки» и «пятерки», подвергавшиеся совместным наградам и наказаниям, а потому члены этих бригад следили друг за другом и доносили друг на друга. Но и тогда законы Шан Яна были несовершенны. Например, один закон гласил, что «за одну отрубленную голову повышают в ранге на одну ступень, а кто захочет стать чиновником, тот назначается на пост с жалованьем в 50 ши; за две отрубленные головы повышают в ранге на две ступени, а кто захочет стать чиновником — на пост с жалованьем в 100 ши» (2, 260). Однако, замечает Хань Фэйцзы, чиновничья должность требует других способностей, чем умение отрубать головы. Впрочем, это чисто техническое замечание Хань Фэйцзы. Он жесток не менее, чем Шан Ян. Эта жестокость опирается на его учение о человеческой природе. В этом ученик превзошел своего учителя. По Сюнь Цзы, человек зол от природы, однако воспитание всемогуще. Задача правителя и государства воспитательная. По Хань Фэйцзы, человек зол вообще. Задача правителя и государства карательная. Следует брать за основу не добродетель, а закон. Говоря о Хань Фэйцзы, Сыма Цянь замечает: «Жестокость у него доведена до предела, а милосердие сведено на нет»⁵⁹.

В 221 г. до н. э. царство Цинь выходит, наконец, победителем в борьбе царств. Периоду «борющихся

⁵⁹ Сыма Цянь. Избранное, с. 65.

царств» приходит конец. При императоре Цинь Шихуане легизм восторжествовал во всем Китае. Унифицируя царства, Цинь Шихуанди ввел единое для всего Китая законодательство, единые денежные единицы, единые единицы измерения, единую письменность. Была установлена имущественная и социальная градация населения. Создан единый громадный военно-бюрократический аппарат. Было завершено строительство Великой китайской стены. Была унифицирована и культура. Легист Ли Сы (ок. 280—208 гг. до н. э.), разделявший принципы Хань Фэйцзы, представил императору законопроект, где было сказано: «В древности, когда Поднебесная пребывала в смуте и раздробленности, никто не мог привести ее к единству, и поэтому господствовали владетельные князья. А все проповедники восхваляли старое, для того чтобы нанести ущерб новому. Они прибегали к лживым словам, чтобы внести в существующий порядок путаницу. Люди хвалили те философские учения, которые нравились им, и признавали ложным все, что установилось сверху. Но вы, государь, объединили Поднебесную, отделили белое от черного и установили единопочитание лишь одного императора. В такое время частные школы творят беззакония. Стоит им узнать, что издается тот или иной указ, как они начинают истолковывать его по-своему. Во-первых, этим они смущают собственную душу, а во-вторых, возбуждают кривотолки. Они осмеливаются осуждать деяния повелителя, возбуждают незаконные интересы и, возглавляя толпу, сеют клевету. Если не запретить эти частные учения, то государь может потерять авторитет, и среди его подданных будут сколачиваться группировки. Поэтому закрыть частные учения благоразумнее всего. Я просил бы изъять все имеющиеся литературные произведения, книги стихов, исторические издания и сочинения всех философов. Тех, кто через тридцать дней после опубликования этого труда не сдаст книги, ссылайте на каторжные работы. Можно не изымать лишь медицинские, гадательные и сельскохозяйственные книги. Люди, желающие учиться, пусть учатся у ваших чиновников»⁶⁰.

Законопроект Ли Сы был принят. Сотни философов были утоплены в нужниках. Большинство книг сожгли. За их утайку кастрировали и отправляли на строитель-

⁶⁰ Сыма Цянь. Избранное, с. 224.

ство китайской стены. Императорский дворец строили 700 000 каторжников и рабов. Дисциплина стала образцовой. За недоносительство казнили, доносчиков награждали и повышали в должности. Управлять стало легко. Жизнь была упрощена, но жить стало трудно. Сам император заболел манией преследования. Ли Сы был казнен на базарной площади, его родня полностью уничтожена. При похоронах Цинь Шихуана были умерщвлены все его бездетные жены, а строители гробницы замурованы живьем вместе с трупом тирана. Вскоре империя пала. С 206 г. до н. э. начинается период Хань. Период Цинь — единственный период в истории Китая, когда была порвана связь с традицией. Новая династия Хань восстановила традицию. Сожженные книги были восстановлены, в основном по памяти. В 136 г. до н. э. ханьский император У Ди возвел конфуцианство (с сильной примесью легизма) в ранг государственной идеологии Китая. В этом неоконфуцианстве «ли» и «жэнь», с одной стороны, и «фа» — с другой, слились в одно целое; методы убеждения и принуждения пришли в «гармонию»

•

НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В ИНДИИ

Исследовать историю древнеиндийской предфилософии и философии нелегко по той причине, что счету реального исторического времени там уделялось мало внимания. Вместе с тем в Индии существовала развитая система единиц времени. Наименьшая из них трукти — $1/5$ секунды, наибольшая — «век Брахмы», состоящий из ста «лет Брахмы», причем каждый «год Брахмы» приравнивался к 360 «дням Брахмы». Поскольку каждый «день Брахмы» исчислялся 12 000 «божественных лет», каждый день которых — год человеческой жизни, то «день Брахмы» состоял из 4 320 000 лет. Однако по другой версии, это всего лишь махаюга, а «день Брахмы» (именно день, а не сутки) состоит из 1 000 махаюг. Отсюда получалось, что сутки («день и ночь Брахмы») равны 8 640 000 000 лет (кальпа), а «век Брахмы» равен 311 040 000 000 000 лет.

При этом представлялось, что Вселенная существует всякий раз лишь в течение «дня Брахмы», превращаясь с наступлением «ночи Брахмы» в ничто и возникающая вновь с наступлением «дня Брахмы». Великое же уничтожение мира происходит, по представлениям древних индусов, в конце «века Брахмы», когда погибал и сам Брахма. Но он рождался снова, и все начиналось сначала.

«День Брахмы» (если он равнялся одной, а не тысяче махаюг) делился древними индусами на четыре неравные части. Это Критаюга (условно Золотой век), продолжительностью в 4 800, Тритаюга (условно Серебряный век) — в 3 600, Двапараюга (условно Медный век) — в 2 400 и Калиюга (условно Железный век) — в 1 200 «божественных лет», что составляет соответственно 1 728 000, 1 296 000, 864 000 и 432 000 «человеческих лет».

Таков гигантизм древнеиндийского мифологического времени, времяисчисления. Неудивительно, что челове-

ческое, реально-историческое время было обесценено сверхисторическим мифологическим временем. Что значат какие-то сто лет по сравнению с «железным веком», не говоря уже о «дне Брахмы»? Перед таким сверхъестественным временем реальное время как бы замирало, все казалось почти одновременным.

В реальной древнеиндийской истории можно выделить пять периодов: 1) первобытнообщинный строй аборигенов Индустана; 2) протоиндийскую цивилизацию Хараппы и Мохенджо-Даро в долине Инда (II тыс. до н. э.); 3) арийские раннеклассовые государства «века бронзы» первой половины I тыс. до н. э.; 4) период возвышения государства Магадха (середина I тыс. до н. э.) и 5) государства Маурья (322—185 гг. до н. э.).

Характернейшая черта индийского общества — деление его на четыре совершенно замкнутые варны (буквально «цвета», потому что каждая варна имела свой цветовой символ). В этом делении сказалось историческое разделение населения Индии на поработанных и поработителей, т. е. на местное население и на пришедших в северо-западную равнину с северо-запада племен ариев («благородных»), а кроме того, — отделение умственного труда от физического, воинского поприща от производительного труда в среде самих ариев. Умствование стало монополией высшей варны жрецов-брахманов («брахмана» — благоговение), война — призванием варны кшатриев («кшатра» — господство, власть). Труд же выпал на долю самой многочисленной варны вайшьев («вайшья» — преданность, зависимость). Вайшьи — прежде всего земледельцы, члены древнеиндийских сельских общин. На войне вайшьи составляли пехоту, тогда как аристократы-кшатрии сражались на конях, колесницах, слонах. Наконец, четвертая варна — варна шудр (происхождение термина неясно). В эту варну входили рабочие, ремесленники, домашняя прислуга и т. п. Шудра — «слуга другого, он может быть по произволу изгнан, по произволу убит». Шудры не были ариями.

Ариями были лишь члены первых трех варн. Ариимужчины проходили обряд посвящения и приобщались к знанию, получая второе, духовное рождение. Поэтому они назывались «дваждырожденными». Шудрам и женщинам всех варн приобщение к знанию было воспрещено. Человек, не приобщенный к знанию, мало

чем отличался от животного. Но шудры все же не были рабами. Раб — «даса». Рабы составляли особый социальный слой общества. Шудра был близок к даса, но с ним не сливался; некоторые шудры, разбогатев, что им не запрещалось, имели даже своих рабов.

В принципе жизнь «дваждырожденного» должна была состоять из четырех стадий: ученика, домохозяина, лесного отшельника и нищенствующего странника. Приблизительно в сорокалетнем возрасте, когда у ариядомохозяина рождались внуки, он отрекался от прежней жизни и покидал свой дом и свою семью. Старший сын провожал его до околицы, где отец передавал сыну огонь домашнего очага, и они расходились, не оборачиваясь. Ушедший менял свое имя, отныне он «ванпрастха» — лесной отшельник. Позднее, чувствуя приближение смерти, отшельник становился саньясином («саньяса» — полное отречение от мира).

Хотя брахманы не имели реальной власти, влияние и авторитет их были огромны. Только они были подлинными знатоками священных текстов, религиозных, искусственно самими брахманами усложняемых, обрядов и ритуалов. Опираясь на господствовавшее в Индии религиозно-мифологическое мировоззрение, брахманы монополизировали посредничество между естественным и сверхъестественным мирами, между людьми и богами, стали официальными идеологами ариев. Отношения между брахманами и кшатриями иногда бывали враждебными.

Реальная власть была у кшатриев, из их рядов выходили цари (была, и не одна, кшатрийская аристократическая республика — гана). Некоторые кшатрии соперничали с брахманами в знании, боролись с духовной монополией жрецов.

Вайшьи — основная масса населения — содержали своим трудом и брахманов и кшатриев, живших в роскоши, и делали они это не только по принуждению, но и по убеждению. Например, вайшье внушалось, что он в царстве бога смерти Яма сможет переплыть протекающую там реку Вайтарани, лишь держась за хвост той коровы, которую этот вайшья подарил при жизни брахману. Вайшьи — общинники. Сельские общины вайшьев — незыблемый фундамент древнеиндийского общества. Эти трудолюбивые, патриархальные, мирные социальные организации, маленькие полуварвар-

ские, полувцилизированные общины с клеймом кастовых различий и рабства, писал К. Маркс, были «прочной основой восточного деспотизма», они «ограничивали человеческий разум самыми узкими рамками, делая из него покорное орудие суеверия, налагая на него рабские цепи традиционных правил...»⁶¹.

То знание, к которому приобщались арии-мужчины, состояло прежде всего в знании священных текстов, ведийской литературы. В ее составе можно выделить несколько слоев. Первый — самхиты, или собственно Веды, второй — Брахманы, третий — Араньяки, четвертый — Упанишады. Все вместе это называлось «шрути» — «услышанное», потому что оно представлялось плодом сверхъестественного откровения, некогда полученного первоначальными посредниками между богами и людьми — поэтами-мудрецами («риши»). Шрути дополнялось «смрити» — «запоминаемым», т. е. тем, что восходило к естественным человеческим авторитетам. Это веданги, сутры, пураны, итихасы, шастры — различные сочинения на ритуальные, законодательные, исторические, научные темы.

В самхитах, прежде всего в поэтических, обращенных к богам, гимнах «Ригведы» нашло свое выражение первобытное социоантропоморфическое мировоззрение ариев, мировоззренческое сочетание искусства, мифологии и религии, а также и тесно связанная с мифологией магия, магическая псевдопрактика (особенно заклинания, заговоры в последней из самхит — в «Атхарваведе»; другие самхиты: «Самаведа» и «Яджурведа»). Арии не только принесли с собой мировоззрение, сходное с мировоззрением народов, оставшихся на Иранском плоскогорье, откуда пришли арии, но и испытали мировоззренческое влияние местных, связанных с культурой Мохенджо-Даро и Хараппы дравидов, усвоив от них образы и культы некоторых богов (например, свирепые боги индуизма — великанши-людоедки Кали и Дурга — явно дравидского происхождения).

Древнеиндийская мифология сложна и запутана. Она содержит в себе образы большого количества самых разных вымышленных существ, массу разнообразных мифических сказаний. Для нее характерно представление о постоянной борьбе двух противоположных.

⁶¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 9, с. 135.

однако родственных начал: богов (бог — «дева», богиня — «деви») и демонов (демон — «асура»). Те и другие наделены колдовскими силами и имеют общего предка (согласно одной из версий, и боги и демоны произошли от разных жен Кашьяпы; согласно другой, у них был общий предок в лице Праджапати). Однако боги более человекоподобны, асуры — более чудовищны, боги — организаторы, асуры — носители стихийного начала, некогда боги избрали истину, асуры — ложь и т. п. В образах демонов-асуров господствующие классы стремились скомпрометировать неарийских (а если и арийских, то народных) богов, приписав им недостойный вид и недостойное поведение. Это говорит о классовом характере религии даже в эпоху раннеклассовых обществ. Правда, постепенно многие асуры включались в индийский пантеон, получая статус богов. Так, один из важнейших индийских богов — Шива — выдает свое демоническое происхождение, выступая в роли бога-разрушителя, один из его эпитетов — «владыка демонов». Ныне существует мнение, что его прототип — Рудра. Это древнейшее олицетворение смерти, лишь позднее ставшее сверхъестественным образом урагана и бури.

Дева и деви олицетворяли небесные, атмосферные, земные и подземные объекты и явления, а также многие человеческие черты, качества, деяния (например, была богиня речи — Вач). Боги антропоморфны, хотя часто многоруки, иногда многоголовы. Почитались и зооморфные сверхъестественные существа, например, Наги — сказочная порода змей, и некоторые животные в их естестве.

В Индии так и не сложилась сколько-нибудь стройная и однозначная иерархическая система мифических существ, хотя тенденция к этому была. Она выражалась в стремлении уменьшить число богов, представить их даже как некое единое целое (Вишведева — «все-боги»), выделить среди богов главных, представить многих богов в качестве метаморфоз других богов (например, древнейшая дравидская богиня Кали представлялась иногда как один из образов Шачи — супруги Шивы).

Древнейший пласт арийского мифологического мировоззрения содержал в себе представление о том, что все порождено супружеским союзом бога неба Дьяуса

(в Греции это Зевс, в Древнем Риме — Юпитер) и богини земли Притхиви — представление, общее многим народам. Позднее большое значение в мифологическом сознании древних ариев приобретают адити — сыновья Адити («несвязанность», «безграничность») от Кашьяпы, младшие единокровные, но не единоутробные братья асуров. Число адитьев в ведийской литературе постепенно возрастает с 6 до 12. Среди них Варуна (у древних славян Перун, у греков Уран) — олицетворение ночного неба, правитель ночи; Митра — одно из олицетворений солнца, правитель дня. В число адитьев время от времени входил также и Индра (позднее вытеснивший в фантазирующем сознании ариев Варуну ставшего «хранителем вод»), а в «Атхарваведе» — и Вишну.

Из других богов упомянем таких, как Сома — бог луны и хмельного напитка, употреблявшегося для жертвенного возлияния богам; Яма — бог смерти и правосудия; Ушас — богиня зари; Ашвины — предвестники утренней и вечерней зари; Агни — бог огня; Ваю — бог ветра; Парджанья — бог дождя. Боги не всегда обладали бессмертием. Они добыли его, приобретя чудесный напиток — амриту — пахтаньем океана, в чем богам помогали асуры, однако боги обделили асуров амритой.

Все эти представления о вымышленных существах не только выражали первобытные эмоции малоразвитых людей, но и содержали в себе попытки объяснения, хотя фантастически-произвольного, реальных природных и человеческих явлений. Например, небесные затмения объяснялись тем, что асур Раху временами проглатывает то луну, то солнце, но так как у этого демона осталась лишь голова (ему удалось глотнуть, но не проглотить амриту — голова была мгновенно отсечена богами), то только она обрела бессмертие, и проглоченные боги-светила вскоре выскальзывают из Раху.

Со временем адитьи отходят на второй план, они всего лишь олицетворяют теперь 12 месяцев в году. На первые места выходят кшатрийский бог-воитель Индра, брахманский бог Агни — посредник между людьми и богами (приносимые богам жертвы сжигались), пожиратель джунглей (ариям приходилось выжигать леса под сельскохозяйственные угодья), бог солнца Су-

рья-Савитар. Индра периодически борется с демоном засухи Вритрой, именно он вынуждает тучи отдавать земле награбленную ими влагу.

Все мироздание представлялось древним ариям состоящим из трех миров и называлось «трайлокья» или «локатрайа» (троемирие). Эти миры: небо, земля и промежуточное пространство. Внутри троемирия находится «человеческий мир» («лока мануша»).

Человек, согласно мифологическим представлениям индийцев, — творение богов. Прародителем людей считался сперва восьмой сын Адити Вивасват (Мартанда), родившийся без ног и без рук и ставший солнцем — Сурьей, позднее — сын Брахмы Ману. Для древнеиндийской мифологической антропологии ключевыми были такие представления, как карма, сансара, мокша. Древние индусы верили в бессмертие души, которое, однако, представляли как постоянное переселение ее из одного пришедшего в негодность тела в другое. Такое переселение душ называлось в Индии «сансара» (странствование), а в Греции — метемпсихозом. При этом душа представлялась способной переселяться не только в тела людей, но и в тела животных и даже растений. Правда, представление о сансаре возникло не сразу, в «Ригведе» его еще нет, там господствуют ранние, примитивные представления о рае, а позже — в «Атхарваведе» — об аде. Сансара осуществляется не случайным образом. В Брахманах, а окончательно в Упанишадах сансара ставится в зависимость от благочестия человека, от неукоснительного выполнения каждым дхармы своей варны. Дхарма — бог закона и правосудия, сам закон. Каждая варна имела свою дхарму. Нерадивое исполнение дхармы своей варны влекло за собой рождение в более низкой варне, а то и в образе животного, часто нечистого (своего рода ад). Неукоснительное служение дхарме способствовало рождению в более высокой варне. Таков закон сансары — карма. Это своего рода закон наказания и награды за совершенное в прошлых воплощениях, жизнях. Однако жизнь в любом теле и в любой варне все же представлялась древнеиндийскому сознанию связанной со страданием. Поэтому бессмертие в форме сансары, даже если новое воплощение души было лучшим, считалось не благом, а злом, благом же было прекращение возродений — «мокша» (избавление, освобождение).

Но мокша представлялась доступной только брахманам (в сугубо ортодоксальном брахманизме).

В учении о сансаре, карме и мокше проводилась мысль о том, что рождение в низшей касте — наказание за прошлые злодеяния и что служение высшей касте — залог посмертного рождения в более высоком социальном слое, что переход из одной варны в другую в реальной жизни невозможен, противоречит всем законам мироздания. Социальное неравенство — следствие якобы нравственного неравенства людей, обусловленного их двойной природой: божественной и демонической (все дурное в людях объективировалось в образах антагонистов людей — ракшасов). Такова идеологическая нагрузка классового религиозно-мифологического мировоззрения в Древней Индии.

Для древнеиндийского мировоззрения характерно богатое развитие предфилософских форм, предфилософии в третьем смысле слова — переходных форм от мифологического мировоззрения к философскому. Такая предфилософия зарождается уже в «Ригведе» (в ее позднейших частях) и достигает своей вершины в «Утанишадах». В «Ригведе» мы находим полемику с теми, кто отрицал существование бога Индры, спрашивая верящих в его существование: «где он?» и констатируя, что его никто, нигде и никогда не видел. Агни, Индра, Митра, Яма, Варуна и другие имена богов — это разные имена единого бытия, лежащего в основании единого Огня, единой Зари, единого Солнца. Рита, установленная Индрой, дополняется Ритой, родившейся вместе с истиной от великого тапаса, т. е. космической теплоты. Эта вторая Рита почти деантропоморфизирована. «Рита создала разнообразную пищу, дающую силу. Мысль о Рите спасает от греха. Хвалебный гимн Рите, возвышающий, сверкающий, доходит даже до глухих. Прочны опоры Риты, совершенен и прекрасен ее образ. Благодаря Рите доставляется нам долгожданная пища, благодаря Рите есть у нас почитаемые коровы». Здесь мы видим, как в первобытной стихии художественно-мифологического комплекса зарождается представление об отвлеченном мировом порядке. Такое же представление связано с понятиями дхармы и кармы.

В «Гимне Пуруше» стихийно выявляется антропоморфическая основа мифологической космогонии. Все

мироздание и все человеческое общество уже сознательно выводится из Пуруши. Но здесь уже заметно, что ведийское мифологическое мировоззрение перерождается в религиозно-мифологическое. Оказывается, что мироздание возникает из Пуруши в процессе принесения Пуруши богами в жертву. От этого-то принесенного в жертву космического человека возникло «все, что стало и что станет»: гимны и лошади, мелодии и коровы, жертвенные формулы, заклинания «Вед» и Луна, Солнце, ветер, пространство, небо, земля, страны света и Индра с Агни. В этом гимне содержится важнейший идеологический момент — мировоззренческое обоснование варн: брахманы возникают из уст Пуруши, кшатрии — из рук, вайшьи — из бедер, шудры — из его ног. «Гимн Пуруше» содержится в последней, десятой, поздней части «Ригведы».

В десятой же мандале «Ригведы» содержится удивительный космогонический гимн, содержание которого говорит о его позднем происхождении. В этом гимне ставится вопрос о начале мироздания: «Кто поистине знает, кто теперь бы поведал, откуда возникло это мирозданье?» — такова тема гимна. Боги об этом не знают, они появились позднее. В ответе — смешение физического и психического. Вначале был великий тапас, какая-то космическая теплота, и от этого тапаса зародилось единое, которое дышало само собой без дуновения и которое было «покрыто пустотой». Тогда еще не было ни неба, ни воздушного пространства, ни вод, не было ни дня, ни ночи, не было ни смерти, ни бессмертия. Тогда даже не было ни сущего (сат), ни несущего (асат). Все было неразлично, тьма была покрыта тьмой. Затем все это возникло из единого благодаря некоему желанию. Это космическое желание стало «первым семенем мысли», с которой и связывается дальнейшая эволюция мироздания. В этой мысли — зародыш идеализма.

Следующий пласт арийского мифологического мировоззрения отражен в «Брахманах». Время «Брахман» — время раннеклассовых арийских государств «века бронзы», время господства брахманов и начала бунта кшатриев. Усложнив ритуал, брахманы его монополизировали. Жертвенный обряд исполняли четыре жреца. Один взывал к богам, произнося гимны «Ригведы», другой сопровождал принесение жертвы богам

пением из «Самаведы», третий исполнял необходимые действия и произносил формулы «Яджурведы», четвертый наблюдал за всей церемонией и исправлял ошибки первых трех жрецов. Жертвоприношения были кровавыми, закалывались сотни животных. Особое значение имел обряд принесения в жертву коня — ашвамедха.

Культ главного бога новой религии — Брахмы (Брахмана) — не имел корней ни в ведийской мифологии, ни в народном сознании и поэтому не получил широкого распространения в Индии. Брахма впервые фигурирует в позднейшей Веде — в «Атхарваведе», где ему придаются эпитеты «самосущий», «владыка, дающий счастье» и т. д. Брахма — бог-творец — лишь первое лицо в брахманистской троице. Другие два — это Вишну и Шива (Вишну — бог-хранитель, Шива — бог-разрушитель). Эта новая троица оттеснила Индру, Агни и Сурью. Старые боги стали представляться как воплощения Брахмы, Вишну и Шивы. Со временем брахманизм распадается на шиваизм и вишнуизм. Главное божество вишнуизма — это даже не Вишну, а его воплощение — Кришна («черный»). С именем Брахмы в Упанишадах связаны различные космологические, космогонические и социальные мифы.

Постепенно «Брахманы» стали доращиваться книгами несколько иного содержания. Поэтому новые, последние главы «Брахман» стали называться особо: «Араньяки» — «Лесные книги». Будучи последней частью «Брахман», «Араньяки» носят их названия. Например, «Айтарея-араньяка» — продолжение «Айтарея-брахманы». «Лесные трактаты» предназначались для третьей ашрамы, т. е. для лесных отшельников. Переход от состояния домохозяина к отшельничеству представлялся переходом от «пути деяния» к «пути знания». В лесах, в скитах были невозможны сложные домашние обряды. Само отшельничество предназначалось для благочестивых размышлений. Все это делало «Араньяки» более умозрительным, чем «Брахманы». В них меньше ритуалистики, ритуалом становится само благочестивое размышление. Это способствовало развитию мировоззренческой мысли.

Ум — одно из самых ценимых в Ведах качеств людей и богов. Боги «Ригведы» премудры («вибудха»). Среди них — наставник богов Брихаспати, врач Дханвантари, зодчий Вишвакарман, бог закона Дхарма, бо-

гиня красноречия, покровительница наук и искусств Сарасвати. В «Брахманах» есть астрономические сведения: время религиозных ритуалов определялось фазами Луны и ее положением на эклиптике. Были известны созвездия и планеты. Календарь состоял из двенадцати тридцатидневных месяцев и вставляемого времени от времени дополнительного месяца, чтобы «подогнать» лунный год к солнечному. Развитие геометрии стимулировалось тем, что все алтари, независимо от их форм, должны были иметь равную площадь. В связи с этим возникли математические трактаты — «Шульбасутра» («Правила веревки»). Развивалось искусство исчисления и счисления. Основанием большинства индийских цифровых систем служило число 10.

Таким образом, науки («видья») зарождаются во времена ранних Упанишад, до философии. Это позволяет говорить о древнеиндийской предфилософской науке как втором, после мифологического мировоззрения, духовном источнике философии в Индии. Об этом роде знания в Упанишадах говорится неоднократно. В четвертой главе второй книги «Брихадараньяка-упанишада» (эта часть ее датируется IX в. до н. э.) называются уже различные науки (II.4). В «Чхандогье-упанишаде» о ведангах говорится дважды, например: «Я знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану — четвертую, итихасу и пураны — пятую, Веду Вед, правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрономию, науку о змеях и низших божествах» (VII.1) Здесь Атхарвана — это Атхарва-веда, пятой ведой названы итихаса — историческое предание и пураны — эпос; Веда Вед — это грамматика. В «Мундука-упанишаде» сказано: «Два знания должны быть познаны... высшее и низшее. Низшее... — это Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа, (знание) произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах» (I.1). Здесь перечислены шесть традиционных веданг: фонетика, обрядовый ритуал, грамматика, этимология, метрика, астрономия. Таким образом, будучи ведангами, частями Вед, науки в Индии зарождаются в рамках религиозно-мифологического мировоззрения, вне Вед была лишь, согласно изысканиям Д. Чаттопадхья, одна древняя

медицина (VIII—VII вв. до н. э.), в основе которой лежали, согласно мнению этого современного марксистского историка индийской философии, рационально-материалистические воззрения, учение о том, что все сущее состоит из пяти элементов. Эта предфилософская наука оказала прежде всего влияние на формирование переходных форм. Упанишады толкуют смрити как низшее знание, но к нему отнесены и самхиты. Уровень Упанишад выше уровня самхит, что стало возможным благодаря развитию мышления, главным образом в науке, начавшей оказывать влияние на мировоззрение.

«Упанишада» — это отглагольное существительное (upa-ni-sad — «сидеть около», т. е. сидеть у ног учителя, получая от него наставления и поучения). В этих произведениях немало поучений и наставлений, но там же и диспуты брахманов и кшатриев при царских дворах, и более спокойные диалоги. Всего «Упанишад» более двухсот. Среди них есть большие — более ста страниц и совсем маленькие — в одну страничку. Одни из них написаны стихами, другие — прозой, третьи — смешанные. Упанишады создавались в течение двух с лишним тысячелетий, начиная с конца II тыс. или начала I тыс. до н. э. и кончая серединой II тыс. н. э. Главные и старейшие Упанишады — это «Брихадараньяка» (XIII—VII вв. до н. э.), «Чхандогья» (тот же период), «Айтарея», «Каушитаки», «Кена», «Катха», «Тайттирия», «Шветашватара», «Майтри», «Иша», «Мундака». Упанишады — последние части «Араньяк» или даже «Брахман». Упанишады анонимны, но внутри них действуют живые лица, главным образом брахманы и их ученики, но также и образованные кшатрии, даже цари.

В период формирования Упанишад постепенно начинается борьба кшатриев против брахманов. Это нашло свое отражение в Упанишадах. Нередко кшатрий оказывается более знающим, чем брахманы. В старейших Упанишадах кшатрий Правахана наставляет самого брахмана Уддалаку. Упоминается какое-то кшатрийское знание, о котором Правахана говорит: «Знание это никогда не переходило к брахманам... это учение принадлежало лишь кшатриям» (Бр. VI.2; Чх. V.3). Шесть ученых брахманов обращаются за поучением к царю Ашвапати (Чх. V.11). В «Каушитаки» царь-кшат-

рий принимает брахмана в ученики, правда, подчеркивая при этом, что поступает так против обычая (Кау., IV.19). Более того, в Упанишаде «Брихадараньяка» содержится прокшатрийский миф. Бог-творец Брахман творит «образ, который еще лучше», чем брахманство. Это «кшатра» — персонификация варны кшатриев. Далее бог-творец творит «виш» (персонификация вайшьев) и «питающую все землю», т. е. шудр. В мифе подчеркивается, что кшатрий лучше брахмана. В Упанишадах заметен отказ от традиционного противопоставления варн, их различие — не самоцель и снимается высшим знанием. Это говорит о тех социальных процессах, которые лежали в основе возникновения древнеиндийской философии. Меняется также отношение к женщине. Если одна из жен брахмана Яджнявалкьи наделена лишь «знанием, свойственным женщинам», то другая способна беседовать о Брахмане и становится ученицей своего мужа.

Часто утверждают, что Упанишады — философские произведения, а их основное содержание — философия. Европейец П. Дейсен, автор «Философии Упанишад», сравнивает учение Упанишад с взглядами Платона и даже Канта, учение которого Упанишады якобы предвосхитили. Индус С. Чакраварти видит в Упанишадах «венец индийской философии». В пользу этой концепции говорит исключительная рационализированность основных понятий Упанишад. Хуже обстоит дело с системностью, а еще хуже — с доказательностью. Стиль Упанишад афористичен и догматичен, их состав сложен. По своей форме это совокупность рассказов, поучений, заклинаний, молитв, обрядов, гимнов, сравнений, аллегорий, загадок и т. п. Правда, ритуализма в Упанишадах значительно меньше, чем в «Брахманах», и сам он более внутренний. Созерцательное почитание ставится там выше традиционных обрядов (Бр., III.8; Чх., V.24). Но все-таки религиозно-мифологический комплекс в Упанишадах очень велик.

Большое место в Упанишадах занимают многочисленные боги. Чаще других там назван Праджапати. Неоднократно выступает Брахман. Он творит варны и дхармы (Бр., I.4), о нем же говорится и как о «творце всего» и «хранителе мира». Этот Брахман, творец, «возник первым из богов» (Му., I.1). В одном космогоническом мифе рассказывается о том, как из перво-

начальной тьмы возник бог Праджапати, а из его частей — Рудра (Шива), Брахман и Вишну. При этом мифология Упанишад слита с ритуалом. В качестве религиозной эта мифология толкует все происходящее в мире как жертвоприношение. Даже дыхание — это обряд (Бр., I.5), даже жизнь — жертвоприношение (Чх., II.16). Выше говорилось о гимне Пуруше в «Ригведе», где творение мира представлялось принесением в жертву вселенского человека — Пуруши. Этот Пуруша есть и в Упанишадах. Но поскольку к этому времени человеческие жертвоприношения отошли в прошлое, то сотворение мира стало аллегорически представляться как принесение в жертву коня. Конь отождествляется со вселенной, а его части — с явлениями природы: голова коня — утренняя заря, глаз — Солнце и т. п. (Бр., I.1). Согласно другому космическому мифу, бог-творец, названный «голодом или смертью», создает гимны, речь, жертвоприношения, людей, скот, а затем превращает свое тело в коня и сам себя себе же приносит в жертву. В Упанишадах широко представлены и другие, более частные, мифологические сюжеты, например миф о сотворении женщины (Бр., VI.4). Творение богом мира — это сознательный волевой акт: «Он подумал: «Теперь я создам миры». Он создал эти миры» (Ай., I.1, 1—2).

Правда, этот религиозно-мифологический комплекс Упанишад далеко не всегда имеет самодовлеющее значение. Традиционные мифологические мотивы или подражания им служат делу поучения и наставления в высшей истине. Упанишады стремятся осмыслить и мифологию, и ритуал. Этому осмыслению служит и тот упор на внутренний ритуал, о котором говорилось выше. Упанишады допускают недостаточность одного лишь исполнения обрядов: «Все же непрочны эти лады в образе жертв», — говорится, например, в «Мундака-упанишаде» (Му., I.2, 7). Возникает также тенденция к монотеизму. 3306 богов сводятся сперва к 33, а затем к одному — Брахману. Боги приобретают отвлеченный характер. Особенно это относится к Брахману. Здесь мы переходим к философскому аспекту Упанишад.

Переход от мифологии к философии в Упанишадах очень нагляден. Там есть и личный бог Брахман (слово мужского рода с долгим «а» на конце), и отвлече

ное философское начало бра́хман (слово среднего рода с коротким «а» на конце), буквально «брахмо». Правда, мифологическая пуповина «брахмо» в Упанишадах еще не перерезана. Поэтому часто трудно сказать, кто перед нами: Брахма́н или бра́хман. Оба брахмана не могут иногда быть четко разделены по смыслу. В Упанишадах высшая реальность — это и божественная личность, и безличный принцип.

Однако нет сомнения в том, что брахман среднего рода — это уже философское понятие, а именно понятие субстанции. Этот брахман — генетическое и субстанциональное начало всего сущего, он также то, в чем все сущее находит свое завершение и свое окончание. «Поистине, от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят умирая, то и стремись распознать, то и есть Брахман», — сказано в Упанишадах (Та., III.1). Правда, выразить это новое содержание авторам Упанишад нелегко — ведь философской терминологии еще нет. Поэтому приходится говорить аллегорически, иносказательно. Например, желая показать субстанциональность брахмана и иерархию основных очевидных явлений природы, Упанишады говорят, что все сущее «выткано вдоль и поперек» на воде, вода — на ветре, ветер же «выткан» на воздушном пространстве, последняя же основа мироздания — миры Брахмана, об основе которых нельзя спрашивать. При этом здесь даже трудно сказать, о каком брахмане идет речь — о личном или безличном. Однако Упанишады иногда поднимаются до обобщений, которые высказываются в кратких и выразительных формулировках. Один из главных тезисов Упанишад — «Все это есть брахман» (Чх., III.14; Му., II.2). Различаются при этом два аспекта брахмана: воплощенный и невоплощенный. Первый — смертный, неподвижный и существующий, второй — бессмертный, подвижный, истинный. Второй брахман един, первый множествен, ибо «все это есть брахман».

Но «все это» не только брахман. «Все это есть атман». Если корень брахмана — в Брахмане, то корень атмана — в Пуруше, с которым атман часто в Упанишадах отождествляется, например в «Брихадараньякеупанишаде» (Бр., I.4). Слово «атман» употребляется в Упанишадах как местоимение «я», «себя», в значении «тело». Но главное значение слова «атман» — человек

я как индивидуальное, и как универсальное космическое психическое бытие. В последнем значении атман — начало, основа и завершение всего сущего. Атман — начало всего сущего. «Поистине, это вначале было одним Атманом. Не было ничего другого, что бы мигало. Он подумал: «Теперь я создам миры». Он создал эти миры: небесные воды, частицы света, смерть, воду. Небесные воды — над небом, небо — [их] опора, воздушное пространство — частицы света, земля — смерть; что находится внизу, то — вода» (Ай., I.1—2). Атман — сознательное существо, творец мира, он «повелитель всех существ, царь всех существ» (Бр., II.5).

Однако об Атмане в Упанишадах говорится и в более обезличенном, отвлеченном виде: «Из этого атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из травы — пища, из пищи — человек» (Та., II.1). Атман — не только начало, но и основа всего сущего, субстанция. «На нем выткано небо, земля и воздушное пространство вместе с разумом и всеми дыханиями» (Му., II.2, 5). Разум, таким образом, связывается с воздухом. Атман пронизывает все сущее, все есть проявление атмана. Это «целое, являемое в частях» (Чх., V.18). Об атмане сказано, что «его высшее могущество открывается как многообразное» (Шв., VI.5). Атман — в мире и вне его: «Как единый огонь, проникнув в мир, уподобляется каждому образу, так же и единый атман во всех существах уподобляется каждому образу, [оставаясь] вне [их]» (Ка., II.2, 9). В «Чхандогье-упанишаде» брахман Уддалаки разъясняет своему сыну, что та тонкая сущность, которую мы уже не воспринимаем чувствами, — «основа всего существующего», атман (Чх., VI.12). В той же Упанишаде есть драматическое место, когда шесть брахманов, и среди них Уддалаки, просят кшатрия, царя Ашвапати, разъяснить им, что такое атман. Ведь один брахман думает, что это небо, другой — Солнце, третий — ветер, четвертый — пространство, пятый — вода, шестой — земля. Кшатрий же поучает брахманов, говоря им, что атман — это «не то и не то», что это некое целое, являемое в частях как тождественное самому себе (V. 11—18).

Атман — не только генетическое и субстанциональное начало, но и завершение всего сущего. «Сотворив

все миры, он, пастырь, свертывает [их] в конце времени» (Шв., III.2). Атман сравнивается с огнем, э: существа — с искрами: «Как из пылающего огня тысячами возникают искры, подобные [ему], так... различные существа рождаются из неуничтожимого и возвращаются в него же» (Му., II.1, 1). Смерть — слияние с атманом.

Природа атмана не только духовна, — говорится и о телесном атмане, причем первый отождествляется с дыханием — основой жизни. «Это дыхание — познающий Атман — проникло в этого телесного Атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей». Духовный атман сравнивается с ножом, телесный — с ножами (Кау., IV.20). Но в Упанишадах все же превалирует понимание атмана как духовного начала. В «Брихадараньяке» подчеркивается, что атман состоит из разума, речи и дыхания (см. Бр., I.5). Будучи повелителем, атман: «должным образом распределил по своим местам вещи на вечные времена» (Иша., 8). Атман — «внутренний правитель», нить, которая связывает «и этот мир, и тот мир, и все существа» (Бр., III.7).

Уже из приведенных характеристик брахмана и атмана видно, что они тождественны. О них часто говорится одними и теми же словами. Атман и брахман в равной мере — генетическое и субстанциональное начало всего сущего, а также его завершение. Неудивительно поэтому, что брахман отождествляется с Пурушей (например, в «Айтарее-упанишаде» Пуруша назван «всепроникающим Брахманом» (Ай., 3.13) и с самим атманом). О тождестве брахмана и атмана говорится неоднократно и на все лады. Например, «это Брахман, это Атман» (Та., I.5). Этот пафос отождествления атмана и брахмана, т. е. Пуруши и Брахмана, друг с другом и со всеми формами сущего хорошо виден в следующих восторженных словах неизвестного автора «Айтареи-упанишады»: «Кто, кого мы почитаем как Атмана?... Он — Брахман, он — Индра, он — Праджapati и все эти боги и пять великих элементов: земля, ветер, воздушное пространство, вода, свет; и эти маленькие разнообразные существа от того или иного семени — рожденные из яйца, и рожденные из чрева, и рожденные из пота, и рожденные из ростка; и лошади, коровы, люди, слоны; и все, что дышит, и движущееся [по земле], и летающее, и неподвижное» (Ай., III.3).

Однако все эти рассуждения были бы беспредметными, если бы они не касались основного вопроса мировоззрения — вопроса об отношении мироздания как такового и пребывающего в нем человека. Главный пафос Упанишад состоит в отождествлении человека, его «я» с Атманом-Брахманом. Надо понять, что «Я есмь Брахман» (Бр., I.4). Сказав, что атман — это сверхчувственная основа всего сущего, Уддалаки в своем поучении продолжает: «То — Атман. Ты одно с тем», или «ты еси то». Это центральный пункт мировоззрения Упанишад. С осознанием этого тождества «я» с брахманом и атманом и связывается в Упанишадах высшее знание и высшее, божественное состояние человека: «Кто знает: «Я есмь Брахман», тот становится всем. И даже боги не могут ему помешать в этом, ибо он становится их атманом. Кто же почитает другое божество и говорит: «Оно — одно, а я — другое», тот не обладает знанием» (Бр., I.4).

Однако в этом отождествлении человека и мироздания в его идеализированной основе центр тяжести лежит все же на этом идеализированном мироздании. В упанишадском мировоззрении субъект растворяется в объекте. Выше говорилось о том, что мифологическое мировоззрение возникает путем стихийного распространения на все мироздание черт и свойств человека. Теперь же эта антропоморфизация становится сознательной. Но от очеловечивания мира еще несколько не отказываются. В тождество «я» и мира, атмана и брахмана надо верить, это надо почитать, этим надо восторгаться. И в этом тождестве человек как личность исчезает, он растворяется в общем, в атмане и даже в брахмане.

В Упанишадах во взгляде на мироздание есть две тенденции. Позднее некоторые последователи Упанишад будут учить, что все мироздание иллюзорно, что это лишь «майя», т. е. то, что обладает лишь призрачным, нереальным существованием. Но в Упанишадах была и другая, более реалистическая тенденция. Она особенно проявляется в материалистическом аспекте Упанишад. В них ведь говорится не только о том, что мироздание — это атман и брахман, но там есть и другие взгляды, например, что первоначало — это или пища, или вода, или пространство, ветер, свет, вода, земля в целом. Есть представление о том, что начало — в

праkritи (т. е. в материи, противостоящей пуруше), а то и вообще в сущем. Некоторые мыслители находили само начало во времени. Правда, необходимо отметить, что предматериализм Упанишад там обработан их авторами как мировоззрение асуров, тогда как предидеализм для них—это мировоззрение богов. Таким образом, в Древней Индии зарождается поляризация становящейся философии на материализм и идеализм. Но главное все же — в повышении абстрактного уровня мировоззрения. Мы никогда не поймем генезиса философии, если не поставим во главу угла понимание того, что философия возникает как второй, высший уровень мировоззрения, поляризация же ее на материализм и идеализм вторична.

Упанишады содержат значительные элементы диалектики (в смысле учения о единстве и борьбе противоположностей). В «Брихадараньяке» сказано: «Поистине, этот Атман есть Брахман... состоящий из жара и не жара, из желания и нежелания, из гнева и не гнева, из дхармы и не дхармы» (Бр., IV.4). Об атмане говорится, что он меньше зерна риса и больше земли (Чх., III.14). Брахман-пуруша характеризуется в «Шветашватаре-упанишаде» как то, «выше которого ничего нет, меньше или больше которого ничего нет» (Шв., III.9). Шива говорит о себе, что он «меньше малого и больше большого» («Кайвалья», 20: «Я меньше малого и подобен великому»). Но и Шива — это только образ брахмана-атмана-пуруши.

В Упанишадах высоко оценивается знание. В сфере ритуала знание о жертве, т. е. аллегорическое ее осмысление, часто заменяет саму жертву. Создается ритуал сосредоточенного размышления, указываются поза размышляющего, способ его дыхания, для качества размышления небезразлично и местоположение размышляющего. Размышлять надо на ровном чистом месте, свободном от камешков, огня, песка; это место своими звуками, водой и прочим должно благоприятствовать размышлению и не оскорблять взора, оно должно быть защищено от ветра (см. Шв., II.10). Однако сам метод Упанишад примитивен. Он сводится к отождествлениям. При этом отождествляется то, что, на наш взгляд, должно быть размежевано. Связываются воедино части Вселенной, детали жертвоприношения, органы и виды человеческой деятельности. Например, составные

части слова «удгитха» (вид ритуального песнопения) т. е. «уд», «ги» и «тха», последовательно отождествляются с элементами жизнедеятельности, т. е. с дыханием, речью и пищей; а также с «тремямием», т. е. с небом, воздушным пространством и землей; с явлениями природы, т. е. с солнцем, ветром и огнем, и, наконец, с Ведами, т. е. с Самаведой, Яджурведой и Ригведой. Творение Вселенной отождествляется с жертвоприношением коня. Отождествление брахмана, атмана, пуруши и «я» — центральный пункт Упанишад. Стиль Упанишад — восторженно догматический, авторитарный.

Гносеология Упанишад подчинена учению о воплощенном и невоплощенном брахмане-атмане. Воплощенный атман-брахман, т. е. мироздание, постигается низшим знанием. Это смрити, это Веданги. Невоплощенное, т. е. атман-брахман как таковой, отрицательно постигается разумом как «не [это], не [это]» (Бр., III.9), а положительно — йогической интуицией, правила которой «сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние — это называется шестичастной йогой» (Ма., VI.18). Это знание — основа всякого другого. В Упанишадах ошибочно и самонадеянно утверждается, что «если познан атман... познано все» (Бр., IV.5). Однако и атман, и брахман, и пуруша в Упанишадах малосодержательны.

Высшая цель жизни, согласно Упанишадам, — это слияние с атманом-брахманом еще при жизни, освобождение от сансары и достижение «мира Брахмана» (брахмалока) после смерти. Это суровый путь отречения. Надо отречься от семьи, от сыновей, от богатства, от миров и даже от учености (Бр., III.5). Упанишадцы проповедуют «подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость» (Чх., III.17). Три заповеди Праджapati своим детям — это подавление страстей, подаяние бедным, сострадание к ближнему (Бр., V.2). Поздняя, приписываемая Шанкаре «Ваджрасучика-упанишада» («ваджрасучи» — алмазная игла), изображает идеального брахмана как человека, который свободен от привязанностей, печали, зависти, надежды, наделен спокойствием, пребывает в мыслях, не затронутых обманом и даже самосознанием. Этот образ жизни — «путь богов», тогда как путь традиционной обрядности — это «путь предков», путь сансары и кар-

мы, путь вечного пребывания в мире страдания. Идущий по этому пути «снова рождается здесь червем, или насекомым, или рыбой, или птицей, или львом, или вепрем, или змеей, или тигром, или человеком, согласно [своим] деяниям, согласно [своим] знаниям» (Ка., I.2). Атман же светит человеку, когда все огни погасли.

* *
*

В середине I тыс. до н. э. на незыблемом фундаменте сельских общин складывается как бы второй уклад, появляются элементы «античного способа производства» в связи с началом «века железа». Ремесло выделяется из сельского хозяйства и города становятся торгово-ремесленными центрами, где трудятся новые городские вайшьи — ремесленники. Они разделены по специальностям и организованы в цехи, занимающие отдельные кварталы. Складывается разделение труда и между городами: одни из них — центры металлургии, другие — ткачества. Железо вытесняет бронзу. Благодаря железным орудиям производительность труда повышается. Ведется борьба с характерными и до сих пор для Индии стихийными бедствиями — с наводнениями, для чего строятся дамбы и отводные каналы. Развиваются товарно-денежные, вещные отношения между людьми, растет монетное обращение. Труд рабов начинает использоваться для товарного производства. Правда, в Индии, как и в Китае, рабство носило скрытые формы (например, формально шудры — не рабы, но фактически они рабы). В Индии новый уклад приходит в противоречие с варнами, особенно с первенством варны брахманов, против гегемонии которых выступают кшатрии, что отвечало интересам и вайшьев, и доарийского населения Индии.

Эта антибрахманская борьба была наиболее удачна в государствах долины Ганга, где влияние как кшатриев, так и аборигенов Индии было сильнее. Вообще в середине I тыс. до н. э. в Северной Индии существовало 16 одних только крупных государств. Некоторые из них были республиками, управляемыми кшатрийской аристократией, другие же — монархиями, которые управлялись царями-деспотами из среды тех же кшатриев. Среди этих государств в середине I тыс. до н. э.

возвышается Магадха — центр, вокруг которого началось объединение североиндийских государств. Однако это объединение завершилось лишь в пятый период в истории Древней Индии — в период возвышения государства Маурья. Вторжение войск Александра Македонского в Западную Индию в 327 г. до н. э. вызвало в Индии антигреческое восстание, возглавленное Чандрагуптой, основавшим династию Маурья, вершина которой — правление Ашоки (273—232 гг. до н. э.). Государство Маурья — вершина социально-экономического и политического развития Древней Индии.

О борьбе кшатриев с брахманами свидетельствуют многие письменные источники Древней Индии, ее устная традиция. В период возвышения государства Магадха антибрахманские и даже антиведийские духовные движения зарождаются прежде всего в республиках Восточной Индии. Главное место среди этих движений занимали бхагаватизм, буддизм и джайнизм.

Бхагаватизм — содержание мировоззренческой поэмы «Бхагавадгиты», входящей в состав древнеиндийского эпоса «Махабхарата» — эпического сказания о «битве бхаратов», т. е. потомков легендарного царя Бхараты. «Махабхарата» — самое большое в мире эпическое произведение. В нем 18 книг, более ста тысяч шлок (т. е. более двухсот тысяч строк). «Махабхарата» по своему объему равна восьми «Илиадам» и «Одиссеям», вместе взятым. Этот эпический комплекс складывался веками. Наиболее древняя его часть — сказание о соперничестве и борьбе двух родственных родов — рода Панду и рода Куру, двоюродных братьев. Со временем основное сказание обросло громадным материалом, так что в полном тексте оно занимает менее четверти (24 тысячи шлок). В мировоззренческом отношении интересны части шестой, двенадцатой и четырнадцатой книг («Бхагавадгита», «Мокшадхарма» и «Анугита»). В первой из них — в «Бхагавадгите» — выражено особое направление в антибрахманском кшатрийском движении — бхагаватизм.

«Бхагавадгита» — «Божественная песнь», или «Песнь господ» («бхагавад», или «бхагаван» — бог). Бхагаватизм — первое антибрахманское движение, в котором Брахме брахманов противопоставляется Кришна — воплощение Вишну. По легенде, Кришна родился в кшатрийской, да еще к тому же неарийской

семье. Неудивительно, что с его именем связано во многом отличное от официального брахманизма мировоззрение. В «Бхагавадгите» оно изложено самим Кришной, это и есть его песня. В ней бог-кшатрий Кришна поучает кшатрия Арджуну. Эта беседа происходит накануне решающего сражения между пандавами и кауравами. Полководца пандавов Арджуну охватывает сомнение, вправе ли он убивать своих родственников. Кришна же как мифический идеолог нового общества рассеивает сомнения Арджуны. Его аргументация состоит из двух частей: традиционной и нетрадиционной.

Кришна напоминает Арджуне о том, что у каждой варны свой долг, своя дхарма, свои обязанности. У брахманов это спокойствие, самообладание, умерщвление плоти, чистота, терпение, справедливость, знание, осуществление знания, вера. Обязанности кшатриев: могущество, великолепие, стойкость, одаренность, храбрость в битве, щедрость, благородство. Обязанности вайшьев — земледелие, скотоводство, торговля. У шудр лишь одна обязанность — «дело служения». Таковы дхармы варн. Нарушать эти дхармы нельзя. Кришна говорит Арджуне: «Свой долг, хотя бы несовершенный, лучше хорошо исполненного, но чужого, чужая дхарма опасна». Арджуна же, размышляя и сомневаясь, покушается на чужую дхарму. Дело кшатрия — война, «для кшатрия лучше нет ничего, чем справедливая битва». Каждая варна должна исполнять свой долг. «Человек, удовлетворенный своим долгом, достигает совершенства».

Кроме того, что Арджуна связан дхармой своей варны, он еще связан своей личной кармой. Он своевольничает, когда думает: «Не буду сражаться». Такое решение тщетно. «Ты повлечешься собственной природой... исполнишь помимо воли то, чего по заблуждению не хочешь делать». И этого нечего стыдиться, ибо «не совершает греха и исполняющий врожденную карму».

Если бы вся эта аргументация свелась к одной этой, то бхагаватизм мало бы отличался в этой своей части от брахманизма. Но Арджуна не согласен с Кришной. Он ловит его на том, что тот ставит мудрость выше действия, ум выше чувства, при этом Арджуне как кшатрию отводится сфера действия и сфера чувства.

Арджуна говорит Кришне с возмущением: «Если ты ставишь мудрость выше действия ...почему к ужасному делу ты меня побуждаешь!» Отсюда начинается нетрадиционное обоснование.

В «Бхагавадгите» говорится о трех йогах. Это бхакти-йога, или йога преданности богу, джняна-йога, или йога познания, и карма-йога, или йога действия. Дело кшатрия — йога действия. Эта йога универсальна: «дело лучше бездействия», да и «воплощенный» по самой своей природе не может не действовать, «ведь никто никогда даже на миг не пребывает без действий, ибо все действия он производит невольно, в силу качеств, рожденных природой». Даже брахман, совершая обряды, действует. Само по себе действие не влечет за собой отречения от совершенства. Все дело не в самом действии, а в том, как мы к нему относимся. Можно быть неподвижным, но сердцем привязанным к предметам, несовершенным. Напротив, можно быть свободным и совершенным, действуя. Свобода не в бездействии, ведь «даже делами достигают свободы». Можно быть свободными при всяком образе жизни, живя в мире, а не уходя из него, потому что спасение не зависит от образа жизни, оно зависит от отношения к тому, что нам приходится делать. Поэтому, чтобы стать совершенным, не обязательно родиться брахманом, не надо для этого перевоплощаться после смерти в представителя высшей варны.

Кришна дарует Арджуне высшее знание, о котором он сам говорит, что оно «более тайное, чем сама тайна». Это откровение сводится к тезису: «Всегда совершай без привязанности должное дело». До сих пор действие представлялось следствием желания. Кришна разрывает эту причинно-следственную связь и утверждает, что можно быть свободным, действуя и исполняя свой долг, только в том случае, если научишься совершать действия без желаний и даже нисколько не заботясь о результатах своего действия. Надо действовать отрешенно. Это состояние отрешенности и есть бхакти-йога — йога преданности богу, Кришне. Эта йога отрешенности не исключает ни йоги действия, ни йоги познания. Но, конечно, все же только на словах.

Тот, кто «надлежащее дело свершает, о делах не заботясь», — йогин. И такой йогин, говорит Кришна Арджуне, существует во мне при всяком образе жизни.

ни. Истинный йогин — это человек, «победивший себя, умиротворенный», он «на высшем атмане сосредоточен в холод, в жар, в счастье-несчастье, в бесчестии-чести». Йогин «к безучастному, противнику, стороннику, другу, недругу, к равнодушному, к товарищу, к праведным, к грешным... относится ровно, он их превосходит».

Конечно, это знание — вовсе не знание, а жизненная позиция, нравственность. Это «смирение, искренность, честность, невреждение, терпение, почитание учителя, чистота, самообладание, стойкость, отвращение от предметов чувств, свобода от себялюбия, понимание бедственности рождения, болезни, смерти, отрешенность, непривязанность к сыну, жене, домочадцам, в желанных и нежеланных событиях постоянная уравновешенность мысли». Кришна также в обязанности йогина вводит безраздельное почитание самого Кришны неуклонной йогой, т. е. йогой преданности богу. В обязанности йогина также входят «отсутствие влечения к людскому обществу, пребывание в уединенном месте, стойкость в познание высшего атмана, постижение цели истинного знания». Все это в целом — истинное знание, а все остальное — пребывание в неведении. Вряд ли такой йогин способен на реальное действие! И все же идеи карма-йоги из «Гиты» противостояли в Древней Индии квиетизму, который прямо проповедовался рядом учений. Арджуну, конечно, могло смутить явное противоречие между своей дхармой и требованием «невреждения». Но оказывается, что убийство и «невреждение» совместимы: «Кто думает, что он убивает, или кто полагает, что убить его можно, оба они не знают: не убивает он сам и не бывает убитым». Все вечно в атмане.

Убеждая Арджуну в этом явном для нас софизме, Кришна выступает и как философ. В «Бхагавадгите» содержится вариант неклассической санкхьи, санкхьи с примесью веданты. Классическая санкхья дуалистична, в основу мироздания она кладет два самостоятельных начала: пракрити и пурушу. И Кришна говорит Арджуне, что «пракрити и пуруша... безначальны». Однако эти начала в «Бхагавадгите» подчинены Брахману-Атману. Пракрити — материя — состоит из трех гун, или сил. Это саттва, раджас и тамас. Саттва — ясное здоровое качество, оно приносит знание и счастье. Раджас — страстное качество. С раджасом свя-

заны вожделение, похоть, деятельность, предприимчивость в делах, беспокойство. Люди раджаса — страстные люди. Плод раджаса — страдание. Тамас рождается от неведения, он влечет к заблуждениям. Люди тамаса — темные люди. Нетрудно заметить, что приписывание самой пракрити этих гун — пережиток мифологического антропоморфизма. Это уже отвлеченный антропоморфизм, из которого и выделяются природа и люди, но это размежевание — процесс очень трудный и болезненный. Поэтому нас не должно удивлять, что природное и человеческое слиты в предфилософии и даже в протофилософии. Так или иначе, то влечение и отвращение, которое человек испытывает к вещам, приписывается самим вещам как их объективное качество. Гуны изменчивы, они борются друг с другом, поэтому вещь может доставлять удовольствие или страдание, а то и оставлять человека равнодушным. Такова пракрити. Пуруша же — это дух, сам по себе он бездеятелен, неизменен, это самоуслаждающееся созерцательное сознание, однако он нуждается в пракрити, а пракрити — в пуруше. Сам по себе пуруша неспособен действовать, он вовлекается в действие пракрити с ее активными гунами.

Это взаимодействие пуруши с пракрити — начало страдания. Необходимо освобождение пуруши от пракрити. В «Бхагавадгите» такое освобождение связано с достижением состояния брахмана. Там говорится: «Кто все вожделенья покинув, идет, отрешась от влечений, беспечальный, от себялюбья свободный, тот достигает покоя... тот вступает в нирвану Брахмо». Это тот самый атман, который не умирает, когда убито тело. Все существа пребывают в атмане, и атман пребывает во всех существах. Поэтому якобы нельзя ни быть убитым, ни убить. Здесь явная софистика, потому что смерть — это гибель личного существа, а атман и брахман безличны, слияние с ними — это всего лишь иной вид смерти.

Именно благодаря «Бхагавадгите» говорят прежде всего о философии эпоса, об эпической философии. Имеют здесь значение и «Мокшадхарма», и «Анугита», но о них будет сказано позднее. В целом же о философии эпоса можно сказать словами советского философа-индолога Н. П. Аникеева: «В отличие от Упанишад, где философия представлена преимущественно в виде

отдельных высказываний и положений с неустоявшейся, подчас аморфной терминологией, в «Махабхарате» появляются уже развернутые и цельные философские концепции, дающие более или менее единую трактовку основных мировоззренческих проблем, начиная от онтологических и вплоть до этических и социологических, и имеющие более строго фиксированный и более однозначный понятийный аппарат»⁶².

* *
*

Корни другого идейного направления в Древней Индии — *джайнизма* (от слова «джина» — победитель) — уходят в далекое прошлое — в мировоззрение некоторых доарийских народов Индии. Таким образом, джайнизм опирается на совершенно иную, чем брахманизм и даже буддизм, традицию. Это нашло свое выражение в том, что предыстория джайнизма связывается с жизнью и деятельностью 24 легендарных праведников, которые следовали по времени друг за другом. Эти праведники назывались тиртханкары (дословно — «указатели брода»). Первый из них — Ришабха — жил «неизмеримо давно», а также неизмеримо долго. Продолжительность их жизни, измеряемая единицами, называемыми «море лет», громадна. Только о предпоследнем тиртханкаре говорится, что он стал аскетом в тридцать лет, а достиг совершенства в семьдесят.

Предпоследнего тиртханкара звали Паршва, или Паршванатх. Это уже, по-видимому, историческая личность. Достигнув совершенства, он основал религиозную общину в Восточной Индии. В эту общину входили мужчины и женщины. Те и другие делились на аскетов и мирян. Община называлась ниргрантха — «свободный от привязанностей». Паршва проповедовал четыре запрета, соблюдение которых стало непременным условием принадлежности к общине. Это ахимса — невреждение жизни, сатья — правдивость, астейя — «не укради» и апариграха — воздержание от привязанностей. Паршва дал общине четкую организацию.

⁶² Антология мировой философии, т. 1, ч. I, с. 93—94.

Последним из тиртханкаров был Махавира — старший современник Будды; жил он в VI в. до н. э. Махавира, как и Будда, происходил из рода кшатриев. Согласно преданию джайнов, их религия была якобы распространена по всей Индии, причем все джайны были кшатриями. Согласно легенде, Махавира должен был родиться от брахманки, но его зародыш был перенесен в лоно кшатрийки. Махавира прибавил к четырем запретам пятый — брахмачарья — воздержание от брака, обет целомудрия (он относился лишь к монахам-аскетам). Монахи жили в лесах нагими. Миряне-джайны жили монахами один день в месяц. Пятый запрет означал для них соблюдение супружеской верности. Сам Махавира в тридцать лет ушел от семьи и прожил двенадцать лет в лесу без одежды и почти без пищи. Достигнув духовного прозрения, он стал главой общины, границы которой он расширил.

Согласно джайнской традиции, Махавира оставил своим ученикам 14 книг, или разделов. Это были записанные учениками Махавиры его проповеди. В III в. до н. э. в городе Паталипутре состоялся «вседжайнский» собор, на котором был составлен и утвержден канон джайнов — «Сиддханта», или «Агама». Характерная черта канонических текстов — сатирические нападки на брахманов. Например, «если правда, что при помощи омовений холодной водой можно достичь совершенства, то тогда лягушки, черепахи и змеи достигают высокого совершенства, а если вода смывает злые дела, то она должна смывать и добрые». Наиболее чтима одна из самых поздних частей канона — «Кальпасутра». В каноне содержатся практические сведения по различным отраслям знания. Это говорит о том, что джайнизму не был чужд интерес к научным знаниям.

Однако канон признают не все джайны, а только умеренные — шветамбары, т. е. «одетые в белое». Крайние джайны (дигамбары) канона не признают и следуют самому первоначальному джайнизму. Они не носят никаких одежд (дигамбар — «одетый пространством»), крайне ограничивают себя в пище и в питье. Они думают, что женщина не способна достигнуть состояния мокши — полного освобождения, как его понимают джайны. Сохраняя социальный пафос первоначального джайнизма, который был антибрахманским и

антиварновым движением, дигамбары не признают каст.

Джайнизм отрицает святость Вед. И почитает он не столько богов, сколько тиртханкаров и достигших освобождения душ — джин, «победителей». Джайны считают, что доказательства бытия бога-творца ложны, существование бога не доказывают ни восприятие, ни умозаключение. Джинны — не боги, они не подвержены все же закону кармы, они ни во что не вmeshаются, они подобны богам Эпикура, находящимся «между мирами», с той разницей, что у Эпикура эти боги — лишь идеал для людей, тогда как настоящие джины могут достичь все праведные джайны. Джайнизм выступил против брахманского ритуала, кровавых жертвоприношений. Джайнизм учил щадить чужую жизнь. Он допускает женщин к монашеству и к изучению священных книг, тогда как брахманизм поставил женщину в один ряд с шудрой. Но есть и черты сходства между джайнизмом и брахманизмом. Как и брахманизм, джайнизм верит в возрождение души, в закон кармы, в то, что «добрыми делами» можно достичь мокши, «освобождения», в то, что на земле время от времени появляются укрепляющие веру пророки.

В основе учения джайнов — представление о жизни как страдании. В этом джайны сходятся с буддистами. Страдание связывается с действием закона кармы. Однако этот закон можно победить. Душа, победившая закон кармы, — джина, т. е. «победитель». Совершенные в прошлых жизнях дурные дела можно побороть правильной верой, правильным познанием и правильным поведением. Это — «три жемчужины» джайнов. Однако это еще не полное освобождение. Надо освободиться от сансары, от воплощения в тело, ибо оно — источник страданий. Счастье и свобода — в полном и окончательном освобождении души от тела. Возможность этого заключена в самом мироздании, как оно рисуется воображению джайна.

Джайны учат о наличии в мироздании двух самостоятельных начал. Это живое — джива и неживое — аджива. Последнее имеет сложный состав, в него входят пудгала — «то, что поддается соединению и разъединению», акаша — пространство, кала — время, дхарма — среда, стимулирующая движение или действие, и адхарма — среда, стимулирующая отсутствие

движения или действия. Пудгала, которую можно принять за некую материю, состоит из атомов (ану).

Для джайнов живое тождественно с одушевленным. Даже четыре стихии — земля, вода, воздух и огонь — обладают своими душами. Правда, эти души, как и души растений, обладают лишь чувством осязания. Но черви и тому подобные низшие твари наделены уже осязанием и вкусом. Жуки и им подобные обладают еще и обонянием. Пчелы и им подобные существа имеют еще и зрение. Наконец, птицы, животные и люди обладают всеми пятью чувствами: осязанием, вкусом, обонянием, зрением и слухом. Душа — не продукт тела. Ведь тело — «аджива», а душа — «джива». В целом душа вечна и непреходяща, однако она состоит из бесчисленного множества душ, облеченных в самые разные материальные оболочки, тела. Такими телами являются тела растений, живых существ, людей. Отдельные души переходят из одного тела в другое (сансара). Во всем живом одна и та же вечная единая джива. Отдельные души — лишь ее проявления. Дживу надо щадить. Поэтому джайны проповедуют и практикуют ахимсу — воздержание от причинения вреда любому живому существу.

Мокша в учении джайнов — это полное и окончательное разъединение адживы и дживы, тела и души. Их соединение — главная и основная карма — источник страданий. Поскольку этому соединению способствуют страсти, то условием искомой мокши должно быть полное освобождение от страстей, победа над гневом, гордостью, ослеплением и жадностью. Этому должны служить «три жемчужины»: правильная вера, правильное знание и правильное поведение. Правильная вера — это вера в авторитет тиртханкаров.

Джайны различают несколько видов познания. Во-первых, это все та же вера в авторитеты, шрути. «Мати» — это познание, которое получают посредством чувств или ума. «Мати» включает в себя память, опознание, выводы и один из видов непосредственного знания — восприятие внешних и внутренних объектов органами чувств и умом. Второй вид непосредственного знания — контакт души с объектом без посредства чувств и ума, путем устранения препятствий, мешающих такому контакту с объектом. На первой ступени такого непосредственного знания возможно познание

мелких или отдаленных предметов, на второй ступени, когда в субъекте преодолены такие препятствия, как чувства зависти, злобы, ненависти к людям, субъект получает прямой доступ к настоящим и прошлым мыслям людей. При устранении всех препятствий — карм — достигается высшее знание, но таким знанием обладают лишь джины. Следует отметить терпимость джайнов, их теорию относительности суждения. Правильное поведение включает пять известных обетов. От джайна требуется быть образцом прощения, смирения, честности, правдивости, чистоты, воздержания, строгости к себе, жертвенности, непривязанности к внешнему миру, невозмутимости, целомудрия и т. п.

Представление джайнов о мироздании, как и следовало ожидать, фантастично. Они верят в то, что существует несколько расположенных друг над другом миров. В двух нижних мирах обитают демоны, мучающие души грешников. Средний мир — Земля. В двух верхних мирах обитают боги, а в зените души, достигшие освобождения джины. Этот верхний из двух верхних миров — небо мокши, небо освобождения.

По мнению джайнов, в каждой из трех эр — прошлой, настоящей и будущей — были свои двадцать четыре тиртханкара. В течение каждой из этих эр люди проходят исторический путь от великого счастья к великому несчастью и обратно. При счастье все люди были равны, их кормили некие божественные деревья, урожайность которых затем упала. От гибели людей спас первый тиртханкар Ришабха. Именно он наделил их законами, дал им меч и чернила, научил их земледелию, скотоводству и торговле. Однако язык его научных и религиозных книг был забыт, и эти книги пересказываются на различных языках.

Жизнь джайнов в общинах подчинена обрядам и обычаям. За этим наблюдают жрецы. Особенно сложна жизнь аскетов. Они не должны находиться на одном месте более месяца, разве что в период дождей. Они странники-пешеходы, но идти им позволено лишь в светлое время суток, да и то они тогда должны все время перед собой разметать дорогу, дабы не задавить какое-нибудь насекомое. Аскеты из секты шветамбаров носят белую одежду и завязывают рот белой повязкой, чтобы не осквернять воздух своим дыханием и не проглотить ненароком что-либо живое.

В секте ортодоксальных дигамбаров существуют три ступени аскетов. Чтобы стать аскетом-анувратом, надо оставить семью и жить при храме на подавание. Аскет-махаврата носит лишь набедренную повязку и питается рисом с ладони один раз в день. Аскет-нирвана всегда обнажен, ест же он тот же рис через день. Шудры аскетами стать не могут.

Таков джайнизм — вторая после бхагаватизма форма антибрахманского движения кшатриев середины I тыс. до н. э. Третья форма — буддизм.

* *

*

Наиболее полные сведения о раннем буддизме содержатся в сборнике раннебуддийских текстов, который называется «Типитака» — «Три корзины». Эти тексты были записаны на непрочных пальмовых листьях и занимали три корзины. Записанные на пали (а не на санскрите, как ведийская литература), они называются также «Палийский канон». Он составлен на Цейлоне в III в. до н. э. Наибольшее философское значение в каноне имеет состоящая из пяти разделов (никай) Сутта-питака («Собрание текстов»).

В раннем буддизме можно выделить три ступени.

Первоначальный буддизм. Буддизм возникает как этическое учение. Говорят, что Будда⁶³ сознательно

⁶³ Приведем полулегендарные сведения о происхождении и жизни Будды. На северной окраине долины Ганга издавна обитало арийское племя шакьев. В нем выделялся царский род Гаутама. Однажды у очередного царя шакьев родился сын Сиддхартха. Его рождение стоило жизни его матери. Жизнь юного принца была ограждена от зрелища болезни, старости и смерти. Сиддхартха не ведал о том, что жизнь есть страдание. Но однажды он случайно увидел больного человека, в другой раз — старика, а в третий — покойника. Открывшиеся перед Сиддхартхой Гаутамой страдания жизни потрясли его, и в одну из ночей он бежал из родительского дома. Отъехав подальше, он обменялся одеждой с сопровождавшим его слугой и стал отшельником-аскетом. Он изучал Веды и истязал свою плоть. В странствиях много испытал Сиддхартха, но не нашел истины. Однажды он сел под некое дерево и решил, что не сдвинется с места, пока не постигнет истину. На четвертый день на бывшего царевича снизошло просветление. Он узнал истину и начал ее повсюду проповедовать. Сиддхартха Гаутама стал «буддой», т. е. «просветленным». Постепенно вокруг Будды сплотилось множество учеников, в их числе бывшая его жена и сын. Умер Будда на восьмидесятом году жизни, оставив после себя многих последователей своего учения. Будда жил в VI в. до н. э.

избегал вопросов о мироздании, о душе и об ее взаимоотношении с телом. Вопросы о том, вечен или не вечен мир, конечен он или бесконечен, тождественна душа с телом или от него отлична, бессмертен ли познавший истину или нет, Будда якобы осознал, но считал их бесполезными. Все свое внимание основатель буддизма сосредоточил на вопросе освобождения человека от страдания, которым преисполнен мир. Первоначальный буддизм — своего рода диалектическое отрицание брахманизма, отрицание с моментом преемственности. Буддизм пессимистичнее брахманизма в исходном понимании жизни. Если брахманизм учил, что страдание — наказание за грехи прошлых воплощений и что благочестие позволяет избавиться от страданий и достичь счастья, то буддизм стал учить, что всякая жизнь — страдание и что в сансаре не может быть счастливых жизней. И никакие жертвоприношения богам здесь не помогут. В мире господствует безличный моральный закон. Боги бессильны перед страданиями жизни. Единственное средство избавиться от страданий — полностью выйти из сансары.

Трудно сказать, что просветило Сиддхартху Гаутаму под легендарным деревом. По всей вероятности, он обрел там то, что счел за основной нравственный закон жизни. Смысл его в том, что зло и добро — абсолютные антиподы, так что зло порождает только одно лишь зло, а добра породить не может. Возможно, что это можно прочесть в тех строках «Дхаммапады» (части канона), в которых говорится: «Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она».

«Открытие» Будды легло в основу его учения о «четырех благородных истинах». Первая из этих «истин» уже известна: жизнь есть страдание, а именно «рождение — страдание, старость — страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание, разлука с приятным — страдание, неполучение чего-либо желаемого — страдание»⁶⁴. Буддизм видит лишь теневую сторону жизни. Вторая «истина» говорит о происхождении страдания. Будда усматривает корень страдания в жажде жизни: «Это жажда, приводящая к новым рождениям, сопровождаемая удовольствиями и страстями, находя-

⁶⁴ Антология мировой философии, т. 1, ч. 1, с. 118.

щая удовольствие здесь и там, а именно: жажда наслаждения, жажда существования, жажда гибели». Третья «истина» делает обобщение — следовательно, страдание имеет причину, и эта причина может быть познана. Поэтому возможно избавление от страдания, возможно «полное бесследное уничтожение этой жажды, отказ [от нее], отбрасывание, освобождение, оставление [ее]». Наконец, четвертая «истина» говорит о пути, ведущем к освобождению от страдания. Этот путь восьмеричен.

Жажду жизни преодолеть нелегко. Для этого необходим правильный путь. Нужны правильное понимание, правильная решимость, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное внимание, правильное сосредоточение. Правильное понимание (видение) — должное понимание четырех «благородных истин». Правильная решимость — решимость преобразовать свою жизнь в соответствии с четырьмя «благородными истинами». Правильная речь — воздержание от лжи, клеветы, грубых слов и фривольных разговоров. Правильное действие — непричинение зла живому (ахимса), «не укради» и т. п. Правильный образ жизни — привычка жить честным трудом. Правильное усилие — постоянная борьба с соблазнами, с дурными мыслями. Правильное внимание (направление мысли) — понимание преходящести всего и отрешенность от того, что привлекает человека к жизни, отвращение к телу, уму и чувствам.

Правильное сосредоточение имеет четыре ступени: на первой ступени мы сосредоточиваем свой чистый и невозмутимый ум на осмыслении и истолковании истин; затем, на второй ступени, потребность в исследовании и связанное с этим исследованием беспокойство отпадают — вера в четыре «благородные истины» рассеивает все сомнения, и мы достигаем душевного спокойствия и радости; затем, на третьей ступени, мы освобождаемся от этой радости и от ощущения своей телесности; наконец, на четвертой ступени, мы достигаем состояния полной невозмутимости и совершенного безразличия. Это состояние Будда назвал нирваной.

Слово «нирвана» можно, по-видимому, перевести как угасание, потухание. Нирвану достичь нелегко. Достигший ее называется архатом. В «Дхаммападе» ска-

зано: «Трудно стать человеком; трудна жизнь смертных; трудно слушать истинную дхамму; трудно рождение просветленного». Брахман — не тот, кто брахман, а тот, кто достиг нирваны, архат. Сама по себе нирвана выше достижения неба, это состояние сверхчеловеческого наслаждения. Нирвана беспричинна. Есть причина достижения нирваны, но нет причины возникновения нирваны. Нирвана так же беспричинна, как и пространство. Она от века и никем не сотворена. О нирване нельзя сказать ни того, что она возникла, ни того, что она не возникла, ни того, что она должна возникнуть. Ее нельзя воспринять ни зрением, ни слухом, ни обонянием, ни вкусом, ни осязанием. Однако ее можно воспринять разумом: «Праведный ученик, идущий по правильному пути, с чистым разумом, с возвышенностью и прямоотой, не имеющий препятствий, свободный от чувственных желаний, видит нирвану»⁶⁵. Это некое состояние высшего и полного просветления.

Вторая ступень раннего буддизма. На этой ступени этика буддизма получает некоторую опору в учении о бытии. Начатки онтологии буддизма были заложены в первоначальном буддизме, в его диалектике, в учении о том, что все изменчиво: «Что кажется вечным — исчезнет; высокое снизится; где есть встреча — будет и разлука; все, что рождено, — умрет». Для онтологии и антропологии буддизма характерны теории зависимого происхождения, кармы, изменяемости и несуществования души.

Теория зависимого происхождения говорит о том, что не важно, имеет ли мироздание начало и конец во времени и пространстве или не имеет. Важно то, что внутри мира все друг от друга зависит, все причинно обусловлено, ничто не происходит случайно, беспричинно. Если есть это — будет и то. Буддизм одним из первых в истории философии сформулировал закон причинности. Теория кармы — истолкование кармы брахманизма как закона причинности. Теория изменяемости, характерная и для первоначального, диалектического буддизма, приняла теперь крайнюю форму моментальности: никакая вещь не существует более одного неделимого момента времени, т. е. в каждый момент вещь иная. Нет никакой неизменной субстанции, нет никакого бытия, есть лишь становление, гласит ре-

⁶⁵ Антология мировой философии. т. 1, ч. I, с. 128.

лятивистский тезис буддизма. Тсория несуществования души отрицает также и субстанциональность души. Она тоже всего лишь становление, поток сознания. Именно представление о душе как субстанции — иллюзия, привязывающая человека к миру страдания. Индивид подобен колеснице. Как она есть совокупность осей, колес, оглоблей и других частей, так и человек — условное название совокупности различных состояний тела и сознания. Поэтому душа смертна. Но как же тогда действует закон кармы, который буддизм истолковал как причинность, но не отрицал вовсе? Новая комбинация психических состояний определяется предшествующей комбинацией, это как бы закон моральной наследственности.

Третья ступень раннего буддизма. В III в. до н. э. буддизм был принят царем Ашокой в качестве официальной идеологии. В ходе истории буддизм раскалывается на два крыла, на Хинаяну и Махаяну. Хинаяна («Малая колесница») ближе к первоначальному буддизму. В Махаяне («Большой колеснице») место архата — отшельника-индивидуалиста — занял святой — бодхисатва, который спасает не только себя, но и других, неспособных своими силами достичь нирваны. Сама нирвана, непонятная массам, подменяется раем, где обитают достигшие спасения, но еще не погрузившиеся в нирвану. Этот рай занимает как бы промежуточное положение между миром страдания и миром нирваны, который не мог заинтересовать широкие массы. Душа восстанавливается в своих правах, преходяще и несубстанционально только видимое «я», «я» же как таковое вечно, а значит, и душа вечна. Будда постепенно обожествляется, его образ трансформируется в целый пантеон будд. Главное условие спасения видят уже не столько в восьмеричном пути, сколько в поклонении буддам. Буддизм вырождается в религию, но не целиком. Развиваются и философские школы. Это мадхьямики, йогачары, саутрантики и вайбхашики. В средние века буддизм стал одной из мировых религий, но в Индии не удержался. Там к концу I тыс. н. э. не осталось ни одного буддиста. (В настоящее время буддисты в Индии есть, но их немного). Буддизм был преодолен брахманизмом, принявшим форму индуизма. Сам Будда был включен в пантеон индуизма как одно из воплощений Вишну.

Если древнеиндийская философия и обозначалась каким-либо специальным индийским термином, так это слово «даршана» — «видение истины». С. Радхакришнан пишет о даршанах: «Обращаясь к даршанам, или философским системам, мы видим здесь мощные и непрерывные усилия систематического мышления»⁶⁶. Если принять эти слова на веру, то от древнеиндийской философии можно ожидать многого. Однако более близкое знакомство несколько разочаровывает. Поражает богатство форм при некотором однообразии содержания, легкость перехода от философского мировоззрения к религиозно-мифологическому и обратно у ряда философов, тот факт, что школы не столько сменяют друг друга, сколько сосуществуют, а также сила традиции внутри школ. Поражает умозрительность философских учений и их слабая связь с наукой. Поражает и то, что с течением времени материалистическая традиция оскудевает, а идеализм крепнет, и при этом не просто идеализм, а как бы сверхидеализм, когда не только бытие противостоит сознанию как вторичное первичному, а бытие и ум противопоставляются духу как сверхразумной силе.

С легкой руки Макса Мюллера принято говорить о шести системах древнеиндийской философии. Таким образом, материалисты-чарваки оказываются от индийской философии отлученными. С другой стороны, в состав даршан включают и джайнизм, и буддизм. В средневековом трактате Харибхадры «Шад-даршана-самуччая» тоже говорится о шести даршанах, но состав их иной. Там сказано: «Буддизм, ньая, санкхья, джайнизм, вайшешика и учение Джаймини [миманса] — вот поистине названия [этих шести] философий»⁶⁷. В конце трактата отмечается, что некоторые не признают отличие вайшешики от учения школы ньая, а потому говорят не о шести, а о пяти даршанах. А если говорить о шести, то, «по их мнению, в «шесть философий» включается и школа локаята», или чарвака. В этом списке даршан нет йоги и веданты. Йога не включена, ибо ее собственные философские положения роднят ее с санкхьей, ведан-

⁶⁶ Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956, т. I, с. 16.

⁶⁷ Антология мировой философии, т. 1, ч. I, с. 139.

та же потому, что Харибхадра, возможно, видел в ней лишь систематизацию учения Упанишад о брахмане-атмане.

Итак, в целом мы имеем девять даршан: джайнизм, буддизм, чарвака, санкхья, ньяя, вайшешика, йога, миманса, веданта. Все даршаны складывались под знаком того или иного отношения к ведийской традиции. Это отношение легло в основу традиционной классификации даршан. Те, которые признают авторитет Вед, считаются ортодоксальными и называются астика. Те же, которые не признают этого авторитета, полагаются неортодоксальными и называются настика. Астика — это санкхья, ньяя, вайшешика, йога, миманса, веданта. Настика — это джайнизм, буддизм, чарвака. Такая классификация не совсем научна. Мы разделим даршаны на философские и парафилософские. К последним примкнут ранний буддизм и джайнизм. Поэтому мы и говорили о них выше, когда касались не чисто философских форм мировоззрения, а форм смешанных.

Таким образом, от настики остается лишь школа чарваков-локаятиков. Дадим предварительное сравнение этих даршан. Веданта целиком и полностью признает верховный авторитет Вед и ведийской литературы, в том числе и Упанишад, взгляды которых она довела до целостной идеалистической системы; веданта утверждает, что источником высшей истины является полученное избранными людьми сверхъестественное откровение о боге, сущности мира и смысле жизни; веданта принимает бога как творца мира; веданта считает первичным духовное в лице атмана-брахмана; веданта верит в посмертное существование души.

Миманса, в отличие от веданты, не признает бога в качестве творца мира, но во многом близка веданте. Йога, санкхья, ньяя, вайшешика также не признают бога-творца. Но, в отличие от мимансы и веданты, эти даршаны строят свое мировоззрение на собственных принципах.

Все эти пять даршан верят в жизнь после смерти.

В отличие от всех этих даршан чарвака-локаята отвергает Веды, не верит в жизнь после смерти, опровергает существование бога во всех смыслах и строит свое учение на признании первичности материи и вторичности сознания. Это древнеиндийский материализм. Материализм чарвака имеет свою предысторию. Боги самхит

были по преимуществу олицетворениями явлений природы, а не духовных явлений. При демифологизации они легко растворялись в природе, поэтому в Упанишадах первоначально — это не только атман-брахман-пуруша, но и природные явления вплоть до пракрити (материи). Материалистические взгляды мы находим и в «Мокшадхарме», части «Махабхараты».

Там мы находим, в частности, взгляды философа-материалиста Бхарадваджи. Он разошелся со своим учителем — идеалистом Бхригу, признававшим посмертное существование души — дживы. Возражая тем, кто не мог понять, каким образом душа может существовать после смерти тела, Бхригу сравнивал мертвое тело со сгоревшими дровами, а душу — с потухшим огнем, который якобы все-таки продолжает существовать в пространстве. Подхватив это сравнение своего учителя, Бхарадваджа возражает: «Если же [принять то, что] подобно огню, и того [дживы] не происходит уничтожения, то [все же] после сгорания дров получить огня не удастся, гибнет без дров огонь, погасший, так мыслю, раз его путь, становяще и доказательства существования не познаются»⁶⁸. Также нет души без тела. Живое тело состоит из пяти «сутей». Это огонь, воздух, вода, пространство и земля. «Без питания вода исчезает, без дыхания — воздух, при повреждении внутренностей исчезает полость, без пищи огонь исчезает. При немочах, истощающих недугах тук земли страдает». Где же здесь джива? «Говорят: джива слышит, но разве не ушами слышат, даже когда ум [манас] отвлечен?.. Все подобное себе видит глаз, с манасом сочетаясь, а если ум отвлечен, то глаз, смотря, не видит». Итак, ума и чувств достаточно для объяснения явлений сознания. Бхарадваджа делает вывод: «Бесполезен джива».

Материалист высмеивает религиозные жертвоприношения. Дающий брахману корову думает, что эта корова спасет его на том свете. Но как могут встретиться брахман, корова и дающий, если все они после смерти распадаются на пять сутей? «[Только] семя существовать продолжает, излившись раньше; мертвец мертвецом и гибнет, а из семени продолжает развиваться семя»⁶⁹.

Бхарадваджа говорит о равенстве людей, независи-

⁶⁸ Антология мировой философии, т. I, ч. I, с. 108.

⁶⁹ Там же.

мо от их принадлежности к варнам. «От вождельня, усталости, голода и заботы, печали, страха, гнева все не свободны; зачем различать тогда варны?» — спрашивает философ. Нет разницы между брахманом и шудрой. Физиологические функции всех людей одинаковы: «Пот, мочу, кал, кровь, желчь и слизи тело каждого выделяет; зачем различать [тогда] варны?»

В той же «Мокшадхарме» содержатся взгляды другого материалиста Древней Индии — Панчашикхи. Он выступает против откровения, против агама — фундамента, на котором покоилось все ведийское мировоззрение, весь брахманизм. Выше откровения Панчашикха ставит очевидность и умозаключение. «Откровение — ничто, если оно нарушает очевидность и умозаключение»⁷⁰. Против религиозных обрядов, имеющих своей целью достижение желаемого вопреки всем обстоятельствам, материалист выдвигает неоспоримый аргумент: «Закономерность Вселенной нарушилась бы, если б дары и обряды плоды приносили». Люди сбиваются в сторону от истинного пути агамами так же, как слоны — плохими погонщиками.

Как и Бхарадваджа, Панчашикха отрицает существование души как особой духовной сущности. Он провозглашает, что «душа [джива] есть не что иное, как тело. Гибнут и тело, и ум [манас]. Тело есть соединение пространства, ветра, жара, земли и влаги. Как имя и проявление теряют реки, достигшие океана, и он их течение вбирает, так и существа исчезают». Тот, кто наблюдал впадение самой большой реки в море, видит ничтожность самой большой реки. И если все существа исчезают во вселенной, как реки в океане, то откуда тогда возникнуть самосознанию после смерти? Смерть — полное освобождение. Умерший свободен от кармы. Он не пачкается плодами своих действий так же, как лист лотоса не смачивается водой. «Исчезли его заслуги, грехи отпали». Такой «освобожденный покидает страдания и рассыпается, словно ком земли, упавший на камень; как сбрасывает старые рога олень или змея — кожу и, сбросив, не озираясь, уходит, так освобожденный покидает страдание»⁷¹. Учение Панчашикхи пессимистично. Он

⁷⁰ Антология мировой философии, т. 1, ч. I, с. 111.

⁷¹ Там же, с. 114.

ничего не может противопоставить всемогуществу смерти: «Гибнущему человеку с его хрупкой жизнью что в домопадцах, что в рушащихся начинаниях? Ведь все покинув, люди мгновенно уходят и не вернутся больше?»⁷².

Панчашикха занимался изучением структуры сознания и механизма познания. Он различает пять чувств (слух, касание, вкус, зрение, обоняние), предметы чувств (например, звук — предмет чувства для уха), сознание, ум и самосознание. В основе доказательства лежит очевидность. Ум (манас) должен опираться на чувства, и «свойство этой пятерки [чувств] с шестым [манасом] — способствовать познанию». Самосознание имеет три состояния: радость, страдание и, в-третьих, свободу и от радости, и от страдания. Это наилучшее состояние.

Мысль об органическом единстве ума и чувств в процессе познания представлена и в третьей философской части «Махабхараты» — в «Анугите». Там, в частности, содержится интересный спор чувств и ума. Ум говорит чувствам: «Без меня не обоняет нос, язык не чувствует вкуса, образа глаз не объемлет, не познает касаний кожи; ухо, покинутое мной, никак не воспринимает звука»⁷³.

Исходя из этого бесспорного аргумента, ум-манас заявляет, что он «из всех сутей наилучший». Чувства же, не отрицая значения манаса, возражают ему, подчеркивая и свою роль в процессе познания. Они говорят уму, что без них он может наслаждаться предметами лишь в воображении, без чувств ум угасает, как огонь без дров, ум истощается, ибо он лишь осмысливает показания чувств, чувства — двери в обиталище ума. «Без нас нет для тебя постижения, — заканчивают чувства свою полемику с умом.

Эти и подобные им материалистические взгляды, вся предматериалистическая и материалистическая традиция в ранней древнеиндийской философии и предфилософии — все это было подытожено в даршане, которая называлась чарвака, или локаята. Происхождение термина «чарвака» не совсем ясно. Согласно одной версии, слово «чарвака» было первоначально именем некоего мудреца,

⁷² Антология мировой философии, т. 1, ч. I, с. 112.

⁷³ Там же, с. 114—115.

выступившего с материалистическим мировоззрением. Другие думают, что «чарвака» происходит от слова «чарв» (есть, жевать), а потому чарваками называли тех, кто проповедовал гедонизм. Третьи производят термин «чарвака» от «чару» (приятный) и «вак» (слово), толкуя, таким образом, чарваку как «доходчивое, приятное слово». Термин «локаята» или «локаятика» производят от «локаятана» — «точка зрения обычных людей». Этот термин говорит о близости учения чарваков к обыденному сознанию. Философия чарваков — система древнего материализма, в которой органично связаны онтология, гносеология, этика.

Все произведения чарваков погибли. Их взгляды излагаются в разных древних книгах, часто критически, но встречаются там и большие отрывки из подлинных книг чарваков. Важным источником сведений об учении чарваков является, в частности, трактат Мадхавачарьи «Сарва-даршана-самграха», в котором перелажается учение чарваков и цитируется чарвак Брихаспати, в котором многие видят основателя учения чарваков-локаятиков.

Чарваки подвергли серьезной критике все мировоззрение Вед, все ведийские авторитеты и источники, ведийскую религию. Они учили, что Веды «страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием ... те, кто считает себя знатоками Вед, просто плуты и мошенники... Веды — это просто неумная болтовня обманщиков, а агнихотра и другие обряды — способ прокормления их»⁷⁴. Сам же Брихаспати сказал так: «Агнихотра, три Веды, триданда (тройственный самоконтроль над своими мыслями, словами и поступками. — А. Ч.) и посыпание себя пеплом — [всего лишь] способ прокормления тех, кто лишен мудрости и трудолюбия»⁷⁵. Ф. И. Щербатской дает более сильный, правда, вольный перевод этих строк: «Богослужение, священное писание, аскетизм — доходы лишь безгрешные для дураков и трусов». Брихаспати добавляет: «Мошенники, шуты, бродяги — вот кто составил три Веды». Он высмеивает религиозные обряды, жертвоприношения и показывает их нелепость. Если жертвенное животное прямо попадет на

⁷⁴ Антология мировой философии, т. 1, ч. I, с. 167.

⁷⁵ Там же.

небеса, то почему тогда жертвователю не отдает на заклание своего отца? Ведь это верный путь на небо, в рай.

Чарваки вообще и Брихаспати в частности отрицают существование человека после смерти. «Когда тело обратится в прах, разве оно может возродиться вновь? Если то, что покидает тело, уходит в иной мир, почему же не возвращается оно опять, влекомое любовью к своим близким?» Отсюда следует, что «все эти обряды поминовения усопших — лишь способ, установленный брахманами для своего прокормления». То, что тело, умирая, обращается в прах, опирается у чарваков на их материалистическое учение о первоначалах мироздания. Чарваки ограничили первоначала всего сущего лишь вещественными, материальными сущностями. Это земля, вода, воздух и огонь — «великие элементы» («махабхута»). Из их различных сочетаний состоит все сущее, в том числе и живое. Махабхута активны и самостоятельны. Им внутренне присуща собственная сила — свахва.

Наиболее поразительный момент в учении материалистов чарваков-локаятиков — их теория происхождения сознания. Чарваки вплотную подошли к пониманию того, что сознание — свойство высокоорганизованной материи. Сознание возникает из махабхут, когда они, соединяясь должным образом между собой, образуют живое тело. Сами по себе ваю — воздух, агни — огонь, ап — вода и кшити — земля сознанием не обладают. Однако свойства, первоначально отсутствовавшие в разделенных частях целого, могут появиться как нечто новое при соединении этих частей. Скомбинированные земля, вода, воздух и огонь вызывают появление наделенного сознанием живого тела. Мадхавачарья сообщает о школе чарваков: «В этой школе признаются четыре элемента: земля, вода, огонь, воздух. И именно из этих четырех элементов возникает сознание, подобно тому как при смешении кинвы и других веществ возникает опьяняющая сила»⁷⁶. При распадении тела на элементы исчезает и сознание.

Из этого следует, что существует только один мир, что нет никакого потустороннего мира, нет жизни после

⁷⁶ Антология мировой философии, т. 1, ч. I, с. 167.

смерти и нет богов. Чарваки — атеисты. Мадхавачарья спрашивает: «Но как можно считать высшее божество источником вечного блаженства, если этот взгляд решительно опровергается чарваками — самыми рьяными безбожниками, последователями учения Брихаспати?»⁷⁷

Смысл жизни чарваки видят в счастье, а счастье — в наслаждении. «Единственный смысл жизни человека состоит в удовольствиях, доставляемых чувственными наслаждениями. И не следует отвергать их на том основании, что наслаждения всегда связаны со страданиями. В нашей власти использовать наибольшее число удовольствий и избежать неминуемо сопутствующие им страдания... Поэтому не следует из боязни страданий отвергать удовольствия, к которым мы склонны... А если кто из боязни стал бы пренебрегать очевидным счастьем, то он уподобился бы глупому. Недаром говорится: «Человек должен отказаться от удовольствий, доставляемых чувственными вещами, поскольку они сопряжены со страданиями», — таково наставление глупцов. Но вот колосья риса, наполненные спелыми белыми зернами, — разумно ли выбросить их лишь потому, что они в пыли и шелухе?»⁷⁸. Итак, смысл жизни не в аскетизме, не в умерщвлении плоти, не в угасании страстей, не в нирване. Смысл жизни — в наслаждении.

Так чарваки решают основной вопрос мировоззрения. Мироздание первично, сознание вторично, сознание — свойство материи, мироздание должно доставлять людям наслаждение. Последний момент говорит об ограниченности этики чарваков-локаятиков. Однако имеются сведения, что школа чарваков распалась на два крыла — «тонких» и «грубых». Идеалы «тонких» чарваков, по-видимому, сложнее.

В теории познания чарваки — сенсуалисты. «Что же касается применения чарваками логики и понятийного мышления к обоснованию позитивного знания, то... они были на уровне современной им науки», — считает Н. П. Аникеев⁷⁹. Но это, по-видимому, относится больше к «тонким» чарвакам, чем к «грубым».

Влияние чарваков одно время было велико. Мадхавачарья сообщает, что «многие люди в соответствии с наукой о политике и удовольствии, считая единственной

⁷⁷ Там же, с. 165.

⁷⁸ Там же, с. 166.

⁷⁹ Там же, с. 165.

целью жизни богатство и удовольствие и отвергая потусторонний мир, следуют только учению чарваков. Отсюда это учение именуется также локаята, что вполне согласуется с его сутью»⁸⁰. Однако со временем учение чарваков потеряло влияние, а труды их погибли или же были сознательно уничтожены теми самыми брахманами, которых они так едко и справедливо высмеивали.

⁸⁰ Там же.

Предфилософия Вавилонии. Территория Месопотамии распадается на две части: на северное предгорье и южную низменность. Она была заселена уже в период палеолита. В IV тыс. до н. э. в южную, болотистую часть Месопотамской низменности пришли шумеры, позднее в среднюю ее часть — аккадцы. В III тыс. до н. э. шумеры и аккадцы образовали ряд самостоятельных городов-государств. В середине III тыс. до н. э. все шумерские города были объединены городом Уром, аккадские — Аккадом. Эти объединения тут же вступили между собой в борьбу, и победителем вышел Аккад, подчинивший себе всю Месопотамскую низменность. Но аккадская держава просуществовала недолго. Месопотамия не была защищена естественными преградами и находилась в центре путей переселения народов. Пришлые эламиты и амориты разрушили аккадскую державу и тут же вступили между собой в борьбу. Победители — амориты — создали свое государство со столицей в Вавилоне. Древневавилонское царство (1894—1595 гг. до н. э.) достигло своей вершины при Хаммураппи (1792—1750 гг. до н. э.). В середине II тыс. до н. э. оно было разрушено хеттами и касситами. В VII в. до н. э. жившие в северной части Месопотамии ассирийцы образовали первую ближневосточную сверхдержаву, простирающуюся от Ирана до Египта. Второй расцвет Вавилонии — Нововавилонское царство (612—538 гг. до н. э.), впоследствии разрушенное персами.

На всем протяжении своей истории, начиная с городов-государств Шумера и Аккада и кончая Нововавилонским царством, культура Вавилонии — типичный пример культуры «бронзового века».

На территории Месопотамии наука зарождается рано. Более сотни найденных математических текстов относятся ко времени Древневавилонского царства. Это таблицы умножения, обратных величин, квадратов и ку-

бов чисел, таблицы с типовыми задачами на вычисление с их решениями. В этих математических документах — позиционная система счисления: цифра имеет разное значение в зависимости от занимаемого ею места в числе. Шумерская и аккадо-вавилонская система счисления была шестидесятиричной. Для изображения чисел существовало всего два знака: «клин» изображал 1, 60, 3600 и дальнейшие степени от 60, «крючок» — 10, 60×10 , 3600×10 и т. п. Уже во II тыс. до н. э. ученым Вавилона были известны приближенные значения отношений диагонали квадрата к его стороне и окружности к радиусу. Они умели решать задачи, соответствующие квадратным и некоторым кубическим уравнениям, измерять объемы параллелепипеда, цилиндра, усеченного конуса и пирамиды.

Древневавилонские астрономы вели систематические наблюдения за небом. За 2250 лет (ко времени Александра Македонского, т. е. к концу IV в. до н. э.) была установлена периодичность затмений, что позволяло их предсказывать. Лунно-солнечный календарь был создан уже в начале II тыс. до н. э. Сохранился указ Хаммураппи о дополнительном месяце. Это делалось для подтягивания лунного года, состоявшего из 12 лунных месяцев (354,36 суток) к солнечному году (365,24 суток). Позднее было открыто, что восемь солнечных лет по количеству суток приближаются к 90 лунным месяцам. Найденные медицинские тексты показывают выделение медицины из лечебной магии.

В связи с науками зарождаются навыки мышления, подготавливается философское мировоззрение. Однако философия в Вавилонии все же не возникает. Даже в период Нововавилонского царства вавилоняне смотрели на мироздание сквозь мифы. Став частью религиозной идеологии, наука стала священной (ею заведовали жрецы), и ее развитие приостановилось. Наука и мышление не нашли выхода в мировоззрение.

Наиболее значительным явлением аккадо-вавилонской и вообще месопотамской мифологии была теогоническая поэма «Энума Элиш» («Когда вверху...»). Поэма начиналась так: «Когда вверху небеса не были названы и не имела названия внизу земля, а изначальный Апсу, их родитель, Мумму и Тиамат, родившая всех, вместе воды мешали, когда еще не были сформированы деревья и не был виден тростник, когда никто из богов еще не

появился, когда имена еще не были названы, не определилась судьба, тогда боги были созданы посредине небес». Эти новые боги стремятся организовать хаос, олицетворяемый в смутных образах Апсу, Мумму и Тиамат. Организовать первородный хаос значило прежде всего отделить влагу от тверди, воздух от огня. Аккадский Энки — бог Эа усыпляет Апсу и расчленяет его. Он же связывает Мумму. Однако третье лицо хаоса — Тиамат — не сдается. Она плодит чудовищ и склоняет на свою сторону бога Кингу. Все новые боги в ужасе. Лишь сын Эа бог Мардук решается сразиться с Тиамат и ее союзниками. Но предварительно он вырывает у деморализованных богов согласие на свое превосходство. Так вавилонские жрецы обосновали возвышение дотоле рядового городка Вавилона над другими городами (Мардук был богом города Вавилона, другие боги — богами других городов), в чем можно видеть пример идеологической функции мифологии в условиях раннеклассового общества.

Мардук побеждает Тиамат и рассекает ее тело на две половины. Из нижней Мардук сотворил землю, из верхней — небо. Далее бог создает созвездия, времена года и двенадцать месяцев, животных, растения и человека.

Человек двойствен. Его тело — из глины с примесью казненного Мардуком бога-предателя Кингу, его душа — плод дыхания Мардука.

Нисхождение Иштар — земледельческий календарный миф. Такие мифы были у всех народов. Они объясняли смену времен года и годовой цикл земледельческих работ. В Шумере это миф об Иннана и Думузе, в Вавилонии ему соответствовал миф об Иштар и Таммузе. Таммуз — возлюбленный Иштар — умирает, уходит в «страну без возврата», в подземное царство мертвых, где царствуют Нергал и Эрешкигаль. Она же ненавидит свою младшую сестру Иштар. Поэтому, когда Иштар, желая вернуть Таммуза, нисходит в мертвое царство, Эрешкигаль насылает на нее 60 болезней и задерживает. На земле нет больше богини плодородия и любви. Больше не рождаются ни животные, ни люди. Боги встревожены. Не станет людей — кто будет приносить им жертвы? Поэтому они вынуждают Эрешкигаль отпустить и Иштар, и Таммуза. На земле снова наступает весна — пора любви.

«Эпос о Гильгамеше» — величайшее поэтическое произведение древневосточной литературы. Если «Энума Элиш» — пример религиозно-мифологического мировоззрения, то «Эпос о Гильгамеше» — выражение художественно-мифологического мировоззрения, но, конечно, не художественно-философской мысли (как сказано у переводчика и комментатора эпоса И. М. Дьяконова). В центре эпоса — человек-богоборец, претендующий на бессмертие, Гильгамеш — правитель шумерского города Урук. Сами боги боятся его. Желая его ослабить, они творят равного ему по силе соперника, богатыря Энкиду. Это дитя природы. Он понимает язык зверей. Хитрый Гильгамеш подсылает к Энкиду блудницу. Она сворачивает Энкиду, и он утрачивает первобытную связь с природой, звери от него отворачиваются. Сила Энкиду не превосходит отныне силы Гильгамеша. Их борьба заканчивается дружбой, вместе они совершают много подвигов. Гильгамеш перехитрил богов, и тогда боги посылают на Энкиду смерть. Гильгамеш впервые осознает свою смертность. С этого начинается самосознание Гильгамеша. Перед лицом смерти друга Гильгамеш сетует: «И сам я не так ли умру, как Энкиду? Тоска в утробу мою проникла, смерти страшусь и бегу в пустыню... Устрашился я смерти, не найти мне жизни, словно разбойник, брожу в пустыне... Как же смолчу я, как успокоюсь? Друг мой любимый стал землею! Так же, как он, и я не лягу ль, чтобы не встать во веки веков?»⁸¹ Гильгамеш отправляется в путешествие за бессмертием к Утнапишти, который некогда получил от богов дар бессмертия. Утнапишти вручает Гильгамешу «траву бессмертия», но тот на обратном пути теряет ее. В «Эпосе» с большой силой прозвучала мировоззренческая тема жизни и смерти, тема трагизма бытия человека.

Человек осознает свою конечность на фоне бессмертия богов и вечности мироздания. Необузданный нрав деспота Гильгамеша обуздывается сознанием своей смертности, не утрачивая при этом своего деятельного начала. Гильгамеш начинает благоустраивать свой город. В нем зарождается догадка, что бессмертие человека — в его делах, в его творчестве.

Предфилософия Вавилонии содержала в себе не только мифологическое мировоззрение и начальное на-

⁸¹ Эпос о Гильгамеше. М.; Л., 1961, с. 57, 59.

учное знание с начатками мышления, но и момент разочарования в авторитарной религиозной идеологии раннеклассового общества. В «Беседе господина и раба» отражено сознание тщетности жизни. Все тщетно: и надежда на щедрость царя, и надежда на радость пиршества, и надежда на любовь женщины, и надежда на благородство людей, и, наконец, надежда на посмертное воздаяние и на саму жизнь после смерти. Однако дальше сомнения и отчаяния префилософская мысль Вавилонии не идет. Эта мировоззренческая мысль обращается против самой себя и проповедует бездумье. Господин приходит к выводу, что надо ни о чем не думать и бездумно прожигать свою жизнь. «Беседа господина и раба» — свидетельство глубокого кризиса авторитарного религиозно-мифологического мировоззрения и в то же время бессилия мировоззренческой мысли подняться в условиях общества «бронзового века» на второй, философский, уровень мировоззрения, где осознание человеком своей смертности компенсируется сознанием бессмертия человеческой мысли.

Предфилософия Древнего Египта. Древнеегипетская история замечательно хронологична. Нам известны имена и годы правления всех царей Египта. История Древнего Египта распадается на Древнее, Среднее и Новое царства. К Древнему царству относятся первые восемь династий царей Египта (2900—2200 гг. до н. э.). Среднее царство — IX—XVI династии (2200—1600 гг. до н. э.). Новое царство — период правления XVII—XX династий (1600—1100 гг. до н. э.). Затем следует смутное время Позднего Египта, когда одни завоеватели сменяли друг друга. Однако счет династий продолжался. История суверенного Египта заканчивается XXVI династией (665—525 гг. до н. э.): В это время столицей Египта был Саис. Поэтому Египет времен XXVI династии называется «Саисский Египет».

Древнеегипетская наука как нельзя более «наглядна»: она как бы воплощена в египетских пирамидах. Во времена строительства пирамид египтяне знали такое число, как миллион. Оно иероглифировалось маленькой фигуркой человека с поднятыми от изумления руками, за человеком виднелась пирамида. Потом это число забыли за ненужностью. Сохранилось 36 оригинальных математических текстов Древнего Египта. Самые ранние из них относятся к середине IV тыс. до н. э.,

поздние — к I тыс. до н. э. Из этих 36 текстов 16 явно ранее I тыс. до н. э. Наиболее интересные из них — Лондонский и Московский математические папирусы. Оба папируса датируются временем XI династии.

Содержание папируса — задачи прикладной математики: разложение некоторых дробей на суммы дробей с единицей в числителе; задача «хау» (куча), соответствующая решению линейного уравнения; задача «тунну» по определению разности между долями при неравном распределении (например, 100 хлебов надо разделить между пятью лицами так, чтобы полученные доли находились в арифметической прогрессии и чтобы одна седьмая трех больших чисел равнялась бы сумме двух меньших), вычисление площадей и объемов. Уже в начале II тыс. до н. э. египтяне могли вычислить объем цилиндрической житницы, знали как бы число «пи» и принимали его за 3,16. Московский математический папирус содержит, в частности, задачу на вычисление объема усеченной пирамиды с квадратным основанием. Одна из задач Берлинского математического папируса такова, что ее выражение в алгебраической форме дало бы два уравнения с двумя неизвестными, причем одно уравнение было бы квадратным.

Все эти задачи — задачи на вычисление, связанные с практикой. Умение разлагать дроби на суммы дробей с единицами в числителе было практически важно. Можно ли считать такие задачи на вычисление наукой, это вопрос спорный. Многие ученые отказываются называть и древневавилонскую, и древнеегипетскую математику наукой. Но существуют и противоположные мнения. Никола Бурбаки (за этим именем скрывается группа анонимных математиков) высоко оценивает вавилонскую и древнеегипетскую математику. «Теперь уже нельзя сомневаться в существовании сильно развитой доэллинической математики. Не только понятия целого числа и меры величины (сами по себе уже очень абстрактные) употребляются в самых древних из дошедших до нас текстах Египта и Халдеи, но и вся вавилонская алгебра с ее изящными и уверенными приемами не может рассматриваться в виде простой совокупности задач, решенных эмпирически, на ощупь. И если в текстах мы еще не находим ничего похожего на «доказательства» в формальном смысле слова, все же имеются все основания полагать, что открытие таких приемов решения, общность ко-

торых видна из частных применений к числовым примерам, не могло иметь места без хотя бы минимального количества логических рассуждений»⁸².

Как китайские и вавилонские, так и древнеегипетские астрономы вели регулярные наблюдения за небом. Это тоже имело практическое значение. Например, начало важнейшего для Египта события — ежегодного разлива Нила — совпадало во времени с появлением на египетском небе самой яркой звезды — Сириуса. Египтяне определили эклиптику — видимый путь Солнца — на фоне созвездий и разделили ее на двенадцать частей, образовавших Зодиак, т. е. «круг зверей» (каждое созвездие в эклиптике носит имя какого-либо животного). В течение полутора тысяч лет египетские астрономы зарегистрировали 373 солнечных и 832 лунных затмения. Это позволило заметить периодичность затмений и научиться их предсказывать. О механизме затмений тогда, разумеется, не имели никакого представления. Созерцание неба позволило создать календарь. Сперва древнеегипетский календарь состоял из 12 месяцев по 30 дней каждый, в начале года добавлялось пять священных дней, не принадлежавших ни к какому месяцу. Затем был создан солнечно-лунный календарь. Для приведения в соответствие лунного года с солнечным девять раз в двадцать пять лет вставлялся тринадцатый месяц. Время суток измерялось водяными (клепсидра) и солнечными часами.

Медицинские папирусы Эберса и Смита показывают выделение из лечебной магии медицины.

И древневавилонская, и древнеегипетская наука была делом жрецов. Светская интеллигенция — писцы — зависела от жрецов и решала сугубо практические задачи. Профессия писца была высокочтимой. В древнеегипетском стихотворении «Прославление писцов» сказано: «Мудрые писцы... не строили себе пирамид из меди и надгробий из бронзы... их пирамиды — книги поучений, их дитя — тростниковое перо, их супруга — поверхность камня... Написанное в книге возводит дома и пирамиды в сердцах тех, кто повторяет имена писцов, чтобы на устах была истина. Человек исчезает, тело его становится

⁸² Бурбак Н. Очерки по истории математики. М., 1963, с. 9.

прахом, все близкие его исчезают с земли, но писания заставляют вспомнить его устами тех, кто передает это в уста других. Книга нужнее построенного дома, лучше гробниц на Западе, лучше роскошного дворца, лучше памятника в храме»⁸³. Однако в этом стихотворении писцы не отделены от жрецов. Писцы названы «жрецами заупокойных служб». А в Вавилонии и жрец, и писец обозначались одним и тем же клинописным знаком. Вся древнеегипетская и древневавилонская наука была священной, она принадлежала жрецам — «хранителям» религиозно-мифологического мировоззрения. Противоречие между мифологическим мировоззрением и начатками наук — предфилософия в четвертом смысле слова — было противоречием между функциями жрецов. Но и занимаясь наукой, египтяне смотрели на мироздание в целом сквозь мифы. Иначе они бы не сгруппировали звезды в гигантские созвездия. В таком видении ночного неба сказались их мифологическое представление о небе как вытянутом теле богини Нут.

Египтяне сперва почитали животных, а затем египетские боги стали зверолоудьми, и на этом внешняя антропоморфизация древнеегипетских богов закончилась. Эта мифология была связана с культом. Но в разных местностях Египта почитались разные боги, поэтому то, что в одном месте было религиозным мифом, в другом оказывалось нерелигиозным. В Мемфисе — столице Древнего царства — почитался Птах, в Фивах — столице Среднего и Нового царства — Амон, в Гелиополе — бог Солнца Ра.

Существовали различные теогонии. Гелиопольская теогония положила в начало мироздания первородный хаос Нун, породивший Ра. Последний, совокупившись с самим собой, «изрыгнул» бога воздуха Шу и его женский коррелят Тефнут. В свою очередь, Шу и Тефнут породили землю, небо и еще семерых богов, в их числе Осириса и Исиду, Сета и Нефтиду. Воздух Шу разделил небо и землю, подняв богиню неба Нут над богом земли Гебом. Люди, как это и должно быть в религиозно-мифологическом мировоззрении, — третьестепенные персонажи теогонии. Они созданы богом Солнца Ра из его слез.

Жрецы Древнего Египта так и не смогли изжить крайний политеизм. Они смогли лишь уменьшить число

⁸³ Липрика Древнего Египта. М., 1965, с. 89—92.

богов, отождествив некоторых из них. Правда, Аменхотеп IV ввел культ единого бога Атона и стал называть себя Эхнатон — «блеск Атона». Эхнатон построил новую столицу Египта — Ахетатон («горизонт Атона»). Но реформа не привилась. Она встретила сопротивление жрецов — антагонистов фараонов. При преемнике Эхнатона Тутанхамоне политеизм восторжествовал над монотеизмом. Это было в конце XV в. до н. э.

Вавилонскому мифу об Иштар и Таммузе в Древнем Египте соответствовал миф об Исиде и Осирисе. Осирис олицетворял и жизнь, и смерть. Осирис — олицетворение Нила — источника всего живого в Египте, и он же — судья в царстве мертвых. Нил-Осирис борется со своим братом Сетом, который был олицетворением пустыни. Сет-пустыня обманул Осириса, заключил его в гроб и пустил его вниз по течению Нила. Сестра-жена Осириса Исида (в Египте фараоны женились на своих сестрах) пускается на поиски мужа. Она только что родила сына Гора. Сет расчленяет тело Осириса и повсюду его разбрасывает. Исида собирает части тела своего супруга. Один из богов подземного царства Анубис и сын Осириса Гор оживляют Осириса, а Гор побеждает Сета. Эта вечная периодическая борьба Осириса и Сета отражала смену времен года в Египте: разлив Нила — это время сева, время созревания и уборки урожая и период засухи (апрель—июнь). Осирис в гробнице — это спад Нила во время засухи, а разбросанные члены его — оставшиеся после разлива Нила мелкие озера, болота, лужи. Возрождение Осириса и победа Гора над Сетом — новый разлив, торжество жизни.

Но Осирис — не только жизнь, но и смерть. У древних египтян был очень сильно развит погребальный культ. Считалось, что после смерти тела душа может полноценно существовать лишь при условии сохранения тела. Отсюда обычай мумификации, города мертвых — некрополи, гигантские пирамиды, саркофаги фараонов. Египтяне различали в человеке несколько сущностей: его тело, его имя (рен), его душу-ба, его душу-ка. Придя в подземное царство мертвых, душа предстает перед Осирисом. Судья взвешивает сердце души, на вторую чашу весов кладется статуэтка Правды. Если она поднималась вверх, то душа тут же пожиралась адским чудовищем. В противном случае душа сохраняла жизнь. Это и была «ка» — жизненное начало. Если сердце души

признавалось безгрешным, душа покойного отправлялась на поля Иалу, которые, в отличие от египетских полей, никогда не страдали от засухи. Но на них надо было работать. Чтобы этого избежать, в гробницу клали небольшие фаянсовые фигурки, которые держали в руках мотыгу, а за спиной у них была подвешена корзина для зерна. Это были как бы рабы покойного. Они назывались «ушебти» (ответчик) и должны были работать за покойного. На фигурках было написано: «О ушебти этот, когда сосчитают [т. е. призовут] ... к работам, которые выполняют в некрополе ... чтобы возделывать поля, чтобы оросить прибрежные земли... скажи: «Я, вот я!» Ушебти обладали портретным сходством с покойным, чтобы боги думали, что работает именно он, а не его раб.

Лирика Древнего Египта в некоторых своих мировоззренческих частях соответствовала «Беседе господина и раба». Как и в этом вавилонском произведении, в ней звучат сомнения в истинности религиозно-мифологической картины мира, в ценности загробного существования. В «Песне арфиста» сказано: «Никто еще не приходил оттуда, чтобы рассказать о том, что там, чтобы поведать, чего им нужно, и наши сердца успокоить». В песне подчеркивается, что «никто из умерших не вернулся обратно». Поэтому пока ты жив, надо следовать велению своего сердца.

Однако в другом произведении выражена твердая убежденность в существовании загробного мира. Это «Похвала смерти». Там говорится: «Время, как сон, промелькнет и «Добро пожаловать!» — скажут в полях Заката пришельцу». Эти поля помещались египтянами на западе.

Ни в Вавилонии, ни в Древнем Египте философия так и не возникла, но элементы ее были. В «Разговоре господина со своим рабом», в «Песне арфиста», в «Споре разочарованного со своей душой» хотя и нет конфликта с верой, но все же есть элемент сомнения в социоантропоморфическом мировоззрении, скептицизм и пессимизм. Это говорит о кризисе религиозно-мифологического мировоззрения в Вавилонии и в Египте, но в негативном плане. В позитивном же плане мы можем отметить начало демифологизации. Шумеро-аккадские Абцу (Апсу) и Мумму, древнеегипетское Нун и т. п. уже отчасти утратили свою сверхъестественность.

Древний Египет оказал прямое огромное влияние на культуру Эллады. В середине I тыс. до н. э. Египет и Эллада были тесно связаны. Фараоны XXVI династии вели филэллинскую политику. Сами они придерживались греческого образа жизни (предпоследний фараон этой династии был женат на гречанке). Он разрешал грекам основывать в Египте колонии. Греки навсегда сохранили уважение к Египту как к источнику мудрости, — даже тогда, когда они и в науках, и в мировоззрении оставили египтян далеко позади себя.

В 525 г. до н. э. Египет был оккупирован персами. Персидское завоевание отбросило Египет далеко назад так же, как отбросило оно назад чуть ранее развитие Вавилонии. Ростки философского мировоззрения надолго завяли.

Предфилософия Ирана. Населявшие Иранское плоскогорье народы — мидяне и персы — значительно отставали от ариев Индии, шумеров и аккадцев Вавилонии, древних египтян. В начале I тыс. до н. э., когда в Индии и тем более в Вавилонии давно существовали раннеклассовые государства, на Иранском плоскогорье всего лишь сложился союз мидийских и персидских племен. Персы принадлежали к индоевропейской группе народов, они были близки к индийским ариям, которые пришли в Индию с Иранского плоскогорья. Само слово «Иран» означает «страна ариев». Однако в Индии арии, испытав влияние протоиндийской культуры Мохенджо-Даро, намного опередили оставшиеся на Иранском плоскогорье племена. Начиная с VII в. до н. э. эти племена начинают играть все возрастающую роль на Ближнем Востоке. В VII в. до н. э. мидяне покоряют персов и в союзе с халдеями неожиданно уничтожают дотоле могущественнейшую ассирийскую сверхдержаву. В VI в. до н. э. персы берут верх над мидянами и создают персидскую сверхдержаву. История расцвета и падения Древней Персии связана с династией Ахеменидов (558—330 гг. до н. э.). Во второй половине VI в. до н. э. Ахемениды поработают Вавилонию, Лидию, греческие малоазийские Ионию и Эолиду, часть Средней Азии, Египет, греческие острова Эгейского моря, а на Балканском полуострове — Фракию и Македонию. Азия вторгается в Европу. В ходе последовавших за этим вторжением греко-персидских войн (500—449 гг. до н. э.) персы дошли до Афин и разрушили их. На востоке персы захва-

тили северо-западную Индию. В конце IV в. до н. э. Персидская империя была полностью разрушена Александром Македонским.

Империя Ахеменидов была типичной восточной деспотией. Во главе империи стоял пользовавшийся неограниченной властью царь, во главе административных округов — сатрапы, наместники царя. Политика первых персидских царей Кира и Дария I была ловкой, это была политика кнута и пряника. Вступив со своей армией в Вавилон, Кир объяснил эту акцию как желание освободить аккадский народ от гнета последнего вавилонского царя Набонида. Ахемениды терпимо относились к религиям завоеванных ими народов. В этом отношении ахеменидская держава была исключением среди других государств Древнего Востока. Поэтому вавилоняне называли Кира посланником бога Мардука, евреи — мессией бога Яхве. Отличался веротерпимостью и Дарий I. Он прокламировал свою приверженность «закону». Однако неповиновение жестоко подавлялось.

Громадная империя, населенная разными народами и племенами, требовала унификации. Были созданы единая государственная денежная система (около 517 г. до н. э.), налоговая система с делением государства на сатрапии с точно установленными границами, канцелярия с использованием единого общегосударственного (арамейского) языка. Была создана также государственная почта, усовершенствованы старые караванные дороги и построены новые, разработано общегосударственное законодательство. В империи происходил культурный обмен.

Однако на развитие науки и философии персидское завоевание оказало пагубное воздействие⁸⁴. Это видно на примере греческой Ионии. Иония — колыбель древнезападной философии. При персах и даже после персов Иония не вскормила ни одного философа, все лучшие умы стремились в Элладу. Условия несвободы, а также сам культурный обмен внутри империи Ахеменидов понижали мировоззренческий уровень. Персы стояли на

⁸⁴ Согласно иной точке зрения, греческая философия формировалась под влиянием более отвлеченной персидской мифологии, где слабее, чем в греческой, были выражены зооморфизм и антропоморфизм. При этом роль афро-азиатской протонауки в генезисе философии умалается, а научное мышление выводится из мифологии.

уровне мифологического мировоззрения, Ахемениды почитали Ахурамазду и других связанных с ним иранских богов. В этой мифологии было еще мало черт предфилософии. Религия персов называлась зороастризм.

- Мифология персов имела сходные черты с мифологией ариев. Она также знала асуров и дэвов. Но если у ариев асуры — демоны, а дэвы — боги, то у персов наоборот, асуры — боги, а дэвы — демоны. Зороастризм был якобы основан Заратуштрой. По мнению ряда ученых, Заратуштра — реальное историческое лицо, автор Гат — древнейшей части «Авесты», — священной книги зороастризма (от греческой транскрипции имени Заратуштры — Зороастр). Время жизни Заратуштры относят к X—VII вв. до н. э. По имени верховного божества Ахурамазда зороастризм называется также маздеизм. Для зороастризма наиболее характерен дуализм, выросший из противопоставления асуров и дэвов, богов и демонов, сил добра и света и сил зла и тьмы. Во главе сил добра стоит Ахурамазда (Ормузд) и его дух Спента-Майнью, а во главе сил зла Ангро-Майнью (Ариман). Мироздание — арена борьбы этих двух самостоятельных начал. Человек может стать на любую сторону, он свободен. Дуализм зороастризма оказал большое влияние на религию, мифологию и даже философию более позднего времени. Однако совершенно нелепо говорить о зороастризме как о религиозно-философской системе.

* * *

В середине I тыс. до н. э. в связи с началом «века железа» в пределах наиболее развитых районов «полосы древней цивилизации» создаются благоприятные условия для генезиса философии. «По сравнению с тремя предшествующими ему столетиями, — пишет известный историк науки Дж. Сартон, — VI в. до н. э. — период гораздо большей активности, когда создается впечатлительное настоящего взрыва интеллектуальной энергии, и не только в одном месте, но повсеместно — в Греции, в Иудее, в Вавилонии, в Индии, в Китае». Однако философия как новая форма общественного сознания и высший вид мировоззрения возникает лишь в Китае, Индии, Элладе. Остальные культуры «полосы древней цивилизации» застывают на уровне предфилософии.

Итак, мы говорили о проблеме генезиса философии как одной из первых историко-философских проблем, расчленили ее на вопросы и связали с проблемой определения философии в системе мировоззрения, поняв последнее не только как совокупность взглядов на мир в целом, но как такую совокупность этих взглядов, в которой имеется мировоззренческий стержень — основной вопрос мировоззрения — вопрос об отношении природы и людей¹.

В самом мировоззрении мы наметили наличие двух уровней и двух типов, дающих в своем взаимодействии четыре вида мировоззрения: социоантропоморфический, объективно художественный (первый уровень), философско-идеалистический и философско-материалистический (второй уровень) виды, определили философию как стремящееся к доказательности системно-рационализованное мировоззрение и истолковали генезис философии как историческое восхождение мировоззрения с его первого уровня на второй под влиянием развивающегося в сфере специального знания (протонауки) мышления, отметив, однако, в этом восхождении промежуточный уровень предфилософии (профилософия), сосуществующий с порождающей его протонаукой (тогда как протофилософия сосуществует, взаимодействует или даже находится в нерасчлененном единстве с наукой), а также под определяющим влиянием революционных изменений в общественном бытии, первичном, как известно, по отношению к общественному сознанию, одной из форм которого философия является. Эти изменения были связаны с тем, что переход от «века бронзы» к «веку железа» достиг орудий труда, вызвав тем самым скачок в развитии производительных сил, что означало укрепление позиций людей в природе (это не могло не сказаться на основном вопросе мировоззрения), увеличение объема реального знания и связанного с ним мышления;

¹ Здесь мы следуем за Л. А. Ляховецким, который в своей статье «О возникновении философии как специфической формы общественного сознания» (Филос. науки, 1967, № 4) писал об «универсальном вопросе мировоззрения» как вопросе об отношении человека к миру. Ему же принадлежат термины «гносеогенная» и «мифогенная» применительно к концепциям происхождения философии в аспекте ее духовного источника.

с тем, что дальнейшее развитие разделения труда привело к перевороту в товарно-денежных отношениях, породив монету как вещественное воплощение абстрактного труда, чувственную абстракцию (что способствовало увеличению способности к абстрактному мышлению уже на уровне обыденного сознания, лежащего в основании обеих уровней мировоззрения); с тем, что связанные со всеми этими изменениями классовая борьба и политическое преобразование общества расшатывали мировоззренческую традицию и вызвали общественную потребность в новой форме мировоззрения, отвечающей прогрессивным изменениям в общественном бытии, служащей интересам прогрессивных классов и слоев населения и способной противостоять мировоззрению реакционных классов и слоев населения.

Однако свои классические формы все эти процессы получили лишь на Западе, что, однако, никак не умаляет значение аналогичных процессов на Востоке, принявших в силу специфического развития Древней Индии и Древнего Китая свои индивидуальные формы, определяемые, на наш взгляд, прежде всего меньшей связью зарождающейся философии с наукой и меньшим развитием самой науки в восточном и среднем регионах полосы древней цивилизации, чем это было на Западе.

До сих пор о генезисе философии говорилось лишь в одном смысле. Было выяснено, что философия возникает из мифологии через переходные формы и благодаря начаткам науки и мышления путем распространения последнего на сферу мировоззрения в Китае, в Индии и в Элладе в период начала «века железа». Мифология дает философии мировоззренческую направленность, наука — рационализированность. Этот смысл проблемы генезиса философии можно назвать абсолютным: философия возникает без наличия как внутренней, так и внешней философской традиции.

Но о генезисе философии можно говорить и во втором смысле. Сама объективная история философии есть периодический генезис философии. Это не абсолютный генезис философии. Он происходит на основе внутренней философской традиции. Однако разрыв между философскими эпохами, а внутри них между оригинальными философскими системами настолько велик, что представить объективную историю философии как чисто логический процесс невозможно. Объективная история фи-

лософии есть процесс периодического генезиса философии из парафилософии на основе внутренней философской традиции.

Можно говорить о генезисе философии и в третьем смысле. Такой генезис наблюдается у ныне развивающихся народов, например у некоторых народов Африки. У этих народов издавна существовала развитая мировоззренческая предфилософия. Что же касается научной предфилософии, то она не пошла там далее первобытного знания. Однако эти народы испытывают влияние извне как науки, так и философской традиции, не говоря уже о тех экономических, социальных и политических переменах, которые происходят у этих народов. В высшей степени ошибочно отождествлять здесь мировоззренческую предфилософию с философией, как это склонны делать теологи и философы-иррационалисты, которые, истолковав мировоззренческую парафилософию развивающихся народов как идеалистическую и мистическую философию, расширяют свои ряды, приобщают к идеализму почти целый континент, если говорить об «африканской философии». Чтобы у развивающихся народов могла возникнуть философия, одного влияния извне недостаточно. Эти народы должны как бы ускоренно пережить свой собственный генезис философии из своей мировоззренческой предфилософии под влиянием уже развитой науки и внешней философской традиции. В этом смысле проблема генезиса философии актуальна.

Это же относится к большому слою верующих в развитых странах. И для них философия еще не возникла. Речь идет здесь, конечно, не о теологах, которые защищают религию от философии средствами самой философии (но, разумеется, чисто формально, ибо религиозные догмы также заданы теологам, как и рядовым верующим). При атеистическом воспитании верующих необходимо учитывать, что они фактически находятся все еще на низшем, первом уровне мировоззрения, что их духовный мир — это мир художественно-мифолого-религиозного комплекса. Поэтому их научное просвещение не должно ограничиваться сообщением им знания, но должно быть направлено и на то, чтобы поднять их мировоззренческий уровень на вторую ступень. В этом смысле проблема генезиса философии также имеет актуальное значение.

Таковы три смысла проблемы генезиса философии.

Актуальность проблемы генезиса философии связана и с ремифологизацией современной буржуазной культуры, с наступлением мифа на все формы буржуазного общественного сознания и даже на саму науку. Применительно к философии это означает превращение философии в служанку мифологии. Для этого прежде всего стирается граница между мифологией и философией, граница, давно уже полустертая самой буржуазной философией в ее иррационалистическом варианте. Это стирание происходит под видом невинных на первый взгляд рассуждений о том, что философия отличается от мифологии лишь по форме, что отличие философской картины мира от мифологической состоит лишь в том, что первая строится из образов и представлений, а вторая — из понятий, но что содержание у них может быть в сущности общим. Это стирание происходит также в виде утверждений о том, что логическое (пускай даже стихийно логическое) рассудочно-разумное мышление — лишь один из видов мышления наряду с такими его формами, как «мифологическое мышление», «образное мышление», «метафорическое мышление», «художественное мышление», «логически своеобразное мифологическое мышление», «мифологическое мышление на чувственном уровне» и т. п., что подменяет разум воображением и фантазией, чувствами и эмоциями, волей и верой.

Все это — и сведение различия между мифологией и философией как таковой лишь к формальному различию, и растворение мышления в иных актах сознания — не только неверно, но и социально опасно, и должно быть подвергнуто самой принципиальной критике. Здесь необходимо прежде всего показать, что мышление всегда и везде одно и то же, что коль скоро люди мыслят хотя бы стихийно правильно, они мыслят одинаково, что именно мышление и его плод — истина и наука связывают людей (не ошибаются все одинаково, ошибаются же по-разному, так что можно сказать, что личность — это совокупность ее ошибок), что добавление к термину «мышление» предикатов «логическое», «разумное», «рассудочное» имеет не больше смысла, чем добавление к слову «волк» эпитета «серый»: как наш волк всегда серый, так и мышление, коль скоро оно мышление, логично (хотя бы стихийно), разумно, рассудочно.

В связи с этим проблема генезиса философии имеет

свое актуальнейшее значение в развенчании исторических оснований для претензий современной светской мифологии на господство над философией и наукой, в рассмотрении генезиса философии уже не сугубо исторически, а под углом зрения современной идеологической борьбы, что, конечно, не должно вести ни к каким искажениям исторической правды.

А она говорит о том, что возникновение философского мировоззрения означало качественное изменение мировоззрения и по содержанию, и по методу, а не только по форме, да и это последнее вовсе не состояло в концептуализации мифов, в изменении их формы с сохранением их содержания. Если говорить о внешней стороне изменения, то это изменение состояло в том, что возникали новые проблемы и отходили в сторону старые темы, а то, что, казалось бы, сохранялось (например, тема генетически-временного начала мироздания), приобретало качественно иной смысл, новое содержание. Зарождается вопрос об источниках нашего познания. В. И. Ленин говорил о «вопросе об источнике нашего познания» как о «вопросе, который ставился и обсуждался с самого начала философии»², так что можно думать, что В. И. Ленин видел в самом возникновении вопроса об источнике нашего познания критерий возникновения философии³. Изменение содержания мировоззрения не сводилось к механическому добавлению или убавлению тем, они превращались в проблемы, а главное состояло в том, что у философии иной, чем у мифологии, основной вопрос мировоззрения. Если у мифологического мировоззрения главная тема — взаимоотношение реальных людей и реальных природных явлений (с примесью социальных), с одной стороны, и мистифицированных людей (богов и тому подобных сверхъестественных личностей) и мистифицированных в образах этих же богов природных и социальных явлений (слияние мистифицированной природы и мистифицированного человека), то для философского мировоззрения главная проблема — проблема отношения реальной природы и реальных людей, что, конечно, более характерно для философского материализма, чем для философского иде-

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 132.

³ На это обратил мое внимание А. А. Захаров — преподаватель кафедры философии ГИМЭСХА в г. Челябинске.

ализма, проблема, принявшая в философии абстрактную форму отношения бытия и мышления (сознания).

Что касается отличия по форме, то оно состояло не столько в концептуализации мифов, когда философия оказывается рационализированным иносказанием мифологии, сколько в общей концептуализации мировоззрения, в выдвигании на первый план мышления, становящегося мировоззренческим мышлением. Мышление отличается, как известно, от воображения тем, что оно стремится открыть неявные существенные связи и отношения, в то время как мифологизирующее воображение выдумывает эти связи на основе поверхностных антропоморфических и социоморфических ассоциаций, что находит свое выражение и в магической псевдопрактике.

Поэтому надо говорить о философии не как о концептуализированном и рационализированном мировоззрении (ибо тогда все же может подразумеваться то, что философия — концептуализация и рационализация мифа), а о философии как концептуальном и рациональном мировоззрении. Мифология — источник философии главным образом в том смысле, что она предшествовала философии как мировоззрение, как первобытно-диалектическое к тому же мировоззрению, ибо миф первобытно диалектичен, и именно эту диалектическую и мировоззренческую направленность передает мифология философии, а не конкретную мифологию.

Но такое ограничение роли мифологического мировоззрения в генезисе философии вовсе не умаляет роли мифологии в подготовке философии, ибо эта роль подчеркивается нами в самом понимании мифологии как мировоззрения, с чем неизбежно связано усмотрение в мифологии некоей первобытной стихийной «теории» мироздания. Когда-то Тайлор, Ланг и другие видели в мифе наивный архаический способ объяснения мира на донаучной ступени познания. Потом это понимание мифа было заклеено как наивно просветительское. Робертсон Смит, Малиновский и другие стали утверждать, что миф ничего не объяснял в мире, что он был лишь речевым сопровождением ритуала, что миф был связан с поведением племени, а не с видением мира. Здесь был тот рациональный момент, что слово связывалось с делом (миф с ритуалом), что эта связь оказалась не абсолютной, так как обнаружилось, что есть племена с

богатым ритуалом и бедными мифами и наоборот, а также то, что один и тот же миф часто имел две стороны: священную версию, связанную с ритуалом и светскую версию. Связь мифов с ритуалами показывает лишь то, что производство мифов было вплетено в реальную жизнь людей, в их реальные дела, однако такими реальными делами был не ритуал. Миф и ритуал одинаково вторичны по отношению к реальной практике, будучи ее символическим (в слове и в действии) отражением. Они не могут находиться в причинно-следственном отношении. Таким образом, ритуальная концепция мифа, будучи односторонней, не может умалить того факта, что мифология была не только первобытной идеологией, средством сплочения племени, организации совместного поведения, но и своего рода «теорией» мира, и, являясь продуктом эмоционального воображения, а не мышления, уподобляя мир человеку и его племени, она никак не могла быть ни первобытной философией, ни первобытной наукой.

Философия, далее, не только концептуальна и рациональна, но и системна, доказательна. В той мере, в какой философия стремилась быть наукой, она стремилась к доказательности. В этом и состоял ее метод. В отличие от мифологического мировоззрения, где есть лишь эмоциональная, в лучшем случае художественная убедительность, философия, возникающая в связи с зарождающимся значением и развивающимся мышлением, с ростом абстрактно-логических способностей в самом обыденном сознании, есть не только рациональное, концептуальное и системное мировоззрение, но мировоззрение доказательное, стремящееся к обоснованию своих тезисов на основе наблюдения и путем рассуждения. Итак, рациональность, концептуальность, системность, доказательность — черты классической философии. И в этом перечне черт доказательность — главная. Именно она принципиально отличает философию от мифологии. Что же касается протонауки, то она зарождается не в мифе и не из мифа (она лишь присутствует там на первых порах), а из практической трудовой деятельности людей. Там же зарождается и развивается мышление.

Автор выражает благодарность А. И. Кобзеву и В. С. Костюченко, прочитавшим соответственно разделы по Китаю и по Индии и сделавших много ценных замечаний, по возможности учтенных автором.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ АВТОРА	5
ВВЕДЕНИЕ	8
К ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФИИ	11
ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ	38
ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ	44
НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В КИТАЕ	57
НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В ИНДИИ	119
БЛИЖНЕВОСТОЧНАЯ ПРЕДФИЛОСОФИЯ	164
ПОСЛЕСЛОВИЕ	177

АРСЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ ЧАНЫШЕВ

НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ

Зав. редакцией *Г. С. Ливанова*
Редактор *В. М. Бакусов*
Художник *Е. А. Михельсон*
Художественный редактор
Н. Ю. Калмыкова
Технический редактор *Г. Д. Колоскова*
Корректоры *В. П. Кададинская,*
Н. И. Коновалова

Тематический план 1982 г. № 19
ИБ № 1398

Сдано в набор 21.04.82. Подписано к печати 27.07.82 Л-80782
Формат 84×108/32 Бумага тип. № 3 Гарнитура Литературная
Высокая печать Усл. печ. л. 9,66 Уч.-изд. л. 9,85 Тираж 40000 экз.
Заказ 399/1781 Цена 60 коп. Изд. № 859

Ордена «Знак Почета» Издательство Московского университета
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.

Набрано в типографии ордена «Знак Почета» Изд-ва МГУ
Москва, Ленинские горы

Отпечатано в Московской типографии № 6 Союзполиграфпрома
при Государственном комитете СССР по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли.
109088, Москва, Южнопортовая ул., 24