



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
КАФЕДРА ЮНЕСКО «ФИЛОСОФИЯ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР»
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Учебник
для вузов

М.Т. Степанянц

ВОСТОЧНЫЕ ФИЛОСОФИИ

*Рекомендовано Институтом философии
Российской академии наук в качестве учебника
для студентов вузов*

Москва
Академический Проект
2020

УДК 1/14
ББК 87
С79

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

Т.В. Панфилова — д.ф.н., профессор кафедры философии
МГИМО (У) МИД РФ;

Р.В. Псху — к.ф.н., доцент кафедры истории философии
Российского университета дружбы народов

Степанянц М.Т.

С79 Восточные философии: Учебник для вузов. — М.: Академический Проект, 2020. — 549 с. — (Gaudeamus).

ISBN 978-5-8291-3239-2

Учебник-антология по основным направлениям восточных философских традиций знакомит с многообразием подходов китайской, индийской и мусульманской традиций к ключевым мировоззренческим проблемам: происхождению мироздания и его устройению, природе человека и его нравственным идеалам, путям постижения истины.

Настоящее издание является не просто расширенным и исправленным вариантом ранее опубликованных редакций. (Два издания на русском языке (1997, 2001), а также адаптированные для зарубежного читателя издания той же работы на английском (2002) и вьетнамском языках (2003).) Не желая более приспосабливаться к стереотипному «Восточная философия», автор счел необходимым изменить само название книги, вынеся в заглавие множественное «восточные философии». Заново написано введение, радикально расширена и изменена первая глава, внесены существенные дополнения и правка в три последующие главы, написана новая шестая глава. За счет новейших переводов практически наполовину изменен состав текстов, включенных в антологию, и соответственно вводные статьи к ним. Вводный курс выполнен в жанре сравнительной философии.

Для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей вузов.

УДК 1/14
ББК 87

ISBN 978-5-8291-3239-2

© Степанянц М.Т., 2011
© Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2020

ВВОДНЫЙ КУРС

Среди радикальных перемен, отражающих современные тенденции развития, есть немало тех, которые хотя и четко обозначились, однако же не получили еще достаточно полного описания, а тем более глубокого осмысления. К таковым, в частности, относится принципиальное изменение статуса того, что до недавнего времени было принято называть «восточной философией»¹.

В сознании западного человека прочно укоренено представление о том, что «колыбелью философии» была античная мысль Греции и идея существования какой-либо иной, помимо западной, философии, является необоснованной, а потому само выражение «западная философия» тавтологично. Даже те, кто признавал, подобно Гегелю, что «первой по времени является так называемая восточная философия» (имелась в виду китайская, индийская мысль), тем не менее считали ее включение в историю философии неуместным².

В стойких представлениях, сложившихся на Западе, было принято противопоставлять так называемый восточный тип мышления западному по многим параметрам. Утверждалось, например,

¹ Выступая с пленарным докладом на XXII Всемирном философском конгрессе в Сеуле (2008 г.) известный латиноамериканский философ Энрико Дюссель заявил о наступлении «нового века в истории философии». Критикуя европоцентристские подходы, он говорил о необходимости признания того, что называется региональными философиями, имея в виду не только основные восточные традиции — китайскую, индийскую, арабо-мусульманскую, но и латиноамериканские и даже африканские. Э. Дюссель заявил, что человечество в целом и философское сообщество в частности вступают в эпоху, которая была им названа «trans-modernity». Трансмодернизм характерен плюрализмом, который будет питаться источниками не только из западной философии, но и из других философских традиций. То есть речь идет не о выработке метафилософии, а о взаимообогащении на основе сохранения многообразия и богатства всего мирового философского наследия. Это не исключает возможности выработки определенных общих позиций по основным, глобальным проблемам, которые более всего волнуют людей и являются жизненно важными для человечества в целом.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. СПб.: Наука, 1993. С. 160.

что на Востоке философия никогда не была выделена из религии, тогда как на Западе разведение их состоялось; что восточный спиритуализм противопоставит западному натурализму; что восточному типу рефлексии присущи в качестве определяющих характеристики идеализм, иррационализм, интровертность, космоцентризм, пессимизм в противовес западному материализму, рационализму, экстравертности, антропоцентризму, оптимизму и т. д. При таком подходе индийцам отказывали в способности к научному спекулятивному мышлению¹, китайцам приписывали «поразительное отсутствие творческой силы воображения»², у арабов констатировали «полнейшее отсутствие критической способности»³.

До сих пор не произошло полного освобождения от стереотипного отношения к восточным типам мышления, тем не менее четко проявился крутой поворот. Значительно сузился круг тех, кто по-прежнему сводит понятие «философия» лишь к западному типу рефлексии. За китайской, индийской, арабо-мусульманской (нередко и за японской, иранской) духовной культурами признается их вклад в общемировое философское наследие. Стремительно растет число публикаций, посвященных основным направлениям, школам, персоналиям, понятиям и категориям восточных философских традиций. Философское сообщество начинает всерьез воспринимать представителей восточных культур, голоса последних становятся чаще и «громче» слышны на международных философских форумах, включая и Всемирные философские конгрессы.

Особо следует отметить развитие философской компаративистики как одного из ведущих направлений современной мысли. Первоначально компаративистика была довольно тесно связана с имперскими идеологическими запросами. Ее основные задачи сводились к выявлению различий между «своими» и «чужими» мировоззренческими установками, к доказательству принципиального превосходства западных идей по сравнению с восточными, к оправданию собственной миссионерской миссии. Постепенно в среде компаративистов возрастал подлинно академический интерес к культурам Востока, искреннее желание понять их и по возможности сделать доступными, открытыми для восприятия и понимания человека западной культуры. В последние десятилетия сравнительная философия приобрела особое значение в связи с нарастанием критического отношения к различным аспектам западной цивилизации и поиском новой цивилизационной парадигмы.

¹ Ольденберг Г. Индийская философия // Общая история философии / Под ред. А. Веденского, Е. Радлова: В 2 т. СПб.: Общественная мысль, 1910. Т. 1. С. 38.

² Грубе В. Китайская философия // Общая история философии. Т. 1. С. 43.

³ Гольдциер И. Исламская и еврейская философия // Общая история философии. Т. 1. С. 87.

Наконец, нельзя не заметить обращение философов Запада к «восточному» опыту решения тех или иных философских проблем при построении своих философских концепций и систем. Столь разительные перемены в отношениях к восточным философским традициям объясняются рядом причин. Отметим лишь некоторые из них, с нашей точки зрения наиболее значимые.

Справедливости ради следует признать, что немалую роль в изменении статуса восточных философий сыграли европейские мыслители, ранее других осознавшие необоснованность уничижительных оценок. Молодые современники Гегеля — Шеллинг и Шопенгауэр — выступили с критикой европоцентристского построения историко-философского процесса. «Что есть Европа как не сам по себе бесплодный ствол, к которому все привилось с Востока и который только через это удалось облагородить?» — дерзко вопрошал Шеллинг. Оздоровление и обогащение европейской мысли возможно только через обращение к «живительному источнику» религиозно-философской культуры Востока (в частности, Индии), полагал Шопенгауэр. На «фамильном сходстве» всей философской мысли — индийской, греческой, немецкой — настаивал Ницше. В иных случаях именно «спиритуальность» восточной мысли рассматривалась как свидетельство превосходства ее по сравнению с западной. Носители первой казались известному ориенталисту Максиму Мюллеру «превосходящими большинство философов Запада»¹. Нередко указанные стереотипы воспринимались как равные, взаимно дополняющие. Такой точки зрения придерживался, например, большой поклонник восточной философии Герман Гессе, усматривавший в «мудрости Востока и Запада... не враждебные, борющиеся силы, но полюсы, между которыми раскачивается жизнь»².

Не будет вульгарной социологизацией признать, что решающим объективным фактором в переменах, наблюдающихся в области философии, явилось крушение колониальной системы, обретение суверенитета ранее зависимых от метрополий народов, укрепление их экономической самостоятельности (по некоторым прогнозам, Китай и Индия в XXI в. выйдут на уровень мировых сверхдержав), активное участие в качестве самостоятельных субъектов международной жизни. Все это не могло не сказаться на характере взаимоотношений между Востоком и Западом.

Немаловажную роль играет духовная трансформация самих народов Востока. Восточные общества не случайно до сих пор именуются традиционными. В них действительно на протяжении мно-

¹ Müller M.F. The Six Systems of Indian Philosophy. Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1919. P. xiii.

² Гессе Г. К моим японским читателям // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Восточная литература, 1982. С. 217.

говековой истории господствовал не подлежащий пересмотру «авторитет» традиций. Достаточно вспомнить, знаменитые изречения Конфуция: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее»¹. Та же безусловная приверженность ценностям и институтам прошлого характерна для индийского общества, где, несмотря на все происходящие перемены, сохраняется регулирующая роль системы *варна–ашрама–дхарма*. О сакральном отношении многих мусульман к традиции ярко свидетельствует высказывание одного из просвещенных представителей современного исламского мира С.Х. Насра: «В мусульманской цивилизации отсутствует интерес к изменениям и адаптации», ее символом является не «текущая река, а куб Каабы, стабильность, олицетворяющая постоянный и неизменный характер ислама»².

Верность традициям позволила народам Востока сохранить идентичность, несмотря на все вторжения извне, в условиях колониальной или полуколониальной зависимости. Однако она же зачастую была одной из важнейших причин духовной и социальной стагнации. В XIX – XX вв. народы Востока оказались в ситуации, при которой их судьбы стали неразрывно связанными и во многом зависимыми от мировых процессов. Это время нередко характеризуют как эпоху «пробуждения Азии», имея в виду повсеместно наблюдаемую там активизацию общественной мысли, прежде всего социально-политической, экономической и религиозно-философской. Интеллектуальные усилия направлялись на разрешение судьбоносных проблем, которые в совокупности представляли собой поиск одновременно выхода из застойного состояния, обусловленного обремененностью устаревшими традициями, и преодоление отсталости без утраты культурной идентичности.

Именно в этом направлении работает современная философская мысль на Востоке. Ее внимание обращено к «забытым», в силу обстоятельств не развившимся в полной мере, не востребованным, а ныне особенно важным компонентам культурного наследия. К таковым относится рационализм и научное знание, свобода воли и уважение прав индивидуума, способность к социальной трансформации и инновации. Словом, все то, что могло бы позволить мобилизовать национальные потенции, ресурсы к достижению материального и духовного уровня, соответствующего современности.

Еще совсем недавно эталоном прогресса служила модель западного развития. На нее ориентировались, реконструируя, заново осмысливая собственное наследие. Однако уже к концу XX в. со всей очевидностью проявились изъяны дотоле казавшейся многим

¹ Лунь юй // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 153.

² Nasr S.H. Science and Civilization in Islam. Cambridge: Harvard University Press, 1968. P. 21.

идеальной модели. Растет осознание необходимости поиска новой цивилизационной парадигмы. В этой связи и на Западе, и на Востоке признается потребность в налаживании диалога культур, который бы не только позволил избежать конфликта между цивилизациями, но и вывел бы человеческое сообщество на новые рубежи, используя мудрость и опыт разных народов, в первую очередь тех, с именем которых связана история великих цивилизаций.

Уже из сказанного выше становится очевидной необходимость переосмысления ряда основополагающих положений в истории философии.

Прежде всего настало время отказаться от ошибочного представления о том, что философия зародилась лишь в одном месте, что ее «колыбелью» была лишь Греция. Великие умы и ранее предостерегали нас от неоправданного высокомерия по отношению к незападным культурам. «Было бы чересчур опрометчиво и самонадеянно со стороны нашего брата... едва-едва еще вышедшего из состояния варварства, — отмечал Г.В. Лейбниц в переписке с Никола Ремоном, касающейся китайской философии, — позволить себе осуждать столь древнее учение, поскольку оно, на наш взгляд, не соответствует сразу же нашим привычным схоластическим понятиям»¹. «Обнаруживая следы истины у древних, можно извлечь золото из осадка, алмаз из его породы, свет из темноты; это и будет в действительности некая вечная философия (*perennis quaedam Philosophia*)»².

Пора наконец сделать нормативным признание того, что философия появилась на свете не один, а множество раз, и в разных концах света»³. Однако для этого требуется пересмотреть многое, и прежде всего привычное для нас понимание того, что есть сама философия.

Известно, что на протяжении всей истории западной мысли понятие «философия» никогда не было однозначным. В него вкладывались всевозможные смыслы в зависимости от характера эпохи, специфики тех областей знания, которые были наиболее существенны для того или иного мыслителя, наконец — субъективных особенностей личностей. И тем не менее принято полагать оправданным обобщенное определение философии как рациональной, методичной и систематичной рефлексии относительно тех проблем, которые представляются людям наиболее важными⁴.

¹ Лейбниц Г.В. Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления / Перевод В.М. Яковлева. М.: ИФ РАН, 2005. С. 274.

² Там же. С. 49.

³ Solomon R.C., Higgins K.M. *A Short History of Philosophy*. N. Y.: Oxford University Press, 1996. P. 5–6.

⁴ The New Encyclopedia Britannica in 30 vols. Macropedia. Vol. 14. Chicago: Helen Hemingway Benton, Publishers, 1973–1974. P. 248.

Акцентирование рациональности в качестве наиболее фундаментальной характеристики философствования является общепринятым и среди российских философов, о чем, в частности, свидетельствует определение, данное в «Новой философской энциклопедии»: «Философия — это особый тип рационального познания, в рамках которого систематически формулируются и обсуждаются кардинальные проблемы человеческого бытия. Философия стремится рациональными средствами создать предельно обобщенную картину мира и места человека в нем»¹.

При такой дефиниции понятия «философия» кажутся допустимыми оценки, «отлучающие» культуры Востока от философии и утверждающие, подобно Диогену Лаэртскому, что философия ведет свое начало от греков, или И. Канту, что философию на всем Востоке найти невозможно.

Следует, однако, иметь в виду, что и на самом Западе нет консенсуса относительно определения того, чем является философия. Хотя греческое «философия» обычно переводится как «любовь к мудрости», возможны и другие версии: «стремление к мудрости»², «уподобление Богу»³. Философия, по справедливому выражению В.В. Соколова, представляет собой сложнейшую систему верознания. В этой системе постижение, или, вернее, приближение к мудрости достигается не только благодаря одному только разуму. Признавая огромные возможности разума, Блез Паскаль — великий математик, физик-экспериментатор, методолог научного знания — в то же время подчеркивал познавательную роль «сердца», сплошь и рядом вскрывающего ничтожество разума перед лицом бесконечного универсума и непознаваемого Бога⁴. Сведение философии к исключительно рациональной рефлексии привело к тому, что философия, по выражению выдающегося французского сиолога и компаративиста Ф. Жюльена, «убила» мудрость.

В отличие от Запада на Востоке наблюдается приверженность к расширенному, более близкому в этимологическом смысле понятию «философия», предполагающему наряду с рациональностью существование, а зачастую и большую авторитетность иных источников познания. И в этом смысле можно вполне уверенно говорить о том, что у философии была не одна, а несколько «колыбелей», ибо она появилась на свет не единожды, а множество раз и в разных концах света.

¹ Степин В.С. Философия // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 195. См. также: Соколов В.В. Историческое введение в философию. М., 2004. С. 7.

² Вводная статья М.А. Солоповой к кн.: Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 36.

³ Платон. Тезтет // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 232–233.

⁴ См.: Паскаль Б. Мысли. М., 1995.

Взращенная в различных «колыбелях», философия неизбежно должна была нести на себе наряду с общими родовыми признаками черты специфические, соответствующие «родительской природе», иными словами — собственной культуре. В свою очередь, каждая культура строится вокруг определенного «каркаса», составными которого являются мировоззренческие универсалии. История философии будет оставаться неполной, односторонней (с «западным уклоном») до тех пор, пока вне поле ее зрения будут оставаться основополагающие универсалии других культур, каковыми для Индии являются, например, Брахман и Атман, карма, мокша, сансара, нирвана и др., а для Китая — Дао, гэ, инь-ян, ли, жэнь, синь и многие др.

Даже те универсалии и ценности, которые принято считать общечеловеческими (скажем, в онтологии — Абсолют, бытие, время, пространство или в этике — благо, справедливость, добро, долг), наполнены зачастую принципиально различным содержанием, обусловленным контекстом соответствующей культуры. Это все чаще и убедительнее демонстрируют компаративисты.

Переосмысление истории философии должно повлечь за собой пересмотр всей системы ее преподавания. Здесь возможны по крайней мере два варианта. В первом случае — включение в курс по истории философии наряду с западной философией основных «восточных» философских традиций (китайской, индийской, японской, арабо-мусульманской). Более предпочтителен другой вариант — включение «инокультурного», т. е. не западного, материала в программы курсов по всем областям философского знания, будь то онтология, эпистемология, логика, философская антропология, этика, эстетика, политическая философия, философия науки и техники и т. д. Однако второй вариант на сегодня не реалистичен. Для его осуществления потребуется время и усилия в подготовке преподавателей, знающих и понимающих культуру народов за пределами западного мира.

Нами поставлена задача по возможности избежать привычных стереотипов, представив «восточную философию» через многообразие ее подходов к решению основных мировоззренческих проблем. Жанр учебника и тем более вводного курса диктует отказ от несбыточного желания «прослушать все звуки» какой-либо из восточных традиций, а вместо этого попытаться уловить и передать читателю «гармонию этих звуков», т. е. постараться представить некоторое общее понимание предмета. В изложении будут разделы, посвященные воззрениям на общее строение мироздания, на природу человека и смысл его существования, на способы и пути постижения Истины, на соотношение традиции с современностью.

Мы вовсе не претендуем на обладание «абсолютным слухом», вполне сознавая субъективность индивидуального восприятия,

чреватого склонностью к упрощению и даже искажению всякого «другого». Предлагая собственную «запись», мы лишь надеемся, что она пробудит у читателя интерес к самостоятельному познанию, которое в результате позволит быть свободным в выборе: согласиться с историко-философскими воззрениями, сконструированными в рамках западноцентризма, либо признать принципиальное различие культур, исключающее наличие каких-нибудь общих фундаментальных оснований, либо, наконец попытаться создать новую всемирную историю философии, проявляя уважение к традициям всех народов мира.

Подготовке предлагаемой читателю книги предшествовала публикация двух изданий первого отечественного учебника-антологии по основным направлениям восточных философских традиций (*Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: Восточная литература РАН, 1997, 2001), а также адаптированные для зарубежного читателя издания той же работы на английском и вьетнамском языках¹.

Настоящее издание является не просто расширенным и исправленным вариантом ранее опубликованных редакций. Не желая более приспосабливаться к привычному для слуха читателей стереотипному словосочетанию «Восточная философия», автор счел необходимым изменить само название книги, вынеся в заглавие множественное «Восточные философии». Заново написано Введение, радикально расширена и изменена первая глава, внесены существенные дополнения и правка в три последующие главы, написана новая шестая глава. За счет новейших переводов практически наполовину изменен состав текстов, включенных в антологию, и соответственно вводные статьи к ним.

В заключение нужно отметить следующее: поскольку значительная часть избранных текстов уже опубликована и не подлежит правке, в этой части книги написания имен, терминов и названий трактатов и сочинений не были унифицированы.

Издание могло быть осуществлено благодаря моральной поддержке, советам и критическим замечаниям со стороны коллег-востоковедов из Института философии, Института востоковедения РАН и Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). Автор особенно благодарен тем, кто позволил ему включить в книгу свои переводы.

¹ Introduction to Eastern Thought. Walnut Creek – Lanham – New York – Oxford: AltaMira Press. A Division of Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002; Triet hoc phuong dong trung hoa, an do & cac nuoc hoi giao. Nha xuất bản KHOA HỌC XÃ HỘI, Hanoi, 2003.

ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Зарождение философии в Индии принято относить к ведийскому периоду истории индийской культуры, связанному с приходом в Индию во втор. пол. II тыс. до н. э. ариев. Вероятнее всего, перед вторжением арийских племен на Индостан они обитали в Средней Азии, на берегах Сырдарьи и Амударьи. В перв. пол. III тыс. до н. э. арии вторгаются в Иран, где часть из них осела (отсюда и само название страны — «расселение ариев»), а остальные двинулись далее в Индию.

Долгое время историки полагали, что до арийского нашествия Индия не имела собственной цивилизации. Однако неожиданное открытие, сделанное во время строительства железной дороги в 1856 г. (в районе, располагающемся между современными Карачи и Лахором), и последовавшие за этим археологические раскопки позволили обнаружить остатки протоиндийской цивилизации — культуру Хараппы и Мохенджо-Даро (2400 — 1800 до н. э.).

Письменность Хараппы остается пока нерасшифрованной, но имеется множество материальных остатков, свидетельствующих о характере представлений и верований доарийского периода. Мы полагаем необходимым сказать об этом, поскольку в силу специфики индийской цивилизации, которую принято называть «инклюзивной», ничто в ней никогда не исчезало бесследно, не вытеснялось полностью, но сохранялось, в трансформированном виде адаптировалось и входило в органичное сочетание с новыми веяниями.

Раскопки свидетельствуют о том, что центральное место в местах проживания коренного населения Индии занимали жертвенники, где совершался культ поклонения «божествам», «высшим силам». Среди артефактов, найденных в Хараппе и Мохенджо-Даро, особенное внимание привлекают многочисленные женские терракотовые фигурки, сходные со статуэтками, обнаруженными в районах других древних цивилизаций — в Месопотамии, Египте, на Кипре, на Балканах и т. д. Эти фигурки символизировали культ женского божества, считавшейся богиней земли и плодородия. С приходом ариев, сопровождавшимся развитием пастушеского скотоводства, земледелие тем не менее продолжает играть чрезвычайно важную роль, и это способствует сохранению обрядов земледельческой магии. Не только в ведийский период, но и по сей

день почитание женского начала сохраняется в самых разнообразных формах: все мужские божества имеют свою пару, не просто жену-богиню, но *шакти* — творческую силу. Более того, некоторые богини, например Кали и Дурга — являются вполне самостоятельными объектами поклонения в силу признаваемого за ними особого могущества.

Шакти (букв. «сила, потенция») — термин индийской религиозно-философской мысли, означающий в широком смысле энергетический источник как физических, так и психических явлений. Шактизм, в основе которого лежит культ верховной Богини (Шакти), стал одним из важных направлений индуизма. Он активно развивается примерно с сер. I тыс., когда образы многочисленных местных богинь постепенно сливаются в образе Дэви (Шакти) и воспринимаются как ее формы и функции.

Изображения на харашпских печатях говорят о широком распространении культов священных животных и растений. Поклонялись и домашним и диким животным: корове, тигру, слону, носорогу, крокодилу, обезьянам, змеям и др. Из почитаемых растений наиболее примечательно дерево ашваттха, или пиппал (в буддизме его называют боддхи — древо просветления Будды). Тотемические и анимистические верования сохранялись на всем протяжении индийской истории. В трансформированном виде их влияние присутствует в ключевом религиозно-философском представлении о сансаре.

Ритуалы почитания священных животных совершались на приподнятых глиняных платформах, где зажигались семь огней. Эта ритуальная практика перешла в ведийскую религию. В семи огнях исследователи усматривают символ созвездия Большой Медведицы, семь звезд которого в мифологии считаются воплощениями семи мудрецов-*риши*. Наличие астральных символов говорит о присутствии уже в протоиндийской религии представления о взаимозависимости человека и космоса.

И все же для индийцев-индусов началом всех начал остаются Веды. Их принято считать сокровенным «знанием», открытым провидцам — *риши*, во время их глубокой погруженности в созерцание. Первоначальное предназначение Вед состояло в обеспечении правильного свершения ритуала поклонения божествам. Это были своего рода «учебники», используемые брахманами — жрецами при совершении жертвенного культа. В ритуале принимало участие четыре рода жрецов, для каждого из которых предназначалась определенная Веда.

Самая древняя и большая по объему — Ригведа (букв. «знание, изложенное в стихах»), сложение которой, видимо, относится к XVIII — XII вв. до н. э. Она состоит из 10 580 стихов и 1028 гимнов, собранных в 10 *мандалах* (букв. «песенный цикл»). Гимны Ригведы

распевались жрецами, призывавшими богов принять участие в ритуале.

Самаведа (букв. «веда песнопений») использовалась жрецами, аккомпанировавшими подготовке и самому процессу жертвоприношения. Третья — Яджурведа (букв. «веда жертвенных формул»), предназначалась для брахманов, совершавших сам ритуал жертвоприношения и произносивших при этом сакральные формулы. Наконец, четвертая веда — Атхарваведа (букв. «знание магических заклинаний»), использовалась жрецами, осуществлявшими функции своего рода надзирателей и руководившими всем процессом жертвоприношения. Эта Веда сложилась позже остальных и не всеми признается сокровенным текстом. Тем не менее по своему значению Атхарваведа следует после Ригведы. Именно в этих двух текстах содержатся зачатки философствования, представленные прежде всего в космогонических представлениях. В Ригведе имеются семь гимнов, посвященных сотворению мира, в ней задаются вопросы протофилософского характера:

Кто видит первого рождающегося,
 Когда костистого несет бескостная?
 Где сила жизни земли, кровь и дыхание?
 Кто приблизится к сведущему, чтобы спросить его об этом? <...>
 Незрячий — зрячих провидцев об этом
 Я спрашиваю, несведущий — чтобы ведать.
 Что же это за Одно в виде нерожденного,
 Который установил порознь эти шесть пространств? <...>
 Не понимаю я, чему я подобен,
 Затаившись, я странствую, мыслью вооруженный.

(Ригведа I, 164:4, 6, 2, 37)

Пер. Т. Елизаренковой

Вслед за Ведами в послеведийский период (ок. VIII — VII в. до н. э.) складываются *брахманы* (от [brahmana], ср. род — «комментарии к ведам»). Каждой Веде соответствовала определенная брахмана, т. е. своеобразное руководство по использованию материалов Вед. В них содержатся разнообразные правила по проведению ритуалов и тут же их толкование; многочисленные мифы и легенды, например о первом человеке — Ману, о всемирном потопе, о Бхарате, Шакунтале и др. Этот новый корпус текстов свидетельствует о первых опытах полемики и о типах аргументации, используемых в дискуссиях и демонстрирующих зарождение в индийской культуре диалектики.

К брахманам примыкают *араньяки* («лесные книги») — эзотерические тексты, адресованные проживавшим в лесах аскетам. В них содержались мистические рассуждения, сопровождающие описания важнейших ритуалов.

Завершают корпус сокровенных ведийских текстов *шрути* (букв. «то, что было открыто») — Упанишады (букв. «сидеть у ног учителя»), наставления, передаваемые из уст учителей ученикам. Насчитывается около 108 Упанишад, из которых главными считаются 12. Именно они отличаются наибольшей философичностью. В Упанишадах содержатся ключевые категории (*Брахман, Атман, дхарма, карма, сансара, йога, пуруша, пракрити* и т. д.), т. е., по существу, закладываются основы индийской философии.

Ни в самой Индии, ни у зарубежных историков философии нет единого мнения относительно истоков индийской философии. Одни предпочитают вести отсчет от Вед, другие — придают первостепенное значение Упанишадам, наконец, третьи склонны относить возникновение индийской философии к V в. до н. э. — *шраманскому* периоду.

Веды со временем обрели толкователей ведийской мудрости, в роли которых выступали представители высшей касты — *брахманы*. Однако ломка племенных отношений, кризис родовой морали поколебали незыблемость авторитета жрецов, безусловность предписываемого ими ритуала. Первыми «еретиками», осмелившимися поставить под сомнение всезнание брахманов и обрядовую рутину, стали аскеты, проповедники. Их называли *шраманами*, т. е. «совершающими усилия». То были усилия не только аскетического порядка, но и интеллектуального, усилия, направленные на осмысление предписаний ведийской религии.

VI—V вв. до н. э. ознаменованы распространением критических по отношению к брахманизму течений. Главными из них были адживика (натуралистическо-фаталистическое учение), джайнизм и буддизм. На базе шраманских школ выросли и сложились позже основные философские системы Индии. Первыми показателями самостоятельного систематического изложения индийской философии явились *сутры* (изречения, афоризмы, датировка которых колеблется в пределах от VII—VI вв. до н. э. до первых веков н. э.). Далее индийская философия развивалась практически в русле шести классических систем — *гаршан* (санкхьи, йоги, ньяи, вайшешики, мимансы, веданты), ориентировавшихся на авторитет Вед, а также неортодоксальных течений.

Зарождение философии в Китае было столь же своеобразным, что и сложившиеся со временем китайские философские традиции, в наибольшей степени, чем индийские или арабо-мусульманские, отличающиеся от традиций Запада. Различия не имели принципиального характера лишь на самом раннем этапе ментальной рефлексии. В Китае так же, как и в других регионах мира, были распространены культ плодородия (с доминирующей

ролью женского начала); анимизм и тотемизм (впоследствии сконцентрированный на культе дракона и птицы феникс); бытовали представления о «продолжении» жизни после смерти и т. д. Как и повсюду, в эпоху неолита важнейшей формой знания и мышления была мифология.

Историки полагают, что смена неолита цивилизацией бронзового века стала границей преодоления мифологической традиции. Однако «вытеснение» мифологического знания в Китае проходило иначе, чем в других культурах. Ее «подменил» ритуал, но не тот, который был типичен для индийцев: ритуал, связанный не с поклонением богам, но жившим ранее людям — предкам.

Первые памятники китайской письменности, каковыми являются надписи на бычьих и бараньих лопатках либо на панцири черепаха, свидетельствуют о том, каковы были представления о мире в эпоху правления династии Шан-Инь (XVI—XII/XI вв. до н. э.). Эти артефакты говорят о том, что на смену мифологии приходит мантика — гадательная практика, в которой вопросы «задаются» умершим предкам — *гу*, обитающим на небесах во главе с первопредком Шан-ди («Верховный предок», «Верховный владыка»).

Прочитанные почти сорок семь тысяч надписей на мантических артефактах из Иньсюй — «Иньских развалин» (провинция Хэнань) позволяют судить о широком перечне задававшихся вопросов. Они касались современности и объемов жертвоприношений; военных кампаний и охотничьих экспедиций; прогнозов погоды; состояния здоровья; видов на будущий урожай; строительства важных объектов и т. п.

Гадатели — это фактически первые представители социальной прослойки жрецов-чиновников (поскольку они служили при дворах правителей). Об их высоком общественном статусе и особой роли в государственной жизни довольно подробно повествует канонический текст «Шу цзин»¹. Гадатели должны были быть не провидцами, а скорее грамотными, знающими людьми, способными сформулировать и записать вопросы, которые представлялись значимыми не столько для отдельных лиц, сколько для государства и его правителей — ванов. В гадании на черепаших панцирях участвовало пять гадателей, по стеблю тысячелистника — два и т. д. За 300 лет в исторических хрониках было зафиксировано только 117 имен гадателей, видимо, наиболее успешных и авторитетных.

Мантика переключала ментальную активность в русло практических проблем. Однако она, несомненно, способствовала развитию наблюдений за природными закономерностями, требовала знания и учета исторических прецедентов, понимания механизмов общественных процессов, психологии людей, наконец, способно-

¹ Шу цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 108–109.

сти логически мыслить и делать взвешенные заключения. Вот почему вполне можно утверждать, что гадательная практика готовила к более высокому философскому уровню мышления.

Показательно, что именно вокруг древнейшей практики гадания, как отмечал выдающийся российский синолог Ю.К. Щуцкий, сложился текст «И цзин» («Книги/Канона перемен») — самое авторитетное произведение китайской канонической литературы. «Этот малопонятный и загадочный архаический текст, — по его словам, — представлял широкий простор творческой философской мысли»¹.

Когда мы говорим о канонической литературе, то имеем в виду прежде всего «У цзин» («Пятиканоние»), появившееся в период правления У-ди (140–87 до н. э.) — одного из императоров династии Западная Хань. «Пять канонов», помимо «И цзин», именуемого также «Чжоу и» («Чжоуские перемены»), включают «Ши цзин» («Канон песен»), «Шу цзин» («Канон [исторических] писаний»), «Ли цзи» («Записки о правилах благопристойности») и «Чунь цю» («Вёсны и осени»). Хотя в Китае принято приписывать авторство канонов Конфуцию, однако содержание большинства текстов говорит о том, что они сложились намного раньше и Конфуций мог быть лишь их редактором.

«Шу цзин» — самое ранее поэтическое собрание китайской древности. В нем собраны народные песни, «оды», сложенные при дворах ванов — правителей династии Чжоу (XI–III вв. до н. э.), и, наконец, храмовые песнопения. Канон не содержит элементов философствования, а интересен как памятник поэзии и источник информации о нравах и обычаях китайской древности.

«Шу цзин» включает главным образом материал, представленный в форме записи преданий, сказаний, мифов, хронологии исторических событий, различных документов государственного управления, охватывающий период с XXIV по VIII в. до н. э. Тем не менее в его тексте содержится ряд идей, которые со временем вошли в основание различных философских школ.

Наиболее значимой с мировоззренческой точки зрения является та часть канона «Шу цзин», которая именуется «Хун фань» («Великий план», «Великий закон», «Великий образец»). Здесь изложены принципы поддержания гармонии в мире в целом и в обществе, особенно по девятиричной системе *цзю чоу*. «Девять предначертаний Великого плана» изложены соответственно в девяти разделах. Девятка не случайное число, оно имеет у китайцев сакральный смысл, поскольку согласно китайской нумерологии считается числом «совершенным», соответствующим Небу как высшему природному началу.

¹ Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993. С. 112.

Любопытно, что в каноне утверждается, будто девять предначертаний дарованы полумифическому «совершенномуудрому» правителю Юю (ок. XXIII в. до н. э.) Небом. Он «открыл» их в узорах на панцире волшебной черепахи, вышедшей из вод реки («Хэлу»). Вот перечень и вкратце изложенное содержание этих предначертаний:

1. Связь между вещами в окружающем мире базируется на классификационной системе у *син* («пять элементов»), включающей воду, огонь, дерево, металл и землю.

2. «Почтительное использование пяти дел», т. е. возможностей, которые дают человеку его внешний облик, речь, зрение, слух и мышление. Использование перечисленных возможностей позволяет человеку соблюдать строгость поведения, быть аккуратным, прозорливым, осмотрительным и мудрым.

3. «Неукоснительное исполнение восьми дел управления» подразумевает дела, связанные с продовольствием; товарами (торговлей); жертвоприношениями; общественными работами; ритуалом и просвещением; правосудием; дипломатией; военными делами.

4. «Упорядоченное использование пяти источников исчисления времени» (лет, месяцев, дней, созвездий, знаков зодиака).

5. «Созидание Священного предела», т. е. укрепление государственной власти посредством добродетелей правителей, приближения ими добродетельных и способных людей.

6. «Соблюдение трех добродетелей»: «делать вещи правильными и прямыми»; «быть твердым» в случае противления воле правителя; «быть мягким» в отношении послушных, знатных и просвещенных лиц.

7. «Разрешение сомнений» посредством гадательной практики, совещания с сановниками и народом.

8. «Использование указаний, предоставляемых явлениями природы», поскольку они «говорят» об ошибках правителя или о должном его поведении.

9. «Стремление к пяти проявлениям счастья» (долголетие, богатство, здоровье, любовь к целомудрию, спокойная кончина) и «избежание шести крайностей» (сокращенная бедствиями жизнь, болезни, горести, нищета, телесное уродство и слабоумие).

Цзю чоу представляет собой систему ценностей, ставших базовыми для сложившейся ко II в. до н. э. доктрины «взаимного реагирования Неба и человека». Именно эта доктрина позже составила основу учения Конфуция.

Что касается двух остальных текстов «Пятиканония», то и они (каждый по-своему) направлены на достижение идеального общественного устройства с акцентом главным образом на ритуальную сторону.

Можно предположить, что толчком к развитию философской рефлексии в Китае стали исторические события, связанные со сменой правящих династий в результате победы над правителями Шан-Инь союза периферийных племен в главе с племенем Чжоу. Это произошло ок. 1122 до н. э. В период Шан-Инь сакральный авторитет правителя был безусловен, поскольку он рассматривался в качестве потомка первопредка Шан-ди. Переход власти к чжоусцам требовал объяснения и санкционирования. Право на власть более не могло оправдываться формально-генетической связью правителя с небесными предками. Так появляется идея «избранности» правителя Небом, которое передает ему мандат на правление. Получатель «мандата» может меняться! Если правитель ведет себя недобродетельным образом, он утрачивает мандат. Именно об этом и говорится в «Шу цзине»: «Небо наслало беду на наш дом... Небо дало свое благословение покойному вану и подняло наш дом Чжоу... Мандат Неба нелегко удержать».

Критерием обретения мандата считалось обладание *гэ*. В раннечжоуских надписях на бронзе *гэ* появляется впервые и несет единственный смысл — добродетель. Дабы стать признанным и оцененным Небом, *гэ* должно было накапливаться, культивироваться. Но что именно надо было накапливать? Что такое вообще «добродетель»? Потребность в ответе на данный вопрос провоцировала и стимулировала философскую рефлексию, навсегда определила в целом антропоморфный, социально ориентированный характер китайской философии.

Примечательно, что если эталоном добродетельного поведения в сознании древних греков и индийцев были боги, у китайцев таковыми выступали мудрецы, поведение которых было зафиксировано в исторических документах. Использование метода исторического прецедента приобретает статус классической традиции со времени правления династии Чжоу. Этическое обоснование лишения шан-иньцев мандата на власть и передача его чжоусцам выстраивалось на «историческом прецеденте»: воля Неба и раньше менялась, когда, лишив правителей государства Ся своего мандата на власть, Оно передало его династии Шан-Инь; теперь же настала очередь «наказать» шан-иньцев и возвысить чжоусцев.

Зачатки философской рефлексии, зафиксированные в текстах «Пятиканония», получили масштабное развитие позже — приблизительно в VI в. до н. э. Причем, как и в Индии, философия, достаточно долго остававшаяся анонимной, с этого времени становится авторской. В Китае первым «философами», или мудрецами, были Конфуций и Лао-цзы.

Как и в Индии, в Китае появляется множество конкурирующих между собой школ. Размежевание на отдельные школы не привело индийцев в конечном счете к официальному признанию приори-

тета какого-либо одного из философских направлений. В Китае же конфуцианство во II в. до н. э. добилось официального статуса государственной идеологии, сумев сохранить его (с некоторыми перерывами) до начала XX в. Наряду с конфуцианством наиболее влиятельными в соперничестве многочисленных религиозно-философских школ были даосизм и буддизм.

Арабо-мусульманская философия — явление Средневековья, а потому ее становление и развитие значительно отличались от аналогичных процессов в древних цивилизациях. Конечно, и арабам, подобно другим народам, были присущи такие ранние веровательные представления, как анимизм, тотемизм, идолопоклонство и т. д. Однако для них не были характерны богатая мифология, развитый ритуал, признание непреклонного авторитета сакральных текстов. По существу, интеллектуальная история арабов началась со времени появления ислама, т. е. с начала VII в. О признании самими арабами данного факта свидетельствует их собственное отношение к доисламскому периоду своей истории как к периоду *ал-джахилийя* (букв. «незнание, неведение»), т. е. времени варварского невежества до обретения пророческого знания.

Конец джахилийи связывают с именем пророка Мухаммада (ок. 570 — 632). И хотя ученые утверждают, что ислам в отличие от других религий «родился при полном свете» (Э. Ренан), поскольку жизнь самого Пророка, начало его проповеднической деятельности и первые этапы распространения ислама исторически достоверны, тем не менее до сих пор в отношении их имеется немало спекуляций и даже мифотворчества. В отечественной литературе долгое время, фактически до 80-х годов XX в., утверждалось, например, что Мухаммад — вымышленная, никогда не существовавшая реально фигура (Л.И. Климович). Даже не будучи правоверным мусульманином, трудно сомневаться в реальности личности Мухаммада, учитывая существование множества текстов, свидетельствующих о различных этапах его жизненного пути. Имеется даже специальный литературный жанр — *сира* (букв. «жизнь, жизнеописание»), самым ранним сочинением которого является «Жизнеописание посланника Аллаха», составленное Ибн Хишамом (ум. 833) на основе переработки материалов Ибн Исхака (ум. 767).

Немало спекуляций сложилось и вокруг проблемы зарождения арабо-мусульманской философии. До сих пор бытуют уничижительные оценки, которые позволяли и позволяют себе вполне почтенные научные мужи. «Полнейшее отсутствие критической способности с самого начала наложило на арабскую философию печать эклектизма, который явно сказывается во всех направлениях, в которых шло развитие этой философии», — писал известный

арабист Игнац Гольдциер в двухтомном учебнике по истории философии, переведенном с немецкого и использовавшегося в России в качестве учебного пособия¹. Утверждается, что арабы, черпали духовные элементы эллинизма из «мутных источников» и не сумели создать ничего более, чем «множество друг другу противоречащих школьных взглядов».

Ислам, как самая молодая из мировых религий, не мог не испытать влияния возникших до него идейных воззрений. Мусульманское вероучение неизбежно должно было ассимилировать в традиционную арабскую культуру элементы культуры соседних и наиболее тесно взаимодействовавших с арабами народов. Изоляционизм был бы для него ущербным. Открытость же к восприятию идей зороастризма, греческой античности, христианства и иудейства, получивших довольно широкое распространение на Аравийском полуострове к кон. VI в., явилась сильной стороной арабской культуры в целом и философии в частности.

Импульс к появлению философской рефлексии был дан не столько извне, сколько изнутри самого арабского общества. В монотеистическом учении Мухаммада отразились радикальные перемены, связанные с разложением родо-племенных отношений. Замечательны в этом смысле рассуждения мусульманского поэта-философа XX в. Мухаммада Икбала: «Судя по различным типам деятельности, которые произошли из движения, инициированного Пророком ислама, его духовное напряжение и особого рода поведение, которое вытекало из этого, не могут рассматриваться как простая фантазия ума — нельзя понять это иначе, чем реакцию на объективную ситуацию, порождающую новый энтузиазм, новые организации, новые отправные начала»². Создание *уммы* — общины, состоявшей из последователей Мухаммада, — было первым шагом на пути к объединению арабов по признаку, отличному от родства, кровной связи; то было начало становления государства.

В основу исламского учения был положен Коран (букв. «чтение»). По преданию, Коран представляет собой божественное откровение, раскрытое Мухаммаду. В возрасте 40 лет он впервые из уст архангела Гавриила (араб. Джабраил) «услышал» обращенные к нему слова Аллаха. В Коране имеются три описания этого важнейшего для мусульман события. По-видимому, самым ранним из них является то, что содержится в 1–12-м аятах (стихах) 53-й суры (глава), именуемой «Звезда».

Мухаммад не умел читать, но он сумел передать «услышанное» другим, чаще всего в ритмизированных и рифмованных прозаиче-

¹ Общая история философии: В 2 т. / Под ред. А. Веденского, Е. Радова. СПб., 1910. С. 88.

² Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер., предисл. и коммент. М.Т. Степанянц. М., 2002. С. 174.

ских отрывках. Как гласит *сира*, «когда посланник Аллаха открыто объявил своим сородичам об исламе и возвестил о нем, как повелел ему Аллах, они поверили и стали его сподвижниками». Коран запоминали, цитировали по памяти. Позже появились различные списки и устные версии, которые при халифе Османе (644–656) были собраны и отредактированы. Именно эта редакция считается у «правоверных» — суннитов, единственно верной редакцией Священного Писания.

Вторым по значимости источником знания для мусульман является *сунна* (букв. «обычай, пример»), представляющая собой собрание преданий — *хадисов*, о поступках и высказываниях Пророка. В отличие от Корана, который считается «богопродиктованным» откровением, сунна рассматривается как текст «боговдохновенный», выраженный словами самого Пророка.

Коран и сунна давали ответы на возникавшие у мусульман вопросы лишь на этапе становления ислама. Новые времена выдвигали новые проблемы и вопросы относительно того, как правильно следует их разрешать. Помимо всего прочего, стихи Священного Писания не случайно называются *аятами*. Это «знаки» божьи, а следовательно, их надо уметь распознать и понять. Так появляются *тафсир* — наука толкования Корана; *фикх* — мусульманская экзегетика (а точнее, юриспруденция), оформившаяся в четыре правовые школы — *мазхабы* (ал-ханафийа, аш-шафи'ийа, ал-ханабила и ал-маликийа), и, наконец, схоластическая теология — *калам*.

Для становления арабо-мусульманской философии особенно значим калам (букв. «перо», тростниковая палочка с расщепленным острием). В широком смысле калам — это рефлексия по поводу религиозно-философских тем, в узком же смысле — наука толкования основных положений ислама на основании доводов разума. В каламе вырабатывается метод *та'вил* — символично-аллегорического толкования Корана, исключая при аргументации ссылки на какие-либо авторитеты, кроме разума.

Круг проблем, обсуждавшийся *мутакалимami*, был разнообразен. В него входили вопросы социально-политического плана, связанные с тем, какими качествами должен обладать халиф. Эта проблема носила острый характер, поскольку после неожиданной скоропостижной кончины Мухаммада, не оставившего никаких указаний относительно своего преемника, произошел раскол в среде мусульман, возникли первые секты. Широко обсуждалась проблема Божественного единства и Божьих атрибутов, выходящая по своей значимости за пределы теологии, ибо была тесно связана с вопросами мировоззренческими и даже философскими: сотворенность или несотворенность Корана во времени; ответственность человека за свои деяния, свобода воли и предопределение. Натурфилософская проблематика была обозначена спорами

относительно соотносительности Единого и Единственного Бога с множественностью мира, самыми малыми частицами которого являются атомы, и т. д.

Не только внутримусульманская полемика, но и необходимость парирования критики в адрес исламского вероучения со стороны не принявших его идолопоклонников, а также соседствовавших с ними христиан и иудеев стимулировали обращение мутакалимов к логической аргументации.

Связанных с просвещенными кругами средних слоев городского населения *мутазилизов* (букв. «обособившийся», «отделившийся» от ранних последователей калама — мутакалимов) можно считать первыми из среды мусульман, начавших философствовать. В годы правления халифа ал-Мамуна (813—833) мутазилизм был объявлен официальной доктриной государства Аббасидов. В эпоху правления ал-Мамуна наблюдается самая благоприятная в истории Восточного халифата обстановка для развития естественных наук и философии. Наряду с расцветом мутазилизма приобретает невиданный размах переводческое движение, позволившее арабам прибегнуть к античному наследию.

После того византийский император Юстиниан в 529 г. специальным указом запретил преподавание философии, закрыл афинскую философскую школу и изгнал из города семь последних ее преподавателей, роль хранителей античных традиций возложили на себя переводчики, главным образом сирийские христиане. Благодаря своему «пограничному» положению они свободно владели греческим и потому были способны заниматься переводом античных текстов. Сирийские христиане первые познакомили арабов с произведениями античных мыслителей. Наибольшее влияние на развитие арабской философии оказали труды Аристотеля, не случайно поэтому появилось название «восточный перипатетизм».

В научных кругах не прекращаются споры о природе восточного перипатетизма. Долгое время в европейской литературе безраздельно господствовало мнение об исключительно эпигонском характере арабоязычной философии. Гегель утверждал, что она не представляет самостоятельной, «своеобразной ступени в ходе развития философии». По словам Э. Ренана, все, что семитский Восток и Средние века достигли в области философии в собственном смысле слова, они заимствовали у греков.

В основу учений, разрабатывавшихся перипатетиками мусульманского Востока, лег «неоплатонизированный» аристотелизм. Отчасти причиной этому было то, что знакомство с идеями Аристотеля состоялось через «Теологию Аристотеля» и «Книгу о причинах», переведенных на арабский язык по инициативе первого «философа арабов» ал-Кинди. «Теология» содержала фрагменты из «Эннеад» Плотина (4—6) и отдельные тексты самого

Аристотеля, а «Книга о причинах» представляла собой произведение Прокла — «Первоосновы теологии». Дальнейшее развитие не было результатом «оплошности», легковерия или невежества арабоязычных перипатетиков, а тем более следствием отсутствия у них «критических способностей». Усвоение неоплатонизированного аристотелизма явилось сознательным выбором.

В противовес распространенной на Западе оценке арабской рецепции античной философии как «эпигонства», представители мира ислама выдвигают прямо противоположные суждения. Примечательна в этом смысле позиция Мухаммада Икбала, который, по его собственным словам, пожелал «самым решительным образом положить конец ошибочному представлению о том, что греческая мысль каким-то образом определила характер мусульманской культуры»¹.

М. Икбал считает, что действительно «первоначальным импульсом мусульманских мыслителей было желание понять Коран в свете греческой философии»². Однако «подобная попытка была обречена на провал» вследствие противоположности «конкретного духа Корана» «спекулятивному характеру греческой философии, увлекавшейся теорией и игнорировавшей факт».

По мнению М. Икбала, «интеллектуальный мятеж против греческой философии» проявился во всех сферах знания: в математике, астрономии, медицине и др. Этот «мятеж» вполне проявился в метафизической мысли *ашаритов*. Но более всего он демонстрируется в мусульманской критике греческой логики³. Возможно, икбаловская позиция является следствием излишне модернизированной интерпретации духа исламской культуры. Тем не менее нельзя не согласиться с тем, что восприятие арабами, а позже и другими мусульманскими народами античного наследия дало великий результат, который можно рассматривать как «вероятно, одну из самых широких и продуктивных в истории человечества попыток усвоения чужого научного и философского наследия» (Н.В. Гоголь). Это усвоение не сводилось к заимствованию. Оно стало «причиной развития особой формы творчества» (Р. Коллинз)⁴.

В отличие от Греции, в Индии и Китае переход от мифологии к философии был осуществлен на базе сильно оформленного и чрезвычайно укорененного ритуала.

В Индии ядро ритуала составляло жертвоприношение. Ведь, брахманы, аранияки, Упанишады, т. е. тексты, на базе которых вы-

¹ Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. С. 129.

² Там же. С. 126.

³ См. подробнее: там же. С. 127–140.

⁴ Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуальных изменений. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. С. 516.

страивались впоследствии теоретические построения, имели не познавательную ориентацию, а преимущественно практически-эсхатологическую. Авторы указанных текстов более всего интересовали пути и методы достижения *мокши* — окончательного освобождения от бесконечного процесса перерождений. Они добивались ее при помощи особого рода ритуального знания с характерным для него «признаком дрящегося, активного припоминания того или иного образа (мифологемы и т. д.), сопровождающего тот или иной внешний ритуальный акт, речевой и/или телесный»¹. Физический ритуал постепенно заменялся речевым и ментальным.

Хранителями навыков ментального ритуала и его «разработчиками» был особый класс людей — *гуру*, наставников, учителей. Потому и принято говорить об учительской традиции как основном способе трансляции знания в истории индийской культуры.

Выше уже говорилось об огромной значимости ритуала в различных сферах китайской жизни. Его роль в становлении философии была решающей. В Китае мифологическая традиция чаще всего была связана с определенными историческими лицами, героями и представлялась преимущественно в виде отдельных фрагментов, а не целостных мифов.

Если в Индии ритуал, как отмечалось, имел практически-эсхатологическую направленность, то в Китае наблюдается ориентация на поддержание порядка мира явленного и упорядочение отношений между ним и миром неявленного. Ритуал призван гармонизировать небо-природу, землю-социум и человека. Здесь явно выражен акцент социальной ориентации.

Примечательно, что особая роль в поддержании гармонии приписывается музыке. Первозвук присутствует во всех известных фрагментах, имеющих отношение к космогонии. Вот как об этом говорится, например, в своеобразной энциклопедии духовной культуры эпохи становления общекитайской цивилизации «Люйши чуньцю»: «Истоки музыкального звука чрезвычайно далеки-глубоки. Он рождается [с той] высотой-интенсивностью, которая уходит в [неявленное] великое единое [дао]. Великое единое [дао] задает двоицу прообразов — *ян*, и двоица прообразов задает соотношение *инь-ян*. Изменяясь, это соотношение [за счет] поляризации сил *инь* и *ян* [усиливается], образуя [индивидуальный] звуковой [образ]. [Перемешиваясь], как *хуньдунь*, [звуковые образы] распадаются и вновь образуются, образуются и вновь распадаются — [все это мы] определяем как постоянный закон неба-природы»².

¹ См. подробнее: Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиционной и в современной научной критике. М., 1985. С. 61 и сл.

² Цит. по: Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990. С. 41.

Китайская космогоническая модель описывает эманлирующий мир как гармоничный музыкальный ряд (*люй*), в котором основной тон — так называемый Тон Желтого Колокола, выступает аналогом Дао.

Музыка, согласно представлениям китайцев, является таинственным даром, перешедшим от героев архаики, а к тем, в свою очередь, от божеств-предков. Музыка содержит в себе «знание предков», облеченное в числовые соотношения¹.

Ритуальная музыка — «правильна», она резонирует первозвук, она гармонична как идеальный музыкальный звукоряд. Тем не менее, подобно музыкальному инструменту, нуждающемуся в периодической настройке, музыка-ритуал подвержена «ущербу» под влиянием внешних воздействий, а потому требует время от времени исправления (*сю*). Осуществляет такого рода настройку-исправление мудрец (*шэньжэнь*), выступающий в качестве своего рода «основного тона» внутри социума².

Основной тон задается из центра, откуда исходит всякий звук. Чем больше удаленность от центра, тем больше вероятность искажения, отступления от Порядка-Истины. Вот почему возвращение к истоку, к прошлому определяет особенность китайской культурной диспозиции в целом и рационального дискурса в частности. Путь познания ориентирован не столько на открытие новых рубежей, сколько на возврат к прошлому, к некоей «базе данных», которыми обладали далекие предки.

Незыблемость авторитета ритуала, его определяющая роль в генезисе индийской и китайской философской мысли жестко детерминировали границы философского дискурса. Если мифология с характерным для нее полетом человеческой фантазии допускала многовариантность моделей мира, открывавшую возможность разнообразия дискурса, методов теоретизирования, то ритуал жестко ограничивал такую вариативность, накрепко привязывая рефлексию к традиции.

Механизм, препятствующий инновациям, в исламском мире был иным. Хотя и здесь, кстати, генезис философии также не был напрямую связан с мифом. Арабские письменные источники содержат чрезвычайно скудные сведения о мифотворчестве в арабской среде. Теоретическая рефлексия у арабов фактически берет начало от их обращения в мусульманство. Основные же положения исламского вероучения (сильно выраженное фаталистическое кредо, вера в конечность, т. е. совершенство пророчества Мухаммада, утверждение шариата в качестве не подверженного пересмотру закона Аллаха и др.) располагали к канонизированному стилю

¹ См.: *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чунь-цю». С. 45.

² См. там же. С. 60–61.

мышления. Напомним, что право на самостоятельное суждение — *иджитхад* было запрещено спустя два столетия после возникновения ислама. Даже самые независимые умы считали «непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата», утверждая, что «эти начала суть вещи божественные, находящиеся выше человеческого разума, а поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны»¹.

Все сказанное не означает, что на Востоке вообще невозможно было отклонение от традиции, не отмечались разногласия, многовариантность рефлексивных тенденций. Однако история развития духовной мысли в рассматриваемых регионах свидетельствует о том, что фактически до конца XVIII в. здесь доминировал нормативный стиль мышления.

В заключение, подводя итог всему сказанному выше, хотелось бы выразить свое полное согласие с утверждением авторов, предпринявших попытку преодолеть западнцентристский взгляд на историю философии: «Философия, в широком смысле этого слова, появилась на свет не один, а множество раз, и в разных концах света. Только наша невежественная предубежденность мешает осознать возможность распространения богатых идеями философских школ и тонкой аргументации по всему миру»².

¹ Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX – XIV вв. М., 1961. С. 513.

² Solomon R.C., Higgins K.M. A Short History of Philosophy. N. Y.; Oxford, 1996. P. 5–6.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИРОЗДАНИЯ И ЕГО УСТРОЕНИЕ

Что же волновало первых философов, размышления над какими проблемами вызывали в их среде не только дискуссии, полемику, но и ожесточенную борьбу? Видимо, те самые вопросы, которые остаются вечными, ибо пока жив мыслящий человек, он неизменно будет вопрошать, что есть этот мир и каков смысл его собственного существования в нем.

Мифологическая картина мироздания не различала реальное и иллюзорное, не выделяла человека из окружающего мира, а напротив, одушевляла последний, очеловечивая его. Самые древние мифы описывают происхождение космоса по аналогии с биологическим рождением. У индийцев это было брачное сочетание неба и земли. В воображении древних китайцев из бесформенного мрака родились две силы, упорядочившие мир; мужская *ян* стала управлять небом, а женская *инь* — землей.

Пока человек сталкивался главным образом со злом как проявлением сил природы, он относил его исключительно к сверхъестественным, надприродным силам. Но носителем зла все чаще выступали сами люди, инородцы и даже соплеменники, что заставляло усомниться в привычных представлениях. Человеческое страдание — в различных его проявлениях — явилось стимулом к раздумьям, поиску глубинных смыслов бытия. Символична в этом смысле легенда о Будде. Сын царя индийского племени шакьев по имени Сиддхартха происходил из рода Гаутама, жил в полном благополучии и неведении до тех пор, пока однажды, выехав за ворота дворца, не встретил калеку, старца, похоронную процессию и, наконец, аскета. Эти четыре встречи потрясли Сиддхартху, ранее не знавшего, что в мире есть горе, и побудили его покинуть дворец, начав жизнь аскета. Прозрение наступило после шести лет сомнений и поисков. Сиддхартха стал «просветленным» — Буддой, поняв, что жизнь в мире полна страданий, что страдание имеет причины, что можно прекратить страдание, став на путь избавления от него (таковы четыре благородные истины).

Неудовлетворенные мифологическим описанием происхождения мира, древние мыслители, подобно одному из мудрецов Упанишад Удалаке, начали задаваться вопросами: «Как же могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее?» — и отвечали: «Нет, в начале... (все) это было Сущим, одним без второго. И где еще мог

бы быть его (тела) корень, как не в пище?. Если пища — росток, ищи корень в жаре. Если жар — росток, ищи корень в Сущем. Все эти творения имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем»¹. Таким образом, мыслители, отказываясь от мифологического объяснения «порождения», утверждали «причинность» возникновения мира.

От того, как понимается Начало, зависит представление о производном из него космосе, мире, порядке вещей. В индуистской философской традиции Начало чаще всего трактовалось как Абсолют, Высший принцип, не подлежащий какой-либо дефиниции, описанию. В Упанишадах он именуется как *ансара*, т. е. «неуничтожимый», и характеризуется следующим образом: «Он ни безбрежно велик, ни безмерно мал, ни короток, ни длинен, ни горяч, ни влажен... Он не обладает оттенком, темнотой, ветром, пространством, привязанностью, вкусом, запахом, глазами, ушами, речью, разумом, светом, волением, ртом, качеством, внутренностью или внешностью»².

В эпической поэме «Махабхарата», в которой предфилософия Вед и Упанишад получила дальнейшее развитие, содержится ряд текстов философского содержания. В частности, в «Бхагавадгите» Кришна (земное воплощение бога Вишну) в момент перед началом битвы двух враждующих кланов, в драматические минуты, когда перед эпическим героем — Арджуной встает во всей своей беспощадности вопрос о жизни и смерти, о смысле и сути бытия, объясняет различие между истинным бытием и земным миром. Первое есть Высший Брахман — «бытие, погруженное в вечность», нерожденное и нетленное, пронизывающее этот мир и в то же время находящееся за его пределами («запределен, в тайной сути своей не проявлен»).

То, чем весь этот мир пронизан,
разрушению, знай, неподвластно.

.....

Лишь тела эти, знай, преходящи
Воплощенного; Он же — вечен.
Не погибнет Он, неизмеримый:
потому — сражайся без страха!³

Склонность рассматривать Абсолют в негативных понятиях объясняет молчание мудрецов в Упанишадах. Молчит об этом и Будда, в принципе отказывающийся обсуждать метафизические проблемы. Надо сказать, что кажущийся неизбежным и логически оправданным вопрос о начале мира для буддизма фактически

¹ Чхандогья-упанишада VI. 2, 2; 8, 4.

² Брихадараньяка-упанишада IV. 5, 15 и III. 8, 8.

³ Бхагавадгита II. 17, 18.

не существует. Согласно легенде, Шакьямуни говорил, что его не интересует, кто направил стрелу или откуда она вылетела, для него важно ответить на вопрос, как освободить от страдания пораженного этой стрелой человека. Более поздние буддисты тем не менее признают существование истинно-сущего, но и оно трактуется ими неоднозначно.

Одни (*сарвастивадины*) понимают истинно-сущее как множественность *дхарм*, неких вечно существующих реальностей, другие (*шуньявадины*) утверждают, что истинно-сущее есть безатрибутная пустота-*шуньята*, а потому о нем нельзя сказать, что оно есть или не есть, что оно есть и не есть, что оно не есть и не не есть. Третьи (*виджнянавадины-йогаচারы*) говорят о едином сознании — «сокровищнице», на поверхности которого всплывают дхармы-признаки.

В целом все же можно заметить, что наиболее типичным для большинства индийских философских школ является представление об Абсолюте не как о персонифицированном божестве, а как о безличном, метафизическом принципе. В этом многие усматривают их отличие от древних греков, мыслящих абсолют и сотворение более конкретно.

Ответ на вопрос, что есть Начало, не мог быть исчерпывающим без соотнесенности Начала с производным из него «бытийствующим». Что представляет собой окружающий мир, каково его происхождение, что можно в нем изменить, улучшить, какова в этом роль человека — вот те вопросы, которыми задавались все философы независимо от того, где и когда они жили.

Индийская философская традиция отличается многовариантностью ответов на онтологические вопросы. Здесь сложились три основных подхода — философский монизм, дуализм и плюрализм. Начнем с последнего. В варианте, представленном системой вайшешика, одной из первых, если не самой первой, попытавшейся определить логическую структуру бытия, используется при этом, опять же впервые в Индии, категориальный философский язык¹.

Будучи религиозно-философской системой, вайшешика признавала присутствие Бога в космогоническом процессе. Однако Бог — Ишвара не творит мир из ничего. Он скорее осуществляет «надзор» над стихиями, которые так же вечны, как он сам. Толчком к движению атомов служат *агришты*, воплощающие не просто божественное желание, но неумолимый «закон кармы»².

Попытаемся разобраться в сказанном. Прежде всего, что представляют собой великие стихии — *махабхуты*? Это космические первоэлементы, упоминание о которых встречается еще в Упанишадах. Классический для вайшешики перечень содержит пять сти-

¹ Подробнее см.: Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.

² Там же. С. 85.

хий: земля, вода, огонь, воздух и *акаша* (как коррелят органа слуха). Добавление последней объясняется тем, что многие вайшешики полагали критерием великих стихий их корреляцию с органами чувств, обособленными от тела, — *индриями*. «Пять субстанций, начинающаяся с земли, порождаются материальными элементами индрий и наделены специфическими качествами, каждое из которых воспринимается соответствующей внешней индрией»¹. Причисление звука к разряду космических стихий соответствовало общей для всех брахманистских философских систем установке на приписывание Ведам статуса онтологического явления, имеющего самостоятельное и независимое для человека бытие.

Махабхугам присущи две формы: форма причины — разделенность на атомы в период космической ночи и начала творения мира; и форма следствия — образованные из атомов тела, органы чувств и объекты². Идея атомов как малой частички не известна ведийской традиции. Атомистические представления в Индии развиваются в главных школах неведийской традиции, т. е. в буддизме, джайнизме и адживике.

Вайшешика классифицирует атомы по стихиям (исключается только акаша, поскольку она не имеет формы тела, а есть лишь орган, заключенный в ушной раковине). Атомы различаются по качествам в соответствии со спецификой каждой из стихий. Атомы земли обладают запахом, вкусом, цветом, осязанием; атомы воды — вкусом, цветом, осязанием; атомы огня — цветом, осязанием; атомы воздуха только осязанием. Атомы не способны к движению без толчка извне. В период «творения мира» толчок исходил от верховного бога Ишвары через посредство адришт.

Полагают, что первоначально вайшешика была чистой философией природы, а потому интересовалась преимущественно структурой бытия и ее материальной каузальностью. Однако такой подход не вписывался в общую индийскую традицию обязательной сотериологической релевантности. Поэтому в поздней вайшешике, в ее классической редакции, делается акцент на адришты, которые заполняют разрыв между материальной и моральной причинностью. Более того, последняя становится всеохватывающей, доминирующей: материальная причинность действует уже в контексте моральной.

В учении вайшешиков адришты имеют три значения: космологическое — первотолчок в начале творения, приводящий в движение атомы; физическое — ненаблюдаемые причины природных движений; и этическое. Одно из принципиальных отличий атомизма вайшешики от демокритовского заключалось именно в

¹ Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. С. 75.

² Там же. С. 73.

том, что если Демокрит трактовал процессы космогенеза как естественно-механические (процессы возникновения и уничтожения миров вызваны вечным движением атомов, то соединяющихся, то разъединяющихся), то вайшешики видели в них реализацию *дхармы*, поскольку, согласно индийской традиции, мир развивается по моральным законам. Говоря условно, атомы в вайшешике благодаря адриштам создают не столько физический, сколько моральный образ мира. Для вайшешиков мировые процессы детерминируются не механическими причинами — столкновением атомов и т. п., а моральными — воздаянием за человеческие поступки, законом кармы, действующим посредством адришт.

Антиподом системы вайшешиков считают онтологию Шанкары (VIII—IX вв.) — основателя монистической доктрины *адвайта веданты* (*адвайта* — «недвойственность», *веданта* — «завершение Вед»). Шанкара подверг критике все неведантистские философские системы, в том числе и вайшешику. Причем в полемике с последней его основной целью было опровержение учения об атомах.

Главные расхождения адвайта-веданты с вайшешикой сводятся к следующему. Первое — представление о непрерывной природе субстанции, в противовес дискретности, утверждаемой вайшешиками. Второе — утверждение тождества причины и следствия в отличие от точки зрения вайшешиков, придерживавшихся мнения о том, что следствие является началом нового, не содержащегося в причине. Третье — признание причиной всего сущего Брахмана, а не адришты.

Согласно Шанкаре, вселенная образована волшебными переливами *майи* — завесы, или магической иллюзии, скрывающей иную, неизменную сущность — Брахмана. Подобно тому как веревка в руках факира кажется змеей, а раковина издали мнится куском серебра, иллюзорен и мир явленного. Высший Брахман лишен свойств, он всегда самотождествен и един. Иллюзия же мира возникает вследствие майи, которая по сути своей есть неведение (*авидья*).

Мир не является следствием причины, поскольку причина и следствие тождественны: «следствия» представляют собой лишь названия для уже существующего, вечно неизменного. В одном из своих комментариев Шанкара говорит о металлических изделиях — перелитом металле, — что они «берут начало в речи», подразумевая, что они реальны не сами по себе, но лишь поскольку они суть все тот же металл. «Следствие — только словесная форма, оборот речи»¹.

¹ Цит. по: Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991. С. 87.

По словам Шанкары, «состояние, при котором имена и формы проявлены, отличается от состояния, когда они не проявлены. Поэтому, хотя следствие и существует как неразличимое от причины до творения с точки зрения различия состояний, следствие считается не существующим до [акта] творения... Поскольку в мире установлено, что вещь существует, когда она проявляется через имена и формы, то, уступая обычным представлениям, сказано, что мир не существовал до своего проявления в именах и формах»¹.

Шанкара полагает, что сходным онтологическим статусом с богом Ишварой обладает душа, принципиально отличающаяся от всего остального мира явленного: «Вечность этой души постигается из священных текстов, поскольку нерожденность и постоянство природы [свойственны] неизменному Брахману, [могущему] выступать как Брахман и как индивидуальная душа»².

Душа-*жива*, будучи тождественна Брахману, вечна, безначальна и неуничтожима. Однако на уровне эмпирического мира существует множественность душ, что «связано с предшествующей эволюцией, происходившей целиком в сфере авидьи и наделившей душу индивидуальностью — сжатой историей ее прошлых рождений»³. До тех пор пока душа находится в системе тело — разум — чувства, она остается лишь подобием, образом Брахмана, а потому множественна, не единослитна с Брахманом.

По мнению Шанкары, существует и другое объяснение множественности душ. Единая акаша (т. е. эфир), говорит он, кажется раздробленной из-за расставленных глиняных горшков. Стоит только убрать горшки, как изначальное единство акаши восстановится. Так и «причина дробления [душ] лежит в преходящих ограничениях, [проистекающих] от буддхи и тому подобного, так же как причина дробления светлого эфира [лежит] в его связи с глиняными горшками»⁴.

Душа — это сознание, рассматриваемое в адвайте как вечно существующая, самоочевидная реальность. Речь идет о «чистом» сознании, отличном от того, что имеется при бодрствовании или сне со сновидениями, когда действуют ограничения, порожденные незнанием. Только в глубоком сне душа обретает собственную сущность, становится как бы одной с Брахманом.

По своей внутренней природе душа чужда какой бы то ни было деятельности. Состояние деятельности порождено ее преходящими, «телесными орудиями». «В этом мире, — рассуждает Шанкара, — плотник несчастен, когда в руках у него инструменты — топорик и прочее. Только вернувшись к себе домой и сложив инструмен-

¹ Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. С. 91.

² Там же.

³ Там же. С. 116.

⁴ Там же. С. 117.

ты — топорик и прочее, довольный, бездеятельный и незанятый, [этот плотник] счастлив. Так и атман, соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем [и потому] несчастен. Но тот же [атман], для уничтожения усталости войдя в самое себя, [то есть] вышший Брахман, свободный от [цепи] причин и следствий, бездеятельный, — счастлив и пребывает самосветящимся, ясным»¹.

Адвайта-веданта была последней из шести индуистских систем, впитавшей в себя предшествующий мыслительный материал, в том числе и тот, который был наработан неортодоксальными системами — джайнизмом и особенно буддизмом.

Дуалистическая позиция в онтологии получила наиболее полное выражение в санхье, самой древней из индийских философских систем. Первоначальная санхья была атеистическим учением, однако позднее она обрела теистический характер. В ранней санхье отрицается само существование творца мира, утверждается, что нет доказательств существования Бога, ибо восприятие о нем ничего не говорит, а посредством умозаключения его также нельзя вывести.

Классическая же санхья признает наличие двух независимых друг от друга первичных реальностей: Пуруши и пракрити. *Пуруша* — разумное начало, у которого сознание — *чайтанья*, является не атрибутом, а самой его сущностью. Это некое вечное сознание, чистый дух, находящийся вне мира объектов. *Пракрити* же есть первопричина мира объектного. В отличие от неизменного Пуруши пракрити находится в процессе постоянного изменения.

Она едина и в то же время составлена из трех основных сил — *гун*. Последние не являются ее качествами или атрибутами, они ее субстанциональные элементы, сравнимые с тремя веревками (само слово «гуна» буквально означает «нить», «веревка» и одновременно — «качество», «свойство»), сплетенными в один канат. В «Лекциях по истории философии», где санхье уделено больше внимания, чем какой-либо другой индийской философской системе, Гегель специально останавливается на концепции *гун*. «Замечательно, что наблюдающее сознание индусов, — пишет он, — обратило внимание на то, что истинное в себе и для себя содержит в себе три определения, и понятие идеи завершается в трех моментах»².

Что представляют собой гуны? Первая из них — *раджас* олицетворяет активность, деятельность. Вторая — *тамас* тождественна всему тому, что обладает устойчивостью, неизменностью, инертностью. Наконец, третья — *саттва* символизирует равновесие, успокоение, сознание. В пракрити все три гуны присутствуют одновременно, хотя и в различном соотношении. Для объяснения их

¹ Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. С. 119.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. С. 173.

взаимодействия используется сравнение с лампой: фитиль, масло и пламя — три компонента единого процесса горения.

Любопытно, как Гегель интерпретирует функцию гун, соотнося ее со своим пониманием диалектической триады. Саттва трактуется им как господство добродетели, как «утвердительное всеобщее в абстрактной форме», как «единство с собою». Раджас — как «проявление, начало различия, влечение, раздвоение», тамас же — «только отрицание». «Важное различие между пониманием санкхьи и нашим, — отмечает Гегель, — состоит в том, что третье начало, согласно санкхье, не есть возвращение в первое, как это требует дух и идея, ибо последняя требует, чтобы она посредством снятия отрицания опосредствовала себя с самой собой и возвратилась в самое себя; у индусов же третье качество остается изменением, уничтожением»¹.

Соединение Пуруши с пракрити нарушает равновесие последней и стимулирует движение, изменение. Прежде всего из пракрити возникает великий зародыш вселенной — *махат*. Он символизирует пробуждение природы от космического сна и первое появление мысли, а потому именуется также интеллектом — *будгхи*. Интеллект порождает, в свою очередь, *ахамкару*, своего рода принцип индивидуальности, благодаря которому материя порождает совокупность живых существ. Из ахамкары при превалировании в ней элементов саттвы возникают пять органов познания, пять органов действия и *манас* — орган познания и действия. Когда же в ахамкаре доминирует элемент тамаса, она производит пять тончайших элементов, являющихся потенциями звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. Из этих пяти тончайших элементов возникают пять вещественных элементов: эфир (акаша), воздух, огонь, вода и земля. Таким образом, в системе санкхьи насчитывается в целом двадцать пять начал.

Представление о мировом процессе, характерное для китайской духовной традиции, зафиксировано в уже упоминавшемся тексте «И цзин» («Книге перемен»). Гадательная практика со стеблями тысячелистника, на панцире черепахи или лопатчатых костях крупного рогатого скота, восходящая к кон. II — нач. I тыс. до н. э., была постепенно преобразована в нумерологическую систему математикоподобных операций с числами и геометрическими фигурами с целью «разделить по родам свойств всю тьму вещей»². Эта система и составляет основной текст «И цзина», делящийся на три слоя. Первый включает название гексаграмм и мантических формул. Гексаграммы (их всего 64) — графические символы, состав-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. С. 174.

² Там же. С. 11.

ленные из шести расположенных друг над другом черт двух видов, целой и прерывистой, во всевозможных комбинациях. Черты *яо* — знаки универсальных мироустроительных сил: мужской — *ян* (изображаемой целой чертой), считающейся активной, символизирующей свет, и женской — *инь* (прерывистой чертой), по своей сути пассивной, темной. По-видимому, гексаграммы выполняли роль символов представлений, бывших в ходу до создания в Китае письменности.

Центральную роль в ицзинговской системе занимают восемь триграмм (*ба гуа*) — сочетания из трех черт. По словам одного из знаменитых комментаторов «Книги перемен» Чэн И-чуаня (1033 — 1107), «когда в глубокой древности совершенномудрые люди начертали впервые восемь триграмм, то в них уже были выражены три мировые силы: Небо — Земля — Человек»¹. Восемь триграмм включают в себя *ян*, *инь* и пять элементов: воду, огонь, металл, дерево и почву.

Второй слой текста составляют афоризмы при гексаграммах, третий — афоризмы при отдельных чертах — *яо*. Комментаторская часть «Книги перемен», именуемая «Десять крыльев», хотя часто и приписывается самому Конфуцию, видимо, была составлена не им, а его более поздними последователями (приблизительно в VI в. до н. э. — I в.), которым удалось в конечном счете утвердить ицзинговское мировидение в качестве теоретической основы традиционного китайского мировоззрения.

Несмотря на огромную комментаторскую литературу к «И цзин» в самом Китае и за его пределами, «Книга перемен», говоря словами выдающегося русского сиолога В.М. Алексеева, остается, подобно Апокалипсису, книгой за семью печатями.

В одной из частей «Десяти крыльев», именуемой «Шо гуа чжуань» («Традиция объяснения триграмм»), смысл ицзинговской символики объясняется следующим образом: «В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] переменных, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили путь Неба, а именно тьму и свет. Они установили путь Земли, а именно податливость и напряжение; они установили путь Человека, а именно любовь и долг. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в „[Книге] перемен“ шесть черт составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет, чередуются податливость и напряжение...»²

Комментаторы и интерпретаторы более позднего времени, естественно, стремились найти расшифровку текста «И цзин» в понятиях, соответствующих уровню мышления их собственного времени. Одни усматривали в гексаграммах зародыш математичес-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. первая. С. 121.

² Там же. С. 190.

ких знаний (Лю Вэй-хуа), другие видели в них связь с астрономическими и астрологическими наблюдениями, близкими к вавилонским представлениям о небесных сферах или, может быть, даже заимствованными у них, третьи, как, например, К. Юнг, утверждали, что гуа фиксируют общечеловеческий набор архетипов, т. е. врожденных психических структур, и т. д. «Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют универсальную иерархию классификационных схем, в наглядных символах охватывающую любые аспекты действительности — части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные положения» (А.И. Кобзев).

В целом можно сказать, что, несмотря на всю зашифрованность архаичного текста «Книги перемен», в ней со всей очевидностью содержится «трезвый» взгляд внимательно всматривающегося в окружающий мир человека, жизненный практический опыт которого убеждает по крайней мере в том, что мировой процесс не имеет ни конца, ни начала, что главная его характеристика — постоянство перемен, неуничтожимая борьба и в то же время единство полярностей.

В классических текстах более позднего периода появляется понятие Начала, однако же трактуемого принципиально иным образом по сравнению с западным космогоническим пониманием начала мира как порядка, навязанного извне, порожденного из некоего хаоса трансцендентной силой, представленной Творцом или Первопричиной. Это не означает, что в китайской традиции отсутствует понятие хаоса как исходного пункта космогенеза, просто последний реализуется весьма своеобразным образом.

Этимология самого термина *хунь дунь*, переводимого как «хаос», не ясна. В китайской мифологии Хунь дунь ассоциируется с неким фантастическим зверем (подобным собаке или медведю), который «имеет глаза, а не видит, имеет ноги, а не ходит, имеет уши, а не слышит», или с шестикрылой и четырехногой птицей, «которая не имеет лица и носа, может плясать и петь».

Позднее хаос представляется как бесформенная водная стихия, некий океан, из чистых частиц которого в будущем вычленился небо, а из мутных — земля. О нем говорят как о недифференцированном первоначале, передаваемом через метафоры: «простота необработанного дерева», «простота шелка-сырца». Мир явленного, «тьма вещей», или «10 тысяч вещей» вырастают из хаоса как бы сами по себе:

«Все вещи живут, а корней не видно. Появляются, а ворот не видно», или «Все рождается само по себе, и нет „я“, рождающего другое. Я не могу породить вещи, вещи не могут породить меня. Я существую сам по себе, другие таковы сами по себе». Эти два

высказывания из самого большого и авторитетного философского трактата Древнего Китая «Чжуан-цзы» (IV – III вв. до н. э.), заложившего основы даосской традиции, фиксируют, по существу, типичную для китайской мысли оппозиционную онтологию (в привычном для нас смысле этого слова) точку зрения.

Складывается впечатление, что китайцы вообще не склонны размышлять над понятиями бытия или не-бытия, ибо существование для них — это циклический процесс, круг без начала и конца: «Колесо крутится не прерываясь; вода течет не останавливаясь, начинаясь и кончаясь с тьмой вещей»¹. Во многих текстах, в том числе и процитированном выше, с одной стороны, говорится, что «никто ничего не вершит, а [все само] согласно с Дао»² и в то же время утверждается: «Высшее Дао рождает тьму вещей, но ею не владеет; творит многообразные изменения, но над ними не господствует»³. Подобные утверждения не находятся в противоречии друг с другом, поскольку Дао принято понимать не как трансцендентное Начало, но как высший принцип, закон, лежащий в основании саморазвивающегося универсума. «Великое Дао, — согласно „Дао дэ цзину“ (34), — всеохватно и распространено и влево, и вправо. Мириады созданий опираются на него, а оно порождает их и не отрекается от них... Мириады созданий возвращаются к нему, и посему оно может быть названо Великим...»⁴. Китайскую онтологию (если ее можно назвать таковой) было бы точнее рассматривать как онтологию событий, а не субстанций.

В отличие от греческой или индийской культур в Китае разработка натурфилософских категорий началась не ранее чем в V – III вв. до н. э. Общеизвестно, что в традиционной китайской философии нет более «первичной» категории, чем Дао. Но именно эта категория наименее поддается сколько-либо точному определению. Исследователи, склонные мыслить в парадигмах западной философии, сравнивают Дао с Высшим Разумом, Высшим Сущим, Логосом, Природой и т. п. Трудность определимости Дао обусловлена тем, что ему присущи различные семантические уровни. Дао как первоисточник всего сущего выражает **генетическое** единство мира. Оно — «начало неба и земли», «Праотец всех вещей», «Матерь Поднебесной». Оно же воплощает в себе **сущностное** единство мира «тьмы вещей»: «В огромном не исчерпывается, в мельчайшем не отсутствует... Обширное — обширное, оно все в себе объемлет». Дао, кроме того, есть **универсальная закономерность**: «Человек

¹ Хуайнань-цзы // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 38.

² Там же.

³ Там же. С. 39.

⁴ Здесь и далее «Дао дэ цзин» цитируется в переводе А.А. Маслова. См.: Маслов А.А. Встретить дракона: толкование изначального смысла «Лао-цзы». М., 2003.

следует Земле. Земля следует Небу. Небо следует Дао. Дао же таково само по себе («Дао дэ цзин», 25).

Для китайца практически хрестоматийно выражение: «Дао порождает одно. Одно порождает два. Два порождает три. Три порождает мириады существ» («Дао дэ цзин», 42). Под «одним» подразумевается категория *ци*, имеющая множество значений, включая пневму, эфир, атмосферу, энергию, жизненную силу и др. Этимология *ци* — «пар над варящимся рисом» (имеется в виду рис, на жертвенном алтаре). *Ци* понимается то как некое бескачественное первовещество, то как флюиды надмировой космической субстанции, то как первичные материальные элементы — тельца, атомы и т. п.

Определяя роль *ци* в процессе мироустройства, китайский мыслитель Ван Фу (76 – 157), взгляды которого отличались эклетичностью, включая идеи, заимствованные из различных направлений китайской мысли, писал: «В древнем-древнем мире во времена великой пустоты [существовало] без формы и признаков изначальное *ци*, состоявшее из слитых воедино субстанций. Его нельзя было обуздать, им невозможно было управлять. Так продолжалось долго, но [потом] оно вдруг начало изменяться, оно разделилось на чистое и мутное, которые превратились в *инь* и *ян*. *Инь* и *ян* уже обладали формой; упорядочиваясь в мире, они сформировали небо и землю. Когда небесное *ци* и земное *ци* соединились, зародилось все сущее. Гармоничное слияние *инь* и *ян* породило и человека, чтобы он управлял всем сущим»¹.

В результате дифференциации витально-энергетической субстанции, каковой является *ци*, возникает двойца — *инь* и *ян*. Их этимологическое значение соответствует теневому и солнечному склонам холма или берега реки. *Инь* и *ян* могут рассматриваться как небесная и земная ипостаси пневмы, от нарушения взаимодействия которых происходят стихийные бедствия в природе и смуты в обществе («Го юй», V – III вв. до н. э.) С ними могут связывать смену дня и ночи, времен года («Гуань-цзы», IV в. до н. э.), ассоциировать состояния покоя и движения («Чжуан-цзы»). Поскольку универсальный дуализм, представленный *инь* и *ян*, наиболее полно был развит в одной из шести основных философских школ древнего Китая, последняя так и именуется — «Инь-ян цзя».

Двойца рождает тройцу: небо – земля – человек. Небо — *тянь*, трактуется неоднозначно. Об этом свидетельствуют продолжающиеся по сей день споры как между самими носителями традиции — китайцами, так и синологами². Одни считают *тянь* имманентной силой, которая, «рождая десять тысяч вещей», передает этим само-

¹ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 348.

² См. подробнее: Wonsuk Chang. Reflections on Time and Related Ideas in the Yijing // Philosophy East & West. Vol. 59. №. 2. April 2009. P. 216 – 229.

реализующимся вещам свою креативность. Тем самым все части космоса принадлежат к органическому целому, постоянно взаимодействуя между собой в одном и том же едином спонтанном самогенерирующем жизненном процессе.

Другие склонны придавать тянь статус **трансцендентной** силы, вызывающей в западном сознании ассоциации с Богом-Творцом, а потому и требующей при переводе написания с заглавной буквы — как Небо. Именно так переводил тянь выдающийся ученый Джеймс Легт — первый профессор-синолог Оксфордского университета. В китайских теориях теистического порядка Небу — Тянь приписывается трансцендентная сила, творящая мир и им управляющая. Так, согласно представителям школы моистов, основателем которой был Мо-цзы (479 — 400 до н. э.), Небо «зарождает и возвращает все сущее и приносит ему пользу... нет не сделанного Небом»¹. Более того, в интерпретации моистов, Небо обретает карающие функции в отношении того, что противно его «воле». Нарушение небесной воли влечет за собой суровые наказания в виде небесных знамений, природных аномалий или катаклизмов, выражающих «недовольство» Неба. Это касается не только природных, но и общественных явлений: «Кто следует велениям Неба, тот непременно получит вознаграждение, — говорится в книге „Мо-цзы“. — Кто нарушает волю Неба, тот непременно понесет наказание»².

Не исключалось и близкое к материалистическому понимание Неба. Показательны в этом смысле взгляды Ван Чуна (27 — ок. 97). Полемизируя с конфуцианцами, Ван Чун утверждал, что Небо «отнюдь не является некой туманной и бесплотной сущностью»³. Ссылаясь на данные астрономии и исчисления математики, он настаивал на том, что «Небо является телесной субстанцией»⁴.

Более подробно о взаимодействии Неба — Земли — Человека будет сказано в следующей главе, а сейчас отметим, что двойца считается рождающей также пятерицу — у *син* («пять элементов»). Истоки у *син* восходят к древнейшим представлениям (кон. II тыс. до н. э.). В специальном разделе о пяти началах в знаменитой главе «Хун фань» («Великий закон») канона «Шу цзин» говорится: «Первое начало — вода, второе — огонь, третье — дерево, четвертое — металл и пятое — земля. [Постоянная природа] воды — быть мокрой и течь вниз; огня — гореть и подниматься вверх; дерева — [поддаваться] сгибанию и выпрямлению; металла — подчиняться [внешнему воздействию] и изменяться; [природа] земли проявляется в том, что она приносит посев и дает урожай».

¹ Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 195.

² Там же.

³ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 279.

⁴ Там же.

Наряду с первоэлементами существует множество других пятичленных рядов: пять сторон света, пять времен года, пять благодатей, пять пнеум, пять вкусов и т. д. Двоичная и пятеричная классификационные системы были сведены в единую систему Дун Чжун-шу — «Конфуцием эпохи Хань» (190/179 — 120/104 до н. э.). Он признавал существование Дао как великого Единого, Первоначала, предшествующего Небу. Дао тождественно *гэ*, благодаря которому проявляются потенции мира. Последний насыщен первочастицами *ци* в их двух энергетических ипостасях — *ян* и *инь*, в результате взаимодействия которых возникает многообразие мира. Небо обладает пятью элементами (*у син*): дерево, огонь, земля, металл, вода. Земля — центр пяти элементов, порядок которых определен Небом. Небо же «рождает народ»¹, который по природе своей может быть добрым или злым. «Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба... Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа»². Нетрудно заметить, что официальная доктрина конфуцианства синтезировала положения, заимствованные из различных древнекитайских школ, тем самым как бы примирил их между собой и обеспечив некоторое идеологическое единство, столь необходимое для поддержания стабильности империи.

Рассуждения по поводу Начала мусульманские философы постоянно связывали с основным исламским догматом — *таухид*, утверждавшим единобожие, зафиксированное в коранической формуле «Нет бога, кроме Аллаха» (более точно было бы перевести это как «Нет бога, кроме Бога»).

Религиозные философы в лице мутазилитов (от араб. «*мута'зил*» — «отделившийся») категорически возражали против каких-либо попыток антропоморфного определения Бога. Формально в исламе антропоморфизм запрещен (недопустимо изображение Бога или Пророка и т. д.), однако сам текст Корана дает немалую обратную этому пищу, например утверждая, что Бог восседает на троне (7; 54; 20; 5) или что Его можно увидеть в Судный день (75:22). Мутазилиты единодушно утверждали, что Бог не имеет «ни тела, ни духа, ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции, Он лишен цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он не делим, не определяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие»³. Негативная теология мутазилитов вступала в противоречие с

¹ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 123.

² Там же.

³ Цит. по.: *Fakhry M. A History of Islamic Philosophy*. N.Y.; L., 1983. P. 57.

явно обозначенными и даже перечисленными в тексте Писания божественными атрибутами (в Коране упоминается 99 «имен»: Всемогущий, Всезнающий, Милосердный и т. п.). Мутазилиты признавали эту проблему и пытались разными путями ее разрешить. Одни заявляли, что атрибуты имеют лишь метафорический смысл, другие сводили их к следствиям, «эффектам», производным от сущности Божьей и возникающим лишь в результате соприкосновения с частными реальностями.

Особенно ожесточенно велась полемика вокруг атрибутов божественной воли и речи. Отрицание таковых имело самые серьезные последствия, ибо вело к признанию свободы воли за человеком и положению о сотворенности Корана (в противовес тезису об извечности Слова Божьего). Тем не менее доводы мутазилитов были настолько убедительными, что при халифе ал-Мамуне (813—833) сотворенность Корана получила официальное государственное признание.

Мутазилитское приписывание Богу лишь единовременного акта придания не-сущему существования превращало Бога в абстракцию, неприсущую к происходящему в мире. Естественно поэтому, что богословами-традиционалистами мутазилиты объявлялись еретиками. В общем же ходе развития мусульманской духовной культуры мутазилиты сыграли роль своего рода предтеч философии.

Арабские философы — ал-Кинди (ок. 800 — ок. 870), ал-Фараби (870 — 950), Ибн Сина (980 — 1037), Ибн Рушд (1126 — 1198) — разрабатывают проблему Начала, опираясь на опыт античных философов. Ал-Кинди, открывающий череду восточных перипатетиков, наряду с чисто философскими терминами использует для обозначения Начала теологическое Бог. Он называет его Первым принципом, Вечным, иногда истинным Единым. Это Единое (или Одно) не может иметь причины иной, чем в себе самом. Оно неизменно, нерушимо, находится в состоянии постоянного совершенства. Оно выше всего существующего, не имеет аналогов. Оно свободно от множественности и корреляции с чем-либо иным. Оно не имеет формы или материи.

Заслуги ал-Кинди в пропаганде античных философских идей и внедрении в арабский лексикон греческой по своему происхождению философской терминологии несомненны. Однако следует все же иметь в виду, что занятия философией и увлечение греками не повлияли на его религиозность, на отношение к таким догматам ислама, как сотворение мира во времени, воскресение, реальность всепоглощающего Божьего провидения, значимое пророческое откровения. Последующие восточные перипатетики были менее противоречивы в своей приверженности к философскому мировоззрению.

Ал-Фараби, второй (после Аристотеля) Учитель, как его называли арабы, определял Начало как Первое Сущее, которое «вечно, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы обеспечить себе существование... Первопричина едина в своем существовании»¹. Первопричина, согласно ал-Фараби, «совершенна, необходима, самодостаточна, вечна, беспричинна, нематериальна, ни с чем не связана и ничему не противоречит, не подлежит определению. Первое Бытие эманурует все, начиная с первого интеллекта». В том же духе рассуждал и великий Авиценна: «Первое не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия»².

В Коране зафиксирован мифологический вариант творения, практически повторяющий библейскую версию. Теизм, предполагающий трансцендентность Бога, сотворившего мир и непрестанно его направляющего, выражается в мусульманской теологии жестким разделением Бога и мира (Бог — субстанция высшего порядка, а мир — тварная, потому более низкая). Некоторые из мутакаллимов предложили атомистический вариант онтологического основания мусульманской схоластики. «Вся вселенная, — утверждали они, — т. е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частей, которые... не могут быть дальше разделены»³. В отличие от античных атомистов мутакаллимы считали, что мельчайшие неделимые частицы не пребывают «извечно во вселенной», но «Бог непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет»⁴. Хотя в «отношении к природному порядку вещей, носящему субстанциональный характер», бесконечности нет (т. е. «невозможно существование бесконечного тела или тел, число которых бесконечно»), тем не менее отчасти доказана «бесконечность акциденций»⁵.

Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются Богом: «Когда Бог творит простую субстанцию, то он в ней творит и ту акциденцию, которая ему угодна»⁶. Она, однако, тотчас же исчезает, ибо не может длиться два момента. А Бог в каждый новый момент создает акциденцию того же вида. «Так продолжается все время, пока Богу угодно, чтобы сохранялся этот вид акциденции»⁷. Когда, скажем, человек пишет, это не он движет пером: движение возникает в пере и в руке благодаря

¹ Ал-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата, 1970. С. 203, 207.

² Ибн Сина. *Указания и наставления // Избранные философские произведения*. М., 1990. С. 331.

³ Цит. по: *Маймонид М. Путеводитель колеблющихся // Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII – XII вв.)*. М., 1960. С. 287.

⁴ Там же. С. 288.

⁵ Там же. С. 305 – 306.

⁶ Там же. С. 293.

⁷ Там же.

свойствам, сотворенным Богом. Общий вывод мутакалимов следующий: «Не существует такого тела, которое производило бы какое-либо действие... действующим началом является Бог»¹.

Теизму мусульманской схоластики противостоял мистический пантеизм суфиев, наиболее полно представленный Ибн Араби (1165 — 1240), «апостолом теософского мистицизма», «самым великим мистическим гением арабов». Именно в его трудах, особенно в «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости»), разработана концепция, позже названная «вахдат ал-вуджуд» («единство бытия»), которая стала важнейшим направлением суфийской мысли.

Монистический принцип концепции единства бытия рассматривается Ибн Араби в двух планах, которые условно можно назвать «космическим» и «феноменальным». Единство Бытия (с большой буквы) проявляется на трех уровнях: Абсолюта, Имен (архетипы), феноменального мира. Из этих трех уровней первый тот, что содержит существование само по себе. Существование не может проистекать из не-бытия, напротив, оно есть абсолютное Бытие, не имеющее иного источника, кроме самого себя. Словом, это абсолютное бытие без ограничений и условий.

Бытие первого уровня Ибн Араби именует Абсолютом, Богом, Истиной. Это — единственная сущностная реальность (*хакика*), абсолютное совершенство, в котором «утаены» все существующие реальности.

Если Бог есть все, то что же такое мир, в котором мы живем? Он — «тень Божья». Возникновение последней — плод Божественного стремления проявить себя и таким образом «увидеть собственную сущность». Желание это обусловлено «печалью одиночества», страданием по поводу того, что никто не знает Его, не называет Его Имени. Следствие стремления Бога к тому, чтобы стать «известным», и есть мир.

Ибн Араби, как и многие другие суфии, основание подобного объяснения усматривает в хадисе «*кугси*» («священном» хадисе — высказывании, приписываемом не Пророку, но самому Аллаху), утверждающем, что на вопрос пророка Дауда (Давид), обращенный к Богу, почему тот создал мир, Господь ответил: «Я был скрытым Сокровищем, и я захотел быть явным. Вот почему я сотворил мир». Суфии, исходя из данного хадиса, трактуют происхождение мира как желание Бога проявить себя, свою скрытую сущность. Однако Бог манифестирует себя не полностью, не до конца, постоянно «утаивая» что-то. Он прячется за покрывалом темноты, которое суть природные духи, ибо мир сделан из грубой и тонкой материи. (Такое «поведение» Бога описано в ведантизме

¹ Маймонид М. Путеводитель колбляющих // Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII — XII вв.). С. 295.

как «лила» — «божественная игра», во время которой Абсолют набрасывает на себя покрывало — *майю*.)

Божественный акт творения, с точки зрения последователей *вахдат ал-вуджуд*, — проявление Творца через сотворенный мир. Творение есть переход из состояния потенциальности в состояние проявленности, т. е. процесс реализации необходимости, каковой является Божественное бытие, в мире бесконечных возможностей.

Различаются два уровня богоявления (*ат-таджалли*): первый, когда Божественное бытие раскрывается в именах Господа, и второй — в конкретных формах бытия чувственного мира. Имена, с одной стороны, идентичны Именуемому, а с другой — отличаются от него своим определенным значением: каждое раскрывает одну из граней Единого и в своей сущностной детерминированности разнится от всех других Имен. В этой определенности выражается ограниченность каждого Имени, принадлежность его к разряду множественности.

Имена представляют собой сферу, промежуточную между бытием абсолютным (*вуджуд мутлак*) и ограниченным (*вуджуд мукайяг*), отождествляемым с материальным миром. Выступая как бы опосредованным звеном между Абсолютом и миром, они по отношению к первому находятся в подчиненной зависимости, по отношению же к миру земному — они «властители», поскольку тот есть их производное, их непосредственная манифестация. Мы, говорит Ибн Араби, есть плод безусловного божественного великодушия в отношении Божественных имен. Божественные имена подобны свету, благодаря которому тень Божья отбрасывается на сотворенный им мир. Без света не было бы тени, но и свет невозможен без излучающего его источника.

Божественные имена не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии. Объясняя их соотношенность с абсолютным бытием Бога, суфий пишет: «Универсалии (*'умур кулийя*), даже не имея воплощенного бытия, существуют в уме как интеллигибельные (*ма` куля*) и ведаемые»¹. И далее: «Будучи скрыты (*батына*), они неотъемлемы от воплощенно-сущностного бытия, определяя и влияя на все, что обладает таким бытием. Более того, оно именно их, и ничье иное воплощение (я имею в виду воплощенные сущности сущего, имеющего воплощенное бытие), и при этом они не перестают быть интеллигибельные сами по себе»².

Великий шейх неоднократно подчеркивает особенность реальности универсалий. Разъясняя свою позицию, он ссылается на универсалии человечности, которая, по его словам, присутствует

¹ Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 150.

² Там же.

интегрально в частном бытии этого существа (человека), не обладая различиями или численностью, которые влияют на индивидуумов, и не переставая быть чистой интеллектуальной реальностью.

Божественные имена — богоявление в «мире скрытого» (*алам ал-гайб*), тогда как феноменальный мир — манифестация Божественного бытия в «мире свидетельств» (*алам аш-шахада*). Истинное, абсолютное бытие есть лишь Бог — сущность, проявлением которой выступает мир. Вахдат ал-вуджуд означает одновременно трансцендентность Бога по отношению к феноменальному миру и имманентность ему. Представления, согласно которым отвергается подобие мира божественному бытию, Ибн Араби характеризует как «невежество»¹. Последовательное принятие принципа трансцендентности ведет к дуализму. Сторонники же концепции вахдат ал-вуджуд с позиции монизма утверждали: «Ты — не Он, ты это знаешь, и ты — Он: Его ты видишь. Связанным и Абсолютным здесь, вокруг себя»².

Хотя Ибн Араби постоянно подчеркивает производность мира, зависимость его от Божественного бытия, он в то же время говорит о реальности мира как формы проявления Божественного абсолюта, реализации необходимого в возможном: «А целокупное мироздание, коему Бог дал бытие, было телом (*шабах мусавван*) без духа, а потому как бы неотполированным зеркалом»³. Производное от Бога «вместилище» принимает божественное истечение. Возможности проявления Бога безграничны, а потому неисчерпаемо многообразие нашего мира. Неисчерпаемость форм проявления Божественного бытия обусловлена постоянным, непрерывным процессом манифестации, переходом из состояния непроявленности, в котором находится Бог как чистая возможность, в состояние проявленности.

Таким образом, существующее в мире многообразие производно и вторично по отношению к Единому — Божественному бытию. В приведенных выше высказываниях Ибн Араби отчетливо прослеживается влияние неоплатонизма. В последнем случае неоплатоническая идея трактуется великим шейхом, видимо, не без влияния последнего крупного представителя античной философии Прокла (410 — 485). В триаде Прокла Единое пребывает в себе, затем выходит за пределы себя и, наконец, возвращается к себе. В системе вахдат ал-вуджуд Божественное бытие, не имеющее ни имени, ни атрибутов, проявляющееся в феноменальном мире, постоянно стремится «вернуться» к своему первоначальному состоянию: вся реальность от начала до конца исходит от одного только Бога, и к нему она возвращается.

¹ Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. С. 163, 290.

² Там же. С. 164.

³ Там же. С. 148.

Мистический пантеизм суфизма, как говорилось выше, противостоял прежде всего теизму мусульманской теологии, но он был также отличен и от онтологии арабоязычных перипатетиков.

Ал-Кинди еще разделял теологическое представление о Боге как Реальном Агенте, или единственной причине мира. Тем не менее и он, уже находясь под влиянием Аристотеля, признавал необходимость признания и рассмотрения «вторичных» причин, связей, несмотря на резкие возражения против этого со стороны богословов. В «Трактате о ближайшей действующей причине возникновения и уничтожения» ал-Кинди анализирует действие «промежуточных», или «подчиненных» агентов-причин. Он утверждает, что только высшая, т. е. небесная сфера не подлежит «порче», влиянию четырех главных причин генерации: жару и холоду, влажности и сухости. Область влияния последних — весь подлунный мир.

Будучи знаменитым астрологом и астрономом (он находился в этой должности на службе у трех аббасидских халифов), ал-Кинди уделял большое внимание влиянию планет и других небесных тел на развитие земной жизни. Однако, при всех симпатиях его к грекам, он, как уже говорилось, остался верен многим кораническим догматам, включая догмат о сотворении мира.

Начиная с ал-Фараби восточные перипатетики развивают неоплатоническое учение об эманации. «Бытие же Первого Сущего, — пишет ал-Фараби, — есть как бы истечение бытия в бытие других вещей», а бытие всего прочего истекает из бытия его самого¹. Он дает систематическую, еретическую с точки зрения ислама иерархию эманаций, весьма напоминающую ту, что у Прокла.

От Первопричины, говорит ал-Фараби, исходит бытие Второго, которое также является субстанцией абсолютно нетелесной и которое не находится в материи (это — первый интеллект). Оно умопостигает свою сущность и умопостигает Первопричину. Поскольку оно постигает нечто от Первопричины, из него с необходимостью вытекает бытие Третьего. Третье также не находится в материи; оно является интеллектом благодаря своей субстанции. Из него вытекает бытие сферы неподвижных звезд. Этот процесс истечения одного бытия, или интеллекта, из другого продолжается вплоть до десятого интеллекта, соответствуя сферам Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Меркурия и Луны.

Бытие сферы Луны предшествует вытекающему из него одиннадцатому бытию, последнему из тех видов бытия, которые для своего существования не нуждаются в материи как основе, т. е. являются интеллектами и умопостигаемыми объектами интеллекции. Далее следует иерархия подлунных бытий, являющихся либо

естественными, либо производными. К таковым относятся огонь, воздух, вода, земля, минералы, растения, животные и, наконец, человек. Человек завершает космическую иерархию¹.

Идеи ал-Фараби получили дальнейшее развитие и систематизацию у Ибн Сины. Происхождение универсума описывается Авиценной как вечный процесс, или эманация из Единого (Первого, Необходимо-сущего). «Первый, — читаем мы у Ибн Сины, — творит разумную субстанцию, которая поистине сотворена. От нее исходит [другая] разумная субстанция и небесное тело. При этой же разумной субстанции совершенствуются небесные тела, и она завершается некоей разумной субстанцией, от которой уже не исходит небесное тело... Материя элементарного мира должна происходить от последнего разума, а за небесными телами не отрицается оказание определенного содействия в этом. Однако этого недостаточно для упрочения ее возникновения, пока с ним не сочетается форма... От разумной субстанции, которая стоит за этим миром, исходят растительная, животная и разумная души. Разумной душой завершается последовательность бытия разумных субстанций. Разумная душа нуждается в совершенстве при помощи телесных органов и в связи с высшими сущими»².

Самое серьезное опровержение философов и прочих посягателей на исламское теологическое мировидение предпринял ал-Газали (1058 — 1111), один из основных трудов которого не случайно назван «Непоследовательность философов» (*Тахафут ал-фаласифа*)³. Ал-Газали предупреждает истинно верующих об опасности, таящейся в шестнадцати метафизических и четырех физических положениях, исходящих от философов. Первым из такого рода «опасных» представлений названо утверждение вечности мира. Ал-Газали настаивает, что по воле Божьей мир создан во времени.

Критика Ал-Газали нанесла серьезный удар по арабскому перипатетизму. И все же искоренить его из мусульманской среды не удалось. Более того, возможно, преодоление именно этой критики позволило появиться на философской арене самому великому из исламских последователей Аристотеля — Ибн Рушду, в дальнейшем названному латинскими авторами Средневековья Аверроэсом. Ибн Рушд по объему своего философского наследия и разнообразию поднятых в них проблем превосходит всех других мусульманских мыслителей. Кроме того, по крайней мере две особенности отличают его от великих предшественников — ал-Фараби и Ибн Сины: это тщательность и глубина комментирования текстов Аристотеля (его

¹ Ал-Фараби. Философские трактаты. С. 232–236.

² Ибн Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 351.

³ Тахафут — букв. «непоследовательность», «шаткость». Однако традиционно принятое название трактата ал-Газали — «Опровержение философов».

считают самым выдающимся до появления Фомы Аквинского средневековым мастером комментирования), а также постоянство во внимании к вечной проблеме соотношения философии и религии.

Мы еще будем говорить об Ибн Рушде более подробно, сейчас же остановимся лишь на его взглядах по интересующей нас в данный момент проблеме.

В «Большом комментарии к метафизике Аристотеля» Аверроэс рассматривает наиболее распространенные в его время теории происхождения мира. Первая — религиозная, креационистская: Творец создает мир из ничего. Ее антитеза — теория *ал-кумун* (букв. «пребывание в скрытом виде»), согласно которой «творение» представляет собой акт «придания форм», привносимых активным интеллектом в материальные сущности (к последователям данной точки зрения Ибн Рушд причисляет ал-Фараби, Ибн Сину). Третья точка зрения — аристотелевская, которую Аверроэс считает «наименее сомнительной и наиболее соответствующей природе бытия» и которой он сам придерживается.

Согласно Ибн Рушду, «сотворение есть приведение вещи из потенциального существования в актуальное»¹, оно осуществляется «Действителем» — Всемогущим. Сотворение может быть соотносено со Всемогущим только акцидентально, а не сущностно². Тот, кто не признает материи, пишет Аверроэс, полагает, что акт действования связан первичным и сущностным образом с несуществованием. Но это не так. Ибо «имеется два сущностных начала для возникающих и уничтожающихся вещей: материя и форма, и одно акцидентальное начало — несуществование, которое есть условие появления того, что появляется, а именно как предшествующее ему: когда возникающая вещь начинает существовать, ее несуществование исчезает, а когда она уничтожается, появляется ее несуществование»³.

Ибн Рушд критикует арабских перипатетиков, и в том числе Ибн Сину, утверждая, что те искаженно толкуют Аристотеля. Аверроэс полагает, в частности, что ошибочно думать, будто сущность логически предшествует и может быть определена независимо от того, существует или нет ее «носитель». Сущность может быть постигнута и определена только в том случае, если она действительно существует. Аверроэс считает, что причиной допущенного Ибн Синой ошибочного суждения было смешение им двух смыслов бытия — реального, или онтологического, и концептуального. Только последний может быть постигнут и определен. Ибн Рушд не разделяет также мнения Ибн Сины о том, что существование материи

¹ Ибн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 489.

² Там же.

³ Там же.

демонстрируется скорее в метафизике, чем в физике, что бытие природы не является самоочевидным и требует доказательства. Аверроэс ставит под сомнение утверждение Авиценны о том, что демонстрация конечной материальной причины и перводвигателя является делом метафизики, а не физики. Напротив, он считает, что метафизик получает знание о существовании указанных двух конечных причин мира прежде всего от физика.

Разнообразие взглядов на происхождение мироздания и его устройство, наблюдаемое в Индии, Китае и мире ислама, оправдывает наше сомнение относительно возможности и оправданности сведения этой идейной множественности к некоей единой позиции, характеризующей в целом то, что лишь условно позволительно именовать индийской, китайской или мусульманской Традицией.

Конечно же, существует целый ряд утверждений обобщающего характера, с которыми можно было бы и согласиться. Например, что китайская философия эволюционировала от характерного для самого раннего периода ее становления воззрения на природу как на угрожающий и не подлежащий какому-либо регулированию хаос к представлению, которое оставалось доминирующим на протяжении всей последующей истории Китая: об упорядоченном, гармоничном универсуме, открытом для человеческого понимания и утверждения его благополучия¹.

Не менее взвешенным представляется и суждение о том, что в индийском мировосприятии Божественный разум не играет роль силы, творящей из ничего: «Если творение из ничего, т. е. творение в строгом смысле, не имело место в индийской мысли... это определяет наиболее существенные черты не только космогонических, но и метафизических представлений о Боге, субстанции, времени...»²

Наконец, широко распространено мнение о теоцентричности и космичности исламской онтологии, поскольку составляющий основу веры принцип *таухид* (Единство Бытия) необходимо обуславливает одновременно космическое единство всех существующих бытий и их абсолютную зависимость от Аллаха.

И все же предпочтительней было бы избегать категоричных обобщающих заключений. Во-первых, потому, что они вызывают возражения не только ученых «извне», но и «изнутри», со стороны собственно индийских, китайских и мусульманских мыслителей на всем протяжении истории их культур. Во-вторых, это противоречило бы той задаче, которую преследует настоящая книга: представить восточные традиции (насколько это позволяют ограниченные

¹ См.: *Ivanhoe P.J.* Human Beings and Nature in Traditional Chinese Thought // *A Companion to World Philosophies* / Ed. by Deutsch E., Bontekoe R. Oxford, 1997. P. 155.

² Mohanty J.N. The Idea of the Good in Indian Thought // *Ibid.* P. 248.

возможности вводного курса) в их разнообразии, побуждая читателя к самостоятельным заключениям, более предпочтительным, чем следование какой-либо нормативной установке.

Тем не менее есть по крайней мере одна общая особенность восточных философских традиций, столь очевидная, что на нее следует обратить внимание. Речь идет о статусе человека в мире. Здесь наблюдается серьезное отличие взглядов восточных школ мысли (несмотря на все их разнообразие) от западных.

Высказанная Гегелем однажды мысль о том, что в Индии нет места человеку, поскольку тот рассматривается не иначе как «временная манифестация Одного», т. е. Абсолюта, а потому не имеет самоценности, получила довольно широкое признание в западной историко-философской литературе¹. Насколько справедливо такое суждение? Не несет ли оно печать европоцентристского высокомерия? Или, может быть, оценка подобного рода является следствием недостаточного знания индийской традиции, а также неспособности ее адекватного понимания?

Первое, что «смущает» воспитанного в духе Просвещения представителя западного мира, так это кажущаяся невыделенность человека из животного мира. Действительно, в ведийских текстах (признанных всеми авторитетными индуистскими философскими системами) человек часто именуется *пашу* — домашним животным, перечисляемым в одном ряду с коровами, лошадьми, козами и овцами (к которым иногда добавляются также верблюды, собаки, ишаки). Однако в древних же текстах отмечается, что человек занимает особое место среди животных и даже сравнивается с богом Индрой (Индра — бог-громовержец, главенствующий в пантеоне Ригведы) в мире живых существ. Как бы подчеркивая особое положение человека, священные тексты приписывают только ему право совершать ритуалы и жертвоприношения. Тем самым признается его особая связь с богами.

Преимущественное положение человека определяется его способностью мыслить. Не случайно один из наиболее распространенных синонимов слова «человек» — *манушья*, есть производное от глагола «думать».

Но главное отличие человека от остального мира заключается в том, что именно в нем наиболее полно манифестируется Высшее «Я» — Атман. В «Айтарея-араньяке», (2.3.2.) говорится: «Сок течет в растениях, а в животных — разум (*चितта*). В человеке Атман проявлен наилучшим образом, потому что человек наделен разумностью (*праджняна*). Он видит и говорит о том, что познает, ведаёт то,

¹ См. подробнее: *Halbfass W. Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought.* Albany, 1991.

что будет завтра, различает реальный мир от нереального, стремится достичь бессмертия, хотя и смертен».

Коренное отличие человека от животных в том, что он обладает способностью следовать *дхарме* — моральному закону.

Взаимосвязь Атмана-Брахмана с атманом, индивидуальным «я», решается в индийской традиции преимущественно на основании принципа недualityности. Шанкаре принадлежит примечательное в этом смысле высказывание: «Существование Брахмана известно на основании того, что он является „я“ каждого. Ведь каждый осознает существование собственного „я“ и никогда не думает: „Я не существую“. Если бы существование „я“ не было известно, всякий бы сказал: „Я не существую“. И это „Я“ (существование которого всеми осознается) есть Брахман»¹.

Поскольку существует недualityная связь «я» с «Я» и Атман-Брахман тем самым присутствует в каждом, а каждый сущностно идентичен со всеми другими.

На долю человека выпадает особая роль агента миропорядка. Как уже говорилось, согласно общепринятой в Индии идее, мир создан и развивается в целях реализации морального закона — *дхармы*. Хотя концепция *дхармы* — ключевая в индийской культуре, единое ее толкование отсутствует. В целом речь идет о том, что процессы космогенеза связаны не с произволом богов и тем более не с причинами естественно-механического порядка, а с причинностью морального плана, точнее, с моральным состоянием населяющих космос существ. Согласно индийской эпической космологии, «упадок» *дхармы* в конце каждого космического цикла вызывает *пра-лайю* — период космической ночи, когда мир распадается, а души пожинают плоды своих прошлых деяний.

Правда, из сказанного не следует спешить с выводом о безусловном признании за человеком роли «царя» природы. Во-первых, потому, что существует немало индуистских, буддийских и джайнских текстов, признающих роль в поддержании *дхармы* не только за человеком, но и за животными. Последним даже приписывается иногда способность к спасению — освобождению от цепи перерождений. Кроме того, следует иметь в виду, что и люди в индуизме обладают разными «правами» при участии в *дхармическом* процессе.

В соответствии с ведийской традицией человек обретает знание *дхармы*, правил совершения ритуала и приношения жертвований, опираясь на Веда. Но доступ к Ведам признается отнюдь не за всеми, а лишь за представителями высших варн и каст. (Единственной школой в индийской философской традиции, не принявшей кастовой системы, доктрины кармы и сансары, была

¹ Цит. по: Nakamura N. The Ways of Thinking of Eastern Peoples. Honolulu, 1964. P. 99.

локаята. В некоторой степени и адживика признавала сансару, но без кармы. Кастовую дискриминацию отвергали также буддисты и ряд других неортодоксальных течений.)

Согласно Ведам, Брахма определил для всех «имена, род деятельности (карму) и особое положение»¹, т. е. фактически кастовую принадлежность. В ведийских мифах Пуруша, тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий и т. п., являющийся своего рода моделью космоса и одновременно человечества, т. е. макро- и микрокосма, рождает из духа своего луну, из глаз — солнце, из дыхания — ветер; из уст Пуруши возникли жрецы-брахманы, из рук — воинское сословие-кшатрии, из бедер — торговый люд-вайшья и, наконец, из ступней — все остальные кастовые люди-шудры (за пределами кастового деления остаются «неприкасаемые»). Только представители первых трех варн считаются «духовно родившимися», «дважды рожденными», а потому имеющими доступ к чтению и изучению Вед. Шудрам предписывается служить членам высших каст, и прежде всего брахманам. Шудра «не должен накапливать богатств, даже имея возможность [сделать это], так как, приобретая богатство, притесняет брахманов»².

Переход из одной касты в другую при жизни невозможен. Идеальным поведением является строгое соблюдение соответствующего кодекса («варна—ашрама—дхарма»), способного обеспечить более высокий социальный статус в будущем рождении. Ключевое для индуизма и, следовательно, индийского в широком смысле образа жизни понятие «ашрама» — представление о жизненных стадиях, оформилось еще в период Упанишад, т. е. около VIII—VII вв. до н. э. Речь идет о четырех ашрамах. Первая — *брахмачарья*: ученик изучает Веда под руководством наставника, поддерживает жертвенный огонь. Знание, воздержание, благочестие и подчинение — основные характеристики его поведения. Вторая ашрама — *грихастхата*: домохозяин исполняет семейные обязанности (добывание средств к жизни, производство потомства, совершение ритуальных церемоний и т. п.). Соответствующие характеристики данной стадии — семья, приобретение, благочестие, любовь. Третья ашрама — *ванапрастха*: лесной отшельник ведет жизнь, отличающуюся воздержанием и благочестием. Наконец, четвертая — *саньяса*: нищенствующий аскет, отрекшийся от мира, не общается с людьми, хотя и живет подаянием.

Кармический детерминизм абсолютен:

Как у брахмана, так и у вайшьи,
как у кшатрия, так и у шудры—
естеством рожденные гуны
все их действия определяют.

¹ Законы Ману. М., 1960. Гл. XII, 94.

² Там же. С. 226.

Достигает успеха быстро
 человек, своей кармой довольный.
 Даже полный успех в чужой дхарме
 бесполезен — к своей устремляйся!¹

Причастность человека к дхармическому процессу, «мандат на дхарму», с одной стороны, выделяет его из остального мира живого. «Только человек открыт для „долга“; независимо от того, что общего имеет он с животными, только он оказывается связанным с нормами и обязанностями, т. е. дхармой»². С другой стороны, концепция «варна-ашрама — дхарма» столь жестко регламентирует жизнь человека, что не оставляет практически места для свободного выбора: человек действует не как самостоятельный блюститель морали, а как «актер» с заранее расписанной для него ролью.

К сказанному выше стоит также добавить следующее. Нередко утверждается, что лишь Индия является той страной, где возможно освобождение от смерти и рождения. В «Вишну-пуране», например, говорится, что Бхарата (традиционное название Индии) — единственная «страна ответственного поведения», остальные же — «регионы наслаждения»³. Кроме того, примечательно, что термины «ману», «манушья» используются для обозначения не всякого представителя рода человеческого, а только ариев, в противовес всем остальным, причисляемым к разряду варваров — «даса» или «дасья».

Нормативная, или «коллективистская», модель ориентирована на безусловное выполнение норм и правил поведения, направленных на поддержание определенного мироустройства. В этих условиях миро- или жизнеутверждающая позиция оказывается не столько утверждающей, сколько подтверждающей, сохраняющей то, что предустановлено. О консервативных последствиях соблюдения, в частности, предписаний кастовой системы Макс Вебер писал: «Ритуальный закон, в соответствии с которым любое изменение профессионального занятия, любое изменение технологии труда могло вести к ритуальной деградации, конечно, не мог порождать экономических и технических революций из самого себя»⁴.

Было бы, конечно, упрощением утверждать, что нормативность полностью исключает жизненно активную позицию. Следует, однако, иметь в виду, что таковая в границах «нормативной» модели имеет преимущественно социальную ориентацию: она направлена на совершенствование мира, окружающего человека. В этом смысле можно говорить о том, что она свидетельству-

¹ Бхагавадгита 18, 41; 45, 47.

² Halbfass W. Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought. P. 278.

³ Там же. С. 273.

⁴ Weber M. Essays in Sociology. N. Y., 1974. P. 413.

ет об определенном оптимизме по поводу достижения идеального мироустройства.

Напротив, так называемая индивидуалистическая модель формируется под воздействием условий, побуждающих к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости. Человек ищет успокоения, спасения, идеала вне окружающей среды. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое приблизило бы, «слило» его с идеалом трансцендентного Абсолюта. Так совершается «бегство» от мира.

Если жизнь столь жестока, что нет каких-либо надежд на возможность избавления от страданий, остается только одно — разорвать *сансару* — цепь перерождений, выйти за ее пределы. Освобождение из круговорота бытия, новых рождений, зависимых от предшествующей кармы, называется *мокша*.

Индийские тексты предлагают различные варианты определения того, что есть *мокша*. В Ведах она толкуется как изъятие души из круговорота переселений, т. е. смена одних телесных форм другими. Это может быть достигнуто «познанием души», ее «отделением от природы». Нередки метафорические дефиниции. Например, один из джайнских авторов XII в. говорил, что освободиться от сансары — это все равно что разбить сосуд-тело, в котором томится заключенная душа, рвущаяся к свободе, *мокше*.

Многообразны и методы достижения *мокши*. Некоторые последователи шиваитского и тантристского культов считали, что для освобождения от дурной кармы и достижения *мокши* следует совершать ритуалы жертвоприношений (причем не только животных, но и людей). Такая точка зрения, конечно, не типична. Путь к *мокше* обычно пролегает через тяжелую работу по самосовершенствованию.

Вначале — следование общепринятым нормам морали, включенным в кодекс поведения, предусмотренный соответствующим вероучением. (В индуизме таковым являются «Законы Ману», сложившиеся во II в. до н. э. — II в.) Далее — отречение от земных страстей, искушений:

Ни к чему не привязанный мыслью,
победивший себя, без желаний,
отрешенностью и недеянием
человек совершенства достигнет¹.

Совершенство видится в способности познать свое истинное «я», тождественное Атману. В «Дхаммападе», одном из самых популярных буддийских текстов, говорится, что *бхикшу*, т. е. нищенствующего отшельника-буддиста, «называют спокойным, если его

¹ Бхагавадгита 18, 49.

тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ. Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить. Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь...»¹.

Путь аскезы и мистического поиска предложен в наиболее развернутом виде в буддизме. Бытие, эмпирический мир, рассматривается буддистами как безначальное волнение истинно-сущего. Таким образом, оно не является следствием падения, греха, требующего искупления, но есть безначальное страдание истинно-сущего. Бытие и есть страдание, они тождественны друг другу.

Истинно-сущее разложено на бесконечное число дхарм, каждая из которых испытывает свою долю страдания. Доля эта находится в зависимости от кармы и содеянного в прошлом рождении: каждая данная единичная жизнь связана с предыдущей и объясняет то, что она страдает именно так, а не иначе. Происходит это вследствие того, что единичная жизнь представляет собой не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, это как бы лента, сотканная на определенном отрезке времени из безначальных и бесконечных нитей. Жизнь тем самым — это некий узор, смерть же — распадение узора, распутывание нитей и соединение их в ленту с новым узором.

Чтобы освободиться от страдания-бытия, надо положить конец процессу переплетения нитей, или, используя другую излюбленную буддистами метафору, вырваться из водоворота бушующего океана бытия. Путь совершенствования состоит в том, чтобы, выйдя из замутненного потока бытия, стать прозрачной каплей, свободной от волнения, помутнения. Спасенными личностями являются те, кому удалось выйти из пучины помрачения, их называют *бодхисатвами* (букв. «существа, чья сущность есть просветление»). Бодхисатвы — это те, кто, будучи близок к обретению полного покоя на «берегу» бушующего океана бытия, тем не менее добровольно отказываются от этого блага и, более того, возвращаются в пучину, дабы помочь другим выбраться из нее.

Есть среди бодхисатв и немногие особенно светлые и лучезарные, приставшие к берегу и находящиеся в вечном покое, — это будды. Каждый будда имеет как бы три «тела»: одно — свое личное, достигшее совершенства, второе — то, которое отражается в бодхисатвах, третье — то, что отражается в каплях мутных, находящихся в круговороте. Отражаясь в других, будды тем самым являются для них учителями, наставниками, идеальными ориентирами.

Наставляя на путь совершенствования, буддизм учит: «Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден,

то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости... Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил теорию существования: это его тело — последнее»¹.

Восхождение по пути совершенствования завершается состоянием *нирваны*. Понятие нирваны получало уточнение и развитие по мере роста влияния учения Гаутамы. Однако именно потому, наверно, что это некая идеальная цель, желаемая, но практически если вообще и достижимая, то лишь единицам и избранным, это понятие фактически так и не было никогда уточнено и сведено к какой-либо одной дефиниции. Значение слова «нирвана» полифонично: затухание, остывание, несуществование и т. д.

Многозначность понятия «нирвана» отражает не только сложность передачи отождествляемого с ним психологического состояния. В неопределенности «конечной» цели огромный позитивный смысл: «Путь совершенствования» бесконечен, он побуждает к развитию все человеческие силы как таковые безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу.

И еще: эта многозначность указывает на разнообразие функций, которые выполняет мистическая аскеза в обществе. В ней выражена неудовлетворенность мироустройством и содержится вызов общественному порядку, но она же может демонстрировать смирение, проявляющееся в «бегстве» от жизни. Ей присущ пессимистический настрой в возможность изменения мира к лучшему и в то же время оптимистическая вера в достижимость спасительного единения с Абсолютом. Мистическая аскеза свидетельствует об эгоизме, рассчитывающем на индивидуальное освобождение от страданий, но она же демонстрирует высшую степень альтруизма: отказ от земных благ, жертвенность, служит для других примером бескорыстия, постоянным укором стяжательству, низким страстям.

Миро- и жизнеотрицание нередко оказываются отрицанием лишь мира зла, но не жизни как таковой. Напротив, в постоянном стремлении к самосовершенствованию, в неустанном поиске Истины проявляется подлинное утверждение жизни как вечно изменяющегося процесса, потока нескончаемых перемен.

Китайскую философскую традицию, пытаясь определить ее в целом, многие склонны характеризовать как преимущественно антропологически ориентированную. Действительно, ни онтология, ни проблемы познания не занимают в рассуждениях и размышлениях китайских мыслителей такого места, как тема человека.

¹ Дхаммапада. Гл. XXIV. Ст. 348, 351.

Человек — одна из «10 тысяч вещей», но в то же время именно он наиболее ценная из всей мирской «тмы вещей». Ссылаясь на изречение Конфуция: «Из рожденных Небом и Землей человек является самым ценным», Дун Чжун-шу утверждал, что тот, «кто вним к своей природе, дарованную Небом, знает, что сам более ценен, чем прочие существа»¹. Ответ на вопрос, в чем отличие человека от всех иных существ, дан в «Бо ху тун» («Диспут в Зале Белого Тигра»), формально утвердившем ортодоксальную доктрину поздниханьского конфуцианства. Человек — существо, обладающее пятью природными задатками. К таковым относятся: человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность. «*Жэнь* — „човеколюбие“ — то же, что *бужэнь* — „не быть жестокосердным“. Это значит быть сердобольным и любить людей. *И* — „справедливость“ — то же, что *и* — „долженствующее“. Это значит „выносить решения с должным беспристрастием“. *Ли* — „благопристойность“ — то же, что *ли* — „поступать“. Это значит следовать пути и достигать совершенства. *Чжи* — „мудрость“ — то же, что *и чжи* — „знать“. Это значит [иметь] собственное видение и глубокое понимание, когда не впадают в заблуждение, постигая сокровенное, проникают в истинное. *Синь* — „искренность“ — то же, что *чэн* — „правдивость“. Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняться в сторону»².

Нетрудно заметить, что сущностная характеристика человека составлена практически из этических принципов, регулирующих взаимоотношения человека с другими членами сообщества. Складывается впечатление, что для китайских философов человек представлял интерес исключительно как существо социальное. Естественно поэтому, что их волновал вопрос о добре и зле, предопределении и свободе воли, судьбе и удаче. Ответы на перечисленные выше вопросы отличались тем же разнообразием, которое наблюдается и в традициях других культур.

Согласно преданию, Конфуций утверждал сущностное единство всех людей, усматривая его во врожденной склонности каждого человека к добру. (Некоторые исследователи, однако, из высказывания, приписываемого Конфуцию, о том, что «по природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга», приходят к заключению, что человеческая природа нейтральна к добру и злу³.)

Более определенен в характеристике человеческой природы как доброй Мэн-цзы (IV — III вв. до н. э.), считавший, что именно изначальная доброта делает «однородными» простолюдина и совершенномудрого. «Гуманность, справедливость, благопристойность

¹ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 149.

² Там же. С. 247.

³ См.: Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983. С. 208.

и разумность не извне внедрены в меня, — писал Мэн-цзы, — они мне исконно (гу) присущи»¹.

Прямо противоположной точки зрения придерживался главный оппонент Мэн-цзы — Сюнь-цзы (ок. 313–238 до н. э.), настаивавший на том, что «человеческая природа зла; а то, что она добра, — искусственное приобретение». По справедливому замечанию А.И. Кобзева, «за двухтысячелетний период развития конфуцианства — от Конфуция до Ван Ян-мина — в нем были выдвинуты и разработаны практически все возможные решения проблемы соотношения человеческой природы и добра и зла. Этот факт реального исчерпания комбинаторно возможных ответов на поставленный таким образом философский вопрос свидетельствует прежде всего о том, что внутри традиционной китайской философии шел процесс постоянного развития, в специфической форме постепенного перебора всех допустимых решений тех или иных выдвинутых в древности проблем, а также перебора их всевозможных взаимных комбинаций»².

Проблема добра и зла, как известно, находится в тесной связи с проблемой предопределения и свободы воли. Здесь тоже наблюдается широкий разброс мнений. Довольно типичным для конфуцианства является представление о существовании Небесного «замысла» в отношении всего сущего, и в первую очередь человека. «Человек, как только он рождается, получает великий удел, — гласит „Чунь цю фань лу“. — Это — сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел»³. Под великим уделом подразумевается то, что предопределено Небом и над чем человек, естественно, не властен. Переменный же удел связан с тем, что зависит от человека, от его личных усилий. Какова связь упомянутых выше уделов между собой? Об этом убедительно говорит тот же Дун Чжун-шу: «Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, но еще не может стать доброй. Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа»⁴.

Этот фрагмент служит выражением типичной для конфуцианской традиции установки на: а) отрицание абсолютного фатализма; б) признание не только возможности, но, более того, необходимости человеческого усилия и действия, направленных на реализа-

¹ См.: Проблема человека в традиционных китайских учениях. С. 210.

² Там же. С. 225.

³ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 117.

⁴ Там же. С. 123.

цию заложенных в человеке добрых потенций, т. е. на достижение совершенства; в) утверждение (в этом сказывается чисто китайская специфика) особого «мандата» правителя в реализации доброй природы человека.

Правитель воплощает волю Неба, а потому он практически всесилен. Именно от него зависит, будет ли проявлено заложенное в натуре человека доброе начало. Натура человека сравнивается (Дун Чжун-шу) с произрастанием риса. Созревший рис — плод успешного произрастания риса. Но как не всякое рисовое зернышко созревает, так и не в каждом человеке проявляются заложенные в нем потенции, в частности доброе начало. В обоих случаях требуются действия, усилия. Небо вложило в человека потенциальное добро, но для того, чтобы оно проявилось, следует действовать в соответствии с правилами должного воспитания, преподанными правителем.

Правитель — основа государства, а почтение к нему является фундаментом должного порядка. Это почтение зиждется на распределении функций между Небом, Землей и Человеком. Небо дарует жизнь, Земля питает ее, Человек же управляет всем посредством правил и музыки, т. е. соответствующего ритуала. Правитель выступает олицетворением единства всех троих: «...принося жертвы, служит Небу; лично вспахивая землю в ритуале первовспашки, служит Земле; заботясь о людях, их воспитании, просвещении, правилах, служит Человеку. Служа всем троиц, правитель является олицетворением отца и матери для своих подданных, и тогда не нужно ни насилия, ни наказаний: люди следуют за ним, как дети за родителями»¹. Нетрудно догадаться, что подобная интерпретация роли правителя представляла собой идеологическое обоснование китайского императорского режима.

С точки зрения западного человека, Китайская империя — разновидность восточной деспотии, пронизанной духом тоталитаризма. Гегель и продолжившие его линию интерпретации восточного духовного наследия историки философии (Дональд Монро, Р. Эдвардс, М. Элвин, С.К. Янг и другие) полагают, что китайское понимание «я» характеризуется «самоотрицанием» или «безличностью», отсюда наименование китайской модели человека как «полюй человек». Мораль здесь представляется объектом легализации, и все то, что должно было бы быть чувством внутренней субъективности, подвержено организации извне.

Широко распространено мнение (Марсель Мосс, Герберт Фингаретт), что китайская традиция не признает «автономии личности», в ней отсутствует представление о «дискретном и изолированном „я“».

¹ Цит. по: Васильев А.С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989. С. 217.

Возможно, однако, что западные оценки несут на себе печать стереотипного видения чужой культуры, не позволяющего понять, как могла сохраниться на протяжении тысячелетий богатейшая китайская цивилизация, если в ней полностью нивелировалось индивидуальное начало.

Один из вариантов ответа на поставленный вопрос дает современный американский синолог Роджер Эймс, пытающийся преодолеть сложившиеся на Западе в отношении Востока стереотипы. Исходя из убеждения в том, что китайская культура характеризуется наличием тесной взаимосвязи личного, общественного и политического порядка, Эймс вычленяет личный порядок, или, иначе, «модель „я“», из модели политической организации традиционного китайского общества. Известно, что Древний Китай делился на «пять зон». Первая — центральная, управлялась непосредственно императором; вторая — зона удельных княжеств; третья — так называемая усмиренная зона, в которой располагались княжества, завоеванные правящей династией; четвертая — зона, где проживали «варвары», частично контролируемые центром; пятая — «дикая зона», занимаемая неуправляемыми варварами. В целом «солнечная система центростремительной гармонии», по словам Р. Эймса, преобладала в политическом устройстве китайского общества.

В социальном плане действовала аналогичная модель с находящимся в центре ритуалом *ли*. Китайцы отличают «абсолютные» ритуалы от тех, что подвержены изменению времени. Абсолютными считаются те, что имеют космологическое основание. Это ритуалы-принципы, они «подобны порядку и законам Неба, а потому как же они могут меняться?.. Они ведь коренятся в природе Неба»¹. Одним из таких абсолютных ритуалов, или принципов, является иерархичность всего сущего. Словом, цель соблюдения ритуалов состоит в том, чтобы поддерживать мир, в том числе и общество, в состоянии стабильности, гармонии, обеспечиваемых «различением и интеграцией».

Упомянутый выше механизм «центростремительной гармонии» приложим и к китайской концепции «я». Последняя в некотором смысле сходна с космосом, в котором материя организуется вокруг центров, определяемых доминирующей массой каждый раз, когда соседние массы предоставляют ей достаточную свободу. То, что характерно для космического пространства, наблюдается и в области микрокосмической. Созданный таким образом центр является центром силового поля, фокусом, из которого силы исходят и к которому сходятся. Сформированные подобным путем центры далее связаны друг с другом как сумма центров, которые,

¹ См.: *Kai-wing Chow*. Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and neo-Confucian Ethics // *Philosophy East & West*. Apr. 1993. Vol. XLIII. № 2.

взаимодействуя, создают балансирующий центробежный центр и стремятся распределить силы своего поля симметрично вокруг собственного центра. Индивидуальное «я» есть один из центров, взаимодействие которого со всеми другими «я» — центрами, определяет структуру целого, оно же организовано вокруг того, что может быть названо сбалансированным центром. Как говорил Мэн-цзы, «все мириады вещей кончаются во мне» и «тот, кто полностью использует свое сердце и разум, реализует себя, а реализовав себя, реализует целое».

Таким образом, «я» оказывается одновременно частицей общего силового поля и центром, конструирующим собственное целое. В результате взаимоотношения человека с обществом предстают не как проявление господства и «тоталитарного духа», а как выражение благотворного и для индивидов, и для общества в целом «коллективистского духа»¹.

Китайской духовной традиции свойственна не только «нормативная», «коллективистская» модель человека, но и «индивидуалистическая», наиболее полно представленная даосизмом. Если для конфуцианцев человек предстал прежде всего как существо социальное, для даосов главным в нем было начало природное.

Согласно даосскому учению, человек обладает как бы двумя натурами. Одна — естественная, порождаемая и детерминируемая Дао-Единым (а потому истинная), другая — искусственная, порождаемая и детерминируемая страстями, свойственными человеческому эго (оттого ложная). Исходя из этого, идеальным человеком считается тот, в котором истинная натура возобладает над ложной. Он «следует Небу, отдается на волю естества, не связывает себя суетой, не поддается людским соблазнам. Небо ему отец, Земля ему мать, силы инь-ян — основа, четыре времени года — уток. Небо покойно благодаря чистоте, Земля устойчива благодаря покою... покой и тишина — это то, на чем утверждается божественный разум, пустота и ничто — обитель дао. Поэтому доискивающийся вовне теряет внутри себя, бережно хранящий свое внутреннее теряет во внешнем мире»².

Даосы критически относились к конфуцианцам и моистам, использовавшим ученость для того, «чтобы поставить под сомнение мудрость, цветистую клевету... чтобы привлечь побольше сторонников. Музыка и пением, барабанами и танцами, оторочкой на одежде, песнями и преданиями покупали славу и известность в Поднебесной. Расплодили ритуалы, возвышающие и

¹ См. подробнее: Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус — поле») // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 39 — 65.

² Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 55.

принижающие»¹. Совершенномуудрому не пристало «стремиться к внешнему украшению, каковыми являются милосердие и долг-справедливость... заботиться о показаниях глаз и ушей», ибо он «внутри себя совершенствует искусство дао», «странствует в гармонии тела и души»².

Даосы проявляют полное безразличие к внешнему одобрению своего поведения, к тому, что думают о них другие, насколько их поведение соответствует принятым в обществе правилам, нормативам. Последние они склонны не только игнорировать, но даже вызывающе презирать: «Презри Поднебесную, и с духа спадут оковы; пренебреги вещами, и сердце освободится от сомнений; уравниай жизнь и смерть, и воля обретет бесстрашие; уподобься ходу изменений и превращений, и взор твой обретет ясность»³.

Нетрудно заметить созвучность антинормативного пафоса даосизма со многими положениями буддизма. Закономерно поэтому, что когда позже им пришлось встретиться на китайской земле, от этой встречи родилось «общее дитя» — чань (яп. «дзен»)-буддизм, идеал которого в том, чтобы выявить изначальную природу, быть свободным, как рыба в воде, как птица в небе, уподобиться ветру, который дует туда, куда захочет, не ища опоры, пристанища⁴.

В мусульманской культуре жесткая нормативность «социальной» модели добродетельного человека зиждется на фаталистических представлениях о полной зависимости всего сущего от верховного Абсолюта. Предопределенность судьбы и поведения человека утверждается многочисленными аятами Корана (6:39, 134; 7:188 и др.), хотя в нем же имеются стихи, которые могут рассматриваться как отрицание слепого фатализма.

Фаталистическая идея была закреплена и положена в основу этической системы ислама мусульманскими теологами. Полное и яркое выражение она получила, в частности, в трудах ал-Газали. В трактате «Воскрешение наук о вере» он писал: «Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим... „И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил“»⁵.

¹ Древнекитайская философия. Эпоха Хань. С. 52.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 60.

⁴ См. подробнее: Григорьева Т.П. Даосская и буддийская модели мира // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

⁵ Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 208.

Уже при первых халифах в среде мусульман возникли споры и борьба вокруг догмата о предопределении. Внутренняя противоречивость этого догмата заключалась в его несовместимости с принципом ответственности человека за свое поведение. Может ли он отвечать за свои поступки, которые завяжут не от него, поскольку от века предопределены Богом? Как согласовать представление об Аллахе — всемогущем и в то же время всеблагом творце? Раз он всемогущ, то и добро и зло существуют по его воле и, следовательно, он не всеблаг, если же Бог всеблаг и зло идет не от него, тогда он не всемогущ и не решает судьбы людей.

Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение первыми «задумавшимися» и «препирающимися» мусульманами — кадаритами (от араб. «кадар» — «судьба, рок»). Сущность кадаритов, по словам известного средневекового мусульманского историка аш-Шахрастани (ум. 1153), состояла «в желании найти причину всякой вещи, а это [пошло] от сущности первопроклятого (т. е. дьявола. — М. С.), так как он искал, во-первых, причину сотворения, во-вторых, мудрость в религиозной обязанности, в-третьих, пользу в обязанности поклоняться Адаму»¹. Кадариты отстаивали свободу воли человека и его ответственность за свои действия перед Аллахом.

Сторонниками учения о свободе воли выступали и богословы-мутазилиты. По существу, полемика между приверженцами абсолютного фатализма и поборниками хотя бы умеренной свободы воли наблюдалась на протяжении всей истории мусульманства, став особенно актуальной в XIX — XX вв.

При всей несхожести ислама с буддизмом или даосизмом, выработанная во всех трех «индивидуалистическая» модель имеет общие черты. Совершенство, скажем, буддийского бодхисатвы и суфийского *ал-инсан ал-камил* (Совершенного человека) определяется не сравнением их достоинств с достоинствами других людей, а соотносением с Абсолютом, высшей степенью близости к Будде или Аллаху, ибо критерий идеальности, находящийся вне или по крайней мере значительно выше нормативов (даже если они освящены религией), не от мира сего, обращен к трансцендентному и в то же время замкнут на человеческом «я».

Выбор такого рода критерия становится возможным из-за переноса акцента с биологически-социальной сущности человека на его сверхприродное, божественное начало.

Согласно суфийской интерпретации, в человеке нераздельно слито божье и тварное. Великий шейх Ибн Араби толкует стих Корана (75:38): «О, Иблис, что удержало тебя от поклонения тому, что Я создал Своими руками?» — как свидетельство того, что Адаму, сотворенному двумя руками, присущи две формы: внешняя созда-

¹ Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Ч. I. М., 1984. С. 33.

на из реальностей мира, а внутренняя соответствует «совокупности божественных имен и качеств».

Человек в значении рода — самое совершенное бытие универсума. всякое другое бытие — отражение одного из бесчисленных атрибутов Абсолюта, человек же синтезирует в себе все формы божественного проявления, в нем объединено все сущее, все реальности мира. В системе *vahdat al-vujud* человек — микрокосм, своего рода мера всего дольнего мира — макрокосма. Более того, человек — это посредствующее звено между Богом и миром, которое обеспечивает единство космического бытия и бытия земного.

Ибн Араби сравнивает человека с драгоценным камнем в кольце-печатке: он не что иное, как знак, метка, которую Господь ставит на свои сокровища, а потому он называется преемником (*халифа*) Бога, творения которого хранит, как хранят клад за печатью.

Ссылаясь на Коран (33:72), гласящий: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек...» — суфии толкуют это аят как утверждение предназначенности человека быть «вместилищем божественного».

Чтобы оправдать свое высшее предназначение, человек должен стремиться к самосовершенствованию. Ибо если сердце подобно зеркалу, в котором отражается лик Божий, чтобы узреть в нем Господа, его следует «отполировать», дабы отражение соответствовало Отраженному. Значит смысл человеческого существования — в исполнении высшего долга, требующего постоянного совершенства.

Для этого недостаточно следовать лишь предписанным обществом нормам поведения. Закон — «ориентир» в мире явленного бытия, для вступившего же на Путь, ведущий в храм истинного бытия, роль «маяков» выполняют святые наставники.

Высший в иерархии суфийских наставников — *ал-инсан ал-каmil*. Если у Ибн Араби Совершенный человек несет преимущественно (а быть может, и исключительно) **метафизическую** функцию принципа, решающего проблему единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, то в представлениях более поздних суфиев на передний план выходят **религиозные** функции Совершенного человека, выступающего в роли посредника между Богом и человеком.

Допущение метафизического и религиозного толкования *ал-инсан ал-каmil* позволяло формировать принцип нравственного совершенствования в зависимости от интеллектуального уровня адепта. Для большинства последователей суфизма, людей простых, обычно неграмотных, ориентиром в этом процессе был наставник-святой. Его жизнь, поведение служили им наглядным примером, воспринимались как образец, которому следовало подражать.

И они подражали, часто слепо и безрассудно, становясь нередко орудием в руках людей лживых и властных, умевших всецело подчинить своей воле слабых и неискушенных.

Вместе с тем метафизическая трактовка ал-инсан ал-камил содержала в себе немалые гуманистические потенции. Предполагалось, что эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, обретения своего истинного «я»: «Цель и смысл Пути — в самом себе безмерное найти» (ал-Фарид).

Концепция Совершенного человека не соответствует традиционному исламскому вероучению по крайней мере по двум причинам. Во-первых, из мысли о том, что человек — хранилище божественного и возможно его возвращение к истинному «я» через единение с Богом, допустим логический вывод об имманентности природы последнего человеку, а это несовместимо с теистическим тезисом об абсолютной трансцендентности Бога. Во-вторых, сама постановка вопроса о возможности достижения индивидом уровня ал-инсан ал-камил содержит вызов идее фатализма.

Признание полной предопределенности действий человека делало бы бессмысленным вступление на путь совершенствования, к чему призывали суфии и что составляло основу их учения и практики. Отсюда возникало стремление совместить всемогущество Бога и свободу воли человека.

Согласно Ибн Араби, всемогущество Бога выражается в том, что он всегда является «дающим»: он «казначей всех возможностей». Но Великий шейх далек от того, чтобы признавать только необходимость и исключать возможность. «Интеллектуально немощными» называет он тех мыслителей, которые отрицают возможность как таковую и принимают (в качестве логической и онтологической категории) лишь абсолютную необходимость. Основание для признания свободы воли человека Ибн Араби видит в том, что последний представляет собой «вместилище» дарованных Богом возможностей, которые способен и обязан реализовать самостоятельно:

...мы Ему принадлежим,
Но разве сами мы собой не обладаем?
Ему во мне принадлежит лишь слово «быть»;
Сколь нами Он, столь мы собой располагаем¹.

Свобода воли, таким образом, квалифицируется как милость Божья. В чем же смысл того, что всевышний добровольно ограничивает свое могущество? В «испытании» человека. Зачем понадобилось творцу испытывать его, разве не мог он ниспослать одну добродетель? Чтобы выявить подлинную добродетель человека, ибо, как

¹ Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993. С. 175.

говорит поэт-суфий Джалал ад-дин Руми, «целомудрие ничего не стоит, если отсутствует искушение пороком». Но главное не в этом. Зло и добро нужны, чтобы показать всеохватность абсолютного Бытия. Бог есть все, а значит, он манифестирует себя даже в качествах несовершенства и в качествах, заслуживающих осуждение.

Мысль о том, что Бог, дабы «стать известным», проявляет себя в контрастирующих формах, поскольку ослепляющий Божественный свет, чтобы его можно было видеть, противопоставляет себе тьму, созвучна высказываниям неоплатоников, утверждавших, что о порче вещей можно говорить лишь до тех пор, пока есть то, что портится, о зле — пока есть благо.

Добро и зло выступают как объективные проявления парных Божественных атрибутов: милосердия и мщения. Они суть результат **желания** Всевышнего манифестировать себя, т. е. в определенном смысле детерминированы. Остановиться на этом означало бы не только признать естественность присутствия в мире добра и зла, но также согласиться с бессмысленностью преодоления последнего. Тогда не осталось бы места ни для чего иного, кроме примирения с существующим злом, признания нецелесообразности высоких помыслов и усилий, направленных к личному совершенствованию и общественному прогрессу. Понимая, к чему приведет такой подход, суфии пытаются разъяснить, что, хотя добро и зло объективны, человек свободен сделать между ними выбор.

Джалал ад-дин Руми сравнивал свободу воли с «капиталом», который тому, кто правильно им распоряжается, приносит прибыль, того же, кто не умеет им пользоваться или злоупотребляет, ждет наказание в Судный день. Тот же Руми признавал, что спор между приверженцами божественного детерминизма и их оппонентами рациональным путем не может быть разрешен, а потому его следует перенести из области разума в сферу, где «царит сердце». Полностью поглощенный любовью к Всевышнему, человек становится частью «океана» — абсолютной реальности, и всякое действие, которое совершается им, не его действие, а океана. Всеохватывающая любовь к Богу настолько меняет человека, что для него теряет смысл вопрос о свободе воли: он ощущает полную слитность с абсолютным бытием, и тогда естественно возникает ощущение: «Я есмь Бог».

Мансур ал-Халладж позволил себе именно это столь дерзкое высказывание (из-за него он был публично казнен в 922 г.) потому, что пришел к заключению: «Его Дух — это мой дух, а мой дух Его Дух; Он хочет, того, чего я хочу, и я хочу того, чего Он хочет!» Руми расценивает халладжевское «Я есмь Бог» как свидетельство великого смирения, а вовсе не высокомерной претензии. Человек, который говорит: «Я — слуга божий», тем самым утверждает, что существует его «я» и Бог. Тот же, кто заявляет: «Я есмь Бог», тем самым говорит: «Меня нет. Есть только Бог».

Словом, свобода воли, согласно суфизму, означает свободное от внешних мирских влияний воление, сообразующееся с выбором индивида. Критерием нравственности выступает **личное** суждение о том, что есть добро. Впрочем, суфийское свободное воление тем не менее ограничено, условно, ибо считается, что только избранные способны к самостоятельности суждений и выбора, большинство же обязано подчиняться наставникам.

Право на свободное суждение обретается лишь после прохождения пути совершенствования, должно быть выстрадано, обретоено в муках, в неустанном стремлении к постижению Истины. Восхождение по Пути завершается *фана*, состоянием, аналогичным *нирване*.

Представления мусульманских философов о том, что есть человек в принципе и каковы характеристики совершенного или добродетельного человека в частности, складывались в оппозиции религиозному догматизму и под значительным воздействием античных философов.

В качестве примера остановимся на взглядах ал-Фараби — одной из самых ярких фигур в области философской антропологии на мусульманском Востоке.

Ал-Фараби относил человека к четвертой ступени бытия. Первое, что появляется в человеке, как только он рождается, это способность питаться, а вслед за ней одна за другой способности воспринимать ощущаемое, желать или отвергать ощущаемое, ображать и, наконец, мыслить. С помощью «мыслящей силы» он воспринимает умопостигаемые объекты интеллекции, отличает красоту от уродства и обретает искусства и науки. Мыслящая сила господствует над всеми остальными силами или способностями¹.

Опираясь на данные современной ему медицины, ал-Фараби подробно описывает функции различных органов человеческого тела, отдавая при этом мозгу второе (после сердца) по значимости место. Любопытно, что философ, вопреки исламской традиции, дискриминирующей женщин по отношению к мужчинам, утверждает, что «они [мужчины и женщины] не различаются в том, что касается силы чувственной, воображения и интеллекта»².

Когда умопостигаемые объекты интеллекции приобретены человеком, в нем естественно реализуются обдумывание, размышление, воспоминание, стремление к умозаключениям и желания. «Стремление к тому, что постигается, это в целом, — считает ал-Фараби, — проявление свободной воли. Если оно исходит из ощущения или воображения, то оно носит название, общее с проявлением свободной воли; но, если оно исходит из размышления или

¹ См.: Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 267.

² Там же. С. 282.

рассуждения, его называют общим [термином] свободного выбора, присущего именно человеку»¹.

Реализация первых умопостигаемых объектов интеллектции в человеке является его первым достижением. Они ему даны только с целью послужить тому, чтобы он смог достичь своего наивысшего совершенства — счастья. Счастье определяется ал-Фараби как «добро, искомое ради самого себя», оно состоит в том, что «человеческая душа поднимается до такого совершенства бытия, что она больше не нуждается для своего существования в материи, поскольку она соединяется с совокупностью бытий, свободных от телесности, и субстанциями, отделенными от материи, и существует таким образом вечно»². Подобное определение счастья весьма напоминает описание состояния мистика, достигшего высшей степени совершенства. Однако дальнейшие рассуждения философа о добродетельном городе и жизни в нем добродетельных граждан свидетельствуют о том, что понятие счастья имело для ал-Фараби и вполне социальный смысл.

Лейтмотивом «Трактата о взглядах жителей добродетельного города» является тема общественной природы человека. «Лишь через объединение многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, — пишет арабский философ, — человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе»³. Добродетельный город, т. е. идеальное общество призвано обеспечить благоприятные условия для **свободного выбора** (выделено мной. — М. С.), который позволит людям стать счастливыми⁴. Напротив, невежественный, или «заблудший город» — тот, «который полагает, что счастье будет после этой жизни», «жители которого никогда не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться»⁵.

Ал-Фараби сравнивал добродетельный город со здоровым телом, в котором все органы выполняют предназначенные им функции и действуют слаженно. Он утверждал, что в обществе должна соблюдаться определенная иерархия. На вершине ее — глава, превосходящий всех остальных граждан своими способностями и добродетельностью. Далее следуют люди, приближающиеся к этому главе по своим качествам, каждый из них, согласно собственному положению и способностям, производит те действия, которые требуются для осуществления цели, преследуемой главой. Ниже их стоят люди, действующие в соответствии с целями вторых. За

¹ См.: Ал-Фараби. Философские трактаты. С. 288.

² Там же. С. 288 — 289.

³ Там же. С. 303.

⁴ Там же. С. 305.

⁵ Там же. С. 322, 325.

ними идут те, кто действует в соответствии с целями третьих. Так по порядку располагаются различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует сообразно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения¹.

Главой добродетельного города может быть человек, во-первых, по своей природе готовый к управлению, а во-вторых, обладающий волей к реализации заложенных в нем способностей. Ал-Фараби утверждает, что человек становится человеком тогда, когда обретает природную форму, способную и готовую стать разумом в действии. Первоначально он обладает страдательным разумом. На следующей ступени страдательный разум переходит в разум в действии, а тот, в свою очередь, ведет к появлению приобретенного разума. Если страдательный разум служит материей для приобретенного разума, последний является как бы материей для разума деятельного. «То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, — писал ал-Фараби, — к деятельному разуму, переливается Им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем — к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от Него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от Него в его способность воображения, — пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий... Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом»². Именно такому человеку, именуемому *имамом*, и подобает быть главой добродетельного города.

Во взглядах ал-Фараби на человека и общество прослеживается несомненное влияние Аристотеля (скажем, когда он рассуждает о человеческой душе и присущих ей силах-способностях), Платона (в частности, его концепции идеального правления в «Государстве»), неоплатонизма (при изложении процесса эманации, истечения различных уровней бытия). В то же время налицо и стремление адаптировать идеи греческих мыслителей к условиям мусульманского общества, согласовать их с исламскими установками на нераздельность духовной и светской власти, на идеал теократической монархии.

Ал-Фараби считают предтечей Ибн Халдуна (1332–1406) — мыслителя такого калибра, который позволяет некоторым историкам утверждать, что именно он является основателем социологии. Его же называют иногда предшественником исторического материализма, «марксистом до Маркса» или же «арабским Марксом».

¹ См.: Ал-Фараби. Философские трактаты. С. 306–307.

² Там же. С. 316.

К XIV в., когда философия и даже схоластическая теология на мусульманском Востоке оказались как бы полностью побежденными неоханбализмом, единственным исключением оставалось творчество Ибн Халдуна. Два аспекта его вклада в философское наследие особенно значимы. Это развернутое комментирование и критика арабского перипатетизма, а также создание первой в истории мусульманства философии истории. Самое важное из его произведений — «Мукаддима» («Пролегомены»), представляющее собой введение к трактату «Большая история».

В «Мукаддима» Ибн Халдун критикует философов и приходит к выводу о том, что метафизика вообще не в состоянии разрешить ни одной проблемы, касающейся судьбы человека и его спасения. Единственным «плодом» метафизики является ее способность «заострить ум» посредством культивирования в людях с помощью логических методов «привычки к истине». Несмотря на недостатки указанных методов, они, считает он, тем не менее наилучшие из всех пока известных. Ибн Халдун, однако, рекомендует прибегать к ним только после серьезного ознакомления с религиозными науками, в частности, с коранической экзегетикой (*тафсир*) и мусульманской юриспруденцией (*фикх*).

Халдуновская теория истории и цивилизации — результат в целом позитивистской методологической установки, сочетающейся с религиозными и даже мистическими воззрениями средневекового мыслителя. Несмотря на утверждение зависимости исторического процесса от воли Всемогущего, Ибн Халдун строит свою теорию истории, опираясь на эмпирические данные географии, климата, экологии, культуры.

Он определил основную ориентацию своих социологических построений как «социальную физику», взяв за образец современную ему физику, развивавшую аристотелевские представления о природе. Природный мир для него — это мир «упорядоченный и совершенный, в котором причины связаны со следствиями, вселенные соединяются со вселенными, одни существующие вещи превращаются в другие, и бесконечны его дивности, и нет ему границ»¹.

Человек неразрывно связан с природой. Наибольшее влияние на него оказывает температура воздуха, различная в каждом из семи «климатов». Ибн Халдун продолжает прослеживаемую в трудах его предшественников, в частности ал-Фараби и Ибн Рушда, натуралистическую линию в объяснении своеобразия психических особенностей людей, их культуры, социальной организации.

Человек — это не только природное, но и политическое существо, в том смысле, что «нуждается в объединении или в том, что называют „полисом“», — пишет Ибн Халдун². Человек не в состо-

¹ Цит. по: Игнатенко А.А. Ибн Хальдун. М., 1980. С. 50.

² Там же. С. 126.

янии прокормить и защитить себя без взаимодействия с другими людьми, а потому «сотрудничество необходимо роду человеческому... без него существование людей не является полным»¹.

Один из важнейших тезисов Ибн Халдуна состоит в утверждении того, что «условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию»². Те, кто следует естественными путями в добычании средств к существованию — обрабатывают землю, разводят скот, это люди, живущие в состоянии примитивности, это те, кто не в состоянии добыть то, что превышает необходимое.

Когда же появляется избыток, превосходящий элементарные потребности, человеческое общество переходит из состояния примитивности в состояние цивилизации. Ибн Халдун считает первое состояние более здоровым, чем второе, неизбежно влекущее за собой излишество, пассивность, застой и в конечном счете гибель.

Он полагает, что государство переживает пять стадий в процессе своего существования: 1) стадию консолидации, во время которой устанавливается монархическая власть, опирающаяся на солидную поддержку народа; 2) стадию тирании, когда монарх монополизировал власть и утрачивает связь с соплеменниками; 3) стадию злоупотребления привилегиями со стороны власть имущих; 4) стадию попыток умиротворения народного недовольства; 5) стадию распада и гибели.

В рассуждениях Ибн Халдуна относительно закономерностей общественного развития несомненно влияние «Братьев чистоты» (тайного религиозно-философского общества, возникшего в X в. в Басре), утверждавших цикличность общественного развития: у каждого государства есть время, с которого оно подымается, и граница, у которой оно кончается. Однако предшественники Ибн Халдуна обращали внимание лишь на политический аспект этой цикличности, он же не только подчеркивал связь политических факторов с экономическими, но делал преимущественный акцент именно на последних, на условиях, при которых «люди добывают средства к существованию».

Настало время вернуться к заключительной части предыдущей главы и попытаться прояснить сказанное в ней: в каком смысле взгляды восточных школ мысли были едины в своей противоположности западным воззрениям на статус человека в мире? Под «западным» прежде всего имеется в виду то понимание природы человека и его положения в этом мире, которое было сформиро-

¹ Цит. по: *Игнатенко А.А.* Ибн Хальдун. С. 128.

² Там же. С. 131.

вано под влиянием европейского Возрождения и Просвещения. (Хотя, конечно же, предпосылки для такого понимания имелись уже в классической мысли Греции и Рима.) Напомним еще раз, что дуальность Запад – Восток стала предметом дискурса практически с конца XVIII в.

Общность «восточных» воззрений имела как бы две стороны. Одна — обращенная к природе, другая — к обществу. В первом случае очевидно единое для огромного множества течений в столь самобытных, как индийская, китайская и мусульманская культурах, приверженность к антропокосмизму в противоположность к преобладающему на Западе антропоцентризму. Неудивительна поэтому созвучность высказываний ведущих философов Востока, выражающих критическое отношение к западному подходу. Приведем лишь два примера. Авторство первой цитаты принадлежит одному из наиболее влиятельных современных китайских философов Ду Вэй-мину: «Конфуцианская модель человеческого образа жизни антропокосмична в смысле имплицитной общности, постоянной взаимосвязи и динамического взаимодействия антропологического мира и космического порядка»¹. Поразительно схоже со сказанным выше то, о чем постоянно утверждает в своих работах современный мусульманский мыслитель Сейид Хусейн Наср: ислам видит сущность человека не в его «титанической» или «прометеевской» природе, героическим образом восстающей против «воли неба», а в его статусе «*абг`алма*», т. е. раба Божьего, долг которого «не в том, чтобы эгоистично и безрассудно побеждать природу и господствовать над ней, а в том, чтобы жить с природой в гармонии»².

Хотя понимание космического порядка в Китае и мире ислама не идентично, критика западного подхода в обоих случаях схожа. По словам Ду Вэй-мина, «вера Просвещения в инструментальную рациональность, распаленная фаустовской страстью открыть, познать и подчинить», а также современные течения западной мысли «диаметрально противоположны привычкам китайского сердца» и «бросают вызов всем аспектам китайского мира»³.

Что касается С.Х. Насра, то и у него нет никаких сомнений в том, что «вечная мудрость различных традиций и традиционное знание, составляющие сердцевину аутентичных религий, противоположны всему тому, чем занята современная философия со времен Возрождения»⁴.

Вторая сторона общности Востока в противоположность Западу, как уже говорилось выше, касается связи человека с обще-

¹ Tu Weiming. Chinese Philosophy: A Synoptic View // A Companion to World Philosophies / Ed. By Deutsch E., Bontekoe R. Oxford, 1999. P. 7.

² Nasr S.H. A Young Muslim's Guide to the Modern World. Chicago, 1994. P. 38.

³ Tu Weiming. Chinese Philosophy: A Synoptic View. P. 22.

⁴ Nasr S.H. A Young Muslim's Guide to the Modern World. P. 178.

ством. На самом деле этот контраст характерен не только оппозиции Восток — Запад, им отмечено принципиальное различие между так называемыми традиционными и посттрадиционными, либеральными обществами. Обоснованность данного утверждения становится очевидной при рассмотрении уже одного из ключевых для всякой общественной системы понятий, каковым является понятие «справедливость». Хотя указанное понятие принято относить к категории универсальных человеческих ценностей, однако на деле смысл его всегда определяется рамками определенной культурной системы ценностей.

Так, например, для традиционного общества типичны по крайней мере четыре позиции относительно идеала справедливости, принципиально отличные от тех, которые присущи для общества посттрадиционного.

Первое. До появления западного либерального общества известны были два типа морального установления: освященный религией и авторитарный. Индийская, мусульманская и христианская (вплоть до наступления Нового времени) цивилизации характеризуются признанием морали как системы нравственных норм, предписываемых соответствующими вероучениями. В исламском мире, например, источником всякого закона, в том числе и морального порядка, признается только Аллах. Отсюда отрицание за человеком права на законотворчество, требование неукоснительного следования закону Аллаха — *шариату*. Красноречиво в этом смысле высказывание лидера Ливийской Джамахирии Муаммара Каддафи, утверждающего в «Зеленой книге»: «Истинным законом всякого общества является либо традиция, либо религия... Конституция — не есть закон общества, ибо это дело рук человеческих... Нерелигиозные, нетрадиционные законы создаются одним человеком для того, чтобы использовать их против другого. Таким образом, они недействительны, так как не основаны на естественном источнике...»¹

Наиболее яркий пример авторитарной моральной системы продемонстрировало традиционное китайское общество с доминирующей в нем конфуцианской традицией. Известно, что, согласно раннеконфуцианским представлениям, *тянь чжи* («воля Неба») определяет судьбы людей и положение дел в государстве. В древнейших памятниках «Ши цзин» и «Шу цзин» говорится о главном атрибуте Неба — *мин*, т. е. о «Небесном предопределении». *Мин* рассматривается как «мандат», который Небо адресует правителю-императору. В случае неправильного использования «мандата» последний передается Небом подлинному Сыну Неба.

Однако уже при Сюнь Куане (IV – III вв. до н. э.), авторе знаменитого сборника трактатов «Сюнь-цзы», общественный «путь» относится к творению *шэн* («совершенномудрых» правителей — предков). Отсюда допустимость определения китайской политической традиции как «демократии мертвых» (Роджер Эймс, Дэвид Холл) в том смысле, что традиция отказывается подчиниться небольшому по численности меньшинству — живым, признавая право большинства за мертвыми — предками.

Второе. Реализация справедливости в традиционных культурах мыслится в категориях запредельного мира. В исламе справедливость восторжествует в Судный день, когда Бог воздаст человеку за его земные добродетели и грехи. Не человек и общество, а только Бог до конца справедлив: «Тем, которые добро деяли, — доброе и придача; и не покроет их лица пыль и унижение. Это — обитатели рая, в нем они пребывают вечно. А те, которые приобрели злые деяния... воздаяние за злое деяние — подобным ему. И постигнет их унижение; нет у них никакого защитника от Аллаха! Их лица покрыты точно кусками мрачной ночи. Это — обитатели огня, в нем они пребывают вечно» (10:27 – 28).

Согласно индийскому учению о *сансаре* — переселении душ, после смерти, мыслимой как отмирание телесной оболочки, душа переходит в иную телесную форму: человека, более низкого или более высокого положения, животного, насекомого, растения или даже небожителя. Переход совершается в зависимости от *кармы* (деяний) — так свершается справедливость.

Для китайской традиции характерна ретроспективная ориентация. Исходной точкой всех проектов лучшего мироустройства и достижения высшей справедливости (*Датун* — «Великая Гармония» или *Тайпин* — «Великое Равновесие») является идея возврата к порядку «золотого века» — далекого прошлого.

Третье. Соотнесенность справедливости с определенным «коллективом», к которому принадлежит индивид. К таким коллективам может относиться каста, община, сословие, религиозная конфессия и т. п. За одинаковые добродетели или грехи допустимо различное вознаграждение или возмездие, потому что если, скажем, для представителя касты воинов — *кшатрия*, доблесть на поле сражения, сопряженная с насилием, убийством, не только прощительна, но и добродетельна, то для всех остальных кастовых индусов таковая преступна. В традиционном обществе с присущим ему «стратификационным разделением труда» (Макс Вебер) человек призван выполнять те функции, которые предназначены ему по принадлежности к соответствующей социальной общности. Справедливость здесь воздается в зависимости от того, насколько успешно индивид следует морали и нормам поведения того общественного слоя, к которому он «приписан» по происхождению.

В соответствии с индийской традицией, связанной с *гаршанами*, идея справедливости, в отличие от западного ее понимания, не сводится к равенству. Неравенство данных людям от природы способностей в сочетании с неравенством их социального и культурного статусов (закрепленных прежде всего кастовой системой) столь необходимы, что без этого общество перестает быть таковым. Вот почему, как утверждает один из наиболее авторитетных индийских философов Дая Кришна, неравенство требует оправдания¹.

Кришна отмечает, что индийская традиция требует сочетания равенства не только с сохранением различий, но и с признанием ценности последних. По его мнению, в Индии полемика вокруг вопроса о том, следует ли сохранять или же отрицать принципиальные различия, ведется преимущественно в контексте взаимосвязи *атмана* и *Брахмана*, т. е. «я» и Абсолюта, и никогда — в контексте взаимоотношений между индивидами. Отношение различных людей к трансцендентному рассматривается одновременно как равное и неравное. Все они равны в своей лишенности того, что является трансцендентным. С другой стороны, они не равны в том смысле, что не все осознают эту лишенность или же осознают ее в разной мере.

Кришна считает ошибочным убеждение в том, что равенство достигается сведением к минимуму неравенства людей. Более того, по его мнению, сама попытка устранения последнего обречена на провал не только потому, что многообразие является самой природой реальности, но и потому, что такая попытка сопряжена с насильным уравниванием неравных, а это влечет за собой неравенство между теми, кто принуждает, и теми, кого принуждают.

Оправдание неравенства характерно и для китайской традиции, основу которой составляет принцип социальной иерархичности. Конфуцианское представление о добродетельном (а следовательно, и справедливом) обществе предполагает социальную гармонию, достижимую и поддерживаемую соблюдением ритуала — *ли* и *чжэн мин* («Вышравление имен»). Под последним имелась в виду неизменность содержания социальных ролей: «правитель должен быть правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном». Китайская концепция человека в принципе не предусматривает равенства.

Иное дело посттрадиционное общество. Здесь разделение труда «функциональное», т. е. место человека в общественной стратификации определяется выполняемой им функцией, меняя которую он может изменять и свой социальный статус. Соответственно, справедливость воздается с учетом исключительно содеянного самим человеком, который несет единоличную ответственность. Не

¹ См.: *Krishna D. Democracy and Justice: Presuppositions and Implications // Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives. Honolulu, 1997. P. 217–229.*

случайно английское *justice* означает «давать каждому по заслугам», точно так же как французское *justice* определяется как «признание и уважение прав и достоинства каждого».

Четвертое. Справедливость рассматривается исключительно в соотношении с долгом, без какого-либо учета прав человека. Примечательно, что в санскрите нет даже слова «право». Ближайший эквивалент ему — *юкта, ньяята, дхарма*.

В буддизме идея социальной справедливости соотносится с ключевой категорией *шуньята* («пустота») и самопробуждением. В отличие от довольно распространенного толкования шуньяты как отрицания вещей, последняя может интерпретироваться и как знак взаимодействия и взаимозависимости всего сущего.

Что касается самопробуждения, то и в этом понятии усматривается осознание нами нашего единства с другими, нашей собственной пустотности и глубинной зависимости от всего того, чем мы не являемся.

Известно, что западная философия обычно толкует справедливость как некое воплощение принципов, регулирующих поведение людей и их отношения между собой. С точки зрения же буддизма сомнительны любые теории, стремящиеся выработать какие-либо принципы или нормы, на основании которых можно было бы судить о справедливости. В буддизме справедливость — это то, что вытекает из сострадания. Под состраданием имеется в виду буддийская установка на признание *сансары* — цепи перевоплощения души, а отсюда нашей неразрывности со всеми живыми существами (ведь душа человека после его телесной смерти может воплотиться в любом другом человеке, животном или насекомом). Вследствие такой исходной установки, для того чтобы быть справедливым, нет необходимости придерживаться каких-либо нравственных убеждений относительно того, что есть справедливость, надо просто, вступая в отношения с другими людьми, проявлять открытость, гибкость, готовность пересмотреть собственные суждения, способность фокусировать внимание не на расхождениях, а на том, что позволяет нам достичь согласия с другими.

Точно так же традиционная китайская этическая концепция это скорее система обязанностей, чем прав. Для обозначения понятия справедливости в китайском языке используется иероглиф «и». Последний представляет собой основополагающую категорию китайской философии, в особенности конфуцианства. *И* — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы человека, одно из «пяти постоянств» его существования, наряду с *жэнь* (гуманностью), *ли* (благопристойностью, ритуалом), *чжи* (разумностью) и *син* (благонадежностью, искренностью). Знаменательно, что иероглиф «ли» переводится не просто как справедливость, но всегда как «должная

справедливость» (долг, чувство долга, добропорядочность, правильность и т. д.).

Принципиальные различия обнаруживаются в западном и арабо-мусульманском способах осмысления понятия справедливости. В арабо-мусульманской культуре последняя толкуется как «воздаяние должного» или «утверждение истины». Это не способ уравнивать шансы отдельных членов общества, но модус умеренного и слаженного бытия. Справедливость во многом сводится к поддержанию гармоничности, которая исходно есть, но которую люди нарушили.

Используя образ чашечных весов (один из архетипических образов западного и арабского сознания), А.В. Смирнов утверждает, что в то время, как внимание западного сознания обращено на сами чаши и их содержание, классического арабского — на усредняющий и уравнивающий стержень¹.

На Западе принято считать, что справедливость не существует, пока она не установлена. Она есть дело законодательной власти. Чтобы приблизиться к данному идеалу, необходимо движение, прогресс. В этом движении суть общественной жизни. В арабо-мусульманской культуре — вектор движения совсем иной, ибо справедливость не устанавливается, а восстанавливается как утраченные равновесие или гармония.

Посттрадиционное, или либеральное общество, отлично от традиционного по всем упомянутым выше параметрам: 1) источник справедливости и судья, вершащий ее, — народ в лице избранных им представительных законодательных и судебных органов; 2) справедливость не мыслится в категориях запредельного мира; секуляризация культуры, которой ознаменовано Новое время, обратила упования на справедливость при земном существовании, хотя и будущих поколений; 3) все и каждый имеют равные права на справедливость исключительно в соответствии с собственными поступками; 4) справедливость и право нераздельны.

Понимание природы человека в той или иной культуре неизбежно определяет пределы человеческих возможностей на пути познания и постижения Истины.

¹ Smirnov A. Understanding Justice in an Islamic Context: Some Points of Contrast with Western Theories // Philosophy East & West. Honolulu. Vol. 46. № 3. 1996. P. 346–347.

Согласно традиционным индийским представлениям, ценность познания состоит в том, чтобы увеличить способность познающего воздействовать на мир опыта и изменять его, или в том, что познающий приобретает некое прозрение, которое освободит его от пут, налагаемых миром. Во многих сферах индийской культуры, например в математике, или в политической теории, или в некоторых религиозных практиках, предпочтение отдается первому типу трансформации. Философские школы в основном имеют в виду второй тип. В Упанишадах, судя по всему, стремление к знанию мотивировано и желанием обрести власть над этим миром, и желанием освободиться от этого мира. Но решающее воздействие на индийскую философскую мысль оказали Будда и Махавира, в учениях которых главная цель — освобождение от этого мира.

Философы различных школ, несмотря на все различия между собой, тем не менее были связаны некоей единой системой координат, в рамках которой осуществлялось познание. Основным постулатом для них было признание того, что знание подразумевает познание, которое одновременно истинно и достоверно (получено не случайным образом).

Остановимся сначала на первом постулате. Что имеется в виду под **истинным** знанием? Наиболее распространенное определение, которое принимают ньяя, миманса, джайнские школы и неадвайтистские школы веданты, связано с теорией «соответствия»: знание — это такое познавательное состояние, которое подобно своему объекту.

Большинство школ индийского буддизма отрицают, что мир действительно таков, каковым мы его имеем в опыте; поэтому эти школы не принимают вышеизложенную теорию соответствия. Однако им приходится признавать, что даже если в конечном счете мир не таков, каковым мы его имеем в нашем обычном опыте, мы все же функционируем в этом мире и обычно добиваемся успехов в своих действиях. Значит, мы как-то различаем достоверное и ошибочное в своем каждодневном опыте. Буддисты предлагают теорию «успеха», согласно которой знание — есть познание, которое ведет к успешным действиям.

Разумеется, индуистские и джайнские школы тоже согласны с тем, что успешные действия должны считаться проверкой знания,

но лишь одни буддисты утверждают, что знание само по себе — не более чем успешные действия. Это позволяет им утверждать, что действительное знание есть знание о Будде — которое, если мы его обретем, успешно ведет нас к *нирване*.

Адвайта-веданта признает некоторую временную ценность за нашим обыденным опытом, но утверждает, что в конце концов, когда *атман* осознает свою идентичность с *Брахманом*, все это кажущееся знание отбрасывается как вводящее в заблуждение. Адвайтисты определяют знание негативно: знание — это познание, которое еще не опровергнуто, но всегда могло бы быть опровергнуто, т. е. оно потенциально ошибочно. До тех пор, пока некое утверждение (некое притязание на знание) не опровергнуто, мы должны считать его знанием. Разумеется, это предполагает, что всякое знание об обыденном мире отбрасывается, когда обретается осознание *Брахмана*.

Что касается второго постулата, то в соответствии с ним достоверное знание достигается посредством особых средств познания (*прамана*).

Признаются несколько источников знания, три из которых наиболее значимы. Это — восприятие, умозаключение и *шабда-прамана*. Первые два не требуют комментария, ибо их смысл очевиден: речь идет об общепризнанных источниках познания — перцептивном и выводном. «Чувственное восприятие есть источник истинного знания, [проявляющийся в тех случаях], когда сознание испытывает воздействие внешнего объекта через каналы чувств. Объективная сфера его функционирования — общее и специфическое; его главная функция — установление специфического в объекте... Умозаключение есть действие [сознания], имеющее своим объектом связь, наличествующую между [элементами] одинаковых классов, относительно которых делается логический вывод, и отсутствующую между [элементами] различных классов. Его главная функция — установление общего»¹.

Шабда-прамана дает знание о том, что недоступно наблюдению и умозаключениям, что имеет отношение к внелогическим реалиям. *Шабда-прамана* представляет собой свидетельство, принимаемое на веру. В санхье утверждается наличие трех источников *шабда-праманы*. Первый — Веда, несотворенное Слово, своего рода Священное Писание индусов. Второй — традиция *смрити* (букв. «запоминаемое», т. е. передаваемая по памяти традиция), включающая *дхармашастры*, *тихасы*, *пураны*. Третий — духовный опыт «совершенных», «компетентных», «бесстрастных».

Исследователи обращают внимание на то, что *шабда-прамана* в классической санхье-йоге выражает «нормативный индуистский

¹ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992. С. 89.

подход к данному вопросу, а также специфические для индуистского сознания модели мышления и антиномии. Речь идет... об известном противоречии между стремлением к ортодоксальности... и очевидным профессиональным релятивизмом и прагматизмом. С одной стороны, санхьяики решительно настаивают на первичности авторитета шрути и смрити, а с другой — признают авторитетность за любым духовным опытом, лишь бы он исходил от того, кто, по их мнению, является бесстрастным» и наделенным сверхъестественными «способностями»¹.

К шабда-прамане как источнику истинного знания обращаются тогда, когда наблюдения и рефлексия оказываются беспомощными. Объекты шабда-праманы сверхчувственны, логически невыводимы, а наиболее достоверный способ постижения их — «внутреннее знание», различающее *гуны* и *Пурушу*, изменяющее все сознание индивида и ведущее его к состоянию полной «устраненности»:

Ни к чему не привязанный мыслью,
победивший себя, без желаний,
отрешенностью и недеяньем
человек совершенства достигнет².

Устраненность, отрешенность, достигаемые посредством психофизическому тренингу йоги, должны привести к высшей цели знания, каковой в брахманистской философии с ее ярко выраженной сотериологической ориентацией является освобождение от *сансары*, достижение единения — тождества с Брахманом-Атманом:

Те, кто тождества сердцем достигли,
уже здесь победили сансару;
чист ведь Брахман и самотождествен:
значит, в Брахмане их обитанье³.

Восхождение к «истинному знанию» начинается с точного знания индивидом своей внутренней структуры. Затем следует медитация, завершающаяся полной деструкцией всех привязанностей и тем самым достижением состояния «устраненности»: человек освобождается от всего «телесного»: как олень сбрасывает рога или птица отлетает от падающего в воду дерева⁴, он обретает свою истинную самость.

Знающий отличается «беспечальностью», «лучезарностью», обретенной благодаря стабильности, успокоенности сознания. «Сознание, растворенное в [идее] самости, — констатируется в

¹ Шохин В.К. Рационализм классической санхьи: история и типология // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988. С. 180.

² Бхагавадгита. 18, 49.

³ Там же. 5, 19.

⁴ Цит. по: Шохин В.К. Рационализм классической санхьи: история и типология. С. 190.

„Йога-сутре”, — перестает волноваться и становится подобным великому океану, умиротворенным, беспредельным, только самостью. Сказано в этой связи: „Размышляя об атмане как о том, что есть лишь атман, поистине [йогин] приходит к совершенному знанию: Я есмь”¹.

Еще более детально, чем в санкхья-йоге, индуистская эпистемология разработана в ньяя-вайшешике. Здесь к трем упомянутым выше праманам добавлена четвертая — сравнение. Вторая — логический вывод — делится на три класса, а четвертая — слова авторитета — на два, исходя из того, являются ли предметы авторитетного слова «видимыми» или «невидимыми». Более того, все праманы подвергаются исследованию посредством критики действительных и потенциальных возражений по их дефиниции и опровержению последних².

В ньяя-вайшешике сформулирована теория о пятичленном силлогизме (тезис, основание, пример, применение и вывод), «вершину которой», по словам Ф.И. Щербатского, составила теория логических ошибок³. Именно потому, что в ньяя-вайшешике логика обрела статус протонаучной дисциплины, основываясь на «реалистической» онтологии, она вступила в острое противоречие с буддистской логикой. Первым из буддийских мыслителей, ниспровергшим логику ньяя-вайшешики, был Нагарджуна (ок. IV в.), положивший начало продлившейся на тысячелетие полемике по проблемам эпистемологии между двумя основными подходами индийской религиозно-философской традиции: так называемым реалистическим и идеалистическим.

Индийская реалистическая онтология признавала реальность внешнего мира и отсюда возможность его познания индивидом. «Не существует ни врожденных идей, ни априорных принципов. Все приходит к познающему индивидууму извне... Познание... постигает внешнюю реальность, реальность саму по себе»⁴.

Прямо противоположна онтологическая установка буддизма, отрицающая реальность существования как бытия, так и небытия. «Будда учил, — утверждает Нагарджуна, — избегать [крайностей теорий] возникновения и уничтожения. Поэтому нирвана логически не связана ни с бытием, ни с небытием. Если бы нирвана была двойкой — и бытием и небытием, то и освобождение было бы и бытием и небытием. Но это логически невозможно... Прекращение всех восприятий и прекращение всех умо-миро-проявлений

¹ Классическая йога. С. 104.

² См.: Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки // Рационалистическая традиция и современность. Индия. С. 39.

³ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 79.

⁴ Там же. С. 77–78.

(ргараса) — вот благо»¹. Отсюда и отказ Будды рассуждать или отвечать на какие-либо метафизические вопросы, он предпочитал этому молчание. Парадокс, однако, заключается в том, что, несмотря на все вышесказанное, именно буддисты проявили себя как наиболее искусные мастера диалектической логики, приемы которой были применены ими в полемике со своими идейными противниками в Индии, а затем и в других регионах распространения буддизма.

Любая философская традиция в той или иной степени ориентирована на знание. Но между традициями существуют различия в акцентах — и в том, как они относятся к **теоретизированию** о знании. Сравнивая индийскую философию с китайской, можно утверждать, что в то время, как для индийской философии развитие теории познания было абсолютно необходимым, в китайской традиции, для которой жизненно важным считалось **прагматическое** знание, само стремление к такому типу знания исключило мотивацию развивать общие теории знания.

На Западе слово «знание» принято понимать главным образом в смысле знания о фактах, делающих мир таковым, каков он есть, и знания научных законов или теорий, объясняющих эти факты. Эти два тесно взаимосвязанных типа знания в «Аналектах» не обсуждаются. Знание в базовом для конфуцианской традиции тексте означает примерно следующее: «ощутить то, что наиболее уместно сделать в определенной ситуации; осознать почему; совершить эти действия; испытать чувство удовлетворения от их совершения»². В конфуцианстве под знанием имеется в виду «знание о том, что нужно или не нужно делать», «конфуцианский подход выходит за рамки эпистемологической сферы истинности и ложности, попадая в сферу морального совершенства»³.

Утверждая, что конфуцианский подход к знанию представляет собой «набор социально-этических предписаний, поэтому достижение истины понималось как главным образом научение ей», А.И. Кобзев ссылается на многочисленные источники, начиная с «Шу цзин», в котором говорится: «Неверно, что знание трудно, именно действие трудно»⁴, и Ян Сюна (53 до н. э. — 18 н. э.), заявлявшего, что «зани-

¹ Цит. по: Андросов В.П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Наргарджуны // Рационалистическая традиция и современность. Индия. С. 58.

² Роузман Г. О знании (чжи): дискурс-руководство к действию в «Аналектах» Конфуция // Сравнительная философия. Вып. 3. Знание и вера в контексте диалога культур. М., 2008.

³ Ни Пей-мин. Два типа обоснования — конфуцианский ответ на теорию Плантинги о знании Начала/Предела // Там же.

⁴ Канон писаний. Гл. 17/22.

маться изучением — хуже, чем заниматься поиском наставника», «высшее в учении — его воплощение в действии»¹.

Российский синолог прослеживает эволюцию отношения к знанию на протяжении всей истории Китая², отмечая, что временами имели место отклонения от указанной выше традиционно доминантной позиции. Так, Ван Ян-мин (1472 — 1529) выдвинул положение о «совпадающем единстве знания и действия». Вдохновленный успехами западной науки, идеолог реформ Тань Сы-тун (1865 — 1898) сформулировал тезис о приоритетности «знания»: «Я ценю знание и не ценю действие; знание — это дело духовных горних душ, действие — это дело телесных дольних душ»; «Истинное знание обязательно предполагает способность к действию».

Сунь Ят-сен (1866 — 1925) сформулировал концепцию, прямо противоположную традиционной: «Действие легко, знание трудно». Знакомство с западной культурой побудило его к выводу: «Если [мы] сможем руководствоваться научными принципами в достижении истинного знания, то быстрое претворение [его] в жизнь будет нетрудным делом». Тем не менее «действие — предшествующее, знание — последующее», поскольку «действие определяет стремление к знанию, которое, в свою очередь, определяет осуществление действия».

В даосизме знание оценивается как «вредная привычка». Даосский мудрец «знает» подобно младенцу или животному, совсем не по-аристотелевски. Он не пускается в путешествия в поисках интеллектуальных открытий, но пребывает на одном месте, предпочитая совершенствоваться в искусстве ограничения интеллекта во имя совершенствования присущих ему естественных способностей и инстинктов. Воздерживаясь от соблазнов знания, человек тем самым обретает способность действовать в полной гармонии с природой. Новые же знания ведут лишь к излишнему вмешательству, посягательству на естественный порядок вещей.

Китайская модель рефлексии детерминировалась прежде всего тем особым мировидением, которое рассматривало универсум как самодостаточную, саморегулируемую динамичную систему с имманентно присущим ей порядком. В отличие от порядка, характерного для греческой и индийской, т. е. других самобытных философских традиций, китайская изначально не признавала существования некой внешней силы или принципа, отличающегося совершенством, объективностью, универсальностью, постоянством, — принципа, по-

¹ «Фа янь» («Образцовые слова»). Цз. 1.

² Тезис «Знание легко, действие трудно» означал также, что «знание» предшествует «действию» (ср. «Сюнь-цзы», гл. 8: «Учение доходит до конца и останавливается в действии»). Нормативную формулу их соотношения дал Чжу Си: «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание — это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие — это важное».

рождающего этот мир и в то же время привносящего в него порядок. Отсюда отсутствие различения Бытия и небытия, идеального и материального, категориального дуализма как такового. Порядок — *ли*, имманентен миру, содержащему в себе собственные организующие, упорядочивающие принципы. А раз так, задача состоит не в том, чтобы вскрыть линейную причинную связь, а осознать взаимозависимость, коррелятивность всей «тьмы вещей». Отсюда и своеобразие китайской модели мышления, мыслительной стратегии.

Коррелятивному, ассоциативному мышлению соответствует особая методология — символизация пространственно-числовых структур, именуемая по-китайски *сяншучжисюэ* — «учение о символах и числах», называемая некоторыми синологами нумерологией. Аналогом китайской нумерологии в Европе, по словам А.И. Кобзева, была пифагорейско-платоническая аритмология, или структурология (в терминах А.Ф. Лосева), для которой также центральными были категории символа/образа и числа. Однако если в Европе аристотелевско-стоицистская логика возобладала над пифагорейско-платонической нумерологией, то в Китае, напротив, конфуцианско-даосская нумерология победила зачаточную логическую методологию — протологику моистов, школы имен (*мин-цзя*), отчасти легистов (*фа-цзя*) и Сюнь-цзы¹.

Нумерология представляет собой формализованную систему, состоящую из математических и математикоподобных объектов, связанных между собой символически, ассоциативно, эстетически. Остов нумерологии — три вида графической символизации: геометрические формы — «символы» (триграммы и гексаграммы), цифры — «числа», иероглифы — *инь-ян* и *у син* (пять элементов).

Несмотря на крайнюю формализованность, нумерология тем не менее вполне антропо- и социоцентрична. Исследователи обращают внимание на то, что специфика главных нумерологических классификаций определена человеческим фактором. Исходные для нее числа — 2, 3 и 5: «двоица образов» *инь* и *ян* — женское и мужское начало; «три материала» — «небо, человек, земля» — система, концентрирующаяся на человеке; пять элементов — «вода, огонь, дерево, металл, почва» — по своему изначальному смыслу суть основные категории предметов хозяйственно-трудовой деятельности человека². (Заметим, что те же три числа были основополагающими для вычислительной практики в древнем Вавилоне.)

Символы и числа соотносятся китайцами с вполне реальными пневмой (*ци*) и вещами-объектами (*у*). Об этом, в частности, говорится в «Цзо-чжуань» (V – IV вв. до н. э.): «Рождаются вещи, а затем

¹ См. подробнее о логике и диалектике в Китае: Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. Т. 1. Философия. М., 2006. С. 82–120.

² См.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. С. 34.

возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа». Фактически вся космологическая система подвергается тотальной числовой оформленности.

Нумерология, имеющая дело с символами и числами, могла стать опосредующим звеном для перехода от эмпирики к логике. Однако эта потенция не была реализована. Одним из возможных тому объяснений может быть отсутствие в классической китайской философии развитых форм идеализма, что влекло за собой отсутствие представления о понятийной сфере как особой реальности, для которой действительны только собственные — логические — законы.

Доминирующая культурная диспозиция рассматривает всю «тьму вещей» как постоянно взаимодействующее разнообразие, ориентированное на поддержание гармонического единства. Идея единства символизирована, в частности, принципом хэ. Примечательно, что явно под влиянием марксистских установок на закономерность диалектической борьбы противоположностей многие современные китайские и российские синологи переводят «хэ» как принцип достижения единства через противоборство¹. Однако неоправданность такого перевода вполне очевидна даже для тех, кто, не владея китайским языком, попробует «вчитаться» в смысл переводов китайских классических текстов. В качестве одного из многочисленных примеров можно привести текст беседы правителя царства Ци — Цзин-гуна (547 – 489 до н. э.) с советником. Последний, объясняя правителю смысл принципа «хэ», говорит: «Единство — хэ, подобно приготовлению блюда. Имея воду, огонь, уксус, соленые овощи, соль и сливы, приступают к приготовлению рыбы. Закипятив воду на дровах и смешав все составные части, повар добавляет по вкусу то, чего не хватает, и убавляет лишнее, добиваясь единства — хэ»².

Единство, таким образом, достигается не через столкновение противоположностей, разрешающееся, «снимаемое» в конечном счете синтезом, представляющим некое новое образование, а посредством гармонизации, сбалансированности наличествующих элементов многообразия. Отсюда и особенность деятельной, а также увязываемой с ней ментальной установки: стремиться к гармонии, опираясь на традицию предков, отличавшихся умением не нарушать мировой гармонии.

Указанная особенность проявляется в специфике терминов, используемых в китайском языке для обозначения познавательной деятельности. Три из них наиболее значимы: *сюэ* (изучение), *сы* (размышление, рефлексия), *чжи* (знать, предвидеть, реализовать).

¹ См.: Переломов А.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993. С. 34 – 37.

² Там же. С. 37.

Первый из упомянутых терминов употребляется не в привычном для европейца смысле — обретение знания посредством рефлексии, а в традиционно конфуцианской трактовке знания как усвоения традиции, осведомленности о ней. Конфуций говорил: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее»¹.

Термин *сы* означает рефлексию в определенном смысле слова — исключительно по поводу усвоения традиции и ее применения в настоящей жизни.

Наконец, *чжи*, обычно переводимый как «знание» или «мудрость» (когда это существительное) и как «знать» (когда это глагол), означает одну из человеческих добродетелей. Это философски значимый термин, часто фигурирующий в тексте «Лунь юй» Конфуция. Он встречается 113 раз, т. е. на 21 больше, чем *жэнь*; на 33 больше, чем *гао*; почти вдвое чаще, чем *ли* и *цзюнь цзы*, и вдесятеро чаще, чем *сяо* — сыновняя почтительность. *Чжи* также соотносится только с традицией, означая мудрость, знание, позволяющие следовать мудрости предков, т. е. традиции.

Иными словами, все три термина предполагают ориентацию не на познание ранее неизвестного, не на новацию, а на верность, приверженность сложившемуся миропорядку. Красноречивее всего звучат слова самого Великого Учителя: «Тот, кто повторяет старое, узнает новое», «Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу все в памяти — это и есть [способ] постижения знаний»².

Если в западной традиции философия ассоциируется с неизменным скепсисом, постоянным поиском истины, то для китайской типично осуждение сомнений, утверждение их бесплодности, а потому вредности. Конфуций наставляет: «Больше слушать, не придавая значение тому, что вызывает сомнение» или: «Мудрый не испытывает сомнений»³. Можно сказать, что в отличие от западноевропейской установки: «Сомневаться и размышлять», китайская утверждает: «Учиться и только учиться». Конфуций говорил: «Учиться и время от времени повторять изученное»⁴. Целью познания оказывается не постижение истины, а того, что является правильным, т. е. порядка. Правильно мыслить же означает способность классифицировать; как учил основатель китайской исторической науки Сыма Цянь, «классифицируя, можно познать». Короче говоря, с точки зрения представителей традиционной китайской мысли, «сосчитать и облечь в геометрическую структуру, т. е. составить таблицу, разложить по клеткам, классифици-

¹ Лунь юй // Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 153.

² Там же. С. 144–154.

³ Там же. С. 144, 158.

⁴ Там же. С. 140.

ровать, даже без намека на логическое упорядочение, — значит добиться достаточной, а порой и окончательной познавательной оформленности»¹.

Типы философствования, присущие духовной культуре мусульманского мира, наиболее близки по своему характеру тем, которые принято отождествлять с культурой Запада. Два обстоятельства представляются наиболее значимыми при объяснении данного явления. Во-первых, наличие многих сходных черт между исламом и христианством как двумя монотеистическими религиями, в свою очередь тесно связанными с монотеизмом иудаизма. Во-вторых, влияние греческой философии на становление собственно философской мусульманской традиции — *фалсафа*.

Тексты Корана и сунны дают основание утверждать, что знание в исламе рассматривается в качестве одной из наиболее важных духовных ценностей. Согласно преданию, Мухаммад наставлял: «Поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина» или «Ищи знание, даже если оно [так же далеко, как] Китай, ибо поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина». Вопрос, однако, заключается в том, что понимается под словом «знание», в чем усматривается его источник.

Как уже отмечалось, первыми «задумавшимися» и «препекающимися» в среде мусульман были *кадариты*, споры которых с противниками — *джабаритами* (от слова *джабр* — «принуждение»), отрицавшими за человеком свободу выбора, положили начало рефлексии вокруг текстов Писания и Предания. Эта полемика содействовала созданию одновременно религиозной догматической системы и религиозной философии. Кадаритско-джабаритские споры определили полемическое поле, выделили первую абстрактную проблему — свобода воли и предопределение, — вокруг которой начала разворачиваться теологическая контроверза.

Кадаритско-джабаритскую полемику исследователи нередко сравнивают с полемикой между сторонниками Пелагия и Августина. Однако сходство здесь все же достаточно формальное. Общей была проблема дискурса, но не методы, приемы его ведения: интеллектуальные усилия кадаритов были «ориентированы не столько на поиск объективной истины в споре, сколько на доказательство неправоты противоборствующей стороны. Их критика — негативная, «сокрушающая», а не позитивная, «объясняющая». Здесь видна лишь робкая попытка сделать собственное мнение убедительным

¹ Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 24.

и доказательным. В полной мере активное использование приемов «объясняющей» критики выпало на долю мутазилитов»¹.

Они первые в мусульманском обществе осмелились рассуждать о путях Господних, о природе добра и зла в категориях рациональности. Их основной посылкой было утверждение, что Богу противно все, что противоречит разуму или игнорирует благо людей. Описывая воззрения мутазилитов, аш-Шахрастани отмечал: «Они сходились в том, что человек способен [на самостоятельные действия], творец своих поступков — хороших и плохих, — заслужит в загробной жизни воздаяние и наказание в соответствии с тем, что он делает... Благо и мерзость следует познавать разумом»². Шахрастани упрекал мутазилитов за «согласие с философами», «неумеренность в изложении учений философов», за придание теологии характера предосудительного занятия, чреватого забвением «доброй старины».

Мутазилитская «ересь» была осуждена и отвергнута на время из-за сокрушительной критики со стороны традиционалистов, в первую очередь Ахмада Ханбала и его последователей, критики, поддержанной аббасидским халифом ал-Мутаваккилем. Тем не менее никаким репрессиям не удалось окончательно задуть стремление к рационализации теологического поиска. Мутазилизм оставил неизгладимый след; именно благодаря ему на смену традиционализму ранних мусульманских богословов и экзегетов пришли *ашариты* (названные по имени основателя — Абу-л-Хасана ал-Ашари, ум. 935).

Первое систематическое изложение ашаритской доктрины было дано Абу Бакром ал-Бакиллани (ум. 1013), перу которого принадлежит трактат «Ат-Тамхид», открывающийся обсуждением проблемы природы знания, или «науки» — *илм*. Последняя определена автором как «знание предмета таким, каков он реально есть». Знание разделяется на две категории: на вечное знание Бога и временное, знание тварей, способных познавать (к ним относятся люди, ангелы, джинны). Последнее, в свою очередь, делится на знание необходимое, или интуитивное, и дискурсивное.

Необходимое знание не может подвергаться сомнению в отличие от знания дискурсивного. Ашариты вслед за мутазилитами признавали значение рационального знания, но в отличие от последних строго ограничивали его пределы. По двум основным вопросам: возможно ли рациональное познание Бога, независимое

¹ См.: Султанов Р.И. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 43.

² Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. М., 1984. С. 55 – 56.

от откровения, и знание добра и зла, предшествующее откровению, — ашариты заняли антимуштазилитскую позицию¹.

Мусульманская традиция теологической рациональности проявилась наиболее последовательно и ярко у ал-Газали (ум. 1111), трактат которого «Воскрешение наук о вере» по богатству представленных в нем идей, касающихся проблемы знания, оценивается как не имеющий себе равных во всей мусульманской литературе².

Трактат открывается приписываемым пророку Мухаммаду речением: «Стремление к знанию — обязанность каждого мусульманина». Далее ал-Газали предлагает свое понимание концепции знания, говоря о существовании четырех определений «разума».

Во-первых, это «качество, которым человек отличается от всех животных, с его помощью человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний, к овладению сложными мыслительными ремеслами». Способность к разумению, по словам ал-Газали, «так же соотносится со знанием, как глаз с видением, а Коран и сунна так же соотносятся с этой способностью в ее действии по открытию знаний, как свет солнца со зрением»³.

Во-вторых, «разуметь некоторые необходимые знания, такие как знание возможности возможного и невозможности невозможного»⁴. В-третьих, разумом называются знания, «которые черпаются из опыта... того, кто научен опытом и жизнью, называют разумным»⁵. Наконец, разум — это способность познавать последствия действий, а отсюда и контроля за теми из них, которые ведут к «скоротечным наслаждениям». Суммируя все четыре определения разума, можно утверждать, что это дар, которым Аллах «осчастливил людей»⁶. Именно посредством указанного дара люди и постигают знание.

Ал-Газали категоричен в своем утверждении: «...окончательным выводом, не подлежащим сомнению, является то, что... знание делится на Науку поведения и Науку откровения»⁷. Речь, таким образом, идет исключительно о знании религиозных предписаний и догматики. Что же касается метафизических проблем, они неподвластны разуму. Скажем, человек «не обязан открыть... для себя с помощью рассмотрения, изучения и приведения доказательств» смысл основного коранического речения: «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад — его Пророк». По мнению ал-Газали, «достаточно, чтобы он (человек. — М. С.) поверил в Него, убедился в Нем решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения, что может

¹ См.: *Fakhri Majid. A History of Islamic Philosophy*. N. Y.; L., 1983. P. 210–211.

² Роузентал Ф. Торжество и знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978. С. 105.

³ Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 92–93.

⁴ Там же. С. 93.

⁵ Там же. С. 94.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 89.

произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств»¹. Не следует человеку размышлять и по поводу обрядовых предписаний, его обязанность лишь знать о них и следовать им в своей повседневной жизни.

По убеждению ал-Газали, вера заложена в душах от природы. Люди же делятся на тех, кто «отстранился и забыл», и тех, кто «долго размышлял и вспомнил». Гласит же Коран: «Писание, ниспосланное тебе, благословенно, чтобы обдумали его знамения и припомнили обладатели рассудка» (38:28). Словом, речь идет ни о каком ином знании, кроме знания **веровательного**², в полном согласии с приписываемым Пророку речением: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему»³.

Ал-Газали подверг критическому рассмотрению положения мусульманской теологии, суфизма, исмаилизма и фалсафа, т. е. почти всех основных направлений исламской мысли. Из философов главными объектами его критики стали Аристотель, ал-Фараби и Ибн Сина. Примечательно при этом, что, доказывая несостоятельность философского пути познания, сам он постоянно использовал философские методы опровержения, широко прибегая к приемам греческой логики. Отсюда и парадоксальность ситуации, когда опровергатель философии, каким, несомненно, был ал-Газали, столь же несомненно внес в ее развитие весомый вклад.

Движущей силой его собственного поиска истины было сомнение, скепсис. Скептицизм ал-Газали так велик, что это позволяет некоторым исследователям утверждать, будто он «доходит до высшей степени интеллектуального скептицизма и за семь веков до Юма, разрывая путы причинности, лезвием диалектики доказывает, что мы не знаем ни причины, ни следствия, а лишь то, что одно следует за другим»⁴ и что после Газали «Юму сказать» больше нечего⁵.

Отдавая должное вкладу ал-Газали в развитие мусульманской философии, следует в то же время избегать модернистской интерпретации взглядов средневекового теолога, который, признавая значимость разума в познании истины, тем не менее настойчиво подчеркивал наличие более высокого и достоверного источника знания — *заук* (букв. «вкус», «вкушение»), мистической интуиции. В целом можно сказать, что ал-Газали предпринял попытку критики и в то же время некоторого «синтеза» известных его современникам подходов к познанию, именно ему принадлежит заслуга

¹ Ал-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. С. 89.

² См.: Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

³ Там же. С. 95.

⁴ Macdonald D.B. The Life of al-Ghazali // Journal of the American Oriental Society. N. Y.; N. H., 1899. Vol. 21. P. 103.

⁵ Renan E. Averroes et averroism. 1903. P. 74.

примирения мусульманской теологии с суфизмом и возведение последнего в ранг «божественной науки».

Суфизм, будучи мистическим направлением, естественно, выступает с позиций иррационализма, «...произведения теософских суфиев полны критики иррационалистов и умаляют значение разума по сравнению с интуицией, что создает впечатление, будто суфии архивраги философии» (выделено мной. — М. С.)¹. Однако критика суфиев направлена не столько против философского рационализма, сколько против рационального обоснования теологических установок.

Мусульманская теология настаивает на трансцендентности Бога и тем самым исключает возможность постижения Абсолюта. Разъединенность Бога и человека не оставляет для последнего иного выхода, кроме принятия на веру коранического «знания». Суфии же, хотя и полагают, что Истина-Бог до конца непостижима, допускают, однако, вероятность максимального «приближения» к ней.

Суфийский взгляд на человека как на микрокосм, признание его «астролябией божественного» неизмеримо поднимает его статус по сравнению с тем, какой отводит индивиду исламская теология, связывающая его исключительно с дольным миром. Именно потому, что человеку оказано «доверие» быть хранителем божественного, он способен постигать Абсолют. «Невежество» его, однако, состоит в том, что он «забыл» о своем предназначении и ищет Истину-клад повсюду, но не в самом себе.

В одной из притч «Маснави» — религиозно-философской поэмы Джалал ад-Дина Руми — суфий, отправившийся с приятелем гулять в сад, вместо того чтобы любоваться красотой природы, уединился. На вопрос приятеля, почему он сидит с низко опущенной головой и не обращает внимания на то, что вокруг, на «знаки божественного милосердия», суфий отвечает, что эти знаки лучше зреть в собственном сердце².

Суфийская установка на постижение Истины посредством самопознания может показаться противоречащей постоянно повторяемым призывам мистиков к забвению, уничтожению личного «я». Противоречия здесь тем не менее нет, ибо имеется в виду забвение того «я», которое является феноменальным, во имя обнаружения истинного, сущностного «я».

Разрушил дом и выскользнул из стен,
Чтоб получить вселенную взамен.
В моей груди, внутри меня живет
Вся глубина и весь небесный свод³.

¹ Rahman F. Islam. L., 1966. P. 145.

² Rumi J. Mathnawi. 4, 4286 — 4289.

³ Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия Средних веков. М., 1975. С. 530.

«Смерть» феноменального «я» открывает путь к сущностному знанию, при котором отсутствует расчлененность на объект — субъект и постигается истина единства бытия.

Какими средствами познания располагает человек? Суфии считают, что разум (*ал-акл*) играет позитивную роль лишь в ограниченной области познания. Заключение его выводятся на основании показаний органов чувств, свидетельства которых чрезвычайно обманчивы. У Руми есть притча о слоне, помещенном в темной комнате. Люди, желая понять, что за объект находится перед ними, ощупывали его руками. Тронув хобот, один сказал, что это водосточная труба, другой, потрогав ухо, сказал, что это большое опахало, третий, наткнувшись на ноги, предположил, что это колонны, четвертый, пощупав спину, пришел к выводу, что перед ним большой трон. Притча завершается констатацией того, что свидетельства наших органов чувств поверхностны, неистинны.

Суфии обращают внимание также на статичный характер познавательной способности разума. Слово «акл», напоминают они, происходит от «икал» (букв. «путы», «стреноживание»). Реальность же отвергает какие-либо ограничения, она сравнима с беспрестанным божественным «дыханием», т. е. отличается постоянной изменчивостью.

Сердце, а не разум, по убеждению суфиев, является главным органом познания. «Познание есть постижение сердцем... — утверждал Ибн Араби. — От природы сердца всегда чисты, отполированы и ясны. Каждое сердце, в котором божественное присутствие проявляет себя, ...есть сердце очевидца. То, что неподвластно разуму, доступно сердцу»¹.

Призывая отказаться от трезвости дискурсивных рассуждений и впасть в «замешательство», суфии тем самым освобождают человека от установок, навязываемых ему извне, они уповают на силу раскованного, бессознательного, инстинкта, свободную стихию воображения.

Процесс познания нередко сравнивается с опьянением, ведущим к экстазу, безумству.

Чтоб охмелеть, не надо мне вина —
Я напоен сверканьем допьяна.
Любовь моя, я лишь тобою пьян,
Весь мир расплылся, спрятался в туман,
Я сам исчез, и только ты одна
Моим глазам, глядящим внутрь, видна.
Так, полный солнцем кубок пригубя,
Забыв себя, я нахожу тебя.

¹ Цит. по: Роузентал Ф. Торжество знания. С. 188 — 190.

Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты
Земного мира — исчезаешь ты¹.

В этих стихах арабского поэта-мистика Ибн ал-Фарида великолепно передана суть суфийского понимания познания: Истина раскрывается только в личном опыте. Подлинное знание обретается сердцем, воссоздающим в воображении объект любви — Бога. Эта идея получила наиболее полное выражение в творчестве Ибн Араби. Он усматривал основную функцию воображения в гипостазировании того, что не является конкретным. Сновидения, откровение и творчество — области, включенные им в символическую деятельность воображения.

По существу, согласно суфиям, воображение **служит** интеллекту: выполняет посредническую роль, абстрагируя образы, возникающие при чувственном восприятии, прежде чем передать их разуму. С помощью разума, интуиции, воображения человек приближается к истине. В принципе его познавательные способности неисчерпаемы, и он обязан постоянно их совершенствовать, иначе лишь формы откроются ему, суть же вещей останется скрытой.

Мусульманские мистики делят людей на духовную элиту, которой доступно эзотерическое знание, и обыкновенных людей, своего рода чернь. Первые — пророки и святые, они сродни универсальному Разуму. Обычный же человек, стремящийся познать Истину, должен вступить на путь совершенствования, предварительно избрав наставника, чтобы следовать за ним как за проводником. Влияние традиционного богословия, таким образом, подменяется влиянием института суфийского наставничества. Практика орденов показывает, что шейхи являлись неоспоримыми авторитетами, беспрекословное подчинение которым становилось нормой поведения учеников-мюридов. В то же время суфизм готов признать существование людей, обладающих «собственным факелом», т. е. тех, кто, достигнув совершенства, способен быть свободным от следования предписанным нормам.

Идея достижения знания путем самосовершенствования содержит в себе сильный гуманистический заряд. Человек обретает самоценность, лучшее в нем рассматривается как итог собственных усилий, направленных на самоактуализацию. Знание и нравственное совершенство оказываются нераздельно связанными. Мысль о том, что «всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной сущностью (*zāt*)»², весьма четко и емко выражает специфику суфийской концепции знания, высвечивая ее принципиальное отличие от мусульманской схоластики: безличной истине

¹ Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия Средних веков. С. 520–521.

² Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М.,

противопоставляется истина личная, корпоративности — индивидуализм, традиционализму — антитрадиционализм, теологической запрограммированности — спонтанность интуитивного озарения. Даже тогда, когда позиция суфизма выглядит совпадающей с официальной богословской, более пристальный взгляд позволяет обнаружить их нетождественность.

Верно, что суфии, как и теологи, постоянно утверждают: «Бог непостижим». Но если агностицизм исламской теологии подразумевает бессмысленность усилий, направленных на постижение Истины, и отсюда необходимость подчинения букве священных текстов, предписаний, диктуемых богословием, то суфизм содержит в себе нечто иное — признание непознаваемости Абсолюта означает бессмысленность принятия на веру каких-либо догм, требует постоянного поиска, утверждает тем самым бесконечность процесса познания. «Тоска по скрытому знанию» — такова закодированная суфийская формула постоянства в поиске Истины, смысл которой в беспредельности человеческих дерзаний. Такая установка суфизма превращала его в потенциального союзника философии, позволила Ибн Сине назвать суфиев «братьями во истине», несмотря на присутствующим мистикам скепсис по отношению к философскому методу познания — рационализму, а также разнонаправленность мистического и философского познания. Для суфия знание открывает связь человека с Богом, оно всегда единично, индивидуально, интериоризовано. Знание же, которое ищет философ, нацелено на выход в сферу общности, общезначимости, обращено на постижение окружающего мира.

В отличие от других направлений мусульманской мысли представители фалсафа не просто признают роль разума в процессе познания, но создают учение о разуме как высшей способности человека и мере истины. «Символом греческой философии» в мусульманском мире стал Ибн Сина. В знаменитом трактате «Данишнамэ» («Книга знаний») Ибн Сина называет логику наукой-мерилом (на фарси «таразу» букв. «весы»), доказывая, что «всякое знание, которое не взвешено на весах [разума], не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием»¹.

Ибн Сина различает три вида доказательств: силлогизм, индукцию и аналогию, из которых наиболее достоверным считает силлогизм. Он детально описывает все виды доказательства, прежде чем перейти к рассмотрению философских наук, разделяемых им на два основных вида: науку теоретическую и науку практическую. Каждая из них, в свою очередь, распадается на три науки. Практическая наука включает науку об управлении народом (она бывает двух видов: а) о том, какими должны быть религиозные за-

¹ Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 60, 62.

коны; б) политика); науку об управлении домом и, наконец, науку о самом себе, т. е. каким должен быть человек по отношению к самому себе.

Теоретическая наука также распадается на три вида. Первый называется высшей, или первичной, наукой, т. е. наукой о том, что лежит вне природы. Это — метафизика. Вторая — средняя наука — математика. Третья — низшая — наука о природе, наиболее близкая к людям, но в то же время содержащая в себе «особенно много неясностей», поскольку ее предметом является чувственное тело, постоянно находящееся в движении и изменении¹.

Метафизика Авиценны сосредоточена на описании и определении необходимо-сущего. «Необходимо-сущее, — пишет Ибн Сина, — таково, что бытие всех вещей исходит от него, и все вещи получают от него необходимость бытия»². Философ, ссылаясь на изречения Корана, признает тождественность необходимо-сущего Творцу, Богу. В то же время это не только понятие онтологическое. Необходимо-сущее для Авиценны есть «абсолютно мудрое», «разумно-сущее», то, из чего проистекает иерархия разумов.

Признавая могущество рационального познания, утверждая, что «сила разума бесконечна и мыслимое им является бесконечным»³, Ибн Сина тем не менее признавал существование области, не доступной рациональному осмыслению, сферы мистического озарения⁴.

За недостаточную последовательность в проведении рационалистической линии Ибн Сина был подвергнут критике со стороны Ибн Рушда (Аверроэса) — последнего из плеяды великих мусульманских перипатетиков.

По определению Аверроэса, разум «не что иное, как постижение сущего по его причинам»; он считает, что именно это и отличает разум от всех других воспринимающих сил⁵. Разум позволяет обрести «истинное знание», которое, по определению Ибн Рушда, «есть знание вещи такой, как она есть»⁶.

Принимая во внимание критику в адрес философии со стороны теологов, Аверроэс уделяет большое внимание обоснованию ее религиозной «законности» и даже, более того, «похвальности» занятия ею⁷. Он ссылается на авторитет Корана, целый ряд аятов

¹ Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. С. 105.

² Там же. С. 153.

³ Там же. С. 221.

⁴ Там же. С. 366–371.

⁵ Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты) // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 510.

⁶ Там же. С. 516.

⁷ Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973. С. 171.

которого, по его мнению, призывают мусульманина к рассмотрению и познанию сущего посредством разума, и на их основании он приходит к заключению о том, что «религия побуждает к познанию всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства»¹. Последнее философ оценивает как «орудие» мышления, которым верующий обязан владеть.

Аверроэс признает, что «исследование, опирающееся на доказательства» может находиться в противоречии с тем или иным речением Священного Писания. В таком случае следует пренебречь не доказательным выводом, а следованием букве Корана. «Мы утверждаем со всей решительностью, — заявлял он, — всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование»².

Он решительно протестовал против нападков на мусульманских философов по тем основаниям, что те заняты делом, чуждым исламскому вероучению, привнесенным извне, а именно греческой философией. Культурный изоляционизм претил ему, а потому он настаивал на необходимости соблюдения преемственности в познании истины. «Всякий раз, — писал Ибн Рушд, — когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. Если что-то в этих книгах соответствует истине — перейдем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это; если же что-то окажется не соответствующим истине — укажем на это, предостережем от этого и простим их»³.

Ибн Рушд не только «защищал» философию, но отводил ей более высокое по сравнению с богословием место. Он различал людей в соответствии с их познавательными способностями. К первой группе относятся простые смертные, «толпа», те, «кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это риторики, составляющие широкую публику... К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, т. е. по философской науке»⁴. Иными словами, существует толпа, теологи и философы, причем последние принадлежат «к лучшему разряду людей», именно их Аллах выделил среди прочих.

¹ Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. С. 172.

² Там же. С. 178.

³ Там же. С. 175.

⁴ Там же. С. 193.

Однако знание, доступное философам, «не подлежит разглашению», так как человека, не способного к уразумению аподейктических толкований, это «ввергает в неверие»¹. «Правильные толкования... нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики»². Они — удел избранных. Вредность деятельности «диалектиков»-теологов в том и заключается, что они не «с публикой, поскольку их способы слишком темны для большинства; не с избранными, поскольку если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям доказательства»³. Рассуждения теологов ведут к разнобою в трактовке священных текстов, разброду, ересям и неверию.

Философия провозглашается Ибн Рушдом не противницей религии, но, напротив, ее «спутницей и молочной сестрой», указующей «избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии»⁴.

Предпринятые Аверроэсом усилия опровергнуть доводы критиков философии и защитить последнюю были столь решительны и убедительны, что влияние его воззрений вышло далеко за пределы исламского мира, войдя в историю мировой философии как особое направление мысли — аверроизм.

Важнейшие труды кордовского мыслителя были прежде всего переведены и прокомментированы еврейскими философами. Одни оценивали его как непревзойденного комментатора Аристотеля, другие, из числа поклонников, считали великим «истолкователем» Стагирита.

Несколько позже взгляды Ибн Рушда стали известны европейцам. Комментарии Аверроэса к работам Аристотеля получили распространение прежде всего в университетских кругах Парижа (примерно в 1230 г.), где в это время развернулась борьба между теми, кто стремился к переработке аристотелизма в духе католицизма, и теми, кто находился в оппозиции к ортодоксальной теологии. По поручению папы профессор богословского факультета Парижского университета Альберт Великий выступил в 1256 г. с трактатом «О единстве разума против Аверроэса», а Фома Аквинский, профессор того же факультета, спустя почти пятнадцать лет — с трактатом «О единстве разума против аверроистов».

Несмотря на нападки католических теологов, влияние аверроистских идей не прекратилось. Это побудило парижского епископа Тампье вместе с рядом французских богословов не только осу-

¹ Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. С. 193.

² Там же. С. 196.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 198–199.

дять, но и запретить 13 тезисов, приписываемых Ибн Рушду (хотя большинство из них было высказано последователем Аверроэса Сигером Брабантским). Аналогичный документ, запрещающей уже 219 тезисов, был принят в 1277 г. Аверроистские тезисы предавались анафеме также Жилем Римским и Раймондом Луллием на рубеже XIII и XIV вв. В течение трех столетий, до начала XVII в., аверроизм пользовался популярностью в Италии, особенно в университетах Болоньи и Падуи.

В сравнении с Европой весьма поразительна и примечательна судьба аверроизма в пределах исламского мира. Идеи Ибн Рушда, стимулировавшие развитие рационализма и научного знания, оказались здесь обреченными. Теология одержала над философией фактически полную победу.

Чем объяснить угасание рационалистических тенденций на мусульманском Востоке после трех поистине золотых веков взлета фалсафа и процветания естественных наук?

Вопрос о причинах инерционности, характеризующей в течение многих веков духовную жизнь за пределами западного мира, является предметом споров и дискуссий. Консервация идейных традиций объясняется своеобразием социально-экономической и политической организации, условно именуемой иногда «азиатским способом производства»; самобытностью мироощущения и мировидения, обусловленной климатом, географическим положением, природными условиями; особенностями языковых структур и т. д. Не исключено, однако, что ключевое значение в этом споре имеет «начало» интеллектуального поиска, генезис теоретизированного мировоззрения.

«Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии», — писал Гегель¹. Внемлем и мы этому предостережению великого мыслителя, стремясь уяснить, в чем заключена специфика восточного типа мышления и существует ли вообще таковая.

Выше уже говорилось, что в стойких представлениях, сложившихся на Западе, принято противопоставлять так называемый восточный тип мышления западному, и притом по многим параметрам: на Востоке философия никогда не была выделена из религии, тогда как на Западе разведение их состоялось; восточный спиритуализм противостоит западному натурализму; восточному типу философствования присущи в качестве определяющих характеристик идеализм, иррационализм, интровертность, космоцентризм, пессимизм в противовес западному материализму, рационализму, экстравертности, антропоцентризму, оптимизму и т. д.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 103.

Сложившиеся подобным образом стереотипы в одних случаях выстраиваются по иерархическому принципу, при котором западное философствование признается в качестве более «высокого» по сравнению с восточным. В других случаях именно «спиритуальность», мистический настрой восточной мысли рассматриваются как свидетельство превосходства ее над западной. Иногда указанные стереотипы выступают «на равных», как взаимно дополняющие, не враждебные, борющиеся силы, но полюсы, между которыми раскачивается жизнь.

Хотя этот подход исключает несправедливость и тем более уничижительные оценки той или иной мировоззренческой традиции, он тоже представляется неудовлетворительным, поскольку, разводя Восток и Запад как два полюса и постоянно подчеркивая только специфику каждого из них, не дает возможности выявить в развитии философской мысли отдельных народов то общее, что делает их участниками истории человеческого общества в целом.

Неприятие стереотипов востоко- и западоцентризма не означает утверждения повсеместного единообразия способов и методов философствования. Специфика последних, как, впрочем, и других аспектов культуры, безусловна. Но адекватное выявление богатства философского наследия диктует отказ от ограниченно-упрощенного отношения философских традиций к двум разным полюсам. При этом важно обратить внимание на следующие обстоятельства.

Стереотип западного типа мышления как рационалистического явно подсказан состоянием и тенденциями развития философской мысли в Европе в Новое и Новейшее время. Но он, конечно же, неприменим, скажем, к европейской средневековой философии. Категоричность оценки восточного типа как исключительно иррационального в значительной мере вызвана тем, что восточная философия в нынешнем ее состоянии сопоставляется с западной Нового и Новейшего времени. Не обнаружив на Востоке картезианского направления, исследователи склонны заключать, что «восточной» ментальности в принципе чужда рациональность. Проблема же, однако, состоит не в отсутствии рациональных потенций как таковых, а в том, что на Востоке они не были реализованы в такой же степени, как на Западе. И произошло это вследствие целого комплекса причин.

Совершенно очевидно, что всякий человек как существо разумное обладает той или иной мерой рациональности, а потому рациональность — неотъемлемый элемент духовной культуры любого народа. Констатировать наличие рационального типа мышления допустимо тогда, когда налично оперирование понятийно-логическим аппаратом. В этом смысле рациональны в определенной степени и теологические концепции, и мистико-теософские построения, а не только философские или научные теории.

Однако понятно, что рациональность сама по себе не тождественна рационализму. Последний относится к тому типу мышления, для которого характерна ориентация исключительно на разум как единственно достоверный и безграничный по своим возможностям источник знания. Последовательный рационализм ставит разум в основание не только гносеологии, но и онтологии, когда Разум выступает как Абсолют, начало бытия, мироздания. Если рациональностью отмечено мышление всех цивилизованных народов, то рационализм — явление, безусловно, не универсальное, а скорее даже исключительное, соотнесенное с определенным временем, уровнем культурного развития.

Тип мышления, несомненно, диалектически взаимосвязан с мировидением, с тем, какое место предназначено в нем человеку. Как было показано в третьей главе, западные концепции человека принципиально отличны от восточных тем, что в них человек выделен из космического, а также, в определенном смысле, общественного миропорядка и таким образом представляет собой **личность**, свободную от диктата окружения, частью которого он является.

Обретение «последовательной субъективности» означает приоритет самореализации, а это может иметь как позитивные, так и негативные последствия. Известный современный философ и культуролог Чарльз Тейлор отмечает, что, обретая «последовательную субъективность», или, проще говоря, «индивидуальность», личность в то же время утрачивает «общинную связь, чувство солидарности на основе родства, семейственности и гражданства, все это отступает на второй план»¹. По его словам, «поиск чисто субъективного выражения делает жизнь тонкой² и несубстанциональной, а в конечном счете может подорвать ее»³. В то же время исходно присущая индивидуальному человеку ценность придает личности определенное достоинство, предоставляя ей больше суверенности и гораздо большую уверенность в свои способности преуспеть во многих отношениях, в том числе и в деле «конструирования» нашего знания о мире.

¹ Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1996. P. 507.

² Здесь Ч. Тейлор пользуется терминами, получившими широкое хождение в философском дискурсе после публикации книги известного философа второй половины XX в. — Мишеля Уолцера «Плотное и тонкое» (*Walzer M. Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad. Notre Dame, 1994*). Ч. Тейлор разделяет мнение М. Уолцера относительно того, что именно «плотная» сфера обычаев и институтов является первичной, санкционирующей мораль, а не «тонкая», абстрактная мораль, представляющая некое ядро транскультурного морального закона.

³ Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. P. 511.

XIX — XX века занимают особое место в истории стран Востока, развитие которых в предшествующий период находилось в большой степени изоляции от внешнего мира. По существу, впервые народы, принадлежавшие к различным цивилизациям, а потому дотоле развивавшиеся каждый в соответствии с логикой эволюции собственной традиции, оказались в ситуации, при которой их судьбы стали неразрывно связанными, а характер общественных тенденций во многом идентичным.

Два фактора явились решающими: внутренний, проявившийся в кризисе традиционных систем, преимущественно представлявших собой феодальные монархии, и внешний — беспрецедентная экспансия с Запада. XIX — начало XX в. нередко характеризуют как эпоху «пробуждения Азии», имея в виду повсеместно наблюдаемую там активизацию общественной мысли, прежде всего социально-политической, экономической и религиозно-философской. Интеллектуальные усилия направлялись на разрешение судьбоносных проблем, которые в совокупности представляли собой поиск одновременно выхода из застойного состояния, обусловленного обремененностью устаревшими традициями, и преодоление вековой отсталости без утраты национальной независимости, культурной идентичности. Общественная мысль в конечном счете работала над формированием доминантной для Новейшего времени на Востоке идеологии национализма.

Сравнение исторического опыта преуспевающего Запада с положением дел, сложившимся на Востоке, побуждало к заключению о том, что расцвет и прогресс в Европе, как и в мире в целом, начиная с XVI в. порождены национализмом, понимаемым как «сплочение людей одной расы, одного языка, религии и обычаев, людей-братьев вокруг идеи борьбы за независимость, за самоуправление, за создание совершенного государства с целью добиться общественного благосостояния и могущества, с целью защиты от внешних врагов». (К такому заключению пришел, в частности, ведущий китайский идеолог Лян Ци-чао, 1873 — 1923).

Осознание необходимости такого сплочения могло быть обеспечено только просвещением народа. Оно, по словам Ахмеда Ризы, видного представителя младотурецкого движения, является основой культурного прогресса. Просвещение обеспечивает богатство

и процветание страны, величие государства и его будущее, права, жизнь и имущество людей.

Просветительские движения стали главной приметой общественной жизни в странах Востока на начальном этапе становления идеологии национализма. Повсеместно создавались просветительские общества, оказывавшие влияние не только на культурную, но и на политическую атмосферу.

Деятельность просветителей ставила целью одновременно возродить интерес соотечественников к национальному духовному наследию и ознакомить их с достижениями западной культуры. В сложившейся исторической ситуации стержневой для общественного дискурса стала проблема соотношения национальных традиций с западными идеалами и ценностями, отождествляемыми с модернизмом. Участники полемики разделились в соответствии с приверженностью к двум полярным точкам зрения.

В одном случае наблюдалось неприятие всего западного и идеализация собственных традиций. Последние, так же как и базирующееся на них общественное мироустройство, рассматривались как не подлежащие радикальным переменам. Напротив, монархическое (нередко теократическое) государственное правление, докапиталистические (чаще всего феодальные) формы хозяйствования и средневековые моральные установки считались заслуживающими консервации. Идея социального прогресса как поступательного движения в этой связи считалась противоречащей традиционно принятому мировидению, обычно ассоциируемому с тем или иным вероучением.

Так, в странах мусульманского региона сторонники сохранения статус-кво оправдывали свои апологетически-консервативные позиции ссылками на догмат о так называемой конечности пророчества Мухаммада. Сура Корана, гласящая, что он — «посланник Аллаха и печать пророков» (33:40), трактовалась ими как свидетельство совершенства проповеди мусульманского пророка, не допускающей каких-либо добавлений, а тем более исправлений. Точно так же не ощущалось потребности в улучшении освящаемого исламом общественного правопорядка: он идеален и универсален.

Идея социального прогресса как следствия коллективных усилий представлялась несовместимой и с фаталистическим настроением ислама — нужно ли говорить об общественном прогрессе, если судьба людей и их поведение предопределены волей Божьей? Абсолютное принятие принципа телеологичности допускало толкование прогресса лишь в качестве процесса реализации заранее установленной Божественной цели.

Ссылками на соответствующие догмы своих вероучений оправдывали оппозицию радикальным общественным переменам и приверженцы других восточных религий. Скажем, для буддистов и

индусов, согласно основополагающим для них принципам *сансары* и *кармы*, идеалом мыслилась не более высокая стадия социального развития (потому задача совершенствования общества в целом не ставилась), а более высокое положение в следующем рождении, зависящее от индивидуального поведения, поступков — «закона кармы». Идея поступательного развития отвергалась также в соответствии с концепцией движения общества не по восходящей, а по нисходящей линии. В соответствии с буддийскими воззрениями, сформулированными в V в. Буддхагхошей, существует пять стадий деградации с интервалом в тысячу лет между каждой.

Естественно, при подобной трактовке общественный прогресс воспринимался непредусмотренным, более того, иллюзорным, и ему противопоставлялись индивидуальные усилия, направленные на достижение личного спасения, если не *нирваны*, то по крайней мере более высокого статуса в новом существовании или рождении в «чистой стране», где господствует Будда Амитабха.

Апологетическая аргументация широко использовалась для обоснования так называемой идеологии феодального национализма, выражавшей настроения тех слоев населения, которые выступали против колониализма, возлагая вину за все тяготы жизни исключительно на иноземцев. Монархи и придворные, помещики и феодальная аристократия, крестьяне, страдавшие от земельно-налоговой политики колониальных властей, и ремесленники, разоряемые из-за разрушения кустарных промыслов, местные священнослужители, недовольные деятельностью христианских миссионеров и распространением светских идей, — таков разнородный состав тех, кто готов был разделить идейную платформу «феодального национализма».

Полярное отношение к традиции выражалось в отвержении, иногда даже в полном отказе от нее как абсолютно устаревшей и непригодной в условиях Нового времени. Одновременно наблюдалась чрезмерная идеализация западных ценностей и институтов. Подобный подход был проявлен со всей очевидностью представителями «*ёгаку*» — японской школы «западной науки». Один из основателей этого направления, Ямагата Банто (1746 — 1821), настойчиво убеждал соотечественников: «Нечего сомневаться в мастерстве Запада, надо следовать ему и горячо ему верить», поскольку в познании природы и понимании процессов, происходящих в мироздании, «единственно верной является западная наука, опирающаяся на эксперимент»¹.

В противовес сторонникам «*кокугаку*» — так называемой школы национальной науки (в первую очередь такого мыслителя, как Хирата Ацутанэ, 1776 — 1843) японские модернисты выдвигали

¹ Цит. по: *Narata Хиросу*. История философской мысли Японии. М., 1991. С. 305.

нули лозунги: «Восточная мораль, западное мастерство» (Сакума Сёдзана, 1811 – 1864) или «Технику и науку мы возьмем у них, а мораль и преданность есть у нас самих» (Хасимото Санай, казнен в 1859 г.).

Во многом аналогичной была позиция одного из лидеров китайского «движения за реформы 1898 г.», поэта и философа Тань Сы-туна. Он является автором «Жэнь сюэ» («Учение о гуманности»), где выступает радикальным противником традиций, составлявших опору существующего в Китае общественного порядка. Прежде всего, по его словам, необходимо прорвать сети схоластических наук. Затем прорывать сети мировых общественных доктрин, сети монархизма, сети принципов традиционной морали, сети Неба, сети мировой религии, наконец, сети буддийских законов.

Программа политических и социально-экономических реформ аргументировалась Тань Сы-туном исходя из мировоззренческих посылок, согласно которым началом всех начал во вселенной выступает единая субстанция — эфир (*итай*). Происходящее в мире — суть его проявления. Изменения, соединения, расслоения, возникновение, исчезновение и прочие формы взаимодействия между вещами представляют собой всеобъемлющий процесс, называемый Тань Сы-туном «жэнь» (гуманизмом).

Еще более радикально-модернистской была позиция самого влиятельного лидера «интеллектуальной революции» в Китае Ху Ши (1891 – 1962). Пользовавшийся большим влиянием в кругах интеллигенции и студенчества, китайский философ жестко порицал восточную и страстно восхвалял современную западную цивилизацию. Первую он называл «цивилизацией рикш», последнюю — автомобилей. Причина столь разительного разрыва, по его мнению, коренится главным образом в том, что для восточного склада ума характерна материалистичность, в то время как для западного — рационалистичность. Признаком «материалистичности» он считал «удовлетворенность судьбой», «подчиненность материальной среде», неспособность и нежелание переделать ее, вырваться за устоявшиеся пределы, «леность ума и духа». Рационалистичность же толковалась им как «неудовлетворенность», творческая активность, стимулирующая развитие философии и науки, постоянный поиск новых горизонтов и выход к ним.

Ху Ши выступал против революционных потрясений общественных устоев, склоняясь к предпочтительности «непрерывных, капля за каплей, реформ» на основе интеллектуального и морального обновления личности. Он ратовал за «здоровый индивидуализм», который один может обеспечить свободу и благополучие одновременно каждого и всех, личности и государства. По признанию самого Ху Ши, его мировоззрение сложилось под сильным влиянием агностицизма Гексли и прагматизма Дж. Дьюи. Воздействие

взглядов указанных философов испытали на себе и многие другие мыслители Востока.

Ориентация на то или иное направление западной мысли отличалась избирательностью, обусловленной приоритетными интересами философов стран Востока. Их внимание привлекали идеи, работавшие на обоснование закономерности эволюционного процесса в природе и обществе. Отсюда огромный интерес к Ч. Дарвину и социальному дарвинизму Г. Спенсера. Осознание возможности продвижения по пути прогресса лишь при условии преодоления косности догматизма (прежде всего религиозного) вызывало апелляцию к картезианским аргументам (Р. Декарт) или еще чаще к позитивизму (О. Конт). Оппозиция абстрактности и созерцательности диктовала обращение к прагматизму как к некоей программе «реконструкции в философии», превращающей последнюю в метод решения прагматических жизненных проблем (У. Джеймс, Дж. Дьюи). И наконец, признание человека в качестве субъекта общественных преобразований и совершенствования находило опору у философов, акцентировавших творческое и волевое начало человека-деятеля (А. Шопенгауэр, А. Бергсон, Ф. Ницше).

Нигилистическое отношение к собственной национальной философской традиции и обращение к какой-либо из западных философских систем, наиболее характерное для начала XX в., оказалось ограниченным во времени и по степени своего распространения, хотя тем не менее можно говорить о формировании целых школ «китайского прагматизма», арабского «социал-дарвинизма» и т. п.

Ни апологетическое, ни нигилистическое отношение к отечественной традиции не стало доминирующим в общественной мысли стран Востока. Преобладающим оказался реформаторский подход, более реалистичный и перспективный, в наибольшей степени соответствовавший интересам набравшей силы национальной буржуазии и нового поколения интеллигенции. В этом подходе сочетались уважение к отечественному духовному наследию и трезвая критическая оценка устаревших традиций, антиимпериалистическая настроенность и признание несомненности достижений западной цивилизации, незыблемость религиозной веры и понимание необходимости приобщения к достижениям современной науки и техники.

Сложность, противоречивость и драматизм такого подхода продемонстрировал, в частности, Кан Ю-вэй (1858—1927). Лейтмотивом всей деятельности и творчества китайского мыслителя был тезис: «Изменение — это путь (*Дао*) Неба». Он утверждал, что господствующая в Китае идеология является порочной, так как основана на классических текстах, подделанных в период правления узурпатора Ван Мана (33 до н. э. — 23 н. э.). Доказательству фальси-

фикации канонов он посвятил специальную работу «Исследования о поддельных классических канонах Синьской школы».

Для оправдания критического пересмотра существующего правопорядка и традиционных моральных установлений Кан Ю-вэй апеллировал к авторитету Конфуция, которого представлял величайшим реформатором. В «Исследовании учения Конфуция о реформе государственного строя» он писал, что Конфуций был убежденным сторонником периодического проведения изменений в системе государственного управления.

Главным теоретическим произведением Кан Ю-вэй является «Книга о Великом единении» («Да тун шу»), написанная в 1884 – 1902 гг. и опубликованная посмертно. В ней изложен взгляд реформатора на историческое развитие и его представление об идеальном обществе. Кан Ю-вэй использует принятое в конфуцианском каноне «Ли цзи» деление истории общества на три эры. К ним он причисляет эру Хаоса, эру Становления и эру Великого единения, или Великого равенства. Самое примечательное, что, в отличие от принятой в Китае традиции обращения к прошлому как к идеальному «золотому веку», социальный идеал Кан Ю-вэй ориентирован на будущее. Он заявлял, что современный ему Китай все еще находится в первой стадии, т. е. эре Хаоса, а потому рекомендовал развернуть борьбу за переход к эре Становления, или Малого благоденствия, с тем чтобы в отдаленном будущем реализовался идеал Великого единения.

На этой стадии предполагалось создать общество, свободное от государственной, расовой, национальной, классовой, сословной, религиозной и даже половой дифференциации. Путь к созданию единого планетарного государства виделся в прохождении этапа «поглощения» малых государств великими державами: например, США поглотят Американский континент, а Германия — Европу. Расовые различия Кан Ю-вэй полагал возможным стереть переменной географической среды обитания и практикой смешанных браков. Для ликвидации полового неравенства предлагалась замена института семьи временными брачными соглашениями. Ожидалось, что все верования постепенно сойдут с мировой сцены, уступив место религии будущего — буддизму. Таким образом, Великое единение представляло собой не что иное, как утопию, образ которой был составлен из разнородных, чаще всего несовместимых, элементов, заимствованных как из собственной китайской, так и западной культур.

Идея синтеза Востока и Запада была выдвинута также крупнейшим индийским философом XX в. Сарвепали Радхакришнаном (1888 – 1975). Он считал, что те, кто жаждет подражать Западу, с корнем вырывают древнюю цивилизацию, предлагают во имя якобы процветания и благополучия Индии признать в качестве

ее «духовной матери» Англию, а «духовной бабушки» — Грецию. Однако подобное отношение к собственной культуре губительно: «Если общество перестает верить в свои идеалы, оно утрачивает ориентиры»¹. Вот почему разумнее и предпочтительнее строить жизнь «на уже заложенном фундаменте» национальной культуры², что не исключает, а напротив, обязательно предполагает усвоение ценных элементов западной цивилизации.

Методы усвоения могут быть разными. В одних случаях они реализуются через синтезирование западных и восточных идей. Авторитетный мусульманский мыслитель XX в., под редакцией которого опубликована фундаментальная «История мусульманской философии»³, основатель Пакистанского философского конгресса Мухаммад Маян Шариф (ум. в 1965 г.) разработал онтологическую концепцию так называемого диалектического монадизма.

В ее основе — атомистические построения калама, мусульманского схоластического богословия. Вслед за приверженцами калама — мутакаллимами — М. Шариф утверждал, что вся вселенная и каждое тело в ней состоят из мельчайших неделимых частиц, которые он именует «монадами». Монады — один из трех типов бытия. Первый — конечное Бытие-Бог; второй — духовные сущности (монады); третий — пространственно-временной мир ощущений. Все в мире, начиная с электрона и кончая человеком, представляет собой духовные монады, порождаемые Богом. Поскольку Он имманентен каждой из них, монады вечны, неделимы и невидимы. Низшие монады пользуются меньшей свободой, высшие — большей. Божественная свобода — источник одновременно монадической детерминированности и свободы.

Монадология Шарифа во многом напоминает лейбницевскую. Однако он отрицал принцип непроницаемости монад, утверждая их взаимодействие и даже взаимопроникновение. Он «дополняет» также принципы Лейбница диалектикой (явно заимствованной у Гегеля): монады по своей природе диалектичны, процесс развития в них протекает по триадам: движение «я» через «не-я» или скорее «еще не-я» к синтезу обоих в более развитое «я»⁴. Построения М. Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема исламской схоластики выражена в западных философских терминах и понятиях, что позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в то, что принято считать мировыми философскими стандартами. Еще более существенным является «диалектическое» переосмысление мутакаллимовской атомисти-

¹ Radhakrishnan C. Reader. An Anthology. Bombay, 1988. P. 418.

² См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1957. Т. 2. С. 701.

³ A History of Muslim Philosophy. Wiesbaden, 1963–1966. Vol. I–II.

⁴ Sharif M.M. Dialectical Monadism // The Contemporary Indian Philosophy. L., 1952. P. 585.

ки, подводящее идейное обоснование под процесс развития во всех его проявлениях — природных и общественных.

Пример синтеза восточной и западной традиций демонстрирует и виднейший китайский философ XX в. Фэн Ю-лань (1895 — 1990) своим «новым конфуцианством», центральные положения которого интерпретированы как логические концепции. Согласно Фэн Ю-ланю, «новое рационалистическое конфуцианство» базируется на четырех метафизических «столпах»: принцип, материальная сила, субстанция Дао и Великое Целое. Концепция принципа вытекает из пропозиции: поскольку существуют вещи, надлежит быть и специфическим принципам; вещь должна следовать принципу, но последний не обязательно актуализируется в вещи, он принадлежит сфере реальности, а не актуальности. Концепция материальной силы следует из пропозиции: поскольку существует принцип, должна быть материальная сила, благодаря которой может существовать вещь; материальная сила не принадлежит актуальному миру, а относится к экзистенции. Дао означает «универсальный процесс», универсум «ежедневного обновления», постоянного изменения. Наконец, Великое Целое, в котором одно есть все и все есть одно, дает общее имя всему, оно соответствует Абсолюту западной философии.

По существу, Фэн Ю-лань попытался перевести основные положения неоконфуцианства на язык позитивизма. Но в результате фактически произошла подмена неоконфуцианства как философии имманентности философией трансцендентности. В 50-е годы и особенно в период «культурной революции» (1966 — 1976) Фэн Ю-лань стал одной из главных мишеней борьбы с «буржуазно-феодалской» философией. Под давлением обстоятельств он вынужден был по существу отказаться от своих прежних взглядов.

Огульная критика и политико-идеологический прессинг прервали на десятилетия развитие «нового неоконфуцианства» в Китае, в то время как на Тайване оно стало доминирующим направлением философской мысли и проявилось в трех основных школах, получивших название школ Всеобщего синтеза, Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неосхоластического синтеза¹.

Школа Всеобщего синтеза представлена Фан Дун-мэем (1899 — 1976) и его последователями, рассматривающими китайскую философию в качестве уникального типа трансцендентально-имманентной метафизики, а потому склонными к синтезу с теми западными философскими идеями, которые созвучны китайскому пониманию бытия и человеческой природы. Последователи Современного нео-

¹ См.: *Shen Vincent*. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949 // *Philosophy East & West*. Apr. 1993. Vol. 43. No. 2.

конфуцианского синтеза (Тан Цзюнь, Моу Цзун-сань и другие) акцентируют элементы трансцендентализма в китайском духовном наследии и пытаются найти основания для развития научного знания в субъективном опыте. Из западной философии для данной школы явился наиболее привлекательным немецкий идеализм, прежде всего кантовский трансцендентализм, а также гегелевская феноменология духа. Наконец, школа Китайского схоластического синтеза (У Цзин-сюй, Ло Гуан) представляет собой попытку сочетать китайские философские идеи с томизмом: усматривается, например, связь или даже сходство конфуцианских концепций «мандата Неба» (*тянь мин*), человеческой природы (*жэнь син*), обучения (*цзяо хуа*) с понятиями «вечного закона», «естественного закона» и «позитивного закона» в христианской схоластической философии.

Новая политическая ситуация, которая связана с началом экономических реформ и стала складываться в Китае с 80-х годов XX в., позволила вновь заявить о себе тенденции синтеза культур. Так, появилась теория «синтетического творения», главным теоретиком которой выступил Чжан Дай-нань. Он призвал отказаться от «жесткого осевого мышления», т. е. от идеи антагонизма между Китаем и Западом. По его словам, требуется вступить на путь конвергенции китайской и западной культур.

Несмотря на все призывы к синтезу, попытки реализации последнего до сих пор фактически сводились к переводу философских идей собственной традиции на язык западной философии. Это, с одной стороны, открывает и делает «восточную» традицию доступной внешнему миру, не ограниченному культурно-цивилизационными пределами, тем самым способствуя складыванию некоего общего языка, необходимого для взаимопонимания. С другой стороны, использование различных философских языков оказывается благотворным не только для более полного выражения, но и для раскрытия различных культурных опытов, тем самым стимулируя в конечном счете процесс философствования как таковой.

Усвоение западного опыта может осуществляться посредством восприятия соответствующих образцов. Наиболее глубокое воздействие на развитие философской мысли Востока оказала парадигма позднего европейского Средневековья, эпохи перехода от феодализма к буржуазным формам общежития и мировоззрения, сходного с тем состоянием, которое характеризует восточные общества XX в. Сходным, но тем не менее и во многом отличным. Наверстывая упущенное, время на Востоке будто спрессовано: в один XX в. вместились одновременно приметы Возрождения и Реформации. Отчасти это объясняется тем, что традиционные уклады изживали себя не изнутри, а рушились под мощным воздействием внедряемых метрополиями форм капиталистического хо-

зыйствования. Эти привнесенные порядки, осознание отставания от западных стандартов развития и необходимости ускоренного преодоления губительного разрыва побуждали к поиску этических мотивов для адаптации к новой ситуации и дальнейшему продвижению по пути капиталистического развития. В этих условиях особую значимость приобрела протестантская парадигма.

Подобно тому как в XVI в. в Европе переход к капитализму был невозможен без Реформации — «буржуазной религиозной революции», ломка средневекового мироустройства на Востоке представлялась осуществимой лишь при условии радикального изменения общественной роли традиционных религиозных верований, а значит, и переосмысления всей их догматики. Подобно Реформации, стремившейся уничтожить религиозное отчуждение, устранить разделенность объективного и субъективного, освободить христианина от посредничества церкви и духовенства, реформаторы восточных религий пытаются переосмыслить соотношение Бога и человека, ставят своей целью «приблизить» верующего к Богу, содействуя тем самым его «раскрепощению».

Реформаторская позиция в индуизме проявляется прежде всего в отказе от идолопоклонства, от политеизма, от наделения божеств антропоморфными чертами. Индусские реформаторы акцентируют особую роль человека в мироздании. Свами Вивекананда (1863—1902) — один из выдающихся индийских мыслителей и общественных деятелей Нового времени — неустанно напоминал об особой, божественной природе человека. «Прежде всего избавьтесь от ограниченного представления о Боге, — говорил он, обращаясь к соотечественникам, — и увидите Его в каждом человеке — работающим тысячей рук, вкушающим всеми устами... Я не замкнутое маленькое создание, я — частица Космоса. Я — жизнь всех сыновей прошлого, я — душа Будды, Иисуса, Мухаммада... Встаньте, вот высшая вера. Вы едины со вселенной. В этом заключено истинное смирение, а не в том, чтобы ползать на четвереньках и объявлять себя грешником»¹.

Индусский реформатор мечтал о том, чтобы каждый индеец обрел веру в себя, избавился от внутреннего рабства, «каждый восстал гигантом, способным своротить горы мощью своего интеллекта, чтобы он стал бесконечным Богом»². Показательно при этом, что Вивекананда видел главное призвание человека в земном труде, а не в аскезе, уходе от мира. Сопоставляя «подинного» человека с «кажущимся», Свами утверждал, что «человек — величайшее из живых существ, земной же мир труда — наилучшее местопребыва-

¹ Свами Вивекананда. Что такое религия // Свами Вивекананда. Практическая веданта. Избранные работы. М., 1993. С. 365.

² Свами Вивекананда. Значение веданты для жизни индийцев // Там же. С. 379.

вание для него, ибо только здесь он получает самые большие возможности для самосовершенствования»¹.

В том же гуманистическом ключе пересматривается концепция Бога и человека в воззрениях мусульманских реформаторов. «Мир во всех своих деталях, — писал поэт-философ Мухаммад Икбал (1873–1938), — от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в человеческом эго, есть самооткрытие Великого „Я есть“»². Наивысшего уровня оно достигает в человеке. «Вот почему, — заключает Икбал, — Коран учит, что конечное Эго ближе к человеку, чем его собственная „ярменная вена“ (Коран, 50:16)». И далее: «Человек обладает... гораздо более высокой степенью реальности, чем окружающие его вещи. Из всех творений Божьих лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего Творца»³.

Реформаторская интерпретация дает основание для нового, соответствующего духу времени толкования роли человека в мироздании. Признание за ним определенной степени свободы воли не только оправдывает самостоятельность человеческих усилий, направленных на преобразование земной жизни, но возводит их в моральный, религиозный долг. Не мирская отрешенность, не поиск индивидуального спасения, а активность, действенность в борьбе за переустройство общества на новых гуманистических началах являются главными этическими принципами реформаторов.

Пересматриваются ключевые для индуизма и буддизма понятия: *карма*, *майя*, *нирвана*, *мукти* и др. Индусские просветители Раммохан Рой и Дебендранатх Тагор вообще не принимают их, считая логически необоснованными. Буддийские реформаторы (У Отама, У Лун, У Тимисара) полагают, что усилия в достижении нирваны допустимо считать оправданными лишь после освобождения от рабства земного.

Забота о личном спасении в принципе греховна. Высший нравственный долг — забота о других, реализуемая в национально-освободительном движении. По определению Ауробиндо Гхоша (1872–1950), радикально трансформировавшего самую влиятельную из индуистских классических религиозно-философских школ в «политический ведантизм», национализм, — «это религия, ниспосланная Богом», нация — «воплощение одного из аспектов Божественного начала», любовь к Родине тождественна поклонению Богу. Названный Джавахарлалом Неру «властителем душ» индийцев, Ауробиндо Гхош пытается синтезировать в своем учении методы йоги, присущие различным направлениям религиозно-фи-

¹ Свами Вивекананда. Джняна-йога // Практическая веданта. С. 281.

² Икбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 1997. С. 81.

³ Там же. С. 82.

лософской мысли Индии, с тем чтобы с помощью «интегральной йоги» преобразовать человеческую природу и общество в целом.

Универсальное средство воспитания людей, по мнению А. Гхоша, — культура, представляющая собой «внутреннее ядро цивилизации, ее сердце». История человечества свидетельствует об односторонности развития, поскольку в каждой известной до сего времени цивилизации акцентировался какой-то один из элементов культуры: на Древнем Востоке — религия, в греческой Спарте — мораль, в европейском Возрождении — искусство, в современном западном обществе — наука. Преодолеть ограниченность культурной одномерности можно лишь посредством гармонического синтеза, осуществимого с помощью интегральной йоги. Последняя предусматривает психическое, духовное и супраментальное преобразование человека. Посредством *карма-йоги*, *джняна-йоги* и *бхакти-йоги* осуществляется очищение соответственно воли, ума и эмоций, достигается «прорыв» от эмпирического «я» к духовному. Четвертая — «йога совершенства», зависящая от милости Божьей (человеку надо лишь «отойти в сторону» и предоставить действовать Богу), позволяет обрести супраментальное сознание. В отличие от Шанкары и Мадхавы, крупнейших авторитетов Средневековья, Гхош придает особое значение карма-йоге, волевой деятельности, высшим принципом которой является дхарма — интуитивно постигаемый закон поведения, предусматривающий оптимальное сочетание интересов индивида и общества. Гхош акцентирует социальный аспект дхармы, полагая, что именно карма-йога может стать эффективным средством борьбы за национальное освобождение, поскольку оно способствует воспитанию духа бескорыстия и жертвенности, вселяет уверенность в справедливость и конечное торжество антиколониального движения.

Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, на свободу от засилья догм — неизменный лейтмотив восточного реформаторства. Особая значимость для Востока проблемы соотношения веры и знания, религии и науки вполне объяснима, учитывая, что отставание стран указанного региона во многом связано с негативной установкой господствовавшего религиозного догматизма по отношению к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. По признанию мусульманского реформатора, идеолога панисламизма Джелал ад-Дина Афгани (1834 — 1905), в упадке арабо-мусульманской цивилизации «целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, и ему в этом всячески потворствовал деспотизм»¹. Такого же рода признания характер-

¹ Afghani J. Refutation des materialistes. P., 1942. P. 184.

ны и для других восточных реформаторов. Вину за отставание они склонны возлагать не на само традиционное вероучение как таковое, а на догматическую его интерпретацию. Отсюда вытекает задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что «истинная» религия — не враг, но союзник научного прогресса.

Основоположник «философии науки» в независимой Индии Правас Дживан Чаудхури (1916–1961), физик по образованию, не признает противопоставления науки и религии, считает, что в принципе «подтекст науки не отличается от религиозной истины, согласно которой Бог — творец мира...». Подтекст — это наблюдаемые в природе гармония и целесообразность — свидетельство существования сверхприродного, надмирового агента, каковым является универсальный, или космический, разум, условно именуемый Богом. Пользуясь ведантистской терминологией, Чаудхури характеризует деятельность разума как «игру» — *лила*, вызывающую богатство и разнообразие феноменального мира, в то же время убергая его от хаоса. Задача науки — распознать и описать целесообразность, сопутствующую игре космического разума: «Мы можем положить в основу доводов лишь идею космического духа как важную гипотезу для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания мира»¹.

Продолжая ведантистскую линию в индийской философии науки, Сампурана Сингх доказывает, что религия должна быть «сплавлена» с философией и наукой в новое всеобъемлющее мировоззрение. Этот симбиоз необходим, поскольку «объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религия рассматривает истину в ее тотальности»².

Та же линия на разграничение сфер влияния науки и религии прослеживается во взглядах Сейида Хусейна Насра (р. в 1933), ведущего мусульманского философа современности. Выпускник физического факультета Массачусетского технологического института (США), а затем Гарварда, Наср накануне антишахской революции был ректором Тегеранского университета и Президентом Иранской шахской академии наук. Его концепция синтеза науки и религии опирается на определенные объективные основания. Шахский режим, как известно, активно проводил преобразования, направленные на модернизацию экономики страны. Это предполагало, конечно, и широкое внедрение научно-технических достижений, освоение современного экспериментального и теоретического знания. В то же время шах и его окружение стремились сохранить религиозные основания монархической власти. Таким

¹ Цит. по: Литман А.Д. Философская мысль независимой Индии (академические системы и религиозно-философские учения). М., 1966. С. 188.

² Singh Samporan. Dynamic Interplay between Science and Religion. Jodhpur, 1978. P. 33.

образом, ставилась задача вывести экономику Ирана на уровень современных мировых стандартов, не затрагивая в то же время традиционных устоев общества.

Синтезируя науку и религию, С.Х. Наср руководствуется также желанием воспользоваться достижениями научно-технического прогресса, избегав его побочных негативных последствий. Наср обвиняет современного (читай: западного) человека в «безграмотном отношении» к природе, связанном с его преклонением перед рационализмом. Под последним имеется в виду «секулярное знание о природе... лишенное видения в ней Бога»¹. Рационализм, по его мнению, не учитывает сакральный аспект природы, т. е. ее зависимость от Всевышнего, целиком и полностью ориентируя человека на освоение и завоевание природы, подчинение ее своим нуждам.

В построениях, синтезирующих науку и религию, С.Х. Наср апеллирует к суфизму. Онтологические основания существования науки и религии он выводит из природы человека, находящегося в срединном положении между небом и землей, абсолютной и относительной реальностями². Из состояния «отпадения от Бога» человек стремится вернуться в состояние близости к Нему, что проявляется в поиске вечного и абсолютного. Этот поиск осуществляется посредством «интеллектуальной интуиции», представляющей собой способность к озарению, мгновенному и непосредственному обнаружению в душе трансцендентного знания. Интеллектуальная интуиция потенциально присуща каждому, но полностью актуализируется лишь пророками и мистиками. Хотя интеллект и есть свойство человека, он в состоянии пользоваться им лишь с помощью откровения: вероучение создает ту среду, дает те необходимые ориентиры и установки, которые позволяют реализовать потенции интеллекта.

Пребывание в эмпирическом мире порождает у человека потребности, которые он может удовлетворить посредством знания посюстороннего мира. В этом случае действуют другие познавательные способности — чувства и разум. По мнению С.Х. Насра, разум обладает двумя возможностями интерпретации данных чувственного опыта — фактуальным, или натуралистическим, и символическим видением реальности. Отсюда и два качественно разных типа наук о природе — естествознание и космология. Естественные науки имеют дело с эмпирической природой вещей, характеризующейся множественной и вечно меняющейся материальностью.

¹ Nasr S.H. The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. L., 1968. P. 20.

² Nasr S.H. Knowledge and the Sacred. Edinburgh. 1981. P. 130.

Предмет космологии — сверхэмпирическое, вечное и постоянное. С.Х. Наср классифицирует виды знания: к высшей категории относит метафизику, промежуточный уровень отводит космологическим наукам, а самый низший — естествознанию. Последнее рассматривает вещи в их собственных вещественных связях, оно метафизически ограничено, ибо не основывалось на глубинных, нематериальных причинах возникновения и существования природного. Подобно тому как объект естественных наук — земной мир, является отраженным образом Бога, так и естествознание есть не более чем отражение метафизики, т. е. знания о Божественной реальности.

Космологические науки черпают содержание из того же чувственного опыта, что и естествознание, но они накладывают на данные чувства сетку координат метафизики, позволяющую обнаружить скрытое внутреннее значение природных явлений. Используя применяемый суфиями к толкованию Корана аллегорический метод *ta'awil*, Наср пытается перевести понятийный язык науки на язык религиозных символов. Ему не удается в конечном счете снять дихотомию науки и религии, но его система взглядов легитимирует автономное существование научного знания в регулируемом религиозными установками обществе. Подобная позиция демонстрирует общественную потребность в использовании достижений современных наук, хотя это использование и остается утилитарным, ограниченным лишь сферой материального производства.

Гораздо более плодотворный подход к той же проблеме демонстрируют японские философы, прежде всего представители школы Киото. Основатель школы Китаро Нисида (1870—1945) пользуется столь огромным авторитетом у сограждан, что именно его «Исследование Добра» является единственной японской философской книгой, фигурирующей в списке обязательной литературы для абитуриентов колледжей Страны восходящего солнца. Эта работа была написана Нисидой в 1911 г., т. е. в период, когда перед японским обществом с особой остротой встала проблема разрешения противоречия между принятием достижений западной науки и технологии, с одной стороны, и сохранением традиционных культурных ценностей — с другой. Нисида считал неприемлемым для японцев западный сциентистский подход. Вместо освобождения науки от ценностного измерения он предпочел подход, соответствующий восточным культурным традициям. Различия между наукой, моралью, религией, искусством рассматривались им как внешние, поверхностные: «в глубине» каждый из перечисленных опытов включен в единый поток движения к доконцептуальному «чистому опыту». (Понятие «чистый опыт» было заимствовано им у Уильяма Джеймса.) Мысль — это временный ответ на разрыв в исходном единстве опыта, ответ, который сам по себе направлен на

возврат к изначальному единству. Чистый опыт, по словам Нисиды, это альфа и омега мысли.

Всякое суждение, по мнению японского философа, возникает из определенного контекстуального поля (*башо*). Будучи дзен-буддистом, он в полном соответствии с учением дзен заявляет, что не существует одной истины. Истин много, каждая соотносится с определенным контекстом, а потому не должно быть претензий к абсолютности какой-либо одной из них.

Экономические успехи современной Японии, возможно, объясняются именно данной культурной установкой на признание зависимости истины от определенного контекста, что позволяет японцам более свободно и гибко действовать в мире реалий, проявляя поразительные способности к прагматизму в лучшем смысле этого понятия.

Реформаторски переосмысленные онтологические, гносеологические и этические идеи неизменно отличаются социальной ориентацией. До обретения народами Востока политического суверенитета у них фактически отсутствовало четкое представление о том, какого рода социальное устройство является желательным. Ясно было лишь одно — необходимы радикальные изменения косной экономико-политической организации традиционного общества. Но в каком именно направлении? Вопрос этот отчетливо встал в политически суверенных государствах. Предстояло сделать выбор между двумя действующими на мировой арене наиболее влиятельными политико-экономическими моделями — капиталистической и социалистической. Во многих случаях предпочтение было отдано варианту, в котором предполагалось сочетать элементы капитализма и социализма. Так появились теории «третьего пути развития», «религиозного социализма». В них акцентировалось внимание на тех традиционных институтах и ценностях, которые, казалось, могли обеспечить буржуазное развитие, сгладив одновременно присущие капитализму негативные последствия: принцип построения монашеской сангхи (общины) предлагался для организации общества в странах с преимущественным распространением буддизма; переосмысленное содержание индуистских понятий *джняна*, *яджня*, *танас* использовалось в Индии для обоснования движения *бхуган* — добровольного пожертвования земли; *закат* (налог в пользу бедных), запрет на получение *риба* (процента с банковского капитала) и шариатский порядок наследования толковались как «столпы» исламской социально-экономической системы, ограничивающие злоупотребления частной собственностью.

Даже тогда, когда, как казалось, безоговорочно принималась одна из двух указанных моделей, она неизбежно несла на себе печать национальной специфики, зачастую радикально трансформируя и искажая принятый за идеал эталон. Показательный пример тому маоизм и еще в большей мере — чучхеизм.

Чучхеизм, по мысли его основного теоретика Ким Ир Сена, знаменует «новые рубежи революционной теории», творчески развивая марксизм-ленинизм. Этимологически чучхе представляет сочетание двух иероглифов. Первый — «хозяин», второй — «тело», в сочетании они означают «субъект». Поборники идей чучхе считают, что данная ими интерпретация понятия «субъект» представляет собой новую постановку вопроса «кто есть властелин мира?» Ответ: «Человек — хозяин всего, он решает все» или «Человек является существом, **распоряжающимся** миром (выделено мной. — М. С.)»¹. На практике идеи чучхе означают «опору на собственные силы», проявляющуюся как «независимость в политике, самостоятельность в экономике, самооборона в защите страны»².

Возможности возникновения чучхеизма таили в себе теория и практика корейского революционного движения со времени своего зарождения. В корейском варианте социалистическая революция предполагала одновременно «раскрепощение» от гнета феодализма и иностранного господства, т. е. выдвигала задачи как социального, так и национального освобождения. В этих условиях мобилизовать массы на политическую активность и революционное подвижничество могли идеи, способные внушить людям, что счастье находится в их руках, что они и только они творцы собственной судьбы и судьбы отечества. Казалось бы, ключи к земному раю найдены: будь уверен в себе, прояви волю и упорство в достижении поставленных целей — и победа обеспечена. Однако в жизни все сложнее: от уверенности к самонадеянности, от идейной убежденности к догматизму — один шаг. Этот шаг был решительно сделан в 60-е годы; именно тогда чучхе вошло в лексикон и стало объектом теоретизирования. Толчком к тому явились события в СССР: разоблачение культа личности, либерализация общественной жизни. Своеобразное истолкование политически нейтральных понятий «субъект» и «самобытность» стало основным идеологическим заслоном на пути наступления «оттепели».

Идеи чучхе объявляются «единственными руководящими идеями» правительства КНДР, а оно, в свою очередь, — «самой передовой в мире революционной властью»³. Программа деятельности формулируется следующим образом: «Коммунизм есть народная власть плюс три революции. Если непременно укреплять народную власть и последовательно осуществлять три революции... идеологическую, техническую и культурную, то будет построен коммунистический рай»⁴. Весьма существенно, что из трех революций

¹ Ким Ир Сен. Об идеях чучхе. Пхеньян, 1979. С. 14.

² Там же. С. 51.

³ Ким Ир Сен. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе. Пхеньян, 1982. С. 9–10.

⁴ Там же. С. 3.

на первый план выдвигается идеологическая: «Осуществляя три революции... должно придерживаться принципа последовательного обеспечения опережающего (выделено мной. — М. С.) развития идеологической революции»¹. Итак, субъект — хозяин всего, все зависит от его решения, а оно, в свою очередь, — от уровня сознания. Отсюда логический вывод о необходимости тотальной идеологизации. Она сделала возможным оправдание режима военного коммунизма, беспредельного господства культа личности вождя, полной национальной изоляции, беспочвенных претензий на обладание абсолютной истиной в вопросах мировой политики.

Опыт Северной Кореи — один из многих примеров того, что внедрение «чужих» моделей развития, в равной степени социалистических и капиталистических, сопряжено с сопротивлением «восточной реальности», преодолеваемой чаще всего политической диктатурой. В одних случаях — диктатурой одной партии и культом вождя, в других — военной диктатурой, в третьих — абсолютной монархией и т. д. Но даже сильная власть в конечном счете оказывается не в состоянии обеспечить успех «трансплантации». Послевоенная история Востока дает немало примеров «отторжения». Самое выразительное подтверждение тому — антишахская революция в Иране.

Реформаторство оказалось под огнем критики того идейного течения, которое условно называют возрожденчеством или фундаментализмом. Его социальная база достаточно широка: многочисленные средние слои, мелкая буржуазия, ремесленники, торговцы, студенчество, молодежь в целом. Фундаментализм несет на себе печать воинствующего национализма, для которого неприемлемы попытки приспособления к инородным моделям. Возрожденчество обосновывает идею «спасения» нации через возвращение к «золотому веку», когда буддизм, индуизм, конфуцианство, ислам проявлялись в «чистом» виде. Чистота эта, однако, понимается неоднозначно. Множественность мнений велика: амплитуда идейных колебаний от самых консервативных взглядов (возврат к Средневековью) до экстремистски левацких.

Активизация возрожденческих течений не свидетельствует о провале реформаторства, ибо многообразный феномен фундаментализма не может быть сведен лишь к контрреформаторскому варианту. Усиление возрожденчества говорит не о конце реформаторского процесса, а, наоборот, о начале его, но уже не в качестве элитарного (каковым он был до недавнего времени), а массового движения за радикальную трансформацию традиционного общества.

¹ Ким Ир Сен. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе. С. 13.

Неудачи с экспериментами «догоняющего капитализма» или «внедряемого социализма» показали, что любая модель общества оказывается деформированной и нежизнеспособной при пересадке на неподготовленную, а тем более неблагоприятную для этого почву. Хотя по замыслам и целям идейные процессы на Востоке иногда и напоминают те, что проходили в Европе на рубеже Нового времени, по сути своей они вряд ли могут рассматриваться как реформаторские в полном смысле слова. Для того чтобы реформация здесь состоялась, необходимо выявить и задействовать внутренние импульсы развития.

Необходимость именно такого подхода с особой остротой стала осознаваться в Китае в связи с наметившимся в 80-е годы отходом от политического курса, проводившегося под идеологическим знаменем маоизма.

Известно, что Мао Цзэ-дун противопоставлял практику теории, принижая значение теоретического знания. «Великому кормчему» принадлежат формулы, вроде «Простолюдины — самые умные, аристократы — самые глупые», «Мудрость проистекает от народных масс, интеллигенция — наиболее невежественная часть общества» и т. п. Противник «книжного знания», Мао тем не менее использовал положения некоторых из «книжников» для обоснования правоты собственных идеологических воззрений. Столь избирательный подход к национальному духовному наследию проявился в наиболее уродливых формах во времена «культурной революции». Конфуций и его последователи были объявлены реакционерами, выражавшими интересы рабовладельцев, а легисты (Сюнь-цзы, Шан Ян, Хань Фэй-цзы) — прогрессивными мыслителями, представлявшими новую общественную силу — феодалов. Что касается даосизма и буддизма, то наследие этих религий вообще не принималось во внимание.

Непосредственный толчок к возрождению интереса к конфуцианству был дан, вероятно, самым значительным философом постмаоистского Китая — Ли Цзэ-хоу, опубликовавшим в начале 1978 г. статью под названием «Переоценка Конфуция», в которой пересматривалось негативное отношение к учению Учителя, наблюдавшееся в предшествующие три десятилетия, особенно во время китайской «культурной революции». Авторитет Конфуция и Мэн-цзы не только восстановлен, но их взгляды стали объектом пристального изучения и рефлексии для приверженцев «конфуцианского возрожденчества» как в самом Китае, так и за его пределами (Фэн Ци, Лян Шу-мин, Чжан Ли-вэнь, Моу Цзун-сань, Юй Ин-ши, Ду Вэй-мин, Лю Шу-сянь).

Изучение и в то же время переосмысление национальной философской традиции идет в двух основных направлениях, а именно по пути выявления содержащихся в ней потенций к восприятию научного знания и по пути гуманизма, признающего автономию индиви-

да и его свободу воли. Наиболее видные из числа китайских философов (Фэн Ци, Ли Цзэ-хоу) выступают за замену ранее распространенного тезиса «Китайская — субстанция, западная — функция» антитезой: «Западная — субстанция, китайская — функция». Под «западной субстанцией» подразумевается современная модернизация, а под «китайской функцией» имеются в виду методы приложения «западной субстанции» к китайской реальности. По словам Ли Цзэ-хоу, китайский народ должен реконструировать «китайское изучение» в соответствии с «западной субстанцией», которая включает в себя науку, технологию, производительные силы, институты управления и администрации, западную идеологию (марксизм и все другие важные направления современной мысли), а также сознательно использовать последнюю для трансформации китайского менталитета¹.

Современное направление китайской мысли, оперирующее в рамках конфуцианской парадигмы, в отличие от классического конфуцианства именуется «новым конфуцианством». Развиваясь в контексте дискурса, развернувшегося в Китае с 1978 г. в связи с началом «эры реформ и открытости», т. е. процесса модернизации Китая, оно сфокусировано на двух центральных проблемах: автономии личности и национального самосознания.

В отличие от Ли Цзэ-хоу, демонстрировавшего эстетический подход к конфуцианству (его главный труд не случайно называется «Китайская эстетика»), «новые конфуцианцы» акцентируют этико-религиозные стороны конфуцианского учения. По существу, инициаторами «нового конфуцианства» явилась группа китайских философов, проживающих за пределами Китая, преимущественно в США; к их числу прежде всего относятся Ду Вэй-мин, Юй Ин-ши, Чэн Чжун-ин. Их идеи были восприняты и поддержаны рядом видных философов КНР.

«Новые конфуцианцы» стремятся возродить интерес к традиционной китайской метафизике, полагая, что она принципиально отлична от западной, поскольку не признает онтологического дуализма. Для них характерно также особое внимание к проблемам соотношения традиции и модернизации; утверждение возможности существования незападных моделей модернизации; отказ от не критического восприятия западных идей, ценностей, институтов; неприятие сциентизма; признание непримиримых противоречий между индивидуальной свободой и общественным благом; отставание необходимости трансцендентного (т. е. религиозного) как конечного источника ценности.

«Новое конфуцианство» не стало главным направлением философской мысли в современном Китае. Тем не менее влияние его

¹ См.: *Shi Yanping*. Developments in Chinese Philosophy over the Last Ten Years // *Philosophy East & West*. Jan. 1993. Vol. 43. No. 1. P. 123.

оказалось столь значительным, что наряду с марксизмом и либерализмом западного типа, оно стало одним из трех основных направлений китайской мысли со времен «Движения 4 мая».

Если в Китае сегодня выдвигается задача «глубокой реконструкции», то в Японии такая фактически уже состоялась. Японское экономическое «чудо» осуществлено в значительной мере именно потому, что этическая мотивация капитализма здесь опиралась на самостоятельное переосмысление национальных культурных традиций. Японцы не пошли по проторенному западному пути стимулирования предпринимательской деятельности через поощрение и культивирование индивидуализма. Культурная традиция, синтезирующая в Японии конфуцианство, синтоизм и буддизм, отвергает мысль о том, что человек является «владыкой природы» или имеет какую-либо ценность вне социума. Вот почему выработка идеологии, которая могла бы выполнить функции, аналогичные протестантизму на Западе, в Японии имела свою логику.

Вступлению Японии на путь капиталистического развития, ускоренному насильственным «открытием» страны американцами в 1854 г., предшествовал период формирования идеологии новых городских сословий — предтечей японской буржуазии. Учение *сингаку* (досл. «учение о сердце»), родоначальником которого был Исида Байган (1684—1744), подвело философское основание под обуржуазивание традиционного общества.

Согласно байгановскому учению о человеке, он — одна из «10 тысяч вещей», находящийся в сущностном единстве с Небом и Землей. Люди равноценны друг другу, ибо каждый «человек есть одна маленькая Вселенная» и любой способен достичь состояния «совершенномудрого». В соответствии с «небесным принципом» человек предназначен к определенному виду занятий (японское *сёкубун* напоминает индийскую кастовую систему). Он реализует себя, осуществляя определенную профессиональную деятельность, необходимую государству: он как бы частица единого общественного организма. В противовес ранее бытовавшим в Японии представлениям, последователи *сингаку* уравнивают в своей значимости социальные роли, что позволяет представить «путь торговцев» равным «пути самураев», ранее рассматривавшихся в качестве вершины сословной иерархии. У торговцев свой долг, ничем не уступающий по общественной значимости долгу воинов, — удовлетворять потребности покупателей, тем самым содействуя «успокоению сердца народа». Верность долгу предполагает доскональное знание и постоянное совершенствование в занятии-призвании, усердие, честность, бережливость, накопительство. Величайшим выражением сыновней непочтительности считается разорение отчего дома. Бережливость при наличии «индивидуального» сердца, т. е. при удовлетворении лишь собственных интересов, оценивается как корысть, а потому

является «видимой», ибо индивидуальному сердцу свойственно иллюзорное сознание и ощущение «я», противостоящего миру. Чтобы быть истинной, бережливость должна исходить из «изначального сердца», не искаженного индивидуальным сознанием.

В сингаку и других реформаторски ориентированных японских учениях сохраняется верность конфуцианскому представлению о «я» исключительно в социальной ипостаси и обязанностях: индивид остается средоточием потенций до тех пор, пока они реализуются в социуме, успех человека зависит от степени полноты выполнения определенной социальной роли. В то же время в них поддерживаются дзен-буддийская и синтоистская установки на единство человека с природой. Философия японского аналога протестантизма строится на принципах поддержания «гармонии» (*ва*), предусматривающей взаимное доверие и заботу друг о друге, которые, в свою очередь, гарантируют справедливость или гуманность (*гзинги*). Тем самым не индивидуализм, а корпоративная этика выступает стимулятором капитализации общества.

Японский пример свидетельствует о возможности реализации национальных вариантов реформаторской парадигмы, трансформирующей традиционное общество в буржуазное.

Не исключена, однако, и вероятность выбора восточными народами иных парадигм. Во всяком случае, поиск в этом направлении идет. Делаются заявки на открытие новых цивилизационных горизонтов. Подобного рода претензии связаны с такими различными персоналиями, как, скажем, экстравагантный создатель «Третьей мировой теории» лидер Ливийской Джамахирии Муаммар Каддафи и апостол ненасилия Махатма Ганди. Как ни парадоксально, но, при всем культурном, идейном и политическом отличии позиций, авторов «новых» теорий объединяет нечто общее — дух возрожденчества. Именно эта определенная архаичность воззрений побуждает критиков проявлять поспешную легкость в осуждении и полном неприятии их, кажущихся отсталыми, воззрений. Но разве идеология Реформации не была «возвращением вспять, но возвращением на новом, высшем» уровне, на новом витке исторической спирали»?¹ Гандистская «ненасильственная цивилизация», безусловно, не есть буквальное повторение прошлого; это некое видение, возможно и утопичное, мироустройства будущего.

Махатма (букв. «Великая душа», так называли Ганди его соотечественники) кладет в основу своего проекта цивилизации всеобъемлющий принцип ненасилия. Насилие толкуется им как присутствие в человеке животного начала, а ненасилие (*ахимса*) — как свидетельство, знак его божественной сущности. Ахимса — синоним Истины-Бога, ее душа и средство реализации. Ганди признает, что

¹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 97.

сам по себе идеал ненасилия не оригинален. Как «вечная истина» он зафиксирован в заповедях святых писаний. Задача, однако, состоит в том, чтобы претворить заповедь, сделать ее нормой индивидуального и общественного бытия. Историю своей собственной жизни Махатма называет историей экспериментов с Истиной — ненасилием. Ганди осуществляет невиданный ранее эксперимент ненасильственного метода борьбы за национальную независимость — *сатьяграха*. Он вынашивает проект *Рамарадж* — «царства Божия (Рама — земное воплощение бога Вишну. — М.С.) на земле», основанного на универсальном торжестве принципа ненасилия. В этом царстве практически нет места машинному производству, по словам Ганди «убивающему гармонию человека с природой», являющемуся «змеиной норой», в которой гнездятся «сотни змей»: города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в Бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т. д.¹ Вместо машины — прялка как символ кустарного промысла; вместо централизации производства и роста городов — децентрализация, возрождение деревни, сельской общины; вместо эксплуатации — «опекунские» отношения; вместо буржуазной демократии — ненасильственная политическая структура, именуемая «*сварадж*» и мыслимая как «конфедерация свободных и добровольно взаимодействующих» деревень, каждая из которых — своеобразное государство, обладающее всей полнотой власти и управляемое *панчаятом* (местные органы самоуправления); вместо разделения религии и политики — их обязательное единство, ибо всякое политическое действие должно быть нравственным, а следовательно, религиозно оправданным; наконец, вместо войн и борьбы наций — создание всемирного союза свободных народов, действие «закона любви» в международных делах.

Сам Ганди трезво оценивал перспективы реализации проекта «ненасильственной цивилизации». «Возможно, — писал он за два года до своей гибели, — мне язвительно заметят, что все это утопия и поэтому не стоит даже об этом думать. Если евклидова точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет ценность для будущего человечества»².

При всей утопичности гандистского проекта в нем отмечены «болевые точки» индустриальной цивилизации, содержится тот критический пафос, который оказывает отрезвляющее воздействие на тех, кто ищет пути преодоления социально-экономического отставания, удерживая их от слепого копирования чужих общественных моделей. Эта критика может быть плодотворной и для жителей

¹ См.: Ганди. Моя жизнь. М., 1969. С. 450.

² Ганди. Независимость. Хариджан. 28 июня 1946 // Ганди. Моя жизнь. С. 549.

материально благополучных стран, кто осознает необходимость совершенствования, движения по пути создания лучшего мира не для одних только «избранных» наций, но человечества в целом.

Сегодня Восток — на перепутье. От того, каким будет его выбор, зависит будущее всей планеты. Если восторжествует реформаторская парадигма западного образца, оправдается гегелевское предсказание духовно-интеллектуального развития Европы как телеологической цели всего человечества. Но ожидания европеизирующего монолога, которым была отмечена первая половина XX в., кажется, сменяются все более усиливающимся предчувствием долгосрочного, а может быть и вечного, диалога Востока и Запада, дающего надежду на сохранение богатства культуры во всем ее многообразии.

Ни у кого не вызывает сомнения, что сегодня именно глобализация представляет собой мегатенденцию мирового развития, определяющую контуры будущего. Проекты глобального единения посредством выработки системы общечеловеческих ценностей предпринимались в истории человечества не раз. Самые значительные и судьбоносные из них связаны с мировыми религиями, прежде всего монотеистическими — христианством и исламом.

Несомненно, христианству и исламу удалось реализовать свои глобальные планы. Однако никому не суждено было осуществить их сполна. Видимо, причиной тому стало два наиболее существенных обстоятельства. Одно, фактически вторичное, связано с методом реализации замысла: несмотря на благие помыслы и увещевания не прибегать к насилию, как религиозные, так и светские проекты внедрялись в жизнь с использованием принуждения в самых ужасающих и масштабных формах (войны, Крестовые походы, концлагеря и т. п.).

Другое обстоятельство — утопичность создания единообразного человеческого сообщества в силу объективного противления многообразия к сведению в нечто единое. Глобальные проекты всегда базируются на мифотворчестве. Но человек — существо не только мыслящее и общественное, он еще наделен даром воображения, фантазии, идеализации, даром, который подвигает его на творчество и совершенствование.

До недавнего времени преобладала (по крайней мере на Западе) убежденность в том, что современные процессы глобализации приведут к повсеместному торжеству либерально-демократических ценностей и институтов. Это давало возможность утверждать, что «мы находимся в конце истории, поскольку существует лишь одна система, которой предстоит продолжать доминировать в мировой политике, а именно — либерально-демократический Запад... Время на стороне современности, и я (Ф. Фукуяма. — М. С.) не вижу причин, почему США не будут господствовать»¹.

Однако по мере развертывания глобализации становится все более очевидной чрезмерная самоуверенность столь категоричных суждений. По признанию одного из ведущих политологов

¹ Fukuyama F. The West has Won: Radical Islam Can't Beat Democracy and Capitalism // <http://www.guardian.co/uk>

США Питера Бергера, «глобализация не представляет собой ни единственного обещания, ни единственной великой угрозы»¹. Очертания, даже самые общие, будущего глобального мироустройства пока не ясны.

В странах Востока, как и во всех других частях мира, глобализация признается явлением объективным, в принципе неотвратимым, происходящим независимо от того, хотим мы этого или нет. Здесь вполне осознают существование как позитивных, так и негативных аспектов глобализации. Ее готовы принять, если она несет справедливость, не угрожает культурной и национальной идентичности. Однако на сегодня ее воздействие во многом имеет негативный характер. Ход глобализации вызывает тревогу и сопротивление вследствие преобладания тенденций, ведущих к утверждению гегемонии Запада, и прежде всего США: «Современная форма глобализации не является универсальной, поскольку она направлена на достижение победы одного мировоззрения над культурными мирами, образами жизни и стилями мышления, получившими развитие за пределами западной цивилизации»².

Реакция на процессы глобализации разделила восточные сообщества.

Здесь, как и в других регионах мира, существуют непримиримые противники глобализма. Социальный состав их во многом схож. Это левые силы, которые в принципе не приемлют капитализм, борются с неоколониализмом, а также радикально настроенные националисты, религиозные фундаменталисты из числа приверженцев нехристианских вероучений.

Об исламском фундаментализме написано и сказано немало. Меньше известен, по крайней мере россиянам, индуcский вариант того же феномена, ярко представленный, например, «Шив сеной» («Армия Шиваджи»)³, крайне шовинистической, военизированной индуистской организацией. Основная цель «Шив сены» — очищение страны от «чужеродных» элементов, включая сторонников глобализации. Активно пропагандируются лозунг *хиндута* и насильственные действия вплоть до погромов «чужаков» любого вида. «Шив сена» имеет свои отделения почти во всех штатах Индии и активно вербует сторонников среди молодежи. Глобализацию и связанные с ней процессы представители «Шив сены» рассматривают как целенаправленное разрушение местной культуры, нравств-

¹ Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П. Бергера, С.М. Хантингтона. М.: Аспект пресс, 2004. С. 24.

² Цит. по: *Ejaz Akhram. The Muslim World and Civilization: Modernity and the Roots of Conflict // Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars. Library of perennial philosophy. Chicago: Open Court, 2004. P. 241.*

³ Шиваджи (1630 – 1680) — национальный герой маратхов, полководец, государственный деятель, создавший мощное государство, на протяжении нескольких лет успешно противостоявшее войскам императора Аурангзеба.

венное развращение изначально чистой души индийского народа, эксплуатацию национальных ресурсов, внедрение в сознание индийцев чуждых и противоречащих священным текстам образа жизни, норм поведения и ценностей. Сходной по своей жесткой националистической позиции придерживаются и другие организации — «Рам раджья паришад», «Ананда марг», отчасти «Форвард блок» и Республиканская партия. Примечательно, что все они выстраиваются вокруг фигуры авторитарного вождя. Общим для них является восхищение Гитлером.

Фундаменталисты опираются на настроения низшей прослойки среднего класса, наиболее многочисленной и тесно связанной с деревней. Политологи прогнозируют, что рост среднего класса в целом, улучшение условий его жизни приведут к вытеснению шовинистически настроенных сил на периферию общенациональной политики и укреплению тех слоев общества, которые ориентированы на все более активное участие Индии в глобальных процессах¹.

Прямо противоположна позиция тех, кто принимает и даже приветствует глобализацию. Смирившихся с «концом истории», готовых принять безоговорочно все компоненты западной цивилизации можно встретить повсюду — среди японцев, китайцев, арабов, индийцев. Тем не менее среди сторонников глобализации растет число тех, кто предлагает ее развитие по собственным сценариям.

Пожалуй, из всех незападных миров только мир ислама открыто пытается противопоставить имперской модели глобализма по западному сценарию свой не менее гегемонистский вариант. О намерении превратить все человеческое сообщество в *дар ул-ислам* — мусульманскую умму заявляют не только откровенные религиозные фанатики, прибегающие к террору ради достижения своих целей. Об этом недвусмысленно говорят даже представители официальной власти. Достаточно вспомнить высказывания аятоллы Хомейни о том, что для освобождения исламского мира от господства и влияния империалистов есть только один путь — создание подлинно исламского правительства, свержение любыми средствами других псевдомусульманских правительств, навязанных из-за рубежа, а после достижения этой цели **установление исламского правления во всемирном масштабе.**

Претензии на глобальное лидерство в последние десятилетия начали выражать некоторые представители интеллигенции из стран мусульманского Востока. Особенно поразительно, когда они разделяются теми, кто получил образование на Западе и в недавнем прошлом придерживался светских взглядов. Подобная удивитель-

¹ Подробнее см.: Железнова Н.А. Глобализация: индийский ответ на мировой вызов // Вопросы философии. № 7. 2009.

ная метаморфоза произошла с видным арабским интеллектуалом Хасаном Ханафи.

Хасан Ханафи родился в Египте в 1935 г. Получил докторскую степень в университете Сорбонны в 1966 г. Многие годы являлся профессором философии в Каирском университете. Неоднократно приглашался читать лекции в университетах Франции, США, Бельгии и др. Приведем выдержки из ряда его выступлений и статей. Из доклада на конференции «Религия и религиозные движения в Средиземноморском регионе», организованной Амстердамским свободным университетом в декабре 1979 г.: «Ислам кажется единственным спасителем мира. Он — фундамент нового мирового порядка. Он предлагает действительное разрешение кризиса на Востоке и Западе. Исламская умма готова к этому. Это лучшая умма из когда-либо существовавших на земле. Она является хранительницей принципов и универсальных ценностей... Ислам — последнее откровение, конец пророчества, совершенная модель жизни»¹.

Из выступления в том же году на тему «От великого прошлого к полному надежд будущему»: «Вполне вероятно, что мы находимся в начале нового золотого века, будучи способны ассимилировать вторгающуюся культуру, в данном случае западную, точно так же, как мы сумели в прошлом ассимилировать греческую культуру»².

Возможность того, что движение за создание «Нового халифата», опирающееся на радикальный ислам, бросит сокрушительный вызов западным нормам и ценностям, станет фундаментом новой мировой системы, конечно, нельзя исключить. И все же в прогнозах на будущее «исламский сценарий» уступает первенство «азиатскому сценарию»³.

Угроза западной, а еще точнее, американской гегемонии с азиатской стороны представляется наиболее реальной. Несмотря на все имеющиеся различия в уровне экономического развития, государ-

¹ Hassan Hanafi. Islam in the Modern World: In 2 v. Vol. 2. Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995. P. 21.

² Там же. С. 101.

³ На основании консультаций с независимыми экспертами со всего мира американский Национальный разведывательный совет подготовил доклад по «Проекту-2020», в котором формулируется концепция четырех предполагаемых сценариев, описаны «возможные миры». Первый сценарий: неуклонный и стремительный экономический рост ряда ранее отстававших стран, в первую очередь Китая и Индии, изменит направления процессов глобализации, которая станет менее вестернизированной. Изменится расстановка сил на политической арене: привычные дихотомии Запад — Восток, Север — Юг, развитые и развивающиеся страны будут упразднены. Второй сценарий: США удастся сохранить доминирующую роль в формировании всеобъемлющего мирового порядка. Третий сценарий: «Новый халифат», опирающийся на радикальный ислам, станет фундаментом новой мировой системы. Четвертый сценарий: «Кольцо страха», повсеместное ощущение опасности, вызванное ростом терроризма, организованной преступности, торговли оружием, кибернетических атак, расположением оружия массового уничтожения.

ственно-политическом устройстве, а главное, традициях культуры, страны Азиатского региона проявляют высокую степень солидарности в своем стремлении изменить расстановку сил на международной арене и выступить на ней в качестве стороны, задающей тон и правила игры. Китай и Индию, Японию и Южную Корею, Гонконг и Сингапур, Тайвань и Малайзию (список может быть продолжен) объединяет общее неприятие того, что в журналистике принято называть «глобальной мадональдизацией», т. е. им претит повсеместное утверждение западного образа жизни, ценностей и идеалов. Азиаты вовсе не желают стать ингредиентами того «плавильного котла», который, как считается, используют США в их внутренней политике. Их объединяет стремление отстоять и сохранить свою культурную идентичность, убежденность в том, что модернизация не обязательно должна протекать по западному образцу. Она может и должна принимать различные культурные формы.

В 1990-е гг. формулируется концепция «азиатских ценностей», предусматривающая «неиндивидуалистическую модель модернизации». Эта концепция была озвучена ранее другими премьер-министрами Сингапура (Ли Куан Юй) и Малайзии (Махатхир Мохаммадом). Публичные дебаты вокруг «азиатских ценностей» сосредоточились на наиболее острой проблеме прав человека. В противовес Всеобщей декларации прав человека, принятой ООН в 1948 г. и Венской декларации 1993 г., вновь заявлявшей о том, что права человека являются «универсальными и нераздельными», приверженцы «азиатских ценностей» настаивают на существовании фундаментальных культурных различий в отношении к проблемам и правам человека.

Первое из наиболее существенных различий — понимание соотношения индивидуального и коллективного. В отличие от Запада в Азии общественные интересы имеют первоочередную значимость по сравнению с интересами и правами индивидуума. Второе фундаментальное различие состоит в том, что на Западе высоко ценится личная свобода, в то время как на Востоке приоритет отдается «порядку и гармонии». Наконец, к числу наиболее важных «азиатских ценностей» причисляются бережливость, уважение власть имущих и абсолютная лояльность по отношению к семье. Характеризуя так называемые азиатские ценности в более обобщенном виде, можно сказать, что они предусматривают такую модель модернизации, «в которой капризное требование свобод и прав подчинено более широкому пониманию добра, а традиционное и современное не разводятся по разные стороны»¹.

Концепция «азиатских ценностей» во многих отношениях весьма условна. Было бы более точным говорить о «ценностях традиционных обществ». Они действительно во многом сходны в стра-

¹ Wee C.J.W.-L. «Asian Values», Singapore, and the Third Way: Re-working Individualism and Collectivism // Journal of Social Issues in Southeast Asia. 1999. Vol. 14.

нах со столь различным культурным наследием, что их причисляют к разным цивилизациям: китайской, индийской, мусульманской и т. п. Но в то же время каждая цивилизация характеризуется специфическим набором ценностей, считающихся для нее основными.

В юго-восточном регионе, где преобладает влияние китайской культуры, а еще точнее, конфуцианства, широкую популярность и признание получила концепция конфуцианских ценностей, которую сформулировал профессор Ду Вэй-мин (столь авторитетный, что его иногда даже называют «современным Конфуцием»), выступая 17 октября 1998 г. в Университете Райса (Хьюстон, Техас)¹. К разряду таковых известный философ относит шесть основных ценностей, по его мнению, разделяемых всеми «конфуцианскими» странами Юго-Восточной Азии.

Во-первых, сильное центральное правительство, берущее на себя ответственность за благополучие народа и стабильность в обществе. Во-вторых, обычаи и ритуалы, обладающие исключительной значимостью в формировании общественной добродетели и морали. В-третьих, семья — базовая единица общества, главный транслятор ценностей от одного поколения к другому. В-четвертых, гражданское общество, играющее роль «динамичного посредника» между частными и публичными сферами общественной жизни. В-пятых, образование, «которое должно стать гражданской религией общества». Оно определяет особенность «конфуцианского гуманизма»: основное предназначение образования скорее в том, чтобы «учить тому, как стать человеком», чем быть институтом, созданным для обретения знаний и профессиональных навыков. В-шестых, зависимость качества жизни всего общества от уровня «самосовершенствования» каждого ее члена. Такое совершенствование означает, что люди признают приоритетность своих этических обязанностей по отношению к обществу в сравнении с обретением личных свобод и счастья. «Самосовершенствование — источник регулирования семьи, государственного правления и мира в Поднебесной».

По мнению Ду Вэй-мина, придерживаясь «конфуцианских ценностей», можно «научиться думать одновременно глобально и локально», гарантировать «присутствие традиций в процессе модернизации».

«Конфуцианские ценности», как бы хороши они ни были, не могут разделяться всеми и повсеместно. Они имеют первостепенную значимость для процесса модернизации многих народов Юго-Восточной Азии, разделяющих наследие конфуцианства. В них содержится то «локальное», которое не должно быть утрачено в безграничном «глобальном».

¹ Tu Wei-Ming. Asian Values and the Asian Crisis: A Confucian Humanist Perspective. <http://www.ruf.rice.edu/~tchina/commentary/tu1098.html>

Каков мог бы быть вклад Китая? Китайцы полагают, что наиболее существенным он способен стать в области понимания прав человека, в решении экологических проблем, в снижении уровня напряженности и утановлении «всеобщей гармонии».

Официальная политическая позиция КНР в отношении прав человека была четко заявлена в 1991 г. в так называемой «Белой Книге»: «Китай поддерживает усиление международного сотрудничества в области прав человека на основе взаимопонимания и стремления к общей платформе при сохранении различий. Однако ни одна страна в своих попытках реализовать и защитить права человека не может встать на путь, который бы привел к ее разрыву с собственной историей, экономическими, политическими и культурными реальностями... Следует принимать во внимание различие точек зрения на права человека государств с неодинаковыми политическими, экономическими и социальными системами, а также различиями в историческом, религиозном и культурном наследии»¹.

Но в чем конкретно состоят упомянутые различия? Характерный для рассуждающих на данную тему китайцев ответ дает ныне преподающий в США профессор философии Ни Пэй-мин. Выступая, по его собственному признанию, «в качестве представителя китайской культуры и цивилизации»² на Мировом общественном форуме «Диалог цивилизаций» (ЮНЕСКО, Париж, 13 марта 2007 г.), Ни Пэй-мин заявил, что, если бы Конфуций был жив и принимал участие в полемике по проблеме прав человека, он бы признал «необходимость трансформации конфуцианства в современном мире с тем, чтобы инкорпорировать современные представления о правах человека и демократии»³. В то же время Конфуций бы считал, что основные положения его учения продолжают сохранять свой смысл для современного дискурса по правам человека»⁴.

Прежде всего Конфуций предупредил бы, что без «коммуналистского понимания „я“, т. е. „я“ как звена в цепи общественных отношений, практика прав человека может привести к избыточному индивидуализму, чрезмерной конкуренции, угрожающим не только благополучию других людей, но и нам самим. Вот почему, „билль о правах человека“, если он выстроен лишь на основе либерального понятия свободной автономной личности, способен превратиться в „билль о проблемах“, привести к „войне всех против всех“».

¹ Human Rights in China // Beijing Review. № 34. 4–10 November. 1991. P. 8.

² Ni Peimin. What Can Confucianism Contribute to the Global Dialogue on Human Rights? Plenary speech at the World Public Forum «Dialogue of Civilizations» at the Headquarters of UNESCO in Paris on March 13th, 2007.

³ Там же.

⁴ Там же.

Аргументация Ни Пэй-мина сходна с той, к которой прибегает официальный Пекин: чтобы пользоваться правами, обществу необходима определенная «зрелость», подобно тому как ребенку необходимо разрешать пить алкоголь, пока он не станет взрослым. Китайский философ ссылается на изречение Конфуция: «Когда я участвую в тяжбе, я не лучше других. То, чего я стремлюсь достичь в первую очередь, так это вообще не принимать участие в тяжбах» («Лунь юй». 12.13). Конфуций не проявляет тем самым идеалистического оптимизма по поводу человеческих возможностей. По мнению Ни Пэй-мина, Великий Учитель вполне осознает неизбежность возникновения споров, когда «что-то не ладится», но он же предупреждает, что всякая «тяжба» ведет к враждебности, которую невозможно избежать даже при самом справедливом разбирательстве в суде.

Ни Пэй-мин напоминает, что Конфуций также учит «гуманности», «братским отношениям» между людьми даже в случае возникновения между ними разногласий. Суммируя свои соображения по поводу того, какой бы вклад внес Конфуций в современную полемику по правам человека, Ни Пэй-мин утверждает, что Учитель предложил бы дополнить «билль о правах биллем о ритуалах»¹, предусматривающим уважение традиций, принятых в обществе правил поведения, направленных на поддержание духа гуманности.

Наличием у китайцев «эко сознания» обозначена специфика их подхода к экологическим проблемам. В качестве типичного рассуждения по этой тематике можно привести выступление ведущего («старшего») профессора Пекинского университета Лана Е (Ye Lang) на ежегодном престижном Пекинском форуме².

Лан Е утверждает, что «китайской традиционной культуре присуще ярко выраженное экосознание, тождественное тому, что сегодня именуется экоэтикой или экофилософией»³. Он имеет в виду тот неоспоримый, по его мнению, факт, что китайская традиционная философия представляет собой философию «жизни». Подтверждение тому служат многочисленные высказывания мудрецов прошлого. Так, Чжоу Дунь-и говорил, что величайшей благодатью в мире является жизнь. Жизнь — это Дао, основной закон универсума. Поэтому «жизнь» — щедрость и доброта. Как сказал Чжоу Дунь-и, «Бог сотворил жизнь с помощью солнца и построил жизнь с помощью луны. Творение есть щедрость, а построение — добродетель». В том же духе высказывались Чэн И, Чжу Си и многие другие.

¹ Ни Пэй-мин допускает игру слов: «The creation of a Bill of Rites, as an important addition to the Bill of Rights».

² Lang Ye. The Eco-consciousness in Chinese Traditional Culture. <http://www/beijingforum.org/en/Show Article.asp? ArticleID=986>

³ Там же. С. 3.

Конфуцианцы всегда полагали, что «доброта» проявляется не только как любовь к семье и людям, но имеет отношение ко всем тварям. Как говорил Мэн-цзы, «люби семью, люби людей, люби все твари». Бесчисленные высказывания в том же духе имеют общий смысл: «Люди и твари сходны, они равны и должны строить между собой отношения в гармонии».

Исходя из сказанного, полагают китайцы, выступающие с критикой философии Просвещения, очевидна ошибочность и порочность претензии человека на роль «царя природы». «Великое Счастье» заключено в гармонии человека с Небом и Землей, т. е. с Природой в целом. Экосознание, присущее в той или иной степени всем культурам, должно объединить народы мира в построении многообразной цивилизации — Великой Гармонии мира.

Согласно конфуцианским представлениям, модель будущего мира должна символизировать гармоническое единство всех существующих цивилизаций. О гармонии в Китае принято говорить часто и на разных уровнях, в том числе на самом высоком официальном. В качестве примера можно сослаться на выступление бывшего министра иностранных дел КНР Ли Чжи-сина на Пекинском форуме, проходившем под девизом «Разнообразие в развитии человеческой цивилизации». Доклад министра был посвящен теме «Гармония и китайская дипломатия». В нем прежде всего отмечалось, что «в числе центральных элементов китайской цивилизации одной из самых важных является концепция гармонии».

Под «гармонией» понимается то, что «уместно, наиболее подходяще» в той или иной ситуации. Согласно доктрине Срединного пути классического конфуцианства, гармония представляет собой тот универсальный путь, которого следует придерживаться во всех действиях. Это предполагает умеренность в чувствах и желаниях, отказ от каких-либо экстремальных поступков, иначе говоря, реализацию принципа «золотой середины». Только так можно сохранить мир и избежать насилия.

Гармония не исключает тем не менее различий. Ведь у музыкального инструмента имеется много тонов, и красоту мелодии обеспечивает гармония разнообразных звуков. Точно так же общество нуждается в гармонии взаимодополняющих различий во имя всеобщего процветания. Гармония означает гармоничное сосуществование человека с природой, стремление к достижению идеала триединства между Небом, Землей и человеком.

Китайская модель глобального мира исключает однополярное доминирование какой-либо державы (или группы государств). В ней предусмотрен миропорядок, в управлении которого Китаю принадлежала бы роль одной из ведущих держав. В соответствии с этой моделью за КНР должна признаваться руководящая роль в Юго-Восточной Азии — регионе, рассматриваемом в качестве сфе-

ры традиционно китайского влияния и национальных интересов. Концентрированным выражением современной стратегии Китая можно вполне считать понятие **мирного возвышения** Китая.

Пожалуй, наиболее широко распространенной в странах Востока реакцией на глобализацию является признание необходимости обращения к диалогу цивилизаций и культур как наиболее эффективному, а в некоторых случаях единственному способу разрешения многих современных проблем. Диалог рассматривается как путь к построению такого глобального сообщества, в котором бы сохранялось культурное многообразие, уважались права каждого народа действовать в соответствии с собственными культурными идеалами и ценностями.

Идея диалога, конечно, сама по себе не нова. Многовековая история человечества подтверждает целесообразность и мудрость отказа от конфронтации при «встречах» разных культур и цивилизаций. Своеобразие нынешней ситуации, однако, в том, что речь идет о культурно-цивилизационном диалоге не региональной, а планетарной значимости.

Хотя самые авторитетные международные организации, включая ООН, правительства, видные государственные деятели, широкие круги общественности поддерживают идею диалога, тем не менее реальных результатов он пока еще не принес. На это есть как объективные, так и субъективные причины.

Наиболее серьезные объективные препятствия на пути снижения конфронтации — неуклонно возрастающий разрыв между богатыми и бедными народами, а также реальность принципиального различия ценностных установок.

Что касается субъективных факторов, препятствующих осуществлению диалога, то они прежде всего связаны с различным отношением к его конечным целям и методам реализации.

Немало тех, кто, кто видит цель диалога в достижении синтеза культур. В истории есть немало примеров культурного взаимодействия, приводивших к синтезу. Такое происходило чаще всего при «встрече» пограничных или разделяющих общую территорию культур. Синтез оказывался реальным и жизнеспособным иногда и между культурами, географически находившимися на расстоянии. Впечатляющим в этом смысле является синтез буддизма с культурами Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока. При всех случаях тем не менее процесс синтезирования был длительным (растягивался на столетия) и носил достаточно естественный характер. Сегодня же он предстает целенаправленным, чаще всего как выражение воли сильной стороны «привить» инокультуру к собственным ценностям и институтам. Данная тенденция отчетливо проявилась, в частности, при становлении компаративистского направления в философии.

Сравнение философских традиций Востока и Запада предпринималось европейцами уже в XIX в., что было закономерным следствием процесса колонизации. Этим были заняты Г.В.Ф. Гегель, Ж.М. Дежерандо, У. Джонс, А. Дюперон, Ф. Шлегель, А. Шопегауэр, Р. Гарбе и другие. Компаративные исследования в большинстве случаев не представляли основного содержания деятельности названных ученых и уж тем более не носили характер объединенного совместного предприятия.

Спустя столетие сравнительная философия превращается в **направление**, в которое включаются уже не единицы, а сотни исследователей, причем не только западных, но и восточных. Организационное, в определенном смысле институциональное оформление оно получает с нач. 40-х годов XX в., что непосредственно связано с историей гавайских Конференций философов Восток — Запад.

Во второй половине 30-х годов было выдвинуто (Чарльз Мур, Гавайский университет) предложение провести конференцию философов Востока и Запада с целью «выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада»¹. Идея синтеза была явно вызвана желанием отойти от прямолинейного западнцентризма, столь свойственного имперскому отношению к зависимому Востоку. Призрак крушения мировой колониальной системы грозил преобразиться в реальность. И это ощущали как дальновидные политики, так и тонкие на чувства интеллектуалы. Жизнь подсказывала необходимость пересмотра отношения к Востоку, отказа от откровенно высокомерных претензий Запада на превосходство не только в области экономики и политики, но и в сфере духовной культуры. Политическое благоразумие диктовало: мировое влияние Запада может сохраниться при условии определенного «примирения» с Востоком. Синтез казался наилучшим выходом.

Столь грубое улавливание связи между философией и политикой может показаться вульгарной социологизацией. Конечно же, связь эта не была столь прямолинейной, вероятнее всего, она не осознавалась, по крайней мере представителями академической среды. И все же она была, и поэтому научные исследования щедро финансировались не безразличным политиком и не склонным зря сорить деньгами крупным бизнесом, а тем более государственными фондами. Главное — это то, что все люди ощущают на себе и бури, и ветры, и даже легкие колебания политической атмосферы своего времени.

В 1939 г. состоялась первая Конференция философов Востока и Запада, следующие три — соответственно в 1949, 1959 и 1964 гг., а затем серия симпозиумов 60 — 70-х годов. Скрупулезно, внимательно, в сопоставлении с Западом изучались и обсуждались фраг-

¹ Philosophy East and West. Vol. XXXVIII. No 3. Honolulu. July. 1988. C. 225.

менты духовной жизни, культуры Востока. Все эти международные форумы были нацелены на синтез культур, который предполагал «подключение» к западным ценностям того, что было хоть в какой-то мере созвучно им в культуре Востока, отринув, перечеркнув иные традиции как устаревшие, отжившие свое время.

Однако подобным намерениям не суждено было сбыться. Нереальность задуманного синтеза предвещали молниеподобная японская бомбардировка Перл-Харбора, национально-освободительные бури, пронесшиеся по афро-азиатским континентам, упорство молодых суверенных государств в отстаивании своей линии в политике (Движение неприсоединения в первую очередь). Вероятно, последним фактором на пути отрезвления стало усиление так называемого возрожденчества или фундаментализма, свидетельствующее о бесперспективности навязываемого синтеза, который бы позволил вписать в западную (точнее сказать, капиталистическую) модель развития весь остальной мир.

Справедливости ради следует сказать, что подобный исход событий задолго предвидели наиболее проницательные умы. Еще в 1951 г. в связи с выходом в свет первого номера журнала «Philosophy East and West» в ответ на предложенный его основателем и первым ответственным редактором Чарльзом Муром проект «субстанционального синтеза» культуры Востока и Запада, свое мнение по этому поводу высказали Дж. Дьюи, Сарвепалли Радхакришнан и Дж. Сантаяна. Все трое отнеслись к проекту отрицательно. Наиболее прямолинеен был Сантаяна: «Вы говорите о „синтезе“ восточной и западной философий. Но этого можно было бы достичь, только опустошив обе системы... С гуманистической точки зрения, как я полагаю, именно различие и несоизмеримость систем, прекрасных каждая по-своему, делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние»¹.

Голоса, предостерегавшие против целенаправленного культурного синтеза, не были приняты в расчет основателями компаративистского направления. Сегодня же они приобрели актуальное звучание, получают мощную поддержку со стороны подавляющего числа тех, кто профессионально занят сравнительной философией: «Нет одной истины, необходимо сохранять все то, чем богаты люди, их мир. Надо уметь слушать друг друга, не удовлетворяться найденным, быть всегда в поиске, стремиться к совершенствованию себя и общества в целом»².

Сказанное выше касается концепции общемирового синтеза, но не синтеза, подразумевающего восприятие одной культурой

¹ Philosophy East and West. Vol. I. № 1. April. 1951. P. 5.

² Из доклада профессора Гарвардского университета Хилари Патнема на IV Конференции философов Восток — Запад (1989).

полезных для ее собственного развития идей, заимствованных из другой культуры.

Идею такого рода синтеза одним из первых в Китае выдвинули ранее упоминавшиеся Кан Ю-вэй и Фэн Ю-лань. Новая политическая ситуация, которая связана с экономическими реформами в Китае с начала 80-х годов прошлого века, позволила вновь заявить о себе тенденции синтеза культур. Так, появилась теория «синтетического творения», главный теоретик которой Чжан Дай-нань призывает отказаться от «жесткого осевого мышления», противопоставляющего Китай Западу, и вступить на путь конвергенции китайской и западной культур.

С идеей «нового синтеза» выступает один из ведущих философов Южной Кореи — профессор Ким ЕрСу. Он учился в Сеуле, а ученые степени получил в Гарварде и университете Бонна. Многие годы преподавал в Сеульском национальном университете и был президентом Корейской философской ассоциации. По мысли Ким ЕрСу, «новый синтез» должен заменить «западный культурный синтез, базирующийся на идеях индивидуализма, рационализма, сциентизма и вере в прогресс. Синтез, который ранее казался самоочевидным и привлекательным, но который ныне перестал быть надежным руководством в деле процветания человечества»¹.

Корейский философ считает, что культурный синтез дает возможность культуре «выжить и успешно развиваться в предоставленной ей среде»². При этом следует стремиться к «оптимальному синтезу в кантовском смысле регулятивного идеала»³. То есть процесс должен быть постоянным, бесконечным, ибо меняются условия человеческого существования и расширяются горизонты наших знаний.

Что касается современной ситуации, то Ким ЕрСу полагает настоятельно необходимым пересмотр предлагаемой Западом «агрессивной индивидуалистической этики» и замену ее этикой, озабоченной обеспечением коллективного благополучия: семьи, общества в целом.

Не менее важно заменить взгляд на концепцию человеческого благополучия, которая оценивает последнее преимущественно с точки зрения материального достатка. «Искусство, музыка, поэзия и ритуал могли бы обогатить голый рационализм и материализм и занять заслуженное место в жизни людей»⁴. Принципиального изменения требует отношение человека к природе: «Задача, стоящая

¹ Kim Yersu. World Change and the Cultural Synthesis of the West // Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives / Ed. by R. Bontekoe, M. Stepaniants. Honolulu: Hawaii University Press, 1997. P. 431.

² Там же. С. 438.

³ Там же. С. 439.

⁴ Там же. С. 440.

перед нами, — не просто осуществлять контроль над природой, но контролировать самих себя, с тем чтобы экономика могла должным образом вписываться в естественную экологию»¹.

И наконец, следует критически переосмыслить концепцию справедливости. В данном случае, как и в перечисленных ранее, синтез конфуцианских идей мог бы быть благотворным. Конфуцианство придерживается «иерархического принципа в общественных отношениях, регулируемых так называемым „триединством“ (Земля — Небо — Человек) и „пятью отношениями“. Как политическая идеология, оно содержит в себе идеи самосовершенствования, регулирования семейных отношений и социальной гармонии в качестве различных аспектов одного и того же континуума, составляющего конфуцианскую концепцию благой жизни»².

Использование диалога для понимания иной культуры и возможного заимствования из нее во благо собственной не только допустимо, но и желательно. Опасно иное — сведение диалога к целенаправленно внедряемому синтезу, особенно в форме единой идеологии. «Диалог культур нельзя понимать как процесс, в ходе которого создается некий новый универсальный синтез. Различия культур, неповторимая самобытность каждой из них являются его пределом и ограничением, необходимым и спасительным... Культуры не просто партикулярны, единичны. Они единственны. Они не слагаются и не вычитаются. Каждая из них в конечном счете равна самой себе»³.

В эпоху глобализации особенно важен поиск путей к сохранению культурной идентичности, избегая при этом изоляции, а тем более прямой конфронтации. Необходимо выявление и поддержание того, что объединяет людей разных культур, не допуская в то же время унификации в интересах какой-либо одной цивилизации. Именно в поддержку данной позиции выступил С. Радхакришнан в своих ответах на упомянутое выше предложение о «философском синтезе»: «Мы не хотим ни конфликта, ни слияния Запада и Востока, — писал индийский философ. — Каждый должен сохранить свою целостность, заимствуя у другого все, что для себя ценно. Благодаря такому взаимному оплодотворению мы сможем развить мировую перспективу в философии»⁴.

Для успешности диалога необходима готовность одной стороны выслушать позицию другой. Слушать, конечно, еще не значит услышать, а тем более понять. Понимание сопряжено с трудностями освоения «языка» инокультуры. Речь идет не столько о лексике,

¹ Kim Yersu. World Change and the Cultural Synthesis of the West.

² Там же. С. 437.

³ Гусейнов А.А. Как возможен диалог культур? // Диалог цивилизаций. Повестка дня. М.: ИФ РАН, 2005. С. 51 – 52.

⁴ Philosophy East and West. April. 1951. Vol. I. №. 1. P. 4.

сколько о смысле, заложенном в словах, обозначающих понятия, особенно тех, которые составляют остов той или иной культуры.

Понимание невозможно без наличия **общего** между вступающими в диалог сторонами. Видный индийский философ Дайя Кришна писал: «Если философия — область деятельности человеческого разума, она обязана демонстрировать некоторые сходные черты, наблюдаемые в разных культурах, и одновременно, как продукт деятельности человеческого разума, она должна проявлять интерес к тому, что именно человек той или иной культуры считает общим благом для человечества в целом»¹.

Общие для всех людей универсалии существуют номинально. Смысл, вкладываемый в них, далеко не однозначен. Диалог возможен лишь в том случае, если его участники проявляют способность понять культурный контекст, заложенный в формально единых универсалиях.

Наряду с наличием номинально общечеловеческих универсалий, каждая культура обладает набором собственных универсалий, составляющих ее «хребет». В культуре, представляющей собой сложноорганизованный набор надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, содержатся мировоззренческие универсалии. Они аккумулируют исторически накопленный социальный опыт, и в их системе «человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его деятельности»².

Напряженность или конфликтность между различными культурами зачастую возникают вследствие непонимания того, что широко распространенные стереотипы коренятся в ошибочном представлении о существовании в культуре статичных констант. В действительности же время всегда оставляло свои отпечатки даже на том, что принято считать догматами. Это утверждение особенно верно и существенно, когда речь идет об эпохе радикальной трансформации восточных обществ, подключения их к современному постиндустриальному миру. Ломка традиционных социально-экономических и политических структур в странах Востока ведет не просто к неким коррективам, к поверхностной модернизации, но к принципиально новой интерпретации устоявшихся представлений.

При вступлении в диалог следует трезво оценивать его возможности. Не реально, да и недопустимо стремиться к достижению единообразия в мировосприятии, в понимании смысла человеческого

¹ Daya Krishna. Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be — Interpreting Across Boundaries // New Essays in Comparative Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1988. P. 71.

² Степин В.С. Мировоззренческие универсалии как основание культуры // Универсалии восточных культур. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 16.

бытия и норм его поведения. В то же время необходимо прилагать усилия к выработке единых подходов к проблемам мирового порядка, от которых зависит судьба человечества.

О целесообразности и перспективности ведения диалога в указанном ключе ныне заявляют как на Западе, так и на Востоке. Данная позиция получила развернутое обоснование в работах иранца Абдолкарима Соруша. Его нередко именуют современным «Лютером в исламе», виднейшим представителем того мусульманского реформаторско-возрожденческого направления, родоначальником которого являлся Мухаммад Икбал. Взгляды Соруша оценивают как имеющие «универсальную значимость, выходящую за пределы мусульманского мира»¹.

А. Соруш (р. в 1945) — по образованию химик, после учебы и получения докторской степени в Тегеранском университете продолжил учебу в Лондонском университете в области аналитической химии. Занятия по философии науки сочетались в нем с глубоким интересом к исламской экзегетике, к мусульманской культуре в целом. Об этом свидетельствует серия книг, написанная им во время пребывания в Великобритании, в частности, «Что такое наука и что такое философия?», «Философия истории», «Наука и ценности», «Динамическая природа вселенной».

Соруш вернулся в Иран в сентябре 1979 г. вскоре после антишахской революции. Он разделял революционные идеи, а потому не случайно в течение четырех лет состоял одним из семи членов Консультативного совета по культурной революции, назначенных лично Аятоллой Хомейни, в задачу которого входила «чистка» университетов, временно закрытых по политическим мотивам, от неисламских элементов, а затем открытие высших учебных заведений заново.

Начав свою публичную карьеру в качестве одного из высокопоставленных идеологов Исламской революции, А. Соруш спустя десять лет становится *enfant terrible* правящего режима. Он выступает с критикой политической элиты и особенно иранского духовенства: «Нет сомнения в том, что клерикальное правление бессмысленно, а потому я утверждал, что никакое духовенство не должно иметь мирских привилегий, будь то политических или экономических, по сравнению с остальными гражданами»².

В итоге Соруша увольняют с работы в Академии философии, лишают права на преподавание, ограничивают в публичных выступлениях и возможностях публикации. Сегодня Соруш энер-

¹ Mahmoud Sadri, Ahmad Sadri. Introduction // Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of `Abdolkarim Soroush. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. ix.

² Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of `Abdolkarim Soroush. P. 22 – 23.

гично выступает в поддержку культурного диалога, будучи убежденным в том, что «существует определенная категория явлений, требующих всеобщего участия. Согласно преданию, Пророк ислама говорил: „Все мы путешествуем на одном корабле. Если кто-то сделает пробоину в нем, мы все утонем"». Жители земли — пассажиры одного и того же корабля. Перед ними стоят проблемы местного и универсального порядка, с которыми сталкивается человечество в целом: проблемы мира, прав человека. Проблемы, сопряженные с экологией и новыми технологиями. Все они требуют для своего разрешения объединенных усилий, достижимых лишь в результате межкультурного диалога.

Для успеха такого диалога требуется добрая воля и убежденность в том, что никто не обладает знанием истины во всех ее аспектах. Будем помнить о том, чему учили нас великие умы прошлого: «Нам не следует стыдиться... обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас или отличных от нас народов» (ал-Кинди).

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

УПАНИШАДЫ

Все направления индийской религиозно-философской мысли в той или иной мере испытали на себе влияние Упанишад (букв. «сидеть около», т. е. у ног наставника). Они входят в состав ведийской литературы и классифицируются прежде всего по принадлежности к одной из четырех Вед (букв. «знание»), или самхит: «Ригведе» (от рич — «гимн») — собранию гимнов, «Самаведе» (от саман — «песнопение») — собранию песнопений, «Яджурведе» (от яджус — «жертвенная формула») — собранию жертвенных формул и «Атхарваведе» (по имени легендарного жреца Атхарвана) — собранию магических формул и заклинаний.

Наряду с самхитами, брахманами и араньяками Упанишады образуют тот корпус ведийской литературы, который относится к разряду откровений — шрути, услышанных свыше мудрецами — риши. Упанишады являются заключительной частью Вед и оттого иногда именуется ведантой (букв. «конец Вед»).

Первые Упанишады сложились примерно в VII–VI вв. до н. э., но традиция данного жанра продолжала существовать вплоть до XII–XIII вв. Единое мнение относительно общего числа Упанишад отсутствует, традиционно, однако, принято считать, что их 108, при этом 10–12 — главные.

Далеко не все историки философии рассматривают Упанишады как философские тексты. Тем не менее мало кто отрицает наличие элементов философской рефлексии по крайней мере в некоторых из них. К таковым, в частности, относится **Шветашватараупанишада**. Ее первая и четвертая части взяты из кн.: Упанишады. Т. 2 / Перевод с санскрита А.Я. Сыркина. М., 1965; 2-е изд., 1992.

ШВЕТАШВАТАРА-УПАНИШАДА

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

1. Рассуждающие о Брахмане рассуждают:

В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основаны?

Знающие Брахмана, [поведайте] — кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных [обстоятельств]?

2. Время, собственная природа, необходимость, случайность, [первичные] элементы, *пуруша* — считать ли их источником?

Но сочетание их не [является этим источником] из-за природы Атмана — ведь и Атман бессилен перед причиной счастья и несчастья.

3. Следовавшие размышлению и *йоге* видели силу божественной сущности, скрытую [ее] собственными свойствами.

Что одна правит всеми этими причинами, связанными с временем и Атманом.

4. Ее [мы почитаем как колесо] с одним ободом из трех частей, шестнадцатью концами, пятьюдесятью спицами, двадцатью противоположными спицами.

С шестью восьмерками, с одними многообразными узлами, делаящуюся на три пути, с одним заблуждением от двух причин.

5. Мы почитаем ее как реку с пятью рукавами, пятью истоками, могучую, извилистую. чьи волны — пять дыханий, чье начало — пять чувств.

С пятью водоворотами, с пятью стремительными потоками несчастья, разделенных на пятьдесят [видов] и пять частей.

6. В этом колесе Брахмана, всеоживляющем, всеохватывающем, блуждает «гусь».

Мысли Атмана и Движущего различны; возлюбленный [же] им, он идет к бессмертию.

7. Это воспето как высший Брахман, в нем — триада, [он] — твердо основанный и нетленный.

Знающие Брахмана, узнав, что [содержится] в нем, погружаются в Брахмана; преданные ему, [они] освобождаются от рождения.

8. Владыка поддерживает все это сочетание тленного и нетленного, проявленного и непроявленного.

Не будучи владыкой, [индивидуальный] Атман связан, ибо по природе [он] — воспринимающий. Познав божество, он освобождается от всех уз.

9. [Существуют] двое нерожденных — знающий и незнающий, владыка и не владыка, ибо один, нерожденный, связан с воспринимающим и воспринимаемым предметом.

И [еще есть] бесконечный Атман, принимающий все образы, недеятельный. Когда [человек] находит триаду, это Брахман.

10. Тленное — *прагхана*, бессмертное и нетленное — Хара. Тленным и Атманом правит один бог.

Размышлением о нем, соединением [с ним], пребыванием в [его] сущности постепенно [прекращается] и в конце исчезает всякое заблуждение.

11. Когда познан бог, спадают все узы, с уничтожением страданий исчезают рождение и смерть;

Размышлением о нем [достигается] третье [состояние], с распадом плоти — господство над всем, одинокий достигает [исполнения] желаний.

12. Следует узнать это вечное, пребывающее в Атмане; ничего не следует знать, кроме него.

В помышлении о воспринимающем, воспринимаемом в Движущем высказано все. Это тройной Брахман.

13. Как не виден облик огня, скрытого [в своем] источнике, [но] основа [его] не гибнет.

И он снова добывается в [своем] источнике [с помощью] дерева, — так, поистине, в обоих случаях [постигается Атман] в теле с помощью *пранавы*.

14. Сделав свое тело [верхним] *арани* и *пранаву* — нижним *арани*.

Усердным трением размышления [человек] увидит бога, подобного скрытому [огню].

15. Как сезамовое масло в зернах сезама, масло — в сливках, вода — в русле реки и огонь — в кусках дерева.

Так постигает в самом себе Атмана тот, кто взирает на него в правде и подвижничестве.

16. [Он постигает] Атмана, проникающего во все, словно масло, находящееся в сливках.

Корень самопознания и подвижничества. Это высшая *упанишада* Брахмана! Это высшая *упанишада* Брахмана!

ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

1. [Тот], который един, лишен цвета, посредством многообразной силы творит, [согласно своей] скрытой цели, различные цвета.

И [в котором] в конце и в начале сосредоточена вселенная, он — бог; да разделит он нас [способностью] ясного постижения!

2. Это, поистине, огонь, это солнце, это ветер, это и луна.

Это, поистине, чистое, это Брахман, это вода, это Праджапати.

3. Ты — женщина, ты — мужчина, ты — юноша и, поистине, — девушка.

Ты — старик, ковьяляющий с палкой, ты — [ново]рожденный, поворачивающийся во все стороны.

4. [Ты] — синяя птица, зеленая [птица] с красными глазами, [облако] с молнией в [своем] лоне, времена года, моря.

Ты — безначальный, благодаря вездесущности; от [тебя] рождены все миры.

5. [Существуют] нерожденная, единая, красная, белая и черная, производящая многочисленное потомство, подобное [ей].

И один нерожденный, любящий, лежит рядом; другой нерожденный покидает ее, вкусив наслаждение.

6. Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву.

Одна из них поедает сладкую ягоду; другая смотрит [на это], не поедая.

7. На том же дереве — человек, погруженный [в горести мира], ослепленный, скорбит о [своем] бессилии.

Когда же он зрит другого — возлюбленного владыку и его величие, то освобождается от скорби.

8. Непреходящий *рич* — высшее небо, в котором пребывают все боги.

Что принесет этот *рич* тому, кто не знает его? Те же, поистине, кто знает его, сидят здесь вместе.

9. Священные стихи, жертвоприношения, обряды, обеды, бывшее, будущее и то, что говорят веды.

Все это творец заблуждения создал из него, в нем и другой связан заблуждением.

10. Знай же, что *пракрити* — заблуждение и великий владыка — творец заблуждения.

Весь этот мир пронизан существами — его членами.

11. Постигнув того, кто единый властвует над каждым лоном, в котором все это соединяется и разъединяется.

Этого владыку, подателя благ, досточтимого бога, [человек] приходит к бесконечному покою.

12. [Тот], кто повелитель и творец богов, всеобщий владыка, Рудра, великий мудрец.

Увидевший возникающий золотой зародыш, — наделит он нас [способностью] ясного постижения.

13. Кто властитель богов, в ком пребывают миры.

Кто правит этими двуногими и четвероногими — какому богу совершаем мы жертвенное подношение?

14. Познав [того, кто] тоньше тонкого, [пребывающего] в средоточии беспорядка, всеобщего творца, многообразного,

Единого, объемлющего вселенную, приносящего счастье, [человек] идет к вечному покою.

15. Поистине, он хранитель мира во времени, всеобщий властитель, скрытый во всех существах,

В котором соединены мудрецы-брахманы и божества. Познав его так, [человек] рассекает узы смерти.

16. Познав тончайшего, подобного пленке на краю очищенного масла, приносящего счастье, скрытого во всех существах;

Познав единого бога, объемлющего вселенную, [человек] освобождается от всех уз.

17. Этот бог, созидатель всего, великий Атман, постоянно пребывающий в сердце людей.

Постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знают его, становятся бессмертными.

18. Когда нет тьмы, то нет ни дня, ни ночи, ни сущего, ни не-сущего — [есть] лишь один, приносящий счастье.

Это — непреходящее, это — желанное [сияние] Савитара, и от него простираются древние наставления.

19. Ни сверху, ни поперек, ни в середине [никто] не охватил его;

Нет подобного ему, чье имя — «великая слава».

20. Образ его незрим, никто не видит его глазом;

Те, кто сердцем и разумом знает его, пребывающего в сердце, становятся бессмертными.

21. «Нерожденный!» — с такой [мыслью] человек прибегает [к тебе].

О Рудра, пусть твой лик, что благосклонен, всегда охраняет меня.

22. Не вреди нам ни в детях и потомстве, ни в нашей жизни, ни в наших коровах, ни в наших конях,

Не губи в гневе наших мужей — ведь непрестанно мы взываем к тебе, совершая подношения.

БХАГАВАДГИТА

«Бхагавадгита» — наиболее почитаемый в Индии памятник духовной культуры. Само его название — «Песнь Господня» — свидетельствует о том, что для индусов Гита — текст, представляющий квинтэссенцию их религиозно-философской традиции.

Эта поэма входит в состав индийского эпоса «Махабхарата», повествующего об истории взаимоотношений двух ветвей царского рода: Кауравов и Пандавов. Она открывает главное по значимости и драматизму событие эпоса — битву двух враждующих семейств. Поэма представляет собой диалог между Кришной, воплощением бога Вишну, спустившимся на землю для восстановления мирового закона (дхармы) и выступающим на стороне добрых сил, олицетворяемых Пандавами, и Арджуной, одним из сыновей Пандавов, главным их героем-лучником. Диалог ведется по поводу дилемм, возникающих перед предстоящей битвой. Формально Кришна отвечает на сомнения и колебания Арджуны, связанные с необходимостью убивать людей из родственного клана. Фактически же в наставлениях Кришны изложены основные положения религиозно-философского кредо индуизма: соотношение мира явленного с Абсолютом, место и назначение человека в мироздании, методы познания Истины, пути морального совершенствования.

«Бхагавадгита» не может быть отнесена к разряду систематически изложенных трактатов: философские проблемы представлены в ней в художественно-поэтической, а не рационально-логической форме. И тем не менее «наставления» Кришны синтезируют идеи влиятельных религиозно-философских систем санкхьи, йоги и веданты.

Точное время создания «Бхагавадгиты» и ее авторство неизвестны. По всей видимости, она складывалась в результате кристаллизации огромной массы устных традиций в течение длительного времени между VII—III вв. до н. э. До сего времени спорным остается и назначение этого произведения.

Богатство содержания Гиты и невозможность ее однозначной интерпретации породили многочисленные комментарии. Только в Средневековье число санскритских комментариев превышало пол-

сотни. **«Бхагавадгита»** высоко почитались и индусскими реформаторами, в первую очередь Ауробиндо Гхошем и Махатмой Ганди, последний называл ее не иначе как «Гита-мата», т. е. «Мать Гита».

Поэма многократно переводилась на европейские языки, о ней писали Гёте и Гердер, Гумбольдт и Гегель. Существует также несколько переводов Гиты на русский язык. Ниже дается глава вторая в переводе с санскрита В.С. Семенцова. См.: Семенцов В.С. *Бхагавадгита в традиции и современной научной критике*. М., 1985.

ГЛАВА 2

Санджая сказал:

1. И когда потрясенный Партха так сидел, проливая слезы, преисполненный сострадания, — ему молвил Убийца Мадху.

Благой Господь сказал:

2. Что за слабость ничтожная в битве овладела тобой, сын Притхи? Она в рай не ведет — к позору! — тебе, арию, не подобает.
3. Малодушию не поддавайся, не твое это дело: ты воин! Жалость жалкую сердцем оставив, встань на битву, Врагов Губитель!

Арджуна сказал:

4. Разве смог бы я Бхишму и Дрону, столь достойных и чтимых старцев, вот из этого лука стрелою убивать, о Убийца Мадху?
5. Лучше здесь, в этом мире, просить подаянье, досточестных наставников не убивая; их, к добыче стремящихся, если убью я — этой кровью навек свою пищу измажу.
6. Поразим ли мы их, иль они поразят нас — Тяжесть равная наши сердца сокрушает! Вот сыны Дхритараштры стоят перед нами: их убив, мы убьем в себе жизни желанье.
7. Состраданием душа моя поражена, страждет ум в ослепление, не ведая дхармы. Где решенье? Где благо? — меня научи же! Ученик я твой, Кришна! К тебе припадаю.
8. Ибо, пусть я достигну цветущего царства на земле иль владычества над божествами все равно — не смогу никогда заглушить эту боль, что мне чувства сейчас иссушает.

Санджая сказал:

9. Это слово сказав Хришикеше,
Гудакеша, Врагов Губитель,
«Я не буду сражаться!» — промолвил
и затем погрузился в молчанье.
10. И тогда ему, на Курукшетре
так скорбящему всей душою,
Хришикеша, слегка улыбнувшись,
произнес, о сын Бхараты, слово.

Благой Господь сказал:
11. Говоришь о вещах ты мудрых,
только жалость твоя напрасна;
ни умерших, ни здесь живущих
мудрецы никогда не жалеют.
12. Разве был Я когда-то не-бывшим?
или ты, или эти владыки?
Так и в будущем все мы, Партха,
бытия своего не лишимся.
13. Словно детство, юность и старость
к воплощенному здесь приходят,
так приходит и новое тело:
мудреца этим не озадачить.
14. Лишь от внешних предметов бывают
зной и холод, страданье и радость;
но невечны они, преходящи:
равнодушен к ним будь, Арджуна.
15. Только тот ведь, кто к ним безучастен,
кто в страданье и в радости ровен,
тот бессмертья достичь способен,
тот мудрец, о мой славный витязь.
16. То, что есть, никогда не исчезнет;
что не есть — никогда не возникнет;
этих двух состояний основу
ясно видят зрящие сущность.
17. То, чем весь этот мир пронизан,
разрушенью, знай, неподвластно;
это непреходящее, Партха,
уничтожить никто не может.
18. Лишь тела эти, знай, преходящи
Воплощенного; Он же — вечен.
Не погибнет Он, неизмеримый:
потому — сражайся без страха!

19. Один мыслит Его убитым,
другой думает: «Это убийца»;
в заблужденье и тот, и этот:
не убит Он и не убивает.
20. Никогда не рождаясь, Он не умирает,
Он не тот, кто, родившись, больше не будет:
нерождаемый, вечный, древний, бессмертный,
Он при гибели тела не гибнет.
21. Тот, кто знает Его неизменным,
нерождаемым, неразрушимым, —
разве, Партха, Он убивает?
разве Он побуждает к убийству?
22. Как одежду изношенную бросая,
человек надевает другую,
так, сносив это тленное тело,
Воплощенный в иное вступает.
23. Знай, мечи Его не рассекают,
и огонь не сжигает, Партха;
не увлажняет Его вода,
Его ветер не иссушает.
24. Нерассекаемый, несжигаемый,
неувлажняемый, неиссушаемый,
неколеблем, знай, этот Вечный —
вездесущий, стойкий, нетленный.
25. Его знают невообразимым,
неколеблемым и неизменным;
потому — ты, таким Его распознав,
сокрушаться уж больше не должен.
26. Но и если Его полагаешь
вечно гибнущим, вечно рожденным —
все равно, о могучерукий,
ты не должен о Нем сокрушаться.
27. Неизбежно умрет рожденный,
неизбежно родится умерший;
если ж все это неотвратимо —
то к чему здесь твои сожаленья?
28. Не проявлено тварей начало,
не проявлено их окончанье,
они явлены лишь посредине:
так о чем же тогда сокрушаться?
29. Чудом кто-то Его увидит,
чудом кто-то другой о Нем скажет,

- кто-то третий — чудом услышит;
но Его ни один не знает.
30. Когда гибнут тела, Воплощенный
ни в одном из них не умирает;
это значит: о Нем во всех существах
сожалеть ты, Арджуна, не должен.
31. Также, дхарму свою соблюдая,
ты в бою колебаться не смеешь:
помышляя о долге, сражаться —
это благо для кшатрия, Партха!
32. Когда в битву такую вступает,
исполняется радости кшатрий,
словно дверь приоткрытую рая
пред собою увидел внезапно.
33. Если ж ты эту славную битву
вопреки своей дхарме покинешь —
то, свой варновый долг и славу
погубив, лишь грехом осквернишься.
34. Твое имя хулить и бесславить
будут люди не переставая;
благородному же бесславье
отвратительней даже смерти.
35. Колесничие могут подумать,
что ты в бой не вступил, испугавшись;
те, кто прежде тебя почитали,
презирать тебя станут, Партха!
36. А враги, над тобой потешаясь,
слов обидных не пожалеют,
силу, доблесть твою ругая;
что ж больнее, скажи, чем это?
37. Победив — насладишься ты царством;
коль убьют тебя — рая достигнешь;
так не медли — скорей решайся!
Подымайся на битву, сын Кунти!
38. Уравняв с пораженьем победу,
с болью — радость, с потерей — добычу,
начинай свою битву, кшатрий!
И тогда к тебе грех не пристанет.
39. Эту мысль рассужденьем изведав,
распознай теперь в практике йоги;
этой мысли усильем, Партха,
ты разрушишь все узы кармы.

40. То, что сделано, здесь не гибнет,
здесь помех на пути не бывает;
этой дхармы даже частица
от великого страха избавит.
41. Превращенная здесь в решимость,
мысль единственна, радость Куру;
мысли ж тех, кто решимостью беден, —
нескончаемы, многоветвисты.
42. Речь иная слышна от безумцев,
похотливых, стремящихся к раю,
погруженных лишь в слово Веда,
«Больше нет ничего» — говорящих.
43. Их ученье цветисто, но тщетно:
совершением многих обрядов
оно к власти стремится, к уладам,
а ведет лишь к цепи рождений.
44. Те, кто этим свой ум погубили,
к наслаждениям чувств привязавшись,
никогда не достигнут самадхи —
равновесия мысли активной.
45. На три гуны направлены Веда:
отрешись от трех гун, Арджуна!
Будь недвойствен, чужд обретенью,
полон саттвы, всегда обуздан!
46. Если людям полезен колодец,
изобильно водою текущий,
то и в Ведах не меньше пользы
для разумного брахмана, Партха.
47. Лишь на действие будь направлен,
от плода же его отвращайся;
пусть плоды тебя не увлекают,
но не будь и бездействием скован.
48. От привязанностей свободен,
в йоге стоек, свершай деянья,
уравняв неудачу с удачей:
эта ровность зовется йогой.
49. Когда мысль успокоена в йоге,
она действия все превосходит;
цель поставь пред собой — йогу мысли;
кто к плодам устремляется — жалок.
50. Равновесие мысли бесстрастной
злых и добрых деяний не знает;

устремляйся же к йоге, Арджуна!
Йога — это в деяньях искусность.

51. От плода отвратившись деяний,
в йоге мысль свою обуздавши,
разорвав цепь смертей и рождений,
мудрецы достигают покоя.
52. И когда твоя мысль осилит
заблуждений поток многоводный,
ты тогда ощутишь безразличие
ко всему, что услышишь иль слышал.
53. Равнодушную к слову Веды,
когда мысль ты свою неподвижно
установишь, Партха, в самадхи, —
это значит: ты йоги достигнешь.
- Арджуна сказал:
54. Целиком погруженный в самадхи,
нерассеянный мыслью — каков он?
Стойкий в мудрости — как говорит он?
Как сидит он? Как ходит подвижник?
- Благой Господь сказал:
55. Если муж себя очищает
от страстей, проникающих в сердце,
пребывая в себе, рад собою,
это значит: он в мудрости стоек.
56. Неколеблемый сердцем в страданиях,
в удовольствиях не вождедея,
кто без страсти, без гнева, без страха —
вот молчальник, чье знание стойко.
57. Отрешившийся от вожделений,
кто не радуется, не тоскует,
обретая благое иль злое, —
вот подвижник, в мудрости стойкий.
58. Кто все чувства, от их предметов
отвлекая, вовнутрь вбирает,
словно члены свои черепаха, —
вот подвижник, в мудрости стойкий.
59. От того, кто лишен ощущений,
отстают всех чувств предметы,
остается к ним жажда, но Высшее
созерцающий — жажду теряет.
60. Ибо даже у мудрого мужа,
у подвижника даже, сын Притхи,

эти бурные чувства силой
похищают нестойкое сердце.

61. Пусть сидит обуздавший чувства,
обо Мне лишь одним помышляя;
ведь кому эти чувства подвластны —
тот подвижник, в мудрости стойкий.
62. Тот бывает к предметам привязан,
кто их часто в уме вращает;
за привязанностью вожделье
наступает, гнев порождая.
63. Гнев, возникнув, ведет к ослеплению,
ослепление — память губит,
гибель памяти — мысли гибель,
вместе с ней — человек погибает.
64. Победивший себя, свои чувства
власти атмана подчинивший,
отрешенный от гнева и страсти,
человек чистоту обретает.
65. С чистотой для него приходит
от скорбей всех освобожденье:
ведь в уме просветленном вскоре
установится мысль недвижно.
66. У того, кто не стоек в йоге,
созерцания нет, нет и мысли;
для того, кто лишен созерцанья,
гибнет мир, а за ним и радость.
67. Ибо если подвижные чувства
за собой увлекают сердце,
они мудрость его уносят,
словно лодку на озере — ветер.
68. Это значит, могучерукий,
лишь тогда будет стойкой мудрость,
когда муж свои чувства заставит
от предметов всех отвернуться.
69. Когда ночь для существ наступает —
тогда бодрствует зрящий муни;
но едва они все проснутся —
засыпает подвижник стойкий.
70. Океан полноводные реки
принимает, но сам недвижим;
тот, в кого так впадают желанья,
остается, бесстрастный, в покое.

71. Только тот, кто, отбросив желанья,
 пребывает без вожделений,
 без стяжаний, без самости, Партха, —
 этот муж покой обретает.
72. Это — Брахмана состоянье,
 кто достиг его — тот не погибнет;
 пребывая в нем даже в час смерти,
 входят йогины в Брахманирвану.

ЧАРВАКА/ЛОКАЯТА

Одним из самых спорных направлений индийской философской мысли является чарвака, или локаята. Неясна этимология самого названия школы. Хотя термин «локаята» упоминается довольно часто в древнеиндийских текстах, например в палийской «Типитаке», однако точный смысл его неясен. Чаще всего локаятиками называют тех, кто считает душу идентичной телу, существующей лишь до тех пор, пока живо тело. Локаята — это вера в посясторонний мир и неверие в существование мира потустороннего.

Второе название школы связывают либо со словами чару и вака, сочетание которых буквально означает «красивая речь», либо с именем философа Чарвака, который, как полагают, был скептиком и материалистом, автором «Брихаспати-сутр» (ок. 600 г. до н. э.).

Отсутствие каких-либо текстов наводит некоторых исследователей на мысль, что таковых вообще могло не существовать, были лишь в среде образованных брахманов полемисты, специализировавшиеся в дискуссиях по наиболее сложным вопросам, подвергавшие сомнению основоположения вероучений, опровергавшие любые точки зрения, которые высказывали в дискуссиях оппоненты. Локаята относится к разряду настика, учения, отрицающего авторитет Вед.

Однако, даже если правы те, кто утверждает, что текстов локаяты не существовало, невозможно не видеть влияние чарваков на развитие религиозно-философского дискурса в Индии, о чем свидетельствует полемика с ними приверженцев практически всех направлений индийской мысли.

Одним из наиболее авторитетных источников, свидетельствующих о взглядах локаятиков, является компендиум ведантиста Магхавачарьи (XIV в.) «Сарва-даршана-самграха». Хотя локаята и не входит в число шести классических даршан, автор «Сарва-даршана-самграхи» счел необходимым включить специальный раздел о чарваках при рассмотрении взглядов найяиков и вайшешиков.

Перевод с английского Н.П. Анিকেева в кн: Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. М., 1969.

«САРВА-ДАРШАНА-САМГРАХА» МАДХАВЫ

ГЛАВА I. ФИЛОСОФИЯ ЧАРВАКА

Но как можно считать высшее божество источником вечного блаженства, если этот взгляд решительно опровергается чарваками — самыми рьяными безбожниками, последователями учения Брихаспати? А с чарваками действительно трудно бороться, ибо в большинстве случаев все люди придерживаются распространенного взгляда:

Пока живем, да будем счастливы!
Того тут нет, кто не умирает;
Когда же он помрет и в пепел обратится —
Откуда вновь ему явиться?

Многие люди в соответствии с наукой о политике и удовольствии, считая единственной целью жизни богатство и удовольствие и отвергая потусторонний мир, следует только учению чарваков. Отсюда это учение именуется также *локаята*, что вполне согласуется с его сутью.

Первоначалами эта школа провозглашает четыре элемента (*бхута*) — землю и другие. И сознание возникает только из них, когда они образуют тело, подобно тому, как при смешении *кинвы* и других возникает опьяняющая сила [в напитке]. И когда элементы распадаются, исчезает и сознание. Как говорят: «Сознание, возникая из этих элементов, с их распадом исчезает; после смерти не остается никакого сознания» [Брихад. Уп., 4. 12]. Таким образом, душа есть лишь тело, особенность которого — сознание. И нет доказательств существования души отдельно от тела. Ибо единственное средство познания, [по этому учению], — чувственное восприятие, выводное же знание и другие [средства познания] не признаются.

Единственный смысл жизни человека состоит в удовольствиях, доставляемых чувственными наслаждениями. И 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, подобно тому как человек, захотевший рыбы, берет ее со всеми костями и чешуей и, съев столько, сколько хочет, выбрасывает остальное или подобно тому как желающий [собрать] рис берет его с соломой и всем прочим и, взяв то, что ему нужно, остальное выбрасывает. Потому не следует из боязни страданий отвергать удовольствия, к которым мы склонны. Ведь не перестает же человек высевать рис только из-за того, что имеются дикие животные, которые могут вытоптать его. И не отказывается же он готовить пищу из-за того, что имеются нищие, которые будут просить своей доли. А если кто из боязни стал бы пренебрегать очевидным счастьем, то он уподобился бы глупому животному. Недаром говорится:

Человек должен отказаться от удовольствий,
 доставляемых чувственными вещами,
 Поскольку они сопряжены со страданиями, —
 таково наставление глушцов.
 Но вот колосья риса, наполненные спелыми белыми зернами, —
 Разумно ли выбросить их лишь потому, что они в пыли и шелухе?

Нам могут возразить: если нет счастья в потустороннем мире, то зачем же даже мудрые люди совершают жертвоприношение *агнихотра* и другие [предписанные Ведами обряды], требующие больших затрат средств и сил? Но это возражение не может считаться доказательством обратного. Ведь три [Веды] страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием; да и те, кто считает себя знатоками Вед, просто плуты и мошенники; они разоблачают друг друга: доказательства сторонников [священного] знания опровергаются сторонниками [священного] действия, а доводы сторонников [священного] действия опровергаются сторонниками [священного] знания, да и три Веды — это просто неумная болтовня обманщиков, а *агнихотра* [и другие обряды] — способ прокормления их. А еще говорят так:

Агнихотра, три Веды, *триганга* и посыпание себя пеплом —
 [Все это лишь] способ прокормления тех, кто лишен мудрости и
 трудолюбия — так говорит Брихаспати.

Отсюда следует, что нет никакого ада, кроме страданий, порожденных [земными] горестями; нет никакого высшего божества, кроме раджи, существование которого очевидно для всех, и нет никакого другого освобождения, кроме распада тела [на элементы].

Согласно учению о тождестве души тела, в выражениях «я полный», «я тонкий», «я черный» и т. п. «я» и его свойства относятся к одному и тому же субъекту. Выражение «мое тело» употребляется так же иносказательно, как и выражение «голова Радху». Все это излагается еще так:

Единственное счастье человека —
 в достижении чувственных удовольствий.
 Адам же называют страдания, порожденные страхом
 перед шипами и другими [земными горестями].
 Раджа, существование которого очевидно для мира, —
 вот кто известен, как всемогущий, а не что-то потустороннее.
 Освобождение наступает с распадом тела, а не с достижением
 [священного] знания.
 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.
 В выражениях «я полный», «я тонкий» [«я» и его свойства]
 относятся к одному и тому же субъекту.
 А поскольку «полнота» и т. д. связана только с телом,
 только оно есть душа, и ничто иное.
 Выражение же «мое тело» употребляется лишь иносказательно.

«Пусть будет так, — возразят нам. — Но с вами можно было бы согласиться, если бы выводное знание и другие [средства познания] не обладали достоверностью. Но ведь они обладают достоверностью. Ибо как же иначе тот, кто видит дым, заключает о [наличии] огня? Или почему же, узнав от кого-то, что на берегу реки имеются плоды, желающие собрать плоды отправляются на берег?»

Однако все эти [доводы] всего лишь предрассудки. Сторонники достоверности выводного знания его основанием считают призрак, которому должен неизменно сопутствовать больший термин и который должен присутствовать в меньшем термине. Это неизменное сопутствование (*вьяпти*) должно быть такой связью, которая не зависит от условий. Глаз и другие органы [восприятия] — источник знания уже в силу своего существования, *вьяпти* же — лишь в силу узнавания. Но каковы же тогда средства установления [*вьяпти*]?

Только не чувственное восприятие. Признается восприятие либо внешнее, либо внутреннее. Первое не может быть таким средством. Ибо, хотя от непосредственного соприкосновения [органов чувств] с предметом и возникает знание, тем не менее такого соприкосновения не может быть в прошлом или в будущем, а поэтому [из него] невозможно выведение и *вьяпти*. Нельзя считать также, что средством установления *вьяпти* является всеобщность. Ибо [в ряде случаев] нет связи внутренней сущности с отдельным предметом. Не является [средством установления *вьяпти*] и второй [вид восприятия — внутреннее восприятие]. Ведь в отношении [познания] внешних предметов внутренний орган, [ум], зависит от внешних чувств, и нельзя доказать его независимость от них. Как

говорится: «Глаз и другие [органы чувств] имеют свои объекты, как было сказано. Но ум в [познании] внешнего [мира] зависит от другого» [«Таттвавивека». 20].

Вывод также не есть средство установления *вьяпти*. Ведь в этом случае один вывод для своего обоснования влечет другой, и так до бесконечности.

Также и свидетельство (*шабга*) не может быть [таким] средством. Ибо, согласно учению Канады, *шабга* есть составная часть выводного знания. Или можно добавить еще следующее: она не устраняет [тех возражений], которые в только что сказанном перед этим опровергли обоснования [вывода], ведь сама *шабга* зависит от признания знака — сообщения сведущего лица. Кроме того, принимать на слово существование внутренней связи между огнем и дымом — все равно что верить словам Ману и т. п. [Далее], для человека, которому не будет указана внутренняя связь [большого и среднего термина], не будет и самого вывода об одной вещи на основе восприятия другой; значит, всякий вывод «для себя» и «для другого» не больше чем пустой разговор.

Сравнение и т. п. также должно быть отвергнуто [в качестве средства установления *вьяпти*]. Ибо оно указывает лишь на связь между именем и носителем имени, но не на необусловленную связь.

Кроме того, нельзя установить и отсутствие условий. Ибо все условия вместе не могут быть восприняты; поэтому, хотя отсутствие воспринимаемых предметов само может считаться восприятием, однако отсутствие невоспринимаемых предметов должно считаться невосприятием; а поскольку здесь приходится прибегать к выводу и т. п., то мы не устраним тех возражений, которые уже использовались для опровержения вывода, и т. п. Итак, условие следует определить как то, что всегда сопутствует большему термину. Об этом говорится так: «Условие — это то, что не всегда сопутствует среднему термину, что всегда сопутствует большему термину и чему должен сопутствовать больший термин. При доказательстве [школой *ньяя*] невечности звука эти три [момента] необходимы для устранения таких ложных условий, как «произведенный [человеком]», «имеющий природу кувшина» и «неслышимый». Таковым должно быть понимание условий; об этом же говорится и в школе великого учителя, начинающейся словом *самасам*.

Но так как знание условия должно здесь предшествовать знанию отсутствия условия, то это означает, что только тогда, когда имеется знание условия, возможно знание *вьяпти* — знание такой связи между средним и большим терминами, в которой отсутствует любое из таких условий; поскольку же знание условия зависит от знания *вьяпти*, мы неотвратно уличаем [своих противников] в поражающей их подобно грому ошибке порочного круга. Таким образом, если нет возможности установить внутреннюю сущность, то

нет оснований и для выводного знания и других [средств познания, кроме восприятия]. Переход от знания «дыма» к знанию «огня» может рассматриваться либо как основанный на восприятии, либо же как ошибка. И то, что этот переход иногда бывает успешным, так же случайно, как совпадение [видимости и реальности] при игре самоцветов, при колдовстве, употреблении [хмельных] напитков и т. п.

Отсюда следует, что нет никакой судьбы (*агришма*) и т. п. Нам могут возразить: «Если вы отвергаете судьбу, то в мире, лишенном причины, наступит хаос и смятение». Но это возражение несостоятельно. Ибо все в мире совершается в силу внутренней природы (*свабхава*) самих вещей. Как говорится:

Жар огня, спокойствие воды, приятное касание ветерка —
Кем создано все это разнообразие? Все это проистекает
из их внутренней природы.

Обо всем этом Брихаспати говорит так:
Нет ни небесного рая, ни конечного освобождения, ни души
в потустороннем мире.

Нет и воздаяния за благочестивое соблюдение
[предписаний] *варнашрамы*.

Агнихотра, три Веда, *триганда* и посыпание себя пеплом —
[Все это лишь] способ прокормления тех, кто лишен
мудрости и трудолюбия.

Если [жертвенное] животное, закланное в обряде
гжёттиштома, попадает на небеса,
То почему же тогда жертвователю не отдает на заклание
своего отца?

Если *шрагдха* приносит удовлетворение покойникам,
То и масло должно усиливать пламя даже разбитой лампы.
И зачем бы тогда давать пищу отправляющемуся в путь,
Ведь он мог бы удовлетвориться в дороге *шрагдхой*,
совершенной остающимся дома?

Если находящиеся на небесах довольны нашим
подношением [*шрагдхи*],

То почему бы не давать его стоящим здесь, на крыше дома?
Пока человек жив, пусть живет радостно и пьет *гхи*, хотя бы
и взятое в долг;

Когда тело обратится в прах, разве может оно
возродиться вновь?

Если то, что покидает тело, уходит в иной мир,
Почему же не возвращается оно опять,
влекомое любовью к своим близким?

Значит, все эти обряды поминовения усопших
Лишь способ, установленный брахманами для своего
прокормления.

[Ибо] нет никакого вознаграждения!

Мошенники, шуты, бродяги — вот кто составлял три Веды;
Пандиты же чтение их признают [священными заклинаниями]
гжарбхари, турпхари.
В обряде *ашвамедха* заставляют жену [царя] держать
за ствол [коня],
Те же обманщики, которые восхваляют и подношение
даров [брахманам].
И употребление в пищу [жертвенного] мяса [жрецами]
также установлено этими же бродягами.
Вот почему для блага людей необходимо придерживаться
учения чарваков.
Таково изложение *гаршаны* чарваков в «Сарва-даршана-самграхе»
высокочитимого Саяны Мадхавачарьи.

ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Название третьей по значимости (после брахманизма и буддизма) религиозной традиции Индии связано с именем основателя учения Махавиры, прозванного Джиной, т. е. Победителем. Махавиру завершил плеяду джайнских «пророков», будучи двадцать четвертым тиртханкаром (букв. «создатель переправы»). Его деятельность относится к VI–V вв. до н. э., к так называемому осевому времени истории индийской цивилизации.

История жизни Махавиры во многом сходна с историей Будды, который был, вероятно, его младшим современником. Согласно преданию, одиннадцать ближайших учеников — ганадхаров после смерти Джини составили каждый по книге его наставлений. Вместе с 14 «лекциями» (пувва) Учителя, записанными ганадхарами, они образовали двенадцатикнижье джайнского канона, именуемого «Агама», или «Сиддханта».

Последователи Махавиры вследствие существенных расхождений во мнениях по ряду вопросов раскололись на многочисленные группы, которые к I–II вв. оформились в два основных направления: дигамбаров («одетых воздухом») и шветамбаров («одетых в белое»).

Как бы ни различались джайны во взглядах, все они признают обязательность соблюдения «четырёх обетов»: ахимсы — отказа от насилия ко всем без исключения живым существам; астейи — отказа от воровства; брахмачарьи — отказа от нарушения целомудрия; апариграхи — отказа от погони за мирскими приобретениями.

Точно так же едины джайны и в своем отношении к Ведам, которые не признаются ими в качестве священного откровения, и в отрицании акта божественного творения. Естественно, что учение джайнизма зачислено в разряд настика, т. е. «ереси» по отношению к брахманизму.

Религиозно-философские воззрения джайнов были собраны в систему Шри Умасвати (I–II вв.). Обе ветви джайнской общины признают авторитет его «Таттвартха-адхигама-сутры», играющих для них роль своеобразной веды.

Джайнское учение о бытии может быть охарактеризовано как плюралистический реализм. Оно признает существование

мира вещей вне и независимо от человеческого сознания. Все сущее входит в состав одной из пяти или шести субстанций (дравья), включающих дживу — бесконечное число духовных субстанций, или душ; пуггалу — вещество; акашу — пространство; дхарму — «условие движения»; адхарму — «условие покоя» и, наконец, калу — время, которое относят к категории субстанции только дигамбары.

В джайнской философии уделяется большое внимание проблемам познания: абсолютное знание рассматривается в качестве важнейшего аспекта «освобождения». Джайны известны разработкой знаменитой методологической доктрины съядвада, утверждающей, что ни одно высказывание о предмете не является абсолютно истинным или абсолютно ложным, ибо всякая истина конкретна. Специальную разработку в их учении получил вопрос о природе заблуждений.

Принимая во внимание, сколь значимо в джайнизме предписание отказа от всякого рода насилия, предлагаем читателю подробное описание ахимсы, которое дает один из авторитетных джайнских учителей (таттавали) Амритачандра Сури (ок. 904 г. стал руководителем сангхи) в трактате о джайнской этике — «Пурушартхасиддхьяюпая» («Средство достижения цели души»). Перевод трактата дается по тексту: Amṛitacandra Sūri. *Puruṣārtha-Siddhyupāya*. Ed. by A. Chakravarti. *Sacred Books of Jainism*. Lucknow, 1933, vol. 4. Перевод сделан Н.А. Железновой и ранее публиковался в периодическом издании Института философии РАН «История философии», № 11. М., 2004. Здесь текст перевода представлен в новой авторской редакции.

АМРИТАЧАНДРА СУРИ

ПУРУШАРТХА-СИДДХЬЮПАЯ (Средство достижения цели души)

Два вида правильного поведения рождаются через полный или частичный отказ от насилия, произнесения неправды, воровства, не-целомудрия, привязанности. <...>

41. Полностью посвятивший себя избавлению становится аскетом. Он — воплощение сути самости. Тот же, кто посвящает себя частичному избавлению, может быть только послушником.

42. Всякое такое [потворство есть] (частичное избавление. — *Н. Ж.*) именно насилие в силу того, что насильственно изменяется атман. Произнесение неправды и тому подобное всеведущий [приводит] для учеников в качестве примера [недолжного].

43. Ведь насилие есть то, что из-за деятельности страстей [выступает] причиной повреждения физической или психической природы пран.

44. Однако не-возникновение вожеления и других [страстей] есть не-насилие, а их появление — насилие. Таково краткое содержание агам Джины.

45. Но никогда не бывает насилия при повреждении пран, [если человек] не движим вожелением и другими страстями и наделен [правильным] поведением.

46. При невнимательном действии под влиянием вожеления и других [страстей] насилие постоянно увеличивается, [независимо от того], умирает ли живое существо или нет.

47. Атман, наделенный страстями, из-за самого себя причиняет вред в первую очередь самому себе, [независимо от того], рождается ли насилие по отношению к другим [живым существам] или нет.

48. Насилием является [как] вовлеченность в насилие, [так и] стремление к воздержанию от насилия. Поэтому невнимательность по отношению к активности [тела, ума и речи] постоянно вредит пранам.

49. Однако простым контактом с внешними объектами человек не создает насилия. Но при очищении помыслов необходимо избавляться от источников насилия.

50. Тот глупец, который, не постигая подлинной точки зрения, практикует [поведение] с подлинной [точки зрения], но, будучи ленивым в практике, разрушает практику.

51. Один, не совершив насилие, вкушает «плод» насилия. Другой же, совершив насилие, может не вкушать «плод» насилия.

52. У одного малое насилие со временем дает большой «плод». У другого великое насилие в период созревания приносит малый «плод».

53. Даже у двух вместе творящих одно и тоже насилие во время «[созревания] плода», у одного насилие приносит тяжелый «плод», а у другого — легкий.

54. Насилие «плодоносит» до, во время, после совершения и до попытки совершить насилие, даже если оно не совершено, из-за намерения.

55. Бывает, совершает насилие один, а «плоды» вкушают многие. А бывает, многие творят насилие, а один вкушает «плод».

56. Одному насилие во время созревания приносит один «плод» — насилие. А у другого насилие приносит великий «плод» — не-насилие.

57. «Плод» насилия при изменении одному дает не-насилие. А другому насилие приносит «плод» не-насилия, и не иначе.

58. Так в труднопроходимой чаще многообразных представлений только учителя, знающие применение «колеса» точек зрения, могут быть защитой для имеющих ложные взгляды о Пути.

59. Остро заточенное «колесо» точек зрения избранного Джины, [чьи края] трудно избежать, мгновенно рубит головы неверно обученных.

60. Верно поняв, [что такое] насилие, жертва, насильник и «плоды» насилия, находящимся под покровом [Дхармы] всеми силами следует постоянно избегать насилия.

61. Те, кто желают отказаться от насилия, в первую очередь должны всячески избегать вина, мяса, меда и плодов пяти [видов дерева] удумбара.

62. Вино одурманивает разум, одурманенное сознание забывает дхарму. Душа, забывшая дхарму, без колебания совершает насилие.

63. Вино вредит источнику множества душ, рождающихся из сока. Те, кто употребляют вино, обязательно порождают насилие.

64. Гордыня, страх, отвращение, сомнение, враждебность, печаль, чувственное желание, гнев и другие [страсти есть] проявления насилия и все [они — его] последствия.

65. Поскольку появление мяса не бывает без разрушения пран, постольку употребляющий мясо безусловно увеличивает насилие.

66. Даже если мясо быка, вола и других [животных], так сказать, само по себе мертвое, то и в этом случае бывает насилие из-за повреждения самозарождающихся существ, обитающих там.

67. В сырых, вареных или готовящихся кусках мяса самозарождающиеся существа одного и того же рода возникают беспрерывно.

68. Тот, кто ест или прикасается к сырым или вареным кускам плоти, убивает великое множество душ, собранных вместе.

69. В этом мире даже капля меда является насилием по отношению к пчелам. Тот глупец, который ест мед, является великим насильником.

70. [Поедание] меда, вытекшего самого по себе или вытащенного из улья с помощью ухищрения, является насилием из-за убийства живых существ, обитающих там (т. е. в улье. — Н. Ж.).

71. Мед, вино, масло и плоть чрезвычайно изменчивы, принявшие обеты не употребляют их в пищу, [так как] там [могут быть] однородные живые существа.

72. Два [дерева] удумбара и плоды [деревьев] пипал, баньяна и пакар — источник рождения подвижных [душ]. Поэтому поедание их — насилие.

73. Далее, если же они (т. е. плоды. — Н. Ж.) будут очищены со временем от подвижных [душ] и высушены, то даже [в этом случае] их поедание может быть насилием, характеризующимся вожделем и другими видами [страстей].

74. Отказавшись от восьми обретений, вызывающих болезненное и труднопереносимое зло, чистые умом достойны наставления в Дхарме Джинны.

75. Те, кто, выслушав сущность учения о не-насилии, не в состоянии отказаться от насилия в отношении неподвижных [душ], пусть освобождаются от насилия в отношении подвижных [душ].

76. Полное избавление обретается через деяние, деятеля и намерение речью, телом и умом, неполное же — многими формами [аскезы].

77. Домохозяйева, наделенные связью с объектами, убивают определенное количество [существ] с одной индрией. [Однако им] следует бросить умерщвление остальных неподвижных [душ].

78. Обретя высший «эликсир» не-насилия, являющийся причиной бессмертия, не нужно следовать неподобающему поведению глупцов, увидев [его].

79. «Благословенная Дхарма — утонченна, и нет ошибки в насилии для Дхармы» — так в сомневающихся в Дхарме сердцах никогда не должно быть насилия над воплотившимися [душами].

80. «Здесь Дхарма распространяется божествами, и им может быть предложено все» — так, вынеся ложное суждение, разумным не следует творить насилие над воплощенными [душами].

81. «Нет ошибки в убийстве козы и другого [мелкого скота] с целью почитания» — так решив, нельзя приносить в жертву живых существ ради гостя.

82. Приготовление пищи убиением одного живого существа предпочтительнее убийства многих» — так рассудив, нельзя никогда совершать насилия над высоко развитыми живыми существами.

83. «Убиением одной души можно защитить множество» — так подумав, не следует совершать насилия над убийцами живых существ.

84. «Эти души, убившие множество живых существ, приобретают тяжелый порок» — так проявив сострадание, не следует убивать убийц воплощенных [душ].

85. «Убитые многострадальцы быстро испытывают прекращение страдания» — так схватив «меч» решения, не следует убивать страдающего.

86. «Обретение счастья трудно. Убитый счастливый все равно счастлив» — так не следует применять «саблю» рассуждения для убийства счастливых.

87. Для увеличения могущества сосредоточения [с целью] обретения условий благого рождения ученику, стремящемуся к благочестию, не следует рубить голову своего учителя.

88. Не следует верить учению кхарапятиков [с его утверждением:] «освобождение — разбивание горшка», вдалбливаемым в каждого обучаемого, из-за [их] жажды [иметь] богатых [учеников].

89. Увидев впереди другого голодного, не следует убивать самого себя для [того, чтобы] предложить свою плоть в качестве пищи.

90. Кто же, обученный точкам зрения и аспектам, почитаемым учителем, постигший секрет учения Джинны и достигший не-насилия, отстаивает заблуждение? <...>

119. Пристрастие к внутренним «объектам» (т. е. идеям и чувствам. — *Н. Ж.*) считается насилием из-за проявления [в виде] насилия. [Пристрастие же] к внешним предметам определенно утверждает насильственность.

120. [Но если бы было] так, то не было бы различий между детенышем антилопы и «обманщиком мышей» (т. е. котом. — *Н. Ж.*). Однако это не так — различие между ними в уровнях пристрастия.

121. Пристрастие слабее в детеныше антилопы, живущем побегими зеленой травы, но оно сильнее в коте, разрушающем норы мышей.

122. Заметное различие следствий достигается различием причин, подобно различию в удовольствии от сладости сахара или молока.

123. Удовольствие от сладости молока слабо из-за слабой сладости, в сахаре же насыщенная сладость считается сильной.

124. Первая [ступень правильного поведения] состоит в вере в категории реальности. На первой [ступени еще существуют] ложность — «вор» правильного поведения — и четыре страсти.

125. Вступая на вторую ступень частичного принятия обетов, частично принявшие обеты подавляют страсти.

126. Следует собственными усилиями прекратить контакт со всеми остальными внутренними «объектами» посредством размышления о доброте, очищения и тому подобного.

127. Поскольку из-за соприкосновения с внешними предметами распространяется отсутствие должного самообладания, следует избегать всех сознательных или бессознательных существ.

128. Тому, кто не может отказаться от денег, зерна, слуг, домов, известности и тому подобного, следует ограничить их [количество], так как сущность избавления — «реальность».

129. Поскольку у вкушающих ночью возникает беспрепятственное насилие, постольку прекратившим насилие следует отказаться от вкушения ночью.

130. Отсутствие избавления [определяется] последствиями возникновения вожделения и других [страстей], и этим насилие не исключается. Как же может не появиться насилие у вкушающих ночью?

131. Если так, тогда следует оставить вкушение днем и есть только ночью. В этом случае не будет постоянного насилия.

132. Однако вожделение вкушающего ночью больше, чем вкушающего днем, подобно [разнице] вкушения куска мяса и комочка риса.

133. Как может прекратить насилие вкушающий без солнечного света? Ведь даже при свете лампы мелкие насекомые попадают в пищу.

134. Рассуждая далее, тот, кто прекращает умом, речью и телом вкушение ночью, всегда сохраняет не-насилие.

135. Таким образом, те, кто, желая себе пользы, на тройственном Пути Освобождения непрерывно прилагают усилия, без задержки приходят к освобождению.

136. Подобно тому как стены, окружая города, [их] защищают, так и дополнительные обеты — защита основных обетов. Поэтому следует соблюдать даже дополнительные обеты.

137. Следует умеренно странствовать на восток и другие стороны света, определив границу в соответствии с хорошо известными знаниями.

138. Таким образом, у того, кто так живет, внешне воздержанный в отношении сторон света, появляется полный обет не-насилия из-за ограничений и полного самообладания.

139. И затем уже, определив время, воздерживающийся пусть установит ограничение пространства по отношению к деревьям, рынкам, домам, улицам и другим [многолюдным местам].

140. Незапятанный разум, прекративший тем временем насилие, возможное в широком пространстве, дает приют не-насилию.

141. Никогда не следует даже думать об охоте, победах, поражениях, сражениях, изменах, воровстве и тому подобном, поскольку [это] только плод порока.

142. Не следует давать порочного совета человеку, живущему искусством, торговлей, письмом, сельским хозяйством и ремеслом.

143. Нельзя без причины копать землю, вырывать деревья, топтать траву, разбрызгивать воду и тому подобное и даже срывать листья, плоды и цветы.

144. Нужно [быть] внимательным, [чтобы] не давать инструменты насилия — нож, яд, огонь, плуг, меч, лук и тому подобное.

145. Никогда не нужно слушать, приобретать, изучать и т. д. ложные рассказы, возбуждающие вожделение и другие [страсти] и затуманивающие понимание.

146. Следует оставить азартные игры — первое из всех зол, разрушение очищения, «дом» обмана, хранилище лжи и воровства.

147. Тот, кто так познав, отказывается от ненужных грехов, беспрестанно обретает безупречную победу — обет не-насилия.

ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА

Буддизм, представляющий собой одну из трех мировых религий, разительно отличается от христианства и ислама, прежде всего тем, что в нем отсутствует идея Бога-творца и понятие бессмертия души. В то же время неодобрительное отношение Будды к метафизическим рассуждениям позволяет оценивать буддизм не только как «парадоксальную религию» (Ф.И. Щербатской), но и столь же парадоксальное философское учение.

Дхарма (учение, закон, истина), открытая Шакьямуни в момент «просветления», включает ряд доктрин, главные из которых: четыре благородные истины, восьмеричный путь освобождения от страдания, учение о взаимозависимости возникновения, о трех сущностных характеристиках бытия. Каждая доктрина может рассматриваться как объект религиозной веры, предмет медитации и область теоретической рефлексии. Исходная установка буддизма на открытость, учитывающую разнообразие способностей людей к постижению Истины, сравниваемых с бесконечным различием цветов лотоса, обеспечила мирное распространение этого учения далеко за пределами Индии и в то же время обусловила возникновение многочисленных школ и течений в рамках трех главных направлений: хинаяны (узкий путь, малая колесница), или тхеравады (букв. «учение старейших»), махаяны (широкий путь, большая колесница) и ваджраяны (букв. «алмазный путь»), или эзотерический буддизм.

Несмотря на огромное многообразие направлений и школ в буддизме, некоторые ключевые идеи разделяются всеми буддистами. К таковым прежде всего можно отнести понятия о дхарме и нирване. Первое лежит в основе онтологии, второе составляет стержень нравственного учения.

Изложение учения об элементах (дхармах) бытия и их классификация является основополагающим для буддийской философии. Однако европейская буддологическая наука не раскрыла смысла понятия дхармы до появления работ знаменитого русского востоковеда Ф.И. Щербатского. В современной буддологии дхарма в целом понимается именно так, как утвердил это понятие Ф.И. Щербатской в работе «The Central Conception of Buddhism

and the Meaning of the Word Dharma», созданной на основе изучения трактата Васубандху «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»).

Абхидхарма — третий раздел корпуса буддийских канонических текстов, включающий собственно философские тексты. Труд Васубандху (Vv.), выдающегося систематизатора философии школ тхеравады, признан нормативным представителем практически всех направлений буддизма в Индии, Тибете, Монголии, Китае и Японии.

Раздел первый (каррики 2–11) «Абхидхармакоши» содержит определение Абхидхармы как чистой (незагрязненной) мудрости и классификацию дхарм. Перевод с санскрита В.И. Рудого из кн: Васубандху. **Абхидхармакоша** («Энциклопедия Абхидхармы»). Раздел первый. М., 1990.

Для знакомства с понятием «нирвана» предлагается фрагмент из памятника древнеиндийской литературы **«Милиндапаньха»**, представляющего собой беседы между греческим царем Милиндой, правление которого в Северо-Западной Индии относят к 130–100 гг. до н. э., и буддийским монахом Нагасеной. Перевод с пали А.В. Парибка по изд.: Вопросы Милинды (Милиндапаньха). М., 1989.

«АБХИДХАРМАКОША» ВАСУБАНДХУ

2. *Абхидхарма — это чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее дхармами].*

Здесь *мудрость* означает постижение (различие) дхарм. *Чистая* — не загрязненная [аффективностью сознания]. *Вместе с сопровождающими [ее дхармами]* — [то есть] вместе со свитой или окружением. Так определяется *Абхидхарма*, [связанная] с пятью чистыми группами. Это и есть Абхидхарма в абсолютном смысле.

В относительном же смысле

это также [всякая] мудрость и шастра, способствующая обретению [чистой мудрости].

Это также [всякая] мудрость, то есть загрязненная мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и медитативным сосредоточением, и мудрость, обретенная при рождении, вместе с сопровождающими [их дхармами]. И *шастра* — шастра также называется *Абхидхармой*, поскольку она служит цели обретения незагрязненной мудрости, представляя ее [словесное] выражение.

По определению дхарма есть носитель собственной сущности. Абхидхарма, таким образом, это дхарма, направленная [на постижение] высшей дхармы, то есть нирваны, или [на постижение] свойства дхарм.

[Понятие] «Абхидхарма» определено.

— Почему, однако, данная шастра носит название «Энциклопедия Абхидхармы»?

Она называется «Энциклопедией Абхидхармы» потому, что Абхидхарма входит в нее по своему внутреннему смыслу и служит ее основой.

В эту шастру включено главное смысловое содержание [всех канонических] трактатов по Абхидхарме, и она, таким образом, является его вместилищем. Или: Абхидхарма [питака] служит основой этой шастры, [как бы] извлеченной из нее.

— С какой целью производится наставление Абхидхарме и кем она была изложена впервые?

— Для того чтобы [ответить на эти вопросы], Ачарья и приступает с таким благоговением к созданию «Энциклопедии Абхидхармы». Он говорит:

3. Помимо различения дхарм, нет [другого] радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия; поэтому [Абхидхарма] и была изложена

[Учителем] —

так утверждают [вайбхашики].

Помимо различения (анализа) дхарм не существует радикального средства для устранения аффектов. Именно аффекты заставляют мир (живых существ) странствовать в этом океане сансары. Поэтому, то есть с целью различения дхарм, Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики], и была изложена учителем Буддой, [ибо] без наставления Абхидхарме последователи учения не смогли бы различать дхармы.

Абхидхарма, однако, излагалась Бхагаваном при различных [обстоятельствах], и достопочтенный Катьяянипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид, подобно тому как Дхарматрата сделал это с «Уданаваргой».

*4. Дхармы [бывают двух видов]:
с притоком [аффективности] и без притока.*

Такова краткая классификация всех дхарм.

— Какие же дхармы связаны с притоком аффективности?

Причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [истины] пути, — с притоком [аффективности].

За [единственным] исключением истины пути, все остальные причинно-обусловленные дхармы подвержены притоку аффективности.

— По какой причине?

Потому что аффекты [как бы] «прилипают» к ним.

Аффективные состояния возникают также и в связи с истинами прекращения и пути как объектами влечения, однако [аффекты] не прилипают к ним. Потому отсюда нельзя заключить, что эти [истины] связаны с притоком аффективности. Почему [аффекты] не прилипают к ним, будет объяснено позднее, [в разделе] «Анализ потенциальности аффектов».

[Итак], рассказано о дхармах с притоком [аффективности].

— Каковы же дхармы без притока [аффективности]?

5. Истина пути и три вида необусловленного (абсолютного) — без притока [аффективности].

— Какие три вида?

Акаша и два уничтожения.

— Какие два?

— Уничтожение [потока дхарм] посредством знания и уничтожение не посредством знания. Таким образом, акаша и прочее, то есть три вида необусловленного и истина пути, — суть дхармы без притока [аффективности].

— Почему?

— Потому что аффекты к ним не прилипают.

Из трех перечисленных видов необусловленного

акаша — [это] отсутствие противодействия.

По своей внутренней сущности акаша есть *отсутствие противодействия*, то есть препятствия для движения материи.

6. *Разобшение [с аффективными дхармами] есть уничтожение [их существования посредством] знания.*

Разобшение с дхармами, подверженными притоку аффективности (то есть нирвана), — это уничтожение [их существования] посредством знания. Постигание истины страдания и других благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости, а достигаемое с его помощью прекращение [потока дхарм называется] «уничтожение, вызываемое знанием». [В карике в этом определении] средний [компонент сложного слова] опущен, как [например, говоря]: «волоья повозка» [вместо: «повозка, запряженная волами»].

— Существует ли только одно [общее] прекращение посредством знания для всех дхарм, подверженных притоку аффективности?

— Нет, отнюдь! [Оно существует]

для каждой [дхармы] в отдельности.

Реальных объектов разобшения столько же, сколько и объектов соединения. Если бы это было не так, то уничтожение тех аффектов, которые устраняются [только] благодаря прозрению, [то есть постижению истины] страдания, имело бы следствием уничтожение всех аффективных состояний [без исключения]. В этом случае остальные [благородные] истины и медитативное сосредоточение были бы бесполезны.

— Но что тогда означает сказанное [в сутре]: «Уничтожение не тождественно [ничему другому]...»?

— Оно означает лишь то, что у уничтожения посредством знания нет какой бы то ни было тождественной ему причины и, [в свою очередь], само оно не является тождественной причиной чего бы то ни было, но [сказанное] не [означает], что не существует ничего, тождественного [данному прекращению].

[Итак], сказано об уничтожении посредством знания.

Другое уничтожение [потока дхарм, достигаемое] не посредством знания, — это абсолютное препятствие для [их] возникновения.

Другое уничтожение, отличное от разобщения [с аффективными дхармами] и представляющее абсолютное препятствие для проявления еще не возникших (то есть будущих) дхарм, [называется] *уничтожение не посредством знания*. Оно достигается не с помощью постижения [благородных истин].

— Чем же в таком случае [оно достигается]?

— [Оно возникает] из-за неполноты условий. Так, например, когда орган зрения и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета-формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из-за настоящего] в прошедшее, не могут вновь стать объектами пяти видов [чувственного] сознания, ибо оно (сознание) не воспринимает прошлые объекты. Таким образом и достигается уничтожение [потока чувственного сознания] не посредством знания, поскольку условия [его возникновения] неполны.

Здесь возможны четыре альтернативы: 1) существуют такие дхармы, уничтожение [потока] которых достигается только посредством знания, например, подверженные наплыву аффективности причинно-обусловленные дхармы, которые более не возникнут; 2) существуют такие дхармы, уничтожение [потока] которых [достигается] не посредством знания, например необусловленные, [а также дхармы], не подверженные аффективности; 3) существуют дхармы, [уничтожение потока] которых [достигается] обоими способами, например, подверженные наплыву аффективности дхармы, которые более не возникнут; 4) существуют дхармы, [уничтожение потока] которых [не достигается] ни тем ни другим способом, например не подверженные наплыву аффективности прошедшие, настоящие и будущие дхармы.

Таковы три вида необусловленного.

Как было сказано выше, причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [истины] пути, подвержены притоку аффективности.

— Каковы же эти причинно-обусловленные [дхармы]?

7. Эти причинно-обусловленные дхармы [составляют] пять групп — материи и т. г.

Эти причинно-обусловленные дхармы [составляют] группу материи, группу чувствительности, группу понятий, группу формирующих факторов и группу сознания.

Причинно-обусловленное [означает] «созданное соединенными, совокупными условиями», ибо в действительности нет ни-

чего, что было бы порождено только одним условием. [Это определение причинно-обусловленной дхармы относительно также] и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая характеристика остается неизменной, как, например, у молока или топлива.

*Они же есть формы времени, предмет высказываний,
«имеющие выход», обладающие реальностью.*

Эти же самые причинно-обусловленные [дхармы] есть *формы времени*, [то есть это пути], потому что они существуют как пройденные, [то есть прошедшие], проходимые, [то есть настоящие], и те, которым предстоит быть пройденными, [то есть будущие], или [же потому, что они как бы] поглощаются непостоянством.

Речь есть высказывание. Его реальный предмет — имя, [то есть слово — носитель значения]. Поскольку оно воспринимается вместе со своим значением, то причинно-обусловленная [дхарма] называется *реальный предмет высказывания*. [Всякое] другое понимание [этого термина] вступает в противоречие с текстом «Пракараны», [в котором сказано: «Все] реальные предметы высказываний входят в восемнадцать классов элементов».

Выход есть освобождение [от круговорота бытия, то есть] нирвана всего причинно-обусловленного. Поскольку дхармы имеют такую возможность, [они называются] *имеющие выход*.

[Дхармы] *обладают предметной реальностью*, так как они подчиняются закону причинности. Как считают вайбхашики, слово «реальность» употребляется здесь в значении «причина».

Таковы синонимы причинно-обусловленной дхармы.

Далее, эти же самые дхармы,

*8. подверженные притоку аффективности,
[называются] группами привязанности.*

— Что этим устанавливается?

— Все группы привязанности являются также и [индивидуальными] группами, но не [все индивидуальные] группы есть группы привязанности, [например, группы, в которые входят] формирующие факторы, не подверженные притоку аффективности. *Привязанности* здесь — это аффекты. Группы привязанности [названы так] потому, что они обладают свойством возникать из аффектов, подобно тому, как огонь [возникает] из сухой травы, или завясят от них, как подданные [завясят] от царя, или же потому, что они порождаются аффектами, как цветы и плоды — деревом.

Эти же самые дхармы, подверженные притоку аффективности, называются *также конфликтными*.

Аффекты и есть конфликты, ибо они наносят вред как самому [индивиду], так и другим. [Дхармы называются] конфликтными по-

тому, что они обладают предрасположенностью к ним по аналогии [с предрасположенностью] к наплыву аффектов.

Кроме того,

они [называются] страдание, возникновение, мир, основа [ложных] взглядов и существование.

[Они называются] *страдание*, поскольку они неприемлемы для святых; — *возникновение*, поскольку из них и рождается страдание; — *мир*, поскольку он определяется [этими дхармами]; — *основа [ложных] взглядов*, поскольку [эти] взгляды опираются на [скрытую в них] потенциальность аффектов; — *существование*, поскольку они существуют.

Таковы синонимы, соответствующие значению [термина] *дхармы, подверженные притоку аффективности.*

[Выше] говорилось о пяти группах — материи и т. д. Здесь:

9. материя — это пять органов чувств, пять [видов] объектов и непроявленное.

Пять органов чувств — это органы зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания. *Пять [видов] объектов* — это пять соответствующих сфер [функционирования] органа зрения и прочих органов чувств, а также *непроявленное*. Такова группа материи.

Что касается пяти упомянутых объектов: видимого (то есть цвета-формы) и т. д., то

субстраты их сознания — это тонкая материя глаза и других [органов чувств].

Пять тончайших [образований], обладающие материальной природой и являющиеся *субстратами сознания* (восприятия) цвета-формы, звука, запаха и осязаемого, соответственно и должны пониматься как глаз (орган зрения), ухо (орган слуха), нос (орган обоняния), язык (орган вкуса) и тело (орган осязания).

Известно, что, как сказал Бхагаван, «глаз, о бхикшу, это внутренний источник сознания, тонкая материя, производная от четырех великих элементов».

Упомянутые выше орган зрения и другие [можно понимать также и] в смысле опор зрительного и других [чувственных] восприятий: «Органы зрения и прочие [органы чувств] — это тонкая материя, опора зрительного и других восприятий». Такое понимание полностью согласуется также и с определением «Пракараны»: «Что такое орган зрения? — Это прозрачная материя, опора зрительного сознания».

Пять органов чувств определены. Далее следует определить пять [видов] объектов.

Первый из них —

10. видимое — [существует] в двух аспектах,

[то есть как] цвет и форма. Что касается цвета, то существует четыре [основных его] вида: синий и другие. Остальные [цвета представляют] видоизменения основных.

Форма — восемь видов: длинная и другие, вплоть до неровной.

Об этом же видимом как источнике сознания говорится далее, [то оно существует и]

в двадцати видах:

синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, квадратное, круглое, высокое, низкое, ровное, неровное, туча, дым, пыль, туман, тень, жар, свет и темнота.

Некоторые насчитывают 21 вид, добавляя небо как еще один цвет.

При этом *ровное* — гладкая форма, *неровное* — шероховатая. *Туман* — это испарения. *Жар* — солнечное сияние. *Свет* — сияние луны, звезд, огня, [светящихся] растений и драгоценных камней. *Тень* — то, в чем можно видеть цвета и формы. *Темнота* — противоположное. Остальное не объясняется, так как понятно само по себе.

Видимое может быть [только] цветом, но не формой, например, синее, желтое, красное, белое, тень, жар, свет и темнота, или формой, но не цветом, [например], проявленный телесный жест, представляющий по своей сути аспект длинного и прочего. Оно (видимое) может также быть тем и другим, как все остальное из категорий видимого.

Другие [абхидхармики] считают, что только жар и свет существуют исключительно в аспекте цвета, [поскольку в одном из текстов сказано]: «Синее и прочее воспринимаются [только] как имеющие форму — длинное и т. п.».

— Но почему один субстанциальный объект существует в обоих аспектах, [то есть как цвет и форма]?

— Потому что оба аспекта воспринимаются [как присущие] ему. [Корень] *vid* имеет здесь значение [чувственного] знания, а не реального существования.

— Но в таком случае [эта двойственность] устанавливается и для проявленного телесного жеста.

Рассказано о категории видимого.

Звук — восьми видов.

Четыре вида звука: 1) звуки, порождаемые великими элементами, «присвоенными» [сознанием в качестве своей физической опоры]; 2) звуки, порождаемые великими элементами, «не присвоенными [сознанием...]; 3) звуки, произносимые одушевленными существами; 4) звуки, производимые неодушевленным [миром].

При разделении [каждого вида] этих звуков на приятные и неприятные и получается восемь видов.

[Звуки], порождаемые великими элементами, «присвоенными» [сознанием в качестве своей физической опоры], — это, например, звуки, производимые рукой или голосом.

[Звуки], порождаемые великими элементами, «не присвоенными» [сознанием], — это, например, звуки ветра, леса, реки и т. д.

[Звуки], произносимые одушевленными существами, — это звуки артикулируемой речи.

[Звуки], производимые неодушевленным [миром], — остальные звуки.

Другие [абхидхармики] утверждают, что звук также может порождаться великими элементами, как «присвоенными», так и «не присвоенными» [сознанием], например, звук, возникающий при ударе рукой в барабан. С этим, однако, нельзя согласиться, подобно тому как нельзя принять [утверждение], что один атом цвета обусловлен двумя из четырех великих элементов.

Рассказано о звуке.

Вкус — шести видов,

поскольку он различается как сладкий, кислый, соленый, горький, острый и терпкий (вяжущий).

Запах — четырех видов,

так как приятный и неприятный запахи могут быть сильными или слабыми. Согласно шастре, однако, [запах бывает] трех видов: «приятный, неприятный и нейтральный».

Осязаемое — одиннадцати видов.

Осязаемое по своей природе — это одиннадцать реальных существностей: четыре великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда.

Четыре великих элемента будут рассмотрены ниже. Мягкость есть податливость. Твердость — прочность (жесткость). Тяжесть есть то, благодаря чему тела обладают весом. Легкость — противоположность тяжести. Холод — то, что вызывают желание тепла. Голод — желание пищи.

[В этих объяснениях] причина обозначается через следствие. Так, [в «Уданаварге»] сказано:

Рождение Будд — благо — проповедь Дхармы;

Согласие сангхи — благо, благо — подвижничество ее членов.

В мире форм отсутствуют голод и жажда, но все остальные [виды осязаемого] сохраняются. [Разные] одежды, взятые по отдельности, здесь невесомы, но все вместе они обладают тяжестью. Здесь нет также неприятного холода, а присутствует лишь благотворная прохлада.

Что касается многообразия [форм] видимой материи, то их зрительное восприятие иногда порождается одним объектом, когда

достаточно отчетливо выделяются его различные аспекты. Иногда [зрительное восприятие вызывается] множеством объектов, когда нельзя различить [свойства отдельных объектов]. Это происходит, когда издали видят разнообразные цвета и формы, например, войско или груды драгоценных камней.

То же самое можно сказать и о слуховом и других [чувственных] восприятиях. Тактильное восприятие, однако, порождается исключительно пятью видами осязаемой материи: четырьмя великими элементами и одним [из их производных, то есть] мягкостью и т. д., — так считают некоторые [абхидхармики]. Другие же утверждают, [что тактильное восприятие порождается] всеми одиннадцатью видами [осязаемой материи].

— Но если это так, то пять разновидностей чувственного сознания, поскольку они направлены на [некоторую] целостность, будут иметь в качестве своего объекта общее свойство, а не единичную сущность предмета.

— Под сущностью здесь понимается сущность [внешнего] источника сознания, а не единичного предмета; [следовательно], здесь нет никакого заблуждения.

[Далее] рассматривается следующее.

— Если органы осязания и вкуса «достигают» соответствующие объекты одновременно, то которое [из двух видов] чувственного сознания возникает первым?

— То, чей объект будет более действенным. Однако в том случае, когда действенность объектов одинакова, вкусовое восприятие возникает первым, так как живое существо всегда стремится к утолению голода.

[Выше] были определены объекты пяти органов чувств и то, как [происходит] их восприятие. Теперь следует объяснить непроявленное.

О нем говорится следующее:

11. Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеяно, отсутствует, а также [сконцентрировано], — именно это и называется непроявленным.

Сознание которого рассеяно — [индивид], сознание которого отличается [от сконцентрированного сознания].

[*Сознание которого*] отсутствует — [имеется в виду индивид], находившийся в состоянии бессознательного сосредоточения или [в состоянии] сосредоточения «прекращения [сознания]».

Слово *а также* означает, что [индивид], сознание которого сконцентрировано или функционирует [в других состояниях сосредоточения], также обладает *непроявленным*.

Непрерывная *последовательность* — непрерывный поток [индивидуальных дхарм].

Благоприятная или неблагоприятная — благая или неблагая.

Обусловленная великими элементами — говорится с целью отличить [непроявленное] от непрерывного потока благих или неблагих «обретений».

Обусловленная означает «имеющая причиной», поскольку [великие элементы] являются производящей и прочими причинами [непроявленного], — так считают вайбхашики.

Именно это и называется непроявленным — слово именно [употребляется здесь] с целью показать основание такого наименования: непроявленное, будучи по своей природе, как и проявленное, материей и действием, не может выступать объектом знания для другого.

Называется — показывает, [что здесь приводятся] слова учителя.

Кратко же [можно сказать, что] непроявленное — это такой благой или неблагой вид материи, который порожден проявленной деятельностью или медитативным сосредоточением.

ВОПРОСЫ МИЛИНДЫ (МИЛИНДАПАНЫХА)

КНИГА ТРЕТЬЯ

[Вопрос 10 (80)]

— Почтенный Нагасена, ты употребляешь слово «нирвана». Но можно ли описать очертания, или облик, или возраст, или размеры этой нирваны, исходя из какого-либо сравнения, довода, причины или основания?

— Нирвана ни с чем не сопоставима, государь, поэтому невозможно описать ни ее очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания.

— Но нирвана же есть, почтенный Нагасена. Нет, я не согласен с невозможностью указать ее очертания, облик, возраст или размеры, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания. Изволь мне это обосновать.

— Хорошо, государь, я дам обоснование. Скажи, государь, океан есть?

— Да, почтенный, есть океан.

— А если бы кто-нибудь, государь, спросил у тебя: «Сколько, государь, в океане воды? И сколько в океане обитателей?» Как бы ты ответил на подобный вопрос, государь?

— Если бы кто-нибудь, почтенный, спросил меня: «Сколько, государь, в океане воды? И сколько в океане обитателей?» — то я бы вот что сказал, почтенный: «Не дело ты, человек, спрашиваешь. Так вопрос ставить вообще нельзя. Такие вопросы оставляют без ответа. Знаатоки мирских наук океана не исчисляли; невозможно измерить количество воды в океане или сосчитать населяющих его существ». Вот такой бы я ему дал ответ, почтенный.

— А почему ты дал бы такой ответ, государь? Океан же есть. Следовало бы сосчитать и назвать число: «Столько-то в океане воды, столько-то населяет океан существ».

— Не получится, почтенный. Это вне пределов возможного.

— Вот, государь, как невозможно измерить количество воды в океане или сосчитать населяющих его существей, хотя он и есть, так

же точно, государь, невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, хотя она и есть. И даже если бы некто, обладающий сверхобычными силами, господин своей мысли, смог измерить количество океанской воды и сосчитать населяющих океан существ, то и этот бы обладатель сверхобычных сил, господин своей мысли, и то не смог бы описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания.

Слушай дальше, государь, еще обоснование, из которого тоже ясно, что невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, хотя она и есть. Скажи, государь, есть ли среди богов так называемые безобразные боги?

— Да, почтенный, известно, что среди богов есть и безобразные боги.

— Можно ли, государь, описать очертания, или облик, или возраст, или размеры этих безобразных богов, исходя из какого-либо сравнения, довода, причины или основания?

— Нет, почтенный.

— Стало быть, государь, нет безобразных богов?

— Есть, почтенный, безобразные боги, но ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров их, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, описать невозможно.

— Вот, государь, как невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров безобразных богов, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, хотя они и есть, так же точно, государь, невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, хотя она и есть.

— Хорошо, почтенный Нагасена: нирвана — безраздельное счастье, и невозможно описать ни очертаний ее, ни облика, ни возраста, ни размеров, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания. Но, может, почтенный, у нирваны есть свойства, общие с чем-то другим? Что-нибудь [подходящее] для примера, для сравнения?

— Что касается сущности — нет, государь. Но вот кое-какие свойства для примера, для сравнения указать можно.

— Отлично, почтенный Нагасена! Назови же мне скорее хоть свойство нирваны, только бы что-нибудь прояснилось, остуди мою внутреннюю лихорадку, избавь меня от нее освежающим, отрадным дуновением твоих слов.

— С лотосом, государь, есть у нирваны общее свойство, с водою — два свойства, с противоядием — три свойства, с оке-

аном — четыре свойства, с пищей — пять свойств, с пространством — десять свойств, с драгоценным самоцветом — три свойства, с красным сандалом — три свойства, с пенкой на растопленном масле — три свойства, с горной вершиной пять общих свойств есть у нирваны.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть общее свойство с лотосом. Каково общее свойство у нирваны с лотосом?

— Как лотос водою не запятнан, государь, так же точно, государь, нирвана ни одним аффектом не запятнана. Таково, государь, свойство, общее у нирваны и лотоса.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть два общих свойства с водою. Каковы два этих свойства у нирваны с водою?

— Как вода, государь, освежает, остужает лихорадку, точно так же, государь, нирвана освежает, остужает лихорадку аффектов. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с водою. Затем, государь, как вода утоляет жажду уставших, снедаемых жаждой, изнывающих от зноя людей, скота и прочих тварей, так же точно, государь, нирвана утоляет жажду иметь, жажду избыть. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с водою. Таковы, государь, два общих свойства нирваны и воды.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть три общих свойства с противоядием. Каковы три этих общих свойства у нирваны с противоядием?

— Как противоядие, государь, спасительно для терзаемых ядом, так же точно, государь, нирвана спасительна для терзаемых ядом аффектов. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с противоядием. Затем, государь, как противоядие кладет конец болезням, так точно, государь, нирвана кладет конец всем страданиям. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с противоядием. Затем, государь, как противоядие — нектар бессмертия, так же точно, государь, и нирвана — нектар бессмертия. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с противоядием. Таковы, государь, три свойства, общие у нирваны и противоядия.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть четыре общих свойства с океаном. Каковы четыре этих общих свойства у нирваны с океаном?

— Как в океане, государь, не заводится падаль, так же точно, государь, в нирване не заводится падаль аффектов. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с океаном. Затем, государь, как океан велик и безбрежен, все вместе потоки наполнить его не могут, так же точно, государь, нирвана велика и безбрежна, все вместе существа наполнить ее не могут. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с океаном. Затем, государь, как океан есть

обитель великих размеров существ, так же точно, государь, нирвана есть обитель великих святых — непятнаемых, сбросивших путы, обретших силу, ставших господами [себя] великих существ. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с океаном. Затем, государь, как океан весь расцвечен цветами бесконечно разнообразного множества волн, так же точно, государь, нирвана вся расцвечена множеством бесконечно разнообразных цветов ведения и свободы. Это четвертое свойство, государь, общее у нирваны с океаном. Таковы, государь, четыре общих свойства у нирваны и океана.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть пять общих свойств с пищей. Каковы пять общих свойств у нирваны с пищей?

— Как пища всем живым продлевает их век, государь, так же точно, государь, нирвана тем, кто ее осуществил, продлевает их век, храня от пагубы старости и смерти. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Затем, государь, как от пищи у всех живых прилив телесных сил, так же точно, государь, в нирване у всех тех, кто ее осуществил, прилив сверхобычных сил. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Затем, государь, как пища создает всем живым их облик, так же точно, государь, нирвана всем тем, кто ее осуществил, создает их полный достоинств облик. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Затем, государь, как вкушение пищи унимает у всех живых муки голода, так же точно, государь, осуществление нирваны унимает у всех муки аффектов. Это четвертое свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Затем, государь, как вкушение пищи избавляет всех живых от бессильного изнеможения, так же точно, государь, осуществление нирваны избавляет всех от бессильного изнеможения в страданиях. Это пятое свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Таковы, государь, пять свойств, общих у нирваны и пищи.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть десять общих свойств с пространством. Каковы десять этих общих свойств у нирваны с пространством?

— Как пространство, государь, не рождается, не стареет, не умирает, не приходит, не возникает, не овладеть им, вора́м оно недоступно, безопорно, поднебесным птицам в нем просторно, оно преград не имеет и бесконечно, так же точно, государь, нирвана не рождается, не стареет, не умирает, не преходит, не возникает, не овладеть ею, вора́м она недоступна, безопорна, ариям в ней просторно, она преград не имеет и бесконечна. Таковы, государь, десять свойств, общих у нирваны и пространства.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть три общих свойства с драгоценным самоцветом. Каковы три этих общих свойства у нирваны с драгоценным самоцветом?

— Как драгоценный самоцвет исполняет желания, государь, так же точно, государь, нирвана исполняет желания. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с драгоценным самоцветом. Затем, государь, как драгоценный самоцвет веселит человека, так же точно, государь, нирвана веселит человека. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с драгоценным самоцветом. Затем, государь, как драгоценный самоцвет распространяет кругом сияние, так же точно, государь, нирвана распространяет кругом сияние. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с драгоценным самоцветом. Таковы, государь, три свойства, общие у нирваны и драгоценного самоцвета.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть три общих свойства с красным сандалом. Каковы три этих общих свойства у нирваны с красным сандалом?

— Как красный сандал — большая редкость, государь, так же точно, государь, нирвана — большая редкость. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с красным сандалом. Затем, государь, как красный сандал у благих людей в чести, так же точно, государь, нирвана у благих людей в чести. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с красным сандалом. Затем, государь, как красный сандал несравненно благоухает, так же точно, государь, нирвана несравненно благоухает. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с красным сандалом. Таковы, государь, три свойства, общие у нирваны и красного сандала.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть три общих свойства с пенкой на растопленном масле. Каковы три этих общих свойства у нирваны с пенкой на растопленном масле?

— Как пенка на масле, государь, на вид приятна, так же точно, государь, достоинства нирваны на вид приятны. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с пенкой на масле. Затем, государь, как дух, что идет от пенки на масле, обонять приятно, так же точно, государь, добродетельный дух, что идет от нирваны, обонять приятно. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с пенкой на масле. Затем, государь, как пенку на масле вкушать приятно, так же точно, государь, нирвану вкушать приятно. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с пенкой на масле. Таковы, государь, три свойства, общие у нирваны и пенки на растопленном масле.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть пять общих свойств с горной вершиной. Каковы пять этих общих свойств у нирваны с горной вершиной?

— Как горная вершина, государь, вознесена высоко, так же точно, государь, нирвана вознесена высоко. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с горной вершиной. Затем, государь, как горная вершина недвижима, так же точно, государь, нирвана недвижима. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с

горной вершиной. Затем, государь, как до горной вершины трудно добраться, так же точно, государь, до нирваны всем, кто имеет аффекты, трудно добраться. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с горной вершиной. Затем, государь, как на горной вершине никакие семена не прорастают, так же точно, государь, на почве нирваны никакие аффекты не прорастают. Это четвертое свойство, государь, общее у нирваны с горной вершиной. Затем, государь, как горная вершина далека от гнева и пристрастия, так же точно, государь, нирвана далека от гнева и пристрастия. Это пятое свойство, государь, общее у нирваны и горной вершины.

— Отлично, почтенный Нагасена. Да, это так, я с этим согласен.

[Вопрос 11 (81)]

— Почтенный Нагасена, вы утверждаете, что нирвана — ни прошлая, ни будущая, ни нынешняя, ни ставшая, ни не ставшая, ни породимая. Допустим, почтенный Нагасена, что некто истинно-делающий осуществляет нирвану. Осуществляет ли он ее [как уже] ставшую или же порождает ее и [тем самым] осуществляет?

— Когда некто истинно-делающий осуществляет нирвану, государь, он ни осуществляет ее [как уже] ставшую, ни порождает ее и [тем самым] осуществляет. Но есть, государь, основа нирваны, ее-то и осуществляет истинно-делающий.

— Не темни, почтенный Нагасена, отвечая на этот вопрос. Ответь на него ясно и понятно, с охотой и воодушевлением выспись здесь все передо мной, что ты изучил. Ведь люди на этом запутываются, повергаются в недоумение и впадают в сомнения. Вскрой этот нарыв, извлеки занозу.

— Есть, государь, основа нирваны — покойная, счастливая, возвышенная. Следуя наставлениям Победителя, истинно-делающий ощупывает своей мудростью слагаемые и осуществляет ее. Скажем, государь, как подмастерье следует наставлениям мастера и осваивает свою мудростью науку, вот точно так же, государь, следуя наставлениям Победителя, истинно-делающий осуществляет нирвану своей мудростью. Как же следует мыслить себе нирвану? Ее следует мыслить себе свободной от бед и напастей, безопасной, надежной, спокойной, счастливой, приятной, возвышенной, чистой и прохладной. Представь, государь, что человек горел в жарком, палящем огне, в целой поленнице дров. Напрягшись, он вырвался оттуда, добрался до места, где нет огня, и счастлив тем безмерно. Вот точно так же, государь, истинно-делающий осуществляет своим подлинным вниманием нирвану, удаленную от жгучего пламени тройного огня. Здесь, государь, огню следует уподоблять тройной огонь, человеку, попавшему в огонь, уподоблять истинно-делающего, месту, где нет огня, уподоблять нирвану.

Или, представь, государь, что человек очутился посреди кучи трупов змей, петухов и людей, в груди туловищ, хвостов и кусков падали и завален в непроходимом завале из трупов. Напрягшись, он вырвался оттуда, добрался до места, где нет трупов, и счастлив тем безмерно. Вот точно так же, государь, истинно-делающий осуществляет своим подлинным вниманием нирвану, удаленную от падали аффектов. Здесь, государь, трупам следует уподоблять пять чувственных услад, человеку, заваленному трупами, уподоблять истинно-делающего, месту, где нет трупов, уподоблять нирвану. Или представь, государь, что человек находился в опасности, дрожал, трепетал и мысли его были в смятении и беспорядке. Напрягшись, он вырвался из [опасного места], добрался до прочного, надежного, твердого, безопасного пристанища и счастлив тем безмерно. Вот точно так же, государь, истинно-делающий осуществляет своим подлинным вниманием нирвану, удаленную от опасностей страхов. Здесь, государь, опасности следует уподоблять вновь и вновь возникающую опасность рождения, болезни, старости и смерти, человеку, попавшему в опасность, уподоблять истинно-делающего, безопасному пристанищу уподоблять нирвану. Или представь, государь, что человек поскользнулся на грязном, склизком, илистом, тинистом месте. Напрягшись, он очистился от болотной грязи, выбрался на чистое и сухое место и счастлив тем безмерно. Вот точно так же, государь, истинно-делающий осуществляет своим подлинным вниманием нирвану, удаленную от тины и грязи аффектов. Здесь, государь, тине следует уподоблять прибыль, славу и почести, человеку, упавшему в тину, уподоблять истинно-делающего, чистому и сухому месту уподоблять нирвану.

Итак, как же осуществляет нирвану истинно-делающий? Всякий истинно-делающий, государь, ощупывает [своей мудростью] кружение слагаемых [дхарм]. Ощупывая кружение слагаемых, он видит в нем рождение, видит старость, видит болезнь, видит смерть и не видит там ничего счастливого и отрадного, за что можно было бы ухватиться, — ни с начала, ни с середины, ни с конца. Скажем, государь, как на добела раскаленном, пылающем, пышущем жаром железном шаре человек не видит ни с одного конца, ни с середины, ни с другого конца, ни единого места, за которое можно было ухватиться, вот точно так же, государь, тот, кто ощупывает кружение слагаемых, видит в нем рождение, видит старость, видит болезнь, видит смерть и не видит там ничего счастливого и отрадного — ни с начала, ни с середины, ни с конца. Не видя, за что можно было бы ухватиться, сознание его впадает в томление, во всем теле у него начинается печь, и он, [чувствуя себя] обнаженным, незащищенным и беззащитным, проникается отвращением ко всякому становлению. Представь, государь, что человек попадает в жарко пылающий огромный костер и там, [чувствуя себя] обнаженным, незащищенным и беззащитным, проникается отвращением к огню. Вот точно так же, государь, не

видя, за что можно было бы ухватиться, сознание человека впадает в томление, во всем теле у него начинает печь, и он, [чувствуя себя] обнаженным, незащищенным и беззащитным, проникается отвращением ко всякому становлению. И у него, увидевшего всю опасность кружения, появляется мысль: «От этого кружения лишь зной и палящее пекло, много в нем скорби и много тягости. О, если бы нашлось некружение! Это покойно и возвышенно, это — успокоение всех слагаемых, снятие всех наслоений, прекращение жажды, бесстрастие, пресечение, нирвана». И вот мысль его к некружению устремляется, влечется, радуется и ликует: «Найдено, кажется, избавление!» Представь, государь, что попавший на чужбину и заблудившийся человек вышел на правильную дорогу и по ней устремляется, влечется, радуется и ликует: «Вышел я, кажется, на правильную дорогу!» Вот точно так же, государь, у того, кто увидел всю опасность кружения, мысль к некружению устремляется, влечется, радуется и ликует: «Найдено, кажется, избавление!» И он на стезе, [ведущей] к некружению, упражняется, ищет, осваивается и ее умножает, ради этого утверждает у него памятование, ради этого утверждает усилие, ради этого утверждает радость, и так его непрестанно внимательная мысль преодолевает кружение и вступает в некружение. Когда истинно-делающий достиг некружения, государь, то говорят, что он осуществил нирвану.

— Отлично, почтенный Нагасена. Да, это так, я с этим согласен.

[Вопрос 12 (82)]

— Почтенный Нагасена, есть ли такое место — будь то на востоке, будь то на юге, будь то на западе, будь то на севере, будь то наверху, внизу, сбоку, — где находится нирвана?

— Нет, государь, нет такого места ни на востоке, ни на юге, ни на западе, ни на севере, ни наверху, ни внизу, ни сбоку, где бы находилась нирвана.

— Если, почтенный Нагасена, нет места, где расположена нирвана, то и нирваны нет, а если кто-то осуществил нирвану, то это у него не осуществление, а ложь. Я дам обоснование. В самом деле, почтенный Нагасена, на земле есть поле, откуда берется зерно, есть цветок, откуда берется запах, есть куст, откуда берется цветок, есть дерево, откуда берутся плоды, есть копи, откуда берутся драгоценные камни. Так что, если какому-то человеку что-то понадобилось, он идет в соответствующее место и берет [то, что нужно]. Вот точно так же, почтенный Нагасена, если нирвана есть, то следует потребовать, чтобы было место, откуда она берется. А раз, почтенный Нагасена, нет места, откуда берется нирвана, то я утверждаю, что нирваны нет, а если кто-то осуществил нирвану, то это у него не осуществление, а ложь.

— Места, где расположена нирвана, действительно нет, государь, но нирвана есть. Пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану. Скажем, государь, огонь ведь существует, но места, откуда он берется, нет. Тот, кто трет две чурки одну о другую, тот и получает огонь. Точно так же, государь, нирвана есть, но места, откуда она берется, нет. Осуществляет нирвану инстинно-делающий, пользуясь подлинным вниманием. Или, скажем, государь, существует семь сокровищ миродержца: драгоценное колесо, драгоценный слон, драгоценный скакун, драгоценный слон, драгоценный самоцвет, драгоценная женщина, драгоценный хозяин, драгоценный советник, но места, откуда бы брались эти сокровища, нет. Они к истинно-делающему кшатрию являются сами собою, силою его делания. Вот точно так же, государь, нирвана есть, но места, откуда она берется, нет. Осуществляет нирвану истинно-делающий, пользуясь подлинным вниманием.

— Хорошо, почтенный Нагасена, пусть нет места, откуда берется нирвана. А есть ли такое место, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану?

— Да, государь, есть такое место, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану.

— Каково же это место, почтенный, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану?

— Нравственность, государь, — вот это место. Стоя на почве нравственности и пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно. Скажем, государь, зрячий человек всюду увидит пространство, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно. Вот точно так же, государь, стоя на почве нравственности и пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно. Или, скажем, государь, где бы ни находился человек: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — для него все равно найдется восточное направление. Вот точно так же, государь, стоя на почве нравственности и пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в

Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно.

— Отлично, почтенный Нагасена. Ты объяснил, какова нирвана, объяснил, каково осуществление нирваны, указал преимущества нравственности, пояснил правильное делание, воздвиг знамя Учения, отверз око Учения. Не останется тщетным усилие истинно-делающих. Да, это так, о лучший из лучших наставников! Я с этим согласен.

САНКХЬЯ-ЙОГА

Идеи, составившие смысловое ядро санкхьи, были распространены задолго до формального сложения системы. Это позволяет отличать классическую санкхью от «древней санкхьи», представленной в ряде Упанишад, в «Жизни Будды» Ашвагхоши (I–II вв.), в «Махабхарате» (например, в «Бхагавадгите»), в «Законах Ману» и др.

Примечательно, однако, что в древних источниках санкхья обычно упоминается в связке с йогой, о них говорится как об идентичных по сути, но различных по методу достижения высшей цели человеческого существования: санкхья определяется как джняна-йога («метод знания»), а йога как карма-йога («метод действия»).

Принципиально «прагматический» характер санкхья-йоги отличает ее от метафизичности классической санкхьи. основополагающие тексты санкхья-йоги, «Йога-сутры» Патанджали и комментарий к ним Вясы — «Вьяса-бхашья», — яркий пример учительской традиции. Создание самого раннего и авторитетного учебника по психофизической регуляции сознания, каким являются «Йога-сутры», датируется периодом от II в. до н. э. до IV в. Сутры представляют собой краткие афористические высказывания, содержание которых раскрывается благодаря «Вьяса-бхашье».

Предлагаемый ниже текст сутр и их комментарий взят из главы второй «О способах осуществления [йоги]», описывающих основные элементы того, что определяет йогу действия. Перевод с санскрита сделан Е.П. Островской и В.И. Рудым в кн.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992.

Классическая санкхья — джняна-йога опирается на калькуляцию и схемы. Не случайно название «санкхья» есть этимологически производное от глагола и глагольного имени, означающих калькуляцию, подсчет. Исходным началом в санкхьянской схематизации микро- и макрокосма служит представление о двух первоначалах: первоматерии — Прадхане, или Пракрити, представляющей Непроявленное, и духовном субъекте — Атмане, или Пуруше. На этом дуалистическом фундаменте возводится схема остальных начал мира, число которых достигает обычно 25.

Фрагмент из **«Санкхья-карики»** Ишваракришны позволяет дать некоторое представление об онтологической схеме санкхьяиков. Ишваракришна (V в.) считается автором первого канонического текста данной даршаны. На основе семидесятистишья **«Санкхья-карики»** возникла богатейшая комментаторская литература, оформившая философию классической санкхьи.

Первод с санскрита В.К. Шохина взят из подготовленного им издания *«Лунный свет Санкхьи»*. М., 1995. Карика 9–12 даны не сплошным переводом, а с приложением соответствующих толкований комментаторов — Гауданады (Г) и Вачаспати Мишры (В), что позволяет представить классическую санкхью в исторической динамике.

САНКХЬЯ-КАРИКА

Ввиду непроизводимости не-сущего, подборки материала, не-возникновения всего [из всего], возможности произвести [только] возможное, [наличия] бытия причины [у следствия] следствие [пред]существует (9).

(Г) Так что, эти следствия, начиная с Великого, существуют [уже] в Пракрити или нет? Это сомнение — из-за расхождения школ. Ведь согласно системе санкхьи следствие существует [уже в причине], тогда как согласно буддистам и прочим не существует. Если существует, то может быть несуществующим, а если не существует, не может быть существующим. Такова альтернатива. На это сказано: «*Ввиду непроизводимости не-сущего и т. д.*».

Ввиду непроизводимости не-сущего: не-сущее — то, что не существует; [поскольку] несуществующее не производится, следствие существует [уже в причине]. В этом мире нет [случая], чтобы производилось несуществующее, как, например, сезамовое масло из песка. А потому, ввиду того что производится [только ранее] существовавшее, проявленное [еще] до своей реализации [должно присутствовать] в Прадхане. Отсюда следствие существует [в причине].

Далее, ввиду подборки материала: материал — причина, ввиду его подборки [следствие предсуществует]. [Когда] в этом мире кто-то хочет что-то получить, подбирает соответствующий материал: желающий творога — молоко, не воду. Отсюда следствие существует [в причине].

Также *ввиду невозникновения всего [из всего]*: все из всего не возникает, например, золото из серебра, травы, пыли или песка. Потому, ввиду того что все не возникает из всего, следствие существует [в причине].

Также *ввиду возможности произвести [только] возможное*. В этом мире способный производить — горшечник или соответствующие средства, такие как глина, колесо, тряпки, веревка, вода и т. д., производит только существующее — горшок из глины. Отсюда следствие существует [в причине].

Также *ввиду [наличия] бытия причины [у следствия] следствие [пред]существует*. Чем характеризуется причина, тем — и след-

ствие, как ячмень, [что] от ячменя, или рис, [что] от риса. Если бы следствие не существовало [в причине], то рис [можно было бы получить] от кодрав. Но так не бывает. Отсюда следствие существует [в причине].

Так, по [этим] пяти причинам «мигрирующие» Великий и прочие [начала] существуют [уже] в Прадхане. Потому может возникнуть [только уже] сущее, не не-сущее.

(В) Из следствия можно заключить только о [существовании] причины, [еще не об их соотношении]. И здесь расхождение школ. Иные говорят: «Сущее возникает из не-сущего», другие: «Из единого Сущего порождение следствий — видимость, не реальность», третьи: «Не-сущее возникает из сущего», а старцы [санкхьи]: «Сущее возникает из сущего».

Первые три точки зрения не позволяют принять Прадхану. Однако мир, состоящий из звука и прочих [объектов чувств], которые по своей природе трансформируются и различаются [способностью вызывать] удовольствие, страдание и апатию, [заставляет признать, что] причина — Прадхана, то, что имеет природу саттвы, раджаса и тамаса. Но если сущее возникает из не-сущего, то как [его] причина, описываемая, [как у буддистов, в терминах] несуществования, могла бы содержать [качества] звука и т. д. или формы удовольствия и т. д. ввиду невозможности единства сущего и не-сущего? Если миропоявление в виде звука и т. д. лишь видимость единого сущего, [как у ведантитов], когда снова не получится возникновения сущего из сущего. Ведь «недвойственное» не содержит в себе возможности миропоявления, и [само] представление о [возможности] миропоявления того, что не проявлено, [будет] не чем иным, как Брахманом-познанием. Что же касается тех последователей Канабхакши и Акшачараны, [у которых] из сущей причины возникает не-сущее, то и у них ввиду невозможности единства сущего и не-сущего причина не имеет природы следствия, а значит, и по их системе нельзя обосновать Прадхану [как причину мира]. Потому в целях обоснования Прадханы [составитель карик] прежде всего выдвигает тезис о существовании следствия [в причине]: «Ввиду непроеизводимости не-сущего и т. д.».

Следствие [пред]существует — [еще] до действия причины. И это не выяснение [уже и так] ясного, [как] возражают [нам] найяики. Хотя ростки, горшки и т. д. наблюдаются возникшими сразу после гибели семени, глины и т. д., все же причинность [принадлежит] не тому, что погибает, [как считают буддисты], но сущему в виде таких составных частей, как семена и т. д. Если же сущее возникает из не-сущего, то, ввиду того что [последнее] «легкодоступно», неизбежен вывод о возникновении следствия из чего угодно. Это мы уже излагали в «Ньяя-варттика-татпарьятике» Поскольку же восприятие мира не может быть определено и в качестве иллю-

зорного, [как полагают ведантисты], ибо нет препятствия [считать его реальным], остается только система Канабхакиши и Акшачараны. В связи с ней и утверждается: *следствие [не]существует*.

Теперь указывается основание [этого] вывода: *ввиду производимости не-сущего*. Если бы следствие было не-сущим до действия причины, его существование было бы неосуществимым, ведь и тысячи умельцев не сделают синее желтым. Если возразить: «У горшка могут быть два качества — существование и несуществование», то ведь при отсутствии носителя качеств у него не будет [и самих] качеств, потому у него может быть [качеством] только существование, но несуществование. Каким образом горшок может быть не-сущим посредством несуществования, [которое с ним] и не связано и не составляет его бытия? Потому следствие [должно быть] сущим и до действия причины, как и после него. Потому остается только реализация его, [уже] сущего, наблюдаемая [везде], как в случае с сезамовым маслом, когда давят сезам, с рисом, когда бьют рис, с молоком, когда доят корову. Но примера того, чтобы производилось не-сущее, нет. И в самом деле, нигде не видели, чтобы не-сущее реализовалось или возникло [из не-бытия].

И отсюда еще следствие существует и до действия причины: *ввиду подборки материала*. *Материал* — причины, их подборка — связь со следствием. Значит, [следствие предсуществует] ввиду его связи с материалом. Это означает, что причина может произвести следствие, будучи связана с последним, связи же с не-сущим следствием не бывает, потому [следствие должно пред]существовать.

(Оппонент) Пусть так. Но почему причины не могут произвести следствие и не связанное [с ними]? Тогда могло бы возникнуть [следствие] и не-сущее [до действия причины].

Ответ: *ввиду невозникновения всего [из всего]*. При возможности порождения [следствия], не связанного [с причинами], все порожденные следствия — благодаря «безразличию» бессвязности — возникли бы из всего. Но такого нет. Потому только связанное [с чем-то] порождается тем, с чем оно связано. Говорили старцы санхьи:

При несуществовании [следствия у него] нет связи
с причинами, «привязанными» к существованию.

Желающий возникновения несвязанного не найдет порядка.

(Оппонент) Пусть так. Но даже если [следствие и] не связано [со своей причиной], последняя произведет именно то, на что способна. Способность же познается из наблюдения над следствием. И тогда не будет беспорядка.

Ответ: *ввиду возможности произвести [только] возможное*. Эта способность, пребывающая в «способной» причине, распространяется на все или только на возможное? Если на все, то

[ваш] порядок [снова] будет беспорядком. Если на возможное, объясните, как [сказанное распространяется] на то возможное, которое не-сущее? Если вы возразите: «Особая способность [сама] будет такой, от которой [будет произведено] определенное [следствие], а не любое», то мы спросим: «Хорошо, господин, [но сама] особая способность [эта] будет связана со следствием или нет? Если будет, то не будет связи [сущего] с не-сущим, а значит, следствие [снова должно быть] сущим [до своей реализации], а если не будет, [то вновь возникает] тот же беспорядок. Потому правильно было сказано, [что следствие предшествует] ввиду возможности производить [только] возможное [быть произведенным].

И отсюда еще следствие [пред]существует: *ввиду [наличия] бытия причины [у следствия]*, т. е. ввиду того, что следствие состоит из того же, что и причина. Ведь следствие не отлично от причины, а причина — сущее, как же тогда следствие, от нее не отличное, будет не-сущим? Аргументы же, обосновывающие неотличность [следствия] от причины, следующие.

1. Ткань от ниток не отличается, ввиду того что [является] состоянием ниток; что в этом мире отличается от чего-то [другого], не является состоянием последнего, как [в случае] с коровой и лошастью; но ткань — состояние ниток; следовательно, [она] не есть нечто, [от них] отличное.
2. Ткань и нитки не суть разные вещи, ввиду того что [между ними] отношение «включаемого» и «включающего»; при наличии между вещами различия между ними нет отношения «включающего» и «включаемого», как в случае с горшком и тканью; но между нитками и тканью отношение «включающего» и «включаемого»; следовательно, [они] не суть разные вещи.
3. И отсюда еще нет различности между нитками и тканью; ввиду отсутствия [между ними] контакта и промежутка; при различности же вещей наблюдается контакт, как в случае с блюдом и бадарой, или промежуток, как в случае с Гималаями и Виндхьями; здесь же нет ни контакта, ни промежутка, следовательно, нет различности.
4. И отсюда еще ткань не отлична от ниток, ввиду того что не наблюдается различие в весе;

когда в этом мире что-то от чего-то отличается,
наблюдается различие в весе: как вес
украшения в две палы превышает вес украшения в одну палу;
но вес ткани не отличается от веса ниток;
следовательно, ткань [от ниток] не отлична.

Все эти обоснования отсутствия отличия [следствия от причины] — «отрицательные».

По установлении, таким образом, отсутствия различия ткань — это только определенным образом распределенные нитки, а не нечто, от ниток отличное. И соответствующие представления о действии и [его] прекращении, а также различия в словоупотреблении, в практическом назначении и в структуре не могут обосновать абсолютное различие. Ввиду того что у одной и той же [вещи] выявляются и затеваются те или иные аспекты, эти [различия нашей доктрине] не противоречат. Как и члены черепахи, вошедшие в тело черепахи, затеваются, а выходя [из него], обнаруживаются, а не возникают и не гибнут. Равным образом, когда такие различные следствия одних [и тех же] глины и золота [в виде] горшка, короны и т. д. «выходят», обнаруживаются, говорят, что [они] возникают. Но нет возникновения не-сущего или уничтожения сущего. Господин Кришнадвайпаяна сказал: «Неизвестно бытие не-сущего или не-бытие сущего». Как черепаха не отлична от своих сжимающихся и разжимающихся членов, так и горшки, короны и т. д. не отличны от глины, золота и т. д. Если же придираться к словоупотреблению «ткань в нитках», [то оно] подобно [словоупотреблению] «тилаки в лесу» — так следует считать. Не обуславливает различности и различие по предназначению, ввиду того что можно наблюдать многие предназначения одного и того же, как, например, один и тот же огонь и сжигает и варит. И «распределенность» в предназначении не основание [для констатации] различия в вещах, ввиду наблюдаемости этого различия в соответствии [только] с соединенностью и разъединенностью [составных компонентов]. Например, проводники на дорогах по отдельности указывают дорогу, но не несут паланкина, соединившись же, несут паланкин. Также, хотя нитки по отдельности и не одевают, соединившись, — когда в них выявляется бытие ткани, — будут одевать.

(Оппонент) Хорошо, но [само это] проявление ткани до действия причины [уже] сущее или не-сущее? Если не-сущее, то приходим к возникновению не-сущего. Если же сущее, то зачем [тогда и] действие причины? Ведь нельзя видеть смысла в действии причины, если [следствие уже] сущее [и без них]. При допущении же другого проявления [для этого проявления] не избежать регресса в бесконечность. Потому [утверждение, что это] нитки

действуют как содержащие в себе проявление ткани, — утверждение пустое.

[Ответ] А теперь, [уже исходя из вашего мнения], что возникает не-сущее, каково [само] это возникновение не-сущего — сущее или не-сущее? Если сущее, то зачем тогда и у вас действие причин? Если же не-сущее, [то требуется] новое возникновение, следовательно, и у вас регресс в бесконечность. Если же вы скажете: «Возникновение — не что иное, как ткань, и как раз и есть [сама] ткань», тогда сказать «Ткань» будет то же, что сказать «Возникновение». А потому, сказав «Ткань», уже можно не говорить «Возникает», иначе будет тавтология. Нельзя будет сказать [о ткани] и «Уничтожается» — ввиду того, что возникновение и уничтожение по отношению к одному и тому же несовместимы.

Потому это возникновение ткани, будь оно [даже, по вашему мнению], присущим своей причине или присущим существованию [как таковому], в любом случае [само] не возникает, но только причины будут задействованы для этой цели. Следовательно, правильно [наше мнение, что] причины нерелевантны по отношению к выявлению сущих [уже] ткани и т. д. И нет связи причин с формой ткани, ввиду того, что в этой форме нет действительности, а причины связаны с действием, иначе в них не было причинности.

Из этого видно, что учение о следствии как сущем еще до действия причины всесторонне обосновано.

То, что имеет причину, невечно, невездесуще, мобильно, множественно, имеет опору, свертываемо (является выводным знаком), состоит из частей, независимо — проявленное, противоположное — Непроявленное (10).

(Г) Было сказано, что [проявленное] отлично от Пракрити и сходно с ней. Как это? На это сказано: «*То, что имеет причину, и т. д.*».

То, что имеет причину, и т. д., или проявленное, — следствия начиная с Великого.

То, что имеет причину, — то, у чего есть причина.

У проявленного есть причина — Прадхана, потому [все] проявленное вплоть до материальных элементов имеет причину. Начало Интеллект имеет причину благодаря Прадхане. Эготизм — благодаря Интеллекту, 5 танматр и 11 индрий — благодаря Эготизму, пространство — благодаря танматре звука, ветер — благодаря танматре осязаемости, огонь — благодаря танматре формы, вода — благодаря танматре вкуса, земля — благодаря танматре запаха. Так [все] проявленное вплоть до материальных элементов имеет причину.

Далее, *невечно* — поскольку возникает из другого, подобно тому, как горшок возникает из глины и невечен.

Также *невездесущие* — не находится везде — таков смысл. Если Прадхана и Пуруша находятся везде, то с проявленным [дело обстоит] по-другому.

Далее, *мобильно* — трансмигрирует во время трансмиграции: трансмигрирует с тонким телом, которое соединено с 13 «инструментами», потому и мобильно.

Далее, *множественно* — [включает] Интеллект, Эготизм, 5 танматр, 11 индрий и 5 материальных элементов.

Далее, *имеет опору* — опирается на свою причину: Интеллект опирается на Прадхану, Эготизм — на Интеллект, 11 индрий и 5 танматр — на Эготизм, 5 материальных элементов — на 5 танматр.

Также *свертываемое* — подвержено растворению. В период космического растворения 5 материальных элементов растворяются в танматрах, те вместе с 11 индриями — в Эготизме, тот — в Интеллекте, он же — в Прадхане.

Также *состоит из частей: части* — это звук, осязаемость, вкус, форма, запах, с ними [существует проявленное].

Также *зависимо* — не властно над собой. Так Интеллект подчинен Прадхане, Эготизм — Интеллекту, танматры и индрии — Эготизму, материальные элементы — танматрам. Так объяснено, как проявленное зависимо, подчинено другому.

Теперь рассмотрим [все сказанное] в связи с Непроявленным: *противоположное — Непроявленное*: Непроявленное [описывается через характеристики], противоположные тем, что были названы.

О проявленном было сказано как об имеющем причину, но нет того, что было бы выше Непроявленного, следовательно, Прадхана [ни из чего] не возникает и, значит, не имеет причины. Также проявленное неечно — не проявленное вечно, так как [ни из чего] не возникает [или] не возникает, подобно элементам, из чего-либо, а потому вечно. Также проявленное неведесуще, а Прадхана вездесуща, ибо присутствует везде. Проявленное мобильно — Непроявленное немобильно — именно из-за того, что вездесуще. Проявленное также множественно — Непроявленное единое, ибо является причиной (Прадхана — единая причина трех миров), а потому единична. Проявленное также имеет опору — Непроявленное не имеет опоры, так как не является следствием, ведь нет того, что было бы выше Прадханы, следствием чего она могла бы быть. Проявленное также свертываемое — Непроявленное несвертываемое, поскольку вечно: Великое и другие [начала] в период космического растворения вливаются друг в друга, с Прадханой же этого не происходит, следовательно, она несвертываема. Проявленное также состоит из частей — Непроявленное не состоит из частей, ведь нет в Прадхане звука, осязаемости, вкуса, формы и запаха. Проявленное также зависимо — Непроявленное независимо, властно над собою.

(В) Теперь, обосновав [положение] о [пред]существовании следствия, благоприятное для обоснования Прадханы [как причины мира], Ишваракришна говорит, дабы продемонстрировать

свойства обосновываемой [здесь] Прадханы, о сходствах и различиях проявленного и Непроявленного, [познание которых] способствует достижению различительного знания: «То, что имеет причину, и т. д.».

То, что имеет причину, — проявленное: причина — это основание, его имеющее [есть проявленное]. Что же является причиной чего [конкретно], о том будет сказано ниже.

Невечно — гибнущее, в смысле сокрывающееся.

Невездесуще — не охватывающее всех трансформаций. Ведь следствие «пронизано» причиной — не причина следствием. Интеллект и прочие [начала] «не пронизывают» Прадханы, потому [они] и «непронизывающие».

Мобильно — подвижно. Ведь Интеллект и прочие [начала], оставляя одно тело за другим, соединяются с новым — такова их подвижность. Подвижность же тел, земли и т. д. общеизвестна.

Множественно — ввиду распределенности Интеллекта и т. д. [в соотношении] с Пурушами, тогда как земля и т. д. множественны в соотношении с телами, горшками и т. д.

Имеет опору — [подразумевается, что] следствия, начиная с Интеллекта, опираются на свои причины. Хотя Интеллект и прочие [начала в конечном счете] неотличны [от своей первопричины], желающий отметить между ними относительное различие [может констатировать здесь] соотношение опирающегося и опоры, как [в случае, когда говорят: «В лесу тилаки»].

[Является] выводным знаком — [подразумевается знаком] Прадханы. Каким образом эти Интеллект и т. д. составляют выводной знак Прадханы, будет сказано ниже. Прадхана же не является выводным знаком самой себя, будучи таковым по отношению к Пуруше — таков смысл.

Состоит из частей — поскольку *часть* [здесь] — сочленение, член, взаимосоединение, смещение, контакт. Контакт же — это соединение до того разъединенного. То, что существует посредством него, [и есть] состоящее из частей. Как земля и прочие [материальные элементы] соединяются друг с другом, так и все прочее. Но у Прадханы нет контакта с Интеллектом и прочими [началами проявленного], так как [последние] из нее [же и] состоят. Нет контакта также и у саттвы, раджаса и тамаса, ввиду того, что они [никогда и] не были разъединены.

Зависимо — [подразумевается] Интеллект и прочие [начала проявленного]. Интеллект, чтобы породить свое следствие — Эготизм, нуждается в «наполнении» от Пракрити иначе, будучи «истощен», не может его произвести — это установлено. То же самое [имеет место] при произведении следствий у Эготизма и прочих [начал проявленного]. Следовательно, чтобы выполнить свои функции, все [они] нуждаются в «наполнении» от Пракрити.

Потому [начала] проявленного являются зависимыми, нуждаются в высшей Пракрити для произведения [своих] следствий.

Противоположное проявленному — *Непроявленное*. [Оно] не имеет причины, вечно, вездесуще, немобильно (даже если у Непроявленного и имеется деятельность, характеризующаяся как самопревращение, это не подвижность), единично, не имеет опоры, не является выводным знаком [чего-либо], не состоит из частей и независимо.

Трехгунное, неотличное, объект, общее, лишенное сознания, порождающее — *проявленное, также Прадхана; противоположное им, [но] также и [сходное]* — Пуруша (11).

(Г) Так было сказано о различии проявленного и Непроявленного. [Теперь] говорится о сходстве [между ними]. Об этом сказано: «*Трехгунное* и т. д.».

Трехгунное — *проявленное* — это [то], в чем три гуны: саттва, раджа и тамас.

Неотличное — *проявленное* — [это то], у чего нет отличия. Нельзя сказать: «То — проявленное, а то — гуны», как можно было бы [различать]: «То — корова, а то — лошадь». Что гуны, то проявленное, а что проявленное, то гуны.

Также *объект* — *проявленное* — то, что «вкушается», — таков смысл, ввиду того, что является объектом для каждого Пуруши.

Также *общее* — *проявленное* — ввиду того, что общее для всех [субъектов] подобно куртизанке.

Лишенное сознания — *проявленное* — не ощущает радости, страдания и уныния — таков смысл.

Также *порождающее* — *проявленное* — так от Интеллекта порождается Эгоизм, от него — 5 танматр и 11 индрий, от танматр — 5 материальных элементов.

Так сказано о свойствах проявленного вплоть до обладания способностью порождения. С ними сходно [по своим свойствам] и Непроявленное, [ибо] сказано: как проявленное, «*также Прадхана*». Так, проявленное трехгунно, но трехгунно также и Непроявленное, чьи следствия, начиная с Великого, трехгунны. В этом мире какова природа причины, таковы и следствия, например, ткань из черных ниток также черная. Далее, проявленное не отлично, но и Прадхана также не отлична от гун. Нельзя сказать: «Одно — гуны, другое — Прадхана», так как Прадхана не отлична от них. Далее, проявленное — объект, но также и Прадхана, будучи объектом для каждого Пуруши. Далее, проявленное общее, но также и Прадхана, будучи общей для каждого [Пуруши]. Далее, проявленное лишено сознания, но также и Прадхана не ощущает радости, страдания и уныния. Из чего это следует? В этом мире из лишенной сознания глины возникает и лишенный сознания горшок. Наконец, проявленное порождающее, но также и Прадхана,

поскольку из нее возникает Интеллект. Так объяснено в связи с Прадханой.

Теперь будет объяснено, каким образом *противоположное им, [но] также и [сходное]* — Пуруша.

Противоположное им — этим проявленному и Непроявленному — Пуруша. Так, и проявленное, и Непроявленное трехгунны — Пуруша негунен. И проявленное, и Непроявленное не отличны [от гун] — Пуруша отличен [от них]. И проявленное, и не-проявленное суть объекты — Пуруша не объект. И проявленное, и Непроявленное всеобщие — Пуруша не всеобщий. И проявленное, и Непроявленное лишены сознания — Пуруша наделен сознанием: Пуруша осознает, воспринимает радость, страдание и уныние, а потому есть сознание. И проявленное, и Непроявленное обладают свойством порождения — Пуруша не обладает свойством порождения, ведь не порождается ничего Пурушей. Потому сказано: «*Противоположное им — Пуруша*».

Что же касается «*[но] также и [сходное] — Пуруша*», то когда в предыдущем стихе [объяснялось], что Прадхана не имеет причины и т. д., [сказанное относилось] и к Пуруше, например, когда [говорилось, что] имеющее причину, невечное и т. д. — проявленное, а противоположное тому — Непроявленное. Так, проявленное имеет причину — Непроявленное не имеет причины, но нет причины и у Пуруши, ввиду того, что он [ни из чего] не возникает. Проявленное невечно — Прадхана вечна, но вечен и Пуруша. Проявленное невездесуще — Прадхана вездесуща, но вездесущ и Пуруша, ввиду [своего] всеприсутствия. Проявленное мобильно — Непроявленное немобильно, но немобилен и Пуруша, ввиду именно [этого] всеприсутствия. Проявленное множественно — Непроявленное единично, но единичен и Пуруша. Проявленное имеет опору — Непроявленное не имеет опоры, но не имеет опоры и Пуруша. Проявленное свертываемо — Прадхана несвертываема, но несвертываем и Пуруша: ни в чем не растворяется. Проявленное состоит из частей — Непроявленное не состоит из частей, но не состоит из частей и Пуруша, ведь нет в Пуруше таких частей, как звук, и т. д. Далее, проявленное зависимо — Непроявленное независимо, независим и Пуруша, [так как] распоряжается собой — таков смысл.

(В) В предыдущем пассаже было сказано о различности проявленного и Непроявленного. Теперь говорится об их [взаимо]сходстве и отличии [от них] Пуруши: «*Трехгунное* и т. д.».

Трехгунное — то, у чего три свойства: радость, страдание и апатия. Этим отвергается мнение других [философов, согласно которым] радость и т. д. суть свойства Атмана.

Неотличное — как Прадхана не отлична от самой себя, так и Великий и прочие [начала] не отличны от Прадханы, ибо состоят

из нее. Или неотличность здесь — «сотрудничество». Ведь ничто по отдельности не достаточно для [осуществления своего] дела, но только совместно [с чем-то другим]. А [чем-то] одним ничего произведено быть не может.

Тем же, кто утверждает, что сознание, и ничто другое, выступает в виде блаженства, апатии, уныния, звука и т. д. и нет [объекта], отличного [от этого сознания], коего [они] были бы свойствами, [составитель карик] возражает: *объект*. Объект — это то, что воспринимается как [нечто] внешнее по отношению к сознанию.

Отсюда же [оно] и *общее* — всеобщее, подобно горшку, воспринимаемое многими Пурушами. Ведь если бы эти [радость и т. д.] были [только] формами сознания, то ввиду индивидуальности сознаний в виде флюктуаций менталитета они также не могли бы быть общими. Ведь сознание [одного индивида] не воспринимается другим ввиду невосприимчивости чужого интеллекта — это имеется в виду. Только [наша точка зрения позволяет] объяснить, почему многие [мужчины] могут вспоминать взгляд одной кокетки. В противном случае это было бы невозможно — таков смысл.

Лишенное сознания — ведь Прадхана, интеллект и все прочие [начала мира] лишены сознания, [ибо] неверно, что сознание [принадлежит] Интеллекту, как считают «учителя погибели».

Порождающее — то, у чего имеется свойство в виде [способности] порождения. Должно было бы стоять *prasavadharma*, [но используется аффикс -in] в значении [аффикса] -mat, чтобы выразить вечную связь [всех названных начал] с этим свойством. [Обладающее им] никогда не «отклоняется» от сходных и отличных [от себя] превращений — таков смысл.

«*Также Прадхана*» — так сказанное о проявленном применяется к Прадхане. Об отличии [же] Пуруши от того и другого сказано: «*Противоположное... Пуруша*».

(Возражение) Пусть так. Отсутствие причины, вечность и т. д. объединяют Пурушу с Прадханой, тогда как множественность — с проявлением. Как же тогда сказано: «*Противоположное... Пуруша*»?

Ответ: «[но] *также* и [сходное]». Слово «и» в значении «также»: хотя отсутствие причины и прочее относятся к сходствам, отсутствие трехгунности и прочее — к отличиям [Пуруши от других начал] — таков смысл.

Имеющие природу приятного-неприятного-оцененения, назначение освещения-активизация-ограничения взаимодоминирующие, опирающиеся, порождающие, соединяющиеся и сосуществующие (и функционирование во взаимной доминации-опоре-порождении-соединении) — гуны (12).

(Г) Это сходство Непроявленного и Пуруши было представлено [уже] в предыдущем стихе. В настоящем стихе: «*Трехгунно, отлич-*

ное и т. д.» объясняется сходство проявленного и Прадханы и отличие [от них] Пуруши.

Как было сказано, проявленное и Непроявленное — трехгунны. Какovy же те гуны? С целью раскрытия их природы сказано: «*Имеющие природу приятного...*»

Гуны — саттва, раджас, тамас — имеют природу приятного, природу неприятного и природу апатии — таков смысл. При этом саттва *имеет природу приятного: приятное* — радость, такую имеет природу. Раджас *имеет природу неприятного: неприятное* — страдание. Тамас имеет природу *оцепенения: оцепенение* — апатия.

Также имеющие назначение освещения-активизации-ограничения. Слово «назначение» следует понимать как «способность»: саттва имеет назначение освещения, способна к освещению — таков смысл, раджас — назначение активизации, тамас — назначение ограничения — способен [вызывать] остановку [деятельности] — таков смысл. Значит, гуны ведут себя так, [чтобы вызывать] освещение, действие и остановку [действия].

[Гуны] *также взаимодоминирующие, опирающиеся, порождающие, соединяющиеся и сосуществующие* — те, о которых говорится как о доминирующих друг над другом, опирающихся друг на друга, порождающих друг друга, соединяющихся друг с другом и сосуществующих. *Взаимодоминирующие* — преодолевающие друг друга, «выступающие» со [своими проявлениями] приятности, неприятности и т. д. Так, когда верх берет саттва, тогда, подавляя раджас и тамас, она «проступает» со своим качеством в виде приятности и освещения; когда раджас — тогда, [подавляя] саттву и тамас, [«проступает»] со [своим] качеством в виде неприятности и активности; когда тамас — тогда, [подавляя] саттву и раджас, [«проступает»] со [своим качеством] в виде апатии и препятствия. Гуны также *взаимопирающиеся*, подобно атомам диады. *Взаимопорождающие* — подобно тому, как глина порождает горшок. Также соединяющиеся, как мужчина и женщина соединяются друг с другом, так и гуны. Сказано ведь:

Пара раджасу — саттва, пара саттве — раджас.

Обоим — саттве и раджасу — парой зовется тамас.

[Они, таким образом], друг к другу «льнут» — таков смысл. И *сосуществующие* — существующие [только] друг с другом. Было сказано: «Гуны вращаются в гунах». Например, красивая и добродетельная женщина — источник радости для всех, но она же для соперниц — источник страдания, и она же вызывает во влюбленных [в нее] помрачение; так, саттва является источником существования раджаса и тамаса. Или царь, усердный в защите подданных и наказании злых, у добрых порождает радость, у злых — страдание

и уныние; так, раджас порождает бытие саттвы и тамаса. Но также и тамас порождает тем [самым], что составляет его природу в виде препятствия, бытие саттвы и раджаса. Так, облака, затягивая небо, дают миру радость, посредством дождя побуждают к работе пахарей и омрачают разлученных [влюбленных]. Так сосуществуют три гуны.

(В) (Вопрос. [Итак]), было сказано: «Трехгунное...» Но что это за три гуны и какова их характеристика? Ответ: «*Имеющие природу приятного...*»

Гуны — это то, что [существует] для другого. «*Саттва легкая и освещающая...*» — эти саттва и другие будут определены [ниже] в последовательности. Настоящее [же определение] нужно понимать через соответствие приятному и прочему [в определенном порядке] в связи со следующей [карикой] или с пунктами системы.

Вот смысл сказанного. *Приятное* — радость, *имеющее природу приятного* — гуна саттвы; *неприятное* — страдание, *имеющее природу неприятного* — гуна раджаса; *оцепенение* — уныние, *имеющее природу оцепенения* — гуна тамаса. Слово «природа» адресовано тем, кто полагает, что приятное не претупает границы отсутствия страдания, а страдание — не что иное, как отсутствие приятного. Радость и прочее — не взаимонебытие, но [положительное] бытие — ввиду того, что слово «природа» означает [положительное] бытие. Те [явления], у которых природа — [положительное] бытие приятного, суть имеющие природу приятного. Сходным образом и остальные. [Положительно-]бытийный характер этих [гун] констатируется и посредством [прямого] наблюдения. А если бы они по природе составляли [только] взаимоотрицания, то в [ситуации] порочного круга при «падении» одной «пали» бы сразу и обе другие.

Сказав об их собственной природе, [составитель карик] говорит и [об их] задаче: *имеющие назначение освещения-активности-ограничения*. Здесь также последовательно [указана каждая гуна]. Раджас повсеместно активизировал бы [своей] активностью легкую саттву, если бы тамас не ограничивал [его своей] тяжестью, а ограничиваемый тамасом, [раджас] активизирует [саттву] лишь в отдельных случаях — вот в чем ограничительное назначение тамаса.

Сказав о задаче [гун, составитель карик] сказал и о действии: «*функционирующие во взаимной доминации-опоре-порождении-соединении*». *Функция* — это действие, и она [в данном сложном слове] соотносится с каждым [компонентом]. *Имеющие функцию взаимодоминанции* — каждая из этих [гун], «восходящая» по причине стоящей [перед ней] задачи, доминирует над двумя другими. Так, саттва, доминируя над раджасом и тамасом, принимает собственную функцию умиротворения, также раджас, доминируя над саттвой и тамасом, — «устрашения», а тамас, доминируя над саттвой и раджасом, — омрачения. *Имеющие функцию взаимоопоры* — хотя здесь

«опора» не вмещается [в реляцию] вместилища-вместимого, все же если что-то в [осуществлении] своей функции зависит от другого, то это [второе будет] его опорой. Так, саттва, опираясь на активность и ограничение, помогает, [в свою очередь], раджасу и тамасу [своим] освещением; раджас, опираясь на освещение и ограничение, [помогает] двум другим активностью; тамас, опираясь на освещение и активность, [помогает] двум другим посредством ограничения. *Имеющие функцию взаимопорождения* — каждая [гуна] порождает другую. Порождение же — трансформация, в случае с гунами форма [при этом] сохраняется. Потому [здесь и] нет [отношения] причинности ввиду отсутствия причины как чего-то иного [по отношению к другому], нет и невечности ввиду отсутствия растворенности в другом начале. *Имеющие функцию взаимосоединения* — взаимосопутствующие, поскольку действуют неотделимо [друг от друга]. «И» в значении кумулятивности. И вот что говорит традиция:

Все [гуны] — взаимосоединяющиеся, вездесущие:
Пара раджасу — саттва, пара саттве — раджас,
Обоим — саттве и раджасу — парой зовется тамас,
А тамас зовется парой и саттвы и раджаса,
И не было их начала, контакта или разъединения.

«ЙОГА-СУТРЫ» ПАТАНДЖАЛИ И «ВЬЯСА-БХАШЬЯ»

Глава вторая. О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ [ЙОГИ]

[Выше] была рассмотрена йога [адепта, обладающего] сконцентрированным сознанием. Как может быть связано с йогой такое сознание, [которое пребывает] в возбужденном состоянии? [С разъяснения этого] и начинается данная [глава].

*1. Подвижничество, самообучение, упование на Ишвару
есть йога действия.*

Не может осуществить йогу тот, кто не предается подвижничеству. Нечистота [сознания], окрашенного не имеющей начала бессознательной предрасположенностью к деятельности и аффектам, [эта нечистота], на которую наброшена сеть [образов] чувственных объектов, не может быть устранена помимо подвижничества. И в этом [устранении] состоит польза подвижничества. Такое [подвижничество], не препятствующее чистоте сознания, полагается тем [средством], к которому и должен прибегнуть йогин.

Самообучение — это повторение очистительных [мантр] — первослога [Ом] и других, а также изучение шастр, [трактующих] об освобождении.

Упование на Ишвару есть [жертвенное] посвящение всех действий Высшему Учителю или же полный отказ от плодов подобных [действий].

Это и есть йога действия, [предназначенная]

*2. для развития [способности] сосредоточения
и для ослабления аффектов.*

Она, [эта йога действия], будучи ревностно практикуемой, развивает способность сосредоточения и крайне ослабляет аффекты. [А затем] с помощью огня Знания она делает эти ослабленные аффекты неспособными к самовоспроизведению, словно прокаленные [огнем] семена. Вследствие их полного угасания «тонкая» мудрость, то есть постижение [абсолютного] различия между саттвой и Пурушей, не подверженная более влиянию аффектов и исчерпавшая свою функцию, придет к самоисчезновению.

© Островская Е.П., Рудой В.И., перевод, 1992

Итак, каковы эти аффекты и сколько их?

3. Неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни суть пять аффектов.

Аффекты — это пять ложных наполнителей сознания — таково значение [слова]. Пребывая в постоянном движении, они усиливают функцию гун, поддерживают их видоизменения, расширяют поток причин и следствий и, служа взаимной опорой друг для друга, вызывают созревание кармы.

4. Неведение является полем для следующих за ним [аффектов, пребывающих] в дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом [состояниях].

Здесь неведение — поле, или порождающая почва, следующих за ним [аффектов] — эгоизма и прочих, которые выступают в четырех видах: дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом.

— Что такое в данном случае «дремлющее» [состояние]?

— [Оно наступает, когда аффекты], пребывающие в сознании только как потенциальности, обретают состояние семени, [способного плодоносить]. Пробуждение такого [аффекта] происходит при актуальной встрече с объектом. [Однако] для обладающего Высшим знанием, [то есть для того,], у которого семя аффектов сожжено, это [пробуждение] более не наступает даже при встрече с объектом, ибо как может взойти прокаленное семя? [Именно] поэтому мудрый, чьи аффекты исчерпаны, называется «[пребывающим] в последнем теле». Только в нем, но не в ком-либо другом, существует это пятое [состояние] аффектов — состояние прокаленного семени. [В таком случае] даже при наличии аффектов действительность их семян полностью исчерпана, и, хотя чувственный объект может присутствовать, их пробуждение не наступает.

Итак, дремлющее состояние [аффектов] и невозможность их произрастания из прокаленных семян объяснены.

Теперь речь об ослабленности: аффекты, подавленные культивированием противоположных [состояний], становятся слабыми.

Аналогичным образом [аффекты называются] прерванными, когда, перехватываемые [время от времени] тем или иным объектом, они снова и снова проявляются в активной форме.

— Почему [это происходит]?

— Потому что во время страстного влечения, [например], враждебность не обнаруживается. И действительно, во время страстного влечения нет активного проявления враждебности. А влечение, [в свою очередь], испытываемое по отношению к определенному [объекту], не исчезает по отношению к другим объектам. Так, страсть, испытываемая Чайтрой к одной женщине, отнюдь не ис-

ключает страсти к другим женщинам, просто [в данный момент] страсть проявляется к этой [женщине], в будущем же она может проявиться и к другим. Иными словами, эта [будущая способность влечения] есть одновременно и дремлющая, и ослабленная, и прерванная.

Тот же [аффект], который реализуется по отношению к чувственному объекту, [называется] полностью развернутым.

Все эти [четыре состояния] не выходят за пределы сферы аффективности.

— Что же, в таком случае [каждый] аффект называется прерванным, дремлющим, ослабленным или полностью развернутым?

— Это именно так. Однако они [классифицируются] по свойствам быть прерванными и т. д., [только будучи] привязанными [к тем или иным объектам]. Подобно тому как [аффект] перестает действовать в результате культивирования противоположного [состояния], он точно так же проявляется через выражающий его признак.

Все эти аффекты суть лишь разновидности неведения.

— Почему?

— [Потому что] все они захлестнуты неведением. Когда реальный объект переформируется [в сознании] вследствие неведения, именно при нем аффекты и обретают поддержку. Они обнаруживаются, когда [налицо] ложные содержания сознания, и устраняются при устранении неведения.

Теперь излагается сущность неведения.

5. Неведение есть постижение вечного, чистого, счастья, атмана в невечном, нечистом, страдании, не-атмане.

Постижение вечного в невечных следствиях [можно видеть] на примере [высказываний]: земля непреходяща, небо с луной и звездами вечно, обитатели неба бессмертны. Так же [следует понимать] и видение чистоты в нечистом и в высшей степени отвратительном теле. Сказано: «По причине нахождения [в материнском лоне], рождения, поддержания жизни [пищей], выделений, разрушения [плоти], а также необходимости содержать тело в чистоте мудрые понимают, что оно нечисто».

Постижение чистого в нечистом можно видеть [и на другом примере]: «Эта девушка привлекательна, как серп молодого месяца, члены ее словно сотворены из меда и амриты; она кажется рожденной из [осколка] расколовшейся луны; глаза ее продолговаты, подобно лепесткам синего лотоса; своими кокетливыми взглядами она словно освежает все живое».

[Как разобраться], что с чем здесь связано? В результате и возникает представление о чистом относительно [того, что само по себе] нечисто.

Этим [примером] объяснено [и ложное представление] о добродетельном в том, что недобродетельно, а также представление о достойном в том, что недостойно.

Подобным же образом [автор] намерен сказать и об отнесении к счастью [того, что есть] страдание: «Для наделенного различающим знанием все [существующее] есть поистине страдание — в силу [непрерывного] изменения, беспокойства, обусловленности, несчастья и по причине [взаимной] противоположности в проявлении гун». Неведение и есть принятие [всего] этого за счастье.

Точно так же и принятие атмана, то есть «я», за то, что не есть «я», будь то внешние средства — одушевленные или неодушевленные, или тело как опора чувственного опыта, или рассудок как инструмент Пуруши, — [все это] есть [ошибочное] принятие за «я» того, что есть «не-я», [то есть не-атман].

Так, в связи с этим сказано: «Тот, кто, постигнув [некоторую] сущность — проявленную или непроявленную — как свойство «я», радуется ее процветанию, считая это своим собственным процветанием, или печалится ее упадку, полагая [это] своим собственным несчастьем, тот абсолютно непросветленный».

[Все] это и есть неведение четырех видов, которое служит источником непрерывного потока аффектов и скрытой предрасположенности к деятельности вместе с ее результатами.

Это неведение следует понимать как [некую] сущность, обладающую объективной реальностью, — по аналогии с «не-другом» или «не-коровьим следом». Подобно тому как «не-друг» не означает ни отсутствие друга, ни [кого-либо] равного другу, а его противоположность, то есть врага, или подобно тому как «не-коровий след» не означает ни отсутствие коровьего следа, ни [чего-то] равного коровьему следу, но только [определенное] место, отличное от того и другого, [то есть] совершенно иную сущность, так и неведение не является ни источником истинного знания, ни отсутствием такого источника, но [лишь] иным типом видения, противоположным знанию.

Таково неведение.

6. Эгоизм есть [кажущаяся] тождественность обеих способностей — [чистого] видения и инструмента видения.

Пуруша есть способность [чистого] видения, интеллект (буддхи) — инструмент видения. Аффект, именуемый «эгоизмом», [возникает в случае, если] совершается как бы трансформация обеих этих [способностей] в одну сущность.

Опыт как таковой становится возможным, когда способность быть субъектом опыта и способность быть его объектом, в высшей степени различные и не смешиваемые [одна с другой], воспринимаются так, как если бы [они были] нераздельными.

Однако при постижении их подлинной сущности возникает абсолютное разъединение. Откуда же [в таком случае может появиться] опыт? В этой связи сказано: «Кто не видит, что Пуруша есть иное, нежели интеллект, отличный [от него] по форме проявления, природе, значению и прочему, тот — вследствие заблуждения — заменяет его своим интеллектом».

7. Влечение неразрывно связано с наслаждением.

Желание, жажда, страстное стремление к наслаждению или к средствам его достижения, [возникающие] у познавшего наслаждение при воспоминании о прошлом наслаждении, и есть влечение.

8. Враждебность неразрывно связана со страданием.

То сопротивление страданию или средствам, его вызывающим, отвращение, злоба, гнев по отношению к нему, [которые возникают] у познавшего страдание при воспоминании о прошлом страдании, и есть враждебность.

9. Самосушная жажда жизни возникает у мудрого.

У всех живых существ постоянно присутствует такое пожелание самому себе: «Да не перестану я быть! Да буду я [вечно]!» И это пожелание [никогда] не возникает у того, кто не испытал состояния смерти. Тем самым устанавливается достоверность опыта прошлых рождений. И этот аффект — жажда жизни — самосушен даже у только что появившегося червя.

Страх смерти, который по своей сути есть проникание [будущего] уничтожения и который не может быть объяснен ни посредством восприятия [как источника истинного знания], ни посредством логического вывода или авторитетного свидетельства, позволяет заключить, что страдание, вызываемое смертью, испытывалось в предшествующих рождениях.

И подобно тому как этот аффект, [то есть жажда жизни], обнаруживается у крайне невежественных [существ], он точно так же возникает у мудреца, познавшего начало и конец [круговорота бытия].

— Почему [так происходит]?

— Потому, что этот бессознательный след испытанного через смерть страдания одинаков для обоих: и для мудреца, и для лишеного мудрости.

10. Эти [аффекты] в «тонком» состоянии устраняются при свертывании [деятельности сознания].

Эти пять аффектов, подобно прокаленным [на огне] семенам, погибают вместе с растворением [в своей первопричине] сознания, которое контролирует жизнедеятельность йогина.

Что же касается устойчивых [аффектов], существующих в состоянии семени, [еще способного плодоносить], то

11. их функционирование должно быть устранено посредством йогического созерцания.

Проявление аффектов в своих грубых формах, после того как они были ослаблены йогой действия, подлежит устранению посредством [различающего] постижения, [то есть соответствующего вида] йогического созерцания, пока они не будут доведены до «тонкого» состояния, а затем и до состояния «прокаленного семени».

Подобно тому как сначала стряхивается грубая грязь, попавшая на одежду, а затем уже устраняется и тонкая с помощью [определенного] усилия и [различных] средств, так и «грубые» проявления аффектов [требуют] незначительного противодействия, а «тонкие» — противодействия весьма большого.

НЬЯ-ВАЙШЕШИКА

В идейной борьбе индуистского направления с направлением неиндуистским, и прежде всего с буддийскими школами, ньья и вайшешика отстаивали абсолютный авторитет Вед, выступая при этом с позиций философского реализма.

Первоначально существовавшие раздельно, указанные гаршаны соответственно специализировались в области эпистемологии и онтологии: представители нььи были заняты по преимуществу развитием логического реализма, а последователи вайшешики — атомистического плюрализма.

Само название гаршаны — ньья, в переводе с санскрита означающее «правильный», «корректный», говорит о том, что найяиков более всего занимали методы обоснования и тем самым обретения истинного знания. Их вполне допустимо причислить к разряду методологов философии.

Найяики разрабатывали категории диалектики, относя к числу наиболее существенных 16 категорий, включая валидные источники знания, их предметы, доктрины, члены силлогизма.

Ядро учения вайшешиков составляли шесть категорий — падартх (букв. «объект слова»): дравья (субстанция), гуна (качество), карма (движение), саманья (общее), вишеша (особенное) и самавая (присущность). Всем перечисленным категориям приписывались бытийность, именуемость и познаваемость.

Название системы, берущее начало от «вишеша», свидетельствует о том, что детальная разработка именно этой категории принципиально отличала данную гаршану от остальных. Вайшешика на протяжении столетий существовала как самостоятельная школа. Ее слияние с нььей и расцвет синкретической ньья-вайшешики относится к V—XII вв.

Позиция нььи представлена фрагментами из: «Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья». Историко-философское исследование. Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.

Перевод с санскрита и комментарии к фрагменту из «Собрания характеристик категорий» Прашастапады выполнен В.Г. Лысенко в ее монографии «Универсум вайшешики». М., 2003.

НЬЯ-СУТРЫ. НЬЯ-БХАШЬЯ

Раздел 1. Часть первая (фрагменты)

[Об] этих же разновидностях сущего [сказано]:

Вследствие истинного познания источников знания, предмета знания, сомнения, мотива, примера, доктрин, членов силлогизма, рефлексии, удостоверенности, диспута, софистики, эристики, псевдоаргументов, словесных ухищрений, псевдоответов и причин поражения в споре — достижение высшего блага.

Как перечень это — распределение в соответствии с порядком слов, по синтаксису же — сложное слово [типа] двандвы. Истина в связи с источниками знания и прочим [стоит] в родительном падеже: истина познается, а высшее благо достигается. Таков [здесь смысл] родительного падежа. Таково налично сущее, безошибочное познание которого является целью преподавания [этой науки нья], и таков полный перечень ее предметного содержания. Поистине, достижение высшего блага — результат познания таких предметов знания, как Атман и прочие. Это будет [специально] обсуждаться в следующей сутре. Четыре «основания цели» суть то, от чего следует избавляться, его причина, конечное избавление и средство избавления. Правильное познание их [ведет] к достижению высшего блага.

— Но если сомнение и прочие [категории могут быть] включены в источники знания и предметы знания и не выходят за их пределы, то не будет ли «поименное» перечисление их излишним?

— Это верно, но для блага живых существ преподаются четыре отдельные науки. Из них четвертая — философия, наука нья. Ее собственную предметную область [как раз и составляют] категориальные топики, начиная с сомнения. Без их же [специальной] номинации она была бы лишь познанием Атмана, как в случае с Упанишадами. Потому она и специфицируется посредством этих категорий.

— Но нья не занимается ни тем, что непознаваемо, ни тем, что [уже] познано. Чем же тогда?

— Предметами, вызывающими сомнение. Как [будет] сказано: «Удостоверенность — это определение [правильного решения]

проблемы при сомнении через [рассмотрение] двух оппонирующих позиций» (I.1.41). Рассмотрение же и есть сомнение, тезис и антитезис — применение [науки] ньяи, а определение предмета или удостоверенность — познание истины. И это сомнение есть лишь общее рассмотрение вещи [типа]: «Что это такое?», лишенное определенности. Хотя оно и [может быть] включено в [категорию] предметов знания, [оно] обособляется [ввиду вышесказанного]. Далее, мотив — это то, чем субъект активизируется, а именно объекты, ради получения либо избежания которых предпринимают действие. Им «сопровождаются» все живые существа, все действия, все науки, и ньяя также на него опирается.

— Но что же такое сама ньяя?

— Ньяя — это исследование предметов посредством источников знания. Логический вывод, опирающийся на восприятие и предание, есть после-знание. Оно же есть «экзаменация» того, что [уже] познано через восприятие и предание, а то, что реализуется посредством нее, есть философия, или дисциплина знания ньяи, наука ньяи. Что же касается того логического вывода, который противоречит восприятию и преданию, то это псевдоньяя.

Здесь применимы [также] диспут и софистика. Но эристика [заслуживает специального] исследования.

Тот, кто действует, [руководствуясь] ею, — эрист. Если его спросят о его мотивах и он согласится, что придерживается каких-то тезисов и доктрин, то он уже не эрист, а если не согласится, то он и не профан, и не эксперт, [и неизвестно кто]. Если мотивом будет [само] обоснование опровержения чужих тезисов, тогда будет то же самое. Ведь если [эрист] согласится, что [принимает наличие] учащего, познающего, средства познания и того, что познается, то [он снова] перестает быть эристом, а если не согласится, то обесмысливается [само же] его утверждение, будто его мотивом является опровержение чужих тезисов. [Наконец], эристику составляют высказывания, не содержащие [каких-либо] положительных утверждений. Если [эрист] согласится, что они значимы, то это будет уже положительным утверждением, [а не эристикой]. Если же не согласится с этим, то они будут лишь [бесмысленной] болтовней и сама природа эристики «устранится».

Далее, пример — объект восприятия, в [понимании] которого не расходятся профан и эксперт, — относится к предметам знания. «Обособляется» он потому, что на него опираются и умозаключение, и предание: если он есть, то есть и они, если его нет, то нет и их. Является он и «опорой» функционирования ньяи [в целом]. Опровержение оппонента формулируется через [обоснование того, что он] противоречит примеру, а подтверждение собственной позиции — через [обоснование того, что она] соответствует примеру. Если «нигилист» принимает пример, то он должен отказаться

от своего «нигилизма», если не принимает, то каким же способом он посрамит оппонента?! Упомянув пример [уже здесь], вначале, [сутракарин] сможет сказать впоследствии: «Иллюстративный пример — это наглядный пример, являющийся, через сходство с обосновываемым, носителем его характеристики» (1.1.36) и «Или через противоположность — противоположного» (1.1.37).

Доктрина — это предметы [учения], на которые дается согласие: «Это так!», и они также [могут быть включены] в предметы знания. «Обособляются» они потому, что и диспут, и софистика, и эристика осуществляются при различии доктрин [двух оппонентов], не иначе.

Поскольку утверждение обосновываемого предмета исчерпывается [некоторым] множеством слов, пять его членов, начиная с тезиса, называются «членами» по отношению к этому множеству. Они неразрывно связаны с источниками знания: тезис — это предание, аргумент — умозаключение, иллюстративный пример — наблюдение, применение — сравнение, заключение — демонстрация способности всех их к выражению общего утверждения. Это и есть ньяя в превосходной степени. Диспут, софистика и эристика реализуются посредством их, не иным образом. Установление истины также опирается на них. И эти члены силлогизма, разновидности слова [также могут быть] включены в предметы знания, но по указанной причине [также] «обособляются».

Рефлексия не включается в [перечисленные] источники знания и не составляет отдельный источник знания, но, как подспорье для них, содействует [достижению] истинного знания. Пример ее: «Это рождение произведено конечной причиной, бесконечной или ничем [вообще]?» Так начинается размышление о непознанном предмете посредством приведения [определенной] аргументации: «Если [рождение] произведено конечной причиной, то при разрушении [данной] причины будет обосновано и разрушение рождения. Если бесконечной, то ввиду неразрушимости последней рождение [также] будет неразрушимым. Если же ничем, то, ничем не произведенное, [оно] не прекратит [своего] существования в будущем, т. е. не будет причины его устранения, а следовательно, и разрушения». Эта проблема [решается] таким образом, что рождение обуславливается действием, — так «задействованные» источники знания поддерживаются рефлексией. Она способствует [достижению] истинного знания посредством «распределения» проблем истинного знания. Потому рефлексия, природа которой [была сейчас] определена, содействует, наряду с источниками знания, обоснованию [своей позиции] в диспуте и опровержению [чужой], а потому и «обособляется», хотя [также может быть] включена в предметы знания.

Удостоверенность, или истинное знание, есть результат [применения] источников знания. Ею завершается диспут, и ради ее

защиты [установлены] софистика и эристика. Рефлексия и удостоверенность направляют практическую жизнь [людей].

Диспут — это совокупность высказываний участников [дискуссии, предпринимающих] обоснование противоположных положений; [он] завершается удостоверенностью в одном из них. [Диспут] указывается отдельно ввиду необходимости специального знания о [нем]. Участие [в нем] при наличии специального знания [о нем] ведет к [достижению] истинного знания.

Об отличных от него софистике и эристике [будет сказано] как о предназначенных для защиты истинного решения [проблем дискуссии].

Псевдоаргументы «обособляются» от причин поражения в споре, поскольку относятся к [области] диспута, последние же — к [области] софистики и эристики.

Словесные ухищрения, псевдоответы и причины поражения в споре упоминаются отдельно из-за [необходимости] специального знания [о них]. Когда они специально изучены, их избегают в своей речи и [без труда] обнаруживают в чужой: [тогда] легко возражать на псевдоответы оппонента и [вместе с тем] применять их самому.

Такова философия, отличительными признаками которой являются категории, начиная с источников знания. [Как сказано:]

Светильник всех наук, средство [осуществления] всех действий, Опора всех установлений — таковой [она] объявляется в перечне наук.

Это истинное знание, предназначенное для достижения высшего блага, [само] должно быть адекватно познано. Здесь, в учении о высшем Атмане, истинное знание — это истинное знание в познании Атмана и других [начал], а достижение высшего блага — обретение освобождения.

— Так что, [обретение] высшего блага следует непосредственно за истинным знанием?

— Нет.

— Как же тогда?

— Благодаря истинному знанию.

По устранении в обратном порядке страдания, рождения, активности, дефектов и ложного знания после непосредственного устранения последнего [«звена»] — освобождение.

При этом ложное знание многообразно во [всей сфере] предметов знания, начиная с Атмана и завершая освобождением. Так, об Атмане [ложно утверждается], будто его нет, а о том, что не есть Атман, — будто это Атман; о том, что является страданием, — будто это счастье, а о том, что неечно, — будто оно вечно; о том, что есть отсутствие защиты, — будто это [и есть] защита, а о том, что [внушает] страх, — будто это [надежное] прибежище; о том, что отвратительно, — будто это желанное, а о том, от чего следует из-

бавиться, — будто от него избавляться не следует. Относительно деятельности [утверждается], будто нет ни результатов действия. Относительно дефектов — будто ими не обуславливается сансара. Относительно перевоплощения — будто нет живого существа, души или Атмана, которые претерпевали бы смерть и существовали после смерти; будто рождение беспричинно, как и прекращение рождения; будто реинкарнация имеет начало, но не имеет конца, будто она, будучи и обусловленной, не имеет [своей] причиной действия или будто вследствие разрушений и восстановлений «серий» тела, индрий, интеллекта и ощущений перевоплощение не связано с Атманом. Относительно освобождения — будто страшно это прекращение всех дел и будто при освобождении, [означающем] расставание со всем, уничтожается множество приятного, и как, следовательно, разумный пожелает такого освобождения, которое разрушает все счастье и [равнозначно] прекращению сознания?!

Это ложное знание обуславливает вожделение приятного и отвращение к неприятному. От вожделения же и отвращения происходят **дефекты** — злоба, зависть, обман, алчность и т. д.

Тело тех, кто движим пороками, является инструментом убийства, воровства, запрещенного совокупления; речь — лжи, грубости, доносительства, [они произносят] бессвязное; [в их] мысли — зложелательство, желание чужой собственности, нечестивость. Такова отрицательная **активность**, [ведущая к накоплению] не-дхармы. А вот благая: когда тело является инструментом благотворительности, защиты, помощи; речь [служит] истине, благу, приятности, рецитации Вед; мысль — милосердию, воздержанию и вере. Эта [активность ведет к накоплению] дхармы.

В данном случае словом **активность** обозначаются дхарма и не-дхарма, осуществляемые посредством активности, подобно тому как о дыханиях, осуществляемых посредством пищи, сказано: «Пища поистине есть дыхание живых существ».

Именно активность является причиной низких и благородных рождений. **Рождение** же — это появление особого агрегата тела, индрий и интеллекта.

Когда оно есть, имеет место и **страдание**. Оно, в свою очередь, ощущается как неприятное — как связанность, боль, мучение.

Все эти факторы, начиная с ложного знания и кончая страданием, непрерывно функционируя, [обуславливают] сансару.

Когда же с [появлением] истинного знания устраняется ложное, то с устранением ложного знания устраняются также и дефекты, с устранением дефектов — также и активность, с устранением активности — также и рождение, с устранением рождения — также и страдание, с устранением же страдания [достигается] конечное освобождение, [которое есть] высшее благо. Истинное знание

следует понимать как [прямую] противоположность знанию ложному. Так, об Атмане [в соответствии с истиной мыслится] как о существующем, а о том, что не есть Атман, — как о том, что [действительно] не есть Атман. Равным образом страдание, невечное, отсутствие защиты, а также то, что вызывает страх, отвращение и желание избавления, также познаются соответствующим образом. Об активности [правильно мыслят], что есть действие и результат действия, о пороках — что ими обуславливается сансара, о будущей жизни — что есть живое существо, душа, [некоторая перманентная] сущность или Атман, который существует после смерти; что имеется и причина рождений, и их прекращение; что реинкарнация безначальна, но [может быть] завершена освобождением; что она, будучи следствием, обуславливается активностью и, будучи связана с Атманом, функционирует через разрушение и соединение «серии» тела, индрий, интеллекта и ощущения. Об освобождении [же мыслят], что мирно это освобождение — разъединение со всем и прекращение всего, — разрушающее многое мучение, страх и порок, и как, следовательно, имеющий разум не пожелает того освобождения, которое устраняет все страдание и непричастно [самому] сознанию страдания?! Как сказано:

Пищу, в которой мед смешан с ядом, не следует принимать —
Равно как и счастье, смешанное со страданием.

[Источники знания]

В этой науке осуществляются три «процедуры»: номинация, определение и исследование. При этом номинация — лишь обозначение [соответствующих] объектов посредством их именованья. Определение же — это характеристика, дифференцирующая предметы номинации. Исследование — установление посредством источников знания, соответствует ли определение определяемому. Иногда названное и классифицированное получает [впоследствии] определение, как, например, в случае с источниками и предметами знания. [Иногда же] названное и определенное [уже потом] классифицируется, как, например, ухищрения: «Словесные ухищрения — это [попытки] опровержения положений [оппонента] посредством переиначивания смысла [его слов]. Они трех видов...» (1.2.10 – 11).

И вот [демонстрируется] классификация номинированных [объектов]:

Источники знания — это восприятие, умозаключение, сравнение и слово.

Восприятие — это функционирование соответствующих органов чувств по отношению к соответствующим объектам. **Функционирование** же — это контакт или знание. Когда [имеет место] контакт, тогда и знание становится следствием «измерения», а

когда знание, тогда и [его] результат проявляется в виде осознания того, что [то или иное] следует избегать, принимать или относиться [к нему] равнодушно.

Умозаключение — это следующее [за восприятием] «измерение» предмета как носителя знака посредством «измеренного» знака.

Сравнение — это познание через сходство, [например] как-ва корова, такова и лесная корова. Сходство же — наличие у [двух предметов] общей характеристики.

«ПАДАРТХА-ДХАРМА-САНГРАХА» ПРАШАСТАПАДЫ (ФРАГМЕНТ)

1.4.2. РАЗДЕЛ СОЗИДАНИЯ И РАЗРУШЕНИЯ ВСЕЛЕННОЙ

[57] *Здесь описывается способ созидания и разрушения этих четырех «великих элементов». В конце столетия по летосчислению Брахмы¹, когда Брахма настоящего [времени] достигает конечного освобождения, у Махешвары (Великого Ишвары), господина всех миров, [возникает] желание разрушить [все существующее] ради того, чтобы дать отдых на ночь всем живым существам, уставшим от перерождений. В это же время прекращается действие **агришт**, содержащихся во всех атманах, связанных с телами, органами чувств и «великими элементами». Тогда по желанию Махешвары из действия, порожденного соединениями **атманов** и атомов, [следует] разъединение атомов, являющихся причиной тел и органов чувств; по прекращении данных соединений [происходит] разрушение этих [тел, органов чувств и «великих элементов»] вплоть до конечных атомов. Так «великие элементы» — земля, вода, огонь и ветер — [разрушаются] последовательно друг за другом [в таком порядке]; пока не разрушится предыдущий, следующий существует. Таким образом, конечные атомы пребывают разделенными, а атманы все это время полны [кармическими] отпечатками **дхармы** и **адхармы**.*

[58] *Затем, чтобы живые существа смогли сызнова испытать опыт одушевленной жизни, у Махешвары [появляется] другое желание — [созидать]. В атомах ветра возникает движение, вызванное [их] соединениями, определяемыми агриштами, начинающими действовать во всех атманах; они же (атомы ветра), соединяясь друг с другом, образуют последовательно диады, триады и другие [атомные соединения], пока не появляется великий ветер, пребывающий в вибрации на небе. Вслед за тем в этом ветре из атомов воды тем же способом возникают великие воды, пребывающие в состоя-*

¹ Летосчисление Брахмы — это традиционная концепция «дней» и «ночей», по которой мир развивается циклически, претерпевая периодически разрушения («ночи Брахмы») и творения («дни Брахмы»). Один «день» Брахмы составляет одну кальпу, которая состоит из 1000 махаюг, одна махаюга — из четырех юг, или 432 тыс. земных лет. После каждой махаюги наступает космическая ночь — *праляйя*. «Жизнь» Брахмы длится 100 «лет» Брахмы, после чего наступает 100 «лет» космической ночи — *махапраляйя*. Затем появляется новый Брахма, и цикл возобновляется.

нии течения. Вслед за тем в них из атомов земли образуется великая твердь, пребывающая единой массой. Вслед за тем в этих великих водах из атомов огня путем последовательного образования *диад* и других [атомных соединений] появляется великое скопище пламени; ничем не подавляемое, [оно] пребывает в интенсивном свечении.

[59] Потом, после возникновения четырех «великих элементов», вследствие одного только желания Махешвары из атомов огня при содействии атомов земли возникает Великое яйцо¹. [Махешвара] порождает в нем четырехликий лотос, великого прародителя всех миров Брахму вместе со всеми Вселенными², затем обязывает его создать тварь. И этот Брахма, которого Махешвара одарил [таким поручением], наделенный превосходным знанием, отрешенностью от желаний, всемогуществом, познавший степень созревания кармы живых существ, создавший из [своего] ума сыновей Праджapati³, Ману⁴, дэвов, риши⁵, группы предков⁶, чьи знания, опыт и долгая жизнь соответствуют [их прошлым] деяниям, а из рта, рук, бедер, стоп [соответственно] — четыре варны и другие существа⁷ — высшие и низшие⁸, соединяет их с добродетелью, зна-

¹ Махаданда, другое название Золотого зародыша (*Хираньягарбха*), который, согласно ведийской мифологии, дал начало Вселенной. В некоторых вариантах ведийского космогонического мифа из хаоса возникают воды, из них — огонь, из него — Великое яйцо, через год из него появляется Брахма и раскалывает яйцо на золотую и серебряную половины, из которых возникают небо и земля.

² Классическая мифология пуран насчитывает семь миров, или Вселенных. Это Сварлока, или небесный мир, — обитель Индры, Бхурлока, или земной, Бхуварлока, или средний, — место обитания святых и совершенных мудрецов, а также Махарлока — обитель Бхригу и «манасических» (духовных) сыновей Брахмы (см. сл. примеч.), Джаналока — мир людей, Тапарлока — обитель отшельников, и Брахмалока — обитель Брахмы.

³ Праджapati (букв. «господин потомства») в ведийской мифологии — творец всех существ, отец всех дэвов (богов) и асуров (демонов), основатель жертвоприношения. В пуранах именем сыновей Праджapati (или именем Кумара) называют группу мудрецов и праотцов человеческого рода, считающихся «манасическими» сыновьями Брахмы: например, в «Вишну пуране» упоминаются Санаткумара, Сананда, Санака и Санатана (иногда к ним добавляют и Рибху).

⁴ В ведийской мифологии Ману (от корня *man* — «мыслить») — человек, первочеловек, предок всех людей. По пуранам, в одной калпе появляются четырнадцать Ману.

⁵ Известны семь риши: Готама, Бхарадваджа, Вишвамित्रа, Джамадагни, Вaсшiтха, Кашьяпа, Атри, упоминаются и другие имена: Вьяса, Вальмики, Ману и т. д. (среди них и имена создателей философских систем, в том числе Канада).

⁶ Предки — *питары* («отцы»), обожествляемые умершие предки, живущие на одном из небес. Обычно считается, что это умершие первопредки людей, проложившие путь, по которому следуют и недавно умершие.

⁷ Здесь Прашастапада опирается на знаменитый гимн «Пурушасукта» из «Риг-веды» (X. 90), где описывается творение варн из членов тела Первочеловека.

⁸ Ведийская Вселенная населена множеством разных существ. К высшим относятся *дзвы* (боги), полубожественные существа — *апсары* (небесные нимфы), *гангхарвы* (в Ведах враждебные людям духи стихий, в эпосе и пуранах — небесные музыканты), *рибху* (полубоги, дающие плодородие и богатство) и др., к низшим — *асуры* (враги дэвов), *пани* (враги Индры), *дасы* (демоны, враждебные богам), *рак-*

нием, отрешенностью и могуществом, в соответствии с [кармическими] отпечатками.

НК¹: Описав в деталях четыре «великих элемента» (*махабхуты*), имеющие природу продуктов, автор переходит теперь к вопросу об их создателе.

Поскольку все четыре «великих элемента», начиная с земли, характеризуются процессами возникновения и разрушения, описание этих процессов в каждом разделе, [посвященном отдельному элементу], увеличило бы объем всей книги, поэтому автор собрал их и рассматривает в данном разделе.

Здесь обрисовывается способ созидания и разрушения этих четырех «великих элементов». **Созидание и разрушение** — возникновение и уничтожение, **способ** — последовательность. Хотя здесь дается одно общее описание процесса созидания и разрушения **четырёх «великих элементов»** (*saturnam mahābhūtānām*), его не следует рассматривать как простое суммирование лишь сходных черт, поскольку оно детально представляет индивидуальные характеристики [созидания и разрушения] каждого из элементов.

Если бы у нас было лишь слово *mahābhūtānām*, оно охватывало бы только три «великих элемента», как в [жертвенной] формуле: «Пусть будут принесены в жертву капинджалы»², но, чтобы множественное число относилось именно к четырем, упоминается слово *saturnam*, «четыре». Если бы в тексте содержалось только слово *saturnam*, его можно было бы отнести к упомянутым в предыдущей главе продуктам ветра: телу, органу, объекту и *пране*³. Чтобы исключить подобное понимание четверичности, добавляется *mahābhūtānām*.

(Возражение) В этом случае, [а именно в описании процесса созидания и разрушения «великих элементов»], созидание и разрушение диад окажется необъясненным, ведь они обладают малостью⁴.

(Ответ) Это не так. Раз автор употребляет слово **способ**, означающее последовательность образования и разрушения «ве-

шасы (демоны, враждебные людям), *пишачи* (вредоносные демоны, насылающие болезни и питающиеся мясом и костями людей) и др. К низшим существам причисляют также животных, насекомых, а иногда растения и даже минералы.

¹ НК — комментарий Шридхары (X в.) «ньяя-кандали».

² *Karīñjala* — куропатка или тетерев. Согласно толкованиям, данное предписание подразумевает принесение в жертву только *трех* таких птиц. По мнению комментатора, форма *mahābhūtānām* (по аналогии с *karīñjalānām*) подразумевала бы три элемента.

³ В этом случае *saturnam* выступало бы в роли порядкового числительного «четвертый».

⁴ Пурвапакшин (оппонент) играет здесь на значении слова *mahat* — «великий», которое подразумевает также большой размер в противоположность *aṇu* — малому, свойственному только атомам и диадам.

ликих элементов», — а она заключается в образовании диад и других соединений атомов и затем в их разрушении вплоть до конечных атомов, — тогда этим же самым объясняется образование и разрушение диад.

Задачей автора является объяснение конечной цели [процесса, т. е. созидания], поэтому он начинает с разрушения, хотя разрушение было упомянуто последним.

В конце столетия по летосчислению Брахмы... [Вот единицы] летосчисления Брахмы:

15 *нимеша* (время моргания глаза) = 1 *каштха*;

30 *каштха* = 1 *кала*;

15 *кала* = 1 *надика*;

30 *кала* = 1 *мухурта*;

30 *мухурта* = 1 *ахоратра* (день и ночь);

15 *ахоратра* = 1 *пакша* (2 недели);

2 *пакша* = 1 *маса* (месяц);

2 *маса* = 1 *риту* (сезон);

6 *риту* или 12 *маса* = 1 *самватсара* (год);

3 *риту* = 1 *уттараяна* (полугодовое движение солнца до летнего солнцестояния);

3 *риту* = 1 *дакшинаяна* (полугодовое движение солнца до зимнего солнцестояния);

1 *уттараяна* = 1 «день» богов;

1 *дакшинаяна* = 1 «ночь» богов;

360 «дней» и «ночей» богов = 1 «год» богов;

1200 «лет» богов = 4 *юги* (или одна *махаюга*);

1000 раз по 4 *юги* = 1 «день» Брахмы.

...Когда Брахма настоящего [времени] достигает конечного освобождения... т. е. освобождается от *сансары*. Затем у Махешвары, чья власть над всеми мирами не имеет ограничений, возникает желание разрушать, дабы дать ночной отдых всем живым существам, начиная с утробного существования и т. д., истерзанным страданиями, связанными с разнообразными муками, с различными состояниями, претерпеваемыми бесчисленными телами в процессе перерождения и т. п.

Немедленно вслед за этим прекращается действие *агришт*, пребывающих во всех *атманах* и формирующих тела, *индрии* и «великие элементы». После этого никакое тело, *индрия* или элемент более не создаются. А в отношении тех, которые уже существуют, возникают действия, направленные на их разрушение. Они производятся в соответствии с желанием Махешвары периодически разрушать мир, а также благодаря соединениям *атманов* и атомов. Посредством этих действий, произведенных желанием Махешвары и соединениями *атманов* и атомов, последовательно вызывается разъединение атомов, составляющих причины тел, и

органов чувств. Оно приводит к разъединению этих атомов, к прекращению соединения и к разрушению этих, т. е. тел и органов, через разрушение диад и других атомных соединений до тех пор, пока не останутся одни конечные атомы.

(Возражение) Если бы все живое было разрушено без причины, то Высшего властителя считали бы безжалостным и совершающим поступки без всяких мотивов.

(Ответ) Чтобы предотвратить такое понимание, автор указывает на то, что процесс разрушения служит цели ночного отдыха живых существ.

(Возражение) Ввиду различий между присущими бесчисленным *атманам* индивидуальными *агриштами*, которые способствуют созреванию плодов действий, — одни *агришты* вызывают прекращение опыта перерождений, а другие продолжают способствовать вкушению плодов действий и тому подобного, и таким образом активность в отношении вещей продолжается, — невозможно одновременное разрушение всех тел и органов чувств.

(Ответ) Действие *агришт* прекращается.

О времени окончательного освобождения Брахмы метафорически говорят как о «ночи» вследствие сходства между [состоянием освобождения] и прекращением сознательной активности живых существ [ночью]. «Великие элементы» наряду с телами и органами чувств разрушаются последовательно вплоть до атомов. Благодаря тому, что атомы движутся, разъединяются и т. д., порядок разрушения «великих элементов» таков: пока разрушается первый элемент, второй существует, т. е. пока вода еще существует, разрушается земля, пока огонь существует, разрушается вода, пока ветер существует, разрушается огонь.

Таким образом, конечные атомы пребывают разделенными, а *атманы* все это время полны [кармическими] отпечатками *гхармы* и *агхармы*.

Все это время, т. е. в течение всего этого периода, который тоже длится 100 «лет» Брахмы. Несмотря на то, что направление и подобные [нематериальные] субстанции¹ вследствие своей вечности также существуют [в течение всего этого времени], в тексте наряду с атомами упоминается только существование *атманов*, характеризуемых *агриштами*, — вследствие их особой важности, а именно потому, что *атманы* являются носителями *агришт*, без которых атомы не смогли бы образовывать свои продукты.

Описав процесс разрушения, автор переходит к описанию процесса созидания мира. **Затем, чтобы...** и т. д. Хотя в течение всего этого времени, [космической ночи], не происходит соединения

¹ Шридхара пытается оправдать тот факт, что Прашастапада ничего не говорит о других вечных субстанциях — акаше, времени и направлении.

атманов и *праны*, в тексте сказано: *rgāpi* — «живые существа», и это оправдано их принципиальной способностью испытывать опыт одушевленной жизни, т. е. переживать удовольствие и страдание... **у Махешвары [появляется] другое желание — [созидать].** Вслед за этим во всех *атманах* начинают действовать *агришты*.

Хотя желание Махешвары созидать, проявляющееся в его созидательной энергии, является одинаковым по своей сущности во всех пространствах и временах — вследствие его вечности, и способствует одновременному появлению неисчислимых следствий, тем не менее в одно время оно, [это желание], вызывает разрушение, а в другое — созидание, по причине различий в характере этих времен и в силу других сопутствующих событий. Когда желание имеет своей целью разрушение, то в соответствии с ним *агришты атманов* прекращают свое действие и приходят в индифферентное состояние. Когда же оно (желание) направлено на творение, то они (*агришты*) возобновляют активность по порождению своих следствий.

Сложное слово *vṛtilābdha* следует понимать как *vṛtilābdhāyaiḥ te* — «те, посредством кого вновь обретена активность», поскольку это сложное слово употреблено таким же образом, как и сложное слово *āhitāgni* («тот, кто принес в жертву огонь») и подобные [слова], в отношении которых порядок следования двух составляющих слов является свободным. **В атомах ветра возникает движение, вызванное [их] соединениями, определяемыми *агриштами*, начинающими действовать во всех *атманах*,** т. е. посредством соединений *атманов* и атомов, при этом сами атомы являются присущей причиной, соединение атомов с *атманами*, чьи *агришты* начали действовать, — неприсущей причиной, а *агришты* — инструментальной причиной.

При возникновении движения они (*агришты*) вызывают взаимные соединения атомов ветра. Посредством этих соединений образуются диады, затем триады, и так далее в определенном порядке до образования великого ветра, наделенного огромной скоростью, поскольку ничто ему не препятствует. Он пребывает в небесах (синоним *акаши*) в состоянии интенсивного движения. Вслед за этим, там же, из тех же атомов ветра в том же порядке — посредством диад и т. д. — появляются великие воды, масса воды, которая растекается повсюду и, не имея никаких препятствий, все собою заполняет.

Вслед за тем, т. е. вслед за появлением великих вод; **в них, т. е. в этих водах, ...из атомов земли образуется великая твердь, пребывающая единой массой, т. е. жестко и неколебимо.** Вслед за тем в этих великих водах из атомов огня путем последовательного образования диад и других [атомных соединений] появляется великое скопище пламени; ничем не подавляемое, [оно] пребывает в интенсивном свечении. Несмотря на природную несовместимость

воды и огня, [их] взаимоотношения как «вместилища» и «вмещаемого» не являются невозможными благодаря подчинению *агриштам*.

После возникновения «великих элементов» в описанном выше порядке, вследствие одного только желания Махешвары из атомов огня при содействии атомов земли возникает Великое яйцо, т. е. огромная сфера. В возникновении этой сферы поддержка частичек земли способствовала тому, что она не стала массой чистого огня. Создав в нем, в яйце, **четырехликий лотос** — того, кому принадлежат четыре лика лотоса, **великого прародителя всех миров**, Первочеловека, лежащего у истоков всех миров, [Махешвара]... **обязывает его создать тварь**: «Ты сделай это». И он, Брахма, обремененный поручением Махешвары, **наделенный превосходным знанием, отрешенностью от желаний, всемогуществом** (т. е. посредством этих знания, отрешенности и могущества, имеющих высшую степень, его совершенство неизмеримо возрастает), благодаря силе своего превосходного знания видит состояние добродетелей и пороков существ; благодаря отрешенности от страстей он не принимает ничьей стороны в споре; благодаря могуществу заставляя [существа] вкушать плоды своих деяний.

...Познавший степень созревания *кармы* живых существ... в соответствии с [их прошлыми] деяниями — познав разные способы, коими действие созревает и приносит свой плод, поняв, что результат такого-то действия будет именно таким-то, из [своего] ума, по своему желанию, он создает сыновей Праджапати, Ману, *гэвов*, риши, группы предков, **из рта, рук, бедер, стоп** — четыре варны, а именно: из рта — брахманов, из рук — кшатриев, из бедер — вайшьев, из стоп — шудр и, создав другие существа — высшие и низшие, т. е. мелких ничтожных тварей (*кшудра джанту*), **соединяет их с добродетелью, знанием, отрешенностью и могуществом, в соответствии с [кармическими] отпечатками**. В сложном слове *āśauṇigīra* — «в соответствии с [кармическими] отпечатками» — *āśau* означает *āśete* — то, что подспудно присутствует в *атмане* до того, как он начинает вкушать результат [действия]; *āśau* — это *карма*, то, в соответствии с чем осуществляется связь [атмана] с добродетелями, знанием, отрешенностью от страстей и могуществом, которые соответствуют их прошлым деяниям, например: [он, Брахман], правильно, ни на йоту не отклоняясь, соединяет чье-то деяние со знанием и подобным, которые данному [деянию] соответствуют. <...>

(Далее Шридхара спорит с атеистами и обсуждает доказательство существования Бога.)

МИМАНСА-ВЕДАНТА

Из шести брахманистских философских систем позже всех оформилась веданта. Возможно, этим и объясняется само название указанной гаршаны, в буквальном переводе означающее «конец Вед», что допустимо понимать как последнее, наиболее адекватное, а потому самое совершенное изложение сокровенной мудрости Вед.

Веданта традиционно спарена с мимансой, отсюда и другое ее название — уттара-миманса, т. е. «вторая миманса». Сама миманса более гругих гаршан связана с ритуальной стороной брахманизма. Этимологически слово «миманса» означает «исследование». Приверженцы указанной гаршаны детально разрабатывали проблему источников истинного знания (праманы).

«Миманса-сутра-бхашья», составление которой индийская традиция приписывает Шабаре (Шабарасваминому), является древнейшим (из сохранившихся) комментарием к сутрам мимансы, автором которых считается Джаймини. Это первый памятник, относящийся к традиции мимансы, где философия данной школы предстает в целостном и систематическом виде. Перевод с санскрита комментария к сутрам 1, 1, 1–5 выполнен А.В. Пименовым. Публикуется впервые.

В отличие от мимансы, веданта ориентирована не на презентацию ритуальной стороны священного учения, а на изложение и интерпретацию его идейного кредо. Базовым текстом веданты являются **«Брахма-сутры»**, рассматриваемые в качестве первой дошедшей до нас попытки систематизированной передачи основных положений Упанишад. Сутры были созданы, по-видимому, Бадараяной либо Вьясой, между II в. до н. э. и II в. Текст сутр стал объектом многочисленных комментариев (бхашья), самые знаменитые из которых, приписываемые Шанкаре, Раманудже и Магхаве, соответствуют трем основным направлениям ведантистской мысли.

Шанкара (VIII в.) считается основателем адвайты — (букв. «не-двойственность»). Его авторитет столь велик, что многие индуисты верят в божественное происхождение этого средневекового мыслителя, причисляя его к одной из аватар — земных воплощений бога Шивы.

Комментарии Шанкары к сутрам 17, 18, 29 и 40 дают представление о воззрениях на природу индивидуальной души (джива), занимающих центральное место в системе веданты в целом. Перевод с санскрита сделан Н.В. Исаевой в качестве текстового приложения к ее статье, опубликованной в кн.: Древняя Индия. Язык, культура, текст. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1985.

МИМАНСА-СУТРА-БХАШЬЯ

А потому теперь — желание познать дхарму.

Значения, в которых слова известны в обыденной жизни, — те же и в сутрах, насколько то возможно; следует иметь это в виду. Нельзя ни дополнить их, ни истолковать в переносном смысле. Ведь лишь таким образом с их помощью можно объяснить речения Вед. В противном случае необходимо было бы сначала объяснить речения Вед, а затем с их помощью значения слов. Отсюда возникли бы затруднения в работе.

— Но слово «теперь» обычно означает то, что следует непосредственно за происходящим. А здесь (в рассматриваемом случае) нечто [происходящее] не воспринято.

Необходимо указать на что-то, при наличии чего возникает желание познать дхарму. Ведь установлено, что [слово «атха»] употребляется в своем обычном значении. Но это — изучение Вед, ибо при его наличии оно подходит.

(Оппонент) Это не так. Ведь желание познать дхарму может возникнуть как сразу же после какого-либо другого действия, так и до изучения Вед.

(Возражение) На это следует ответить: учитель (Джаймини) употреблял слово «теперь», имея в виду такое желание познать дхарму, которое невозможно без изучения Вед.

— Почему?

— Здесь пойдет речь о различных исследованиях ведийских речений. Однако мы не отрицаем [возможности] желания познать дхарму до изучения Вед. Ведь одно это предложение не может одновременно и запрещать исследование дхармы до изучения Вед, и утверждать непосредственное следование. [Если бы это имело место,] предложение было бы разорвано. Существовало бы одно предложение, запрещающее исследование дхармы до изучения Вед, и другое, утверждающее немедленное исследование [познания дхармы по окончании изучения Вед]. Ибо в первом случае словами «после того как изучены Веда» указание на непосредственное следование дается через предписания, в другом же случае — нет. А [Джаймини] впоследствии скажет, что единство предложения

проистекает из единства смысла. После того как Веды изучены, возможны два пути: [первый] — вернуться домой и [второй] — исследовать дальше речения Вед. Поэтому смысл данного предписания таков: «Не следует возвращаться из дома учителя домой, ибо кто тогда будет исследовать предписания Вед?»

— Если это так, то изучение Вед не предполагает желание познать дхарму. Ибо сказано: «Изучивший Веды да совершит *снану*¹. Таким образом, тот, кто, изучив Веды, исследует дхарму, хотя он должен совершать омовение, нарушает это предписание. Но нарушать установленное нельзя.

— Мы нарушим это установление. Если мы не нарушим его, мы превратим Веды, преисполненные смысла, в бессмыслицу. Очевидно, что их смысл состоит в научении ритуальным действиям. А достойные жертвователи не учат, что изучение приносит плоды само по себе. И если [на первый взгляд] кажется, что учат, то [Джаймини говорит], что «наименование плода (результата) означает разъяснение смысла [жертвоприношения] артхаваду², так как они преследуют иные цели» (МС. II, 4, 6.). Кроме того, изучившему Веды этим не предписано, что снана должна следовать непосредственно [за изучением Вед]. Ибо [здесь] нет ни одного слова, которое выражало бы непосредственное следование... Кроме того, если бы речь шла о непосредственном следовании, то возник бы вопрос о видимой цели изучения. Эта цель могла бы быть определена косвенным образом. И снана не предписана как очевидная [непосредственная] цель; слова «если изучены Веды, следует совершить снану» скорее указывают косвенным образом на то, что одновременно с завершением изучения Вед перестает действовать запрет совершения снаны. А слова «не следует возвращаться из дома учителя» являются отклонением от неочевидной цели.

Итак, слово «теперь» означает, что после того, как завершено изучение Вед, необходимо сразу же приступить к исследованию дхармы. Речь идет не о том, что исследование дхармы невозможно после другого занятия; [мы утверждаем лишь], что после изучения Вед надо не спешить со снаной, а, напротив, исследовать дхарму. Таков смысл слова «теперь».

Слово «потому» указывает на нечто данное в качестве основания, [как, например:] «Эта местность приятна и богата пищей, поэтому я здесь живу». Таким образом, изученные Веды [есть] основание для исследования дхармы; и начаться оно должно сразу же после [изучения Вед]; вот что означает слово «потому». [Возникающее у человека] желание познать дхарму появляется ради

¹ Снана — обряд, представляющий собой ритуальное омовение, которое надлежит совершать по окончании *брахмачарьи*.

² Артхавада — текст, разъясняющий смысл обряда.

ее выполнения. Желание познать дхарму состоит в стремлении узнать ее. Но как ее исследовать? Что такое дхарма, каков ее признак, каковы ее средства, ее методы и ее цель?

На вопрос: «Что такое дхарма, каков ее признак, каковы ее средства, ее способы и ее цель?» — отвечает одна-единственная сутра: «Дхарма есть артха¹, признак которой — побуждение к действию». Каковы ее средства, каковы ее способы, каковы ее цели, чем она характеризуется — ответ на эти вопросы дается при разъяснении вспомогательных средств жертвоприношения. Связь [двух] тезисов — [тезиса], где человек представляет собой цель, и [тезиса], где он средство, — воплощает сутра «А потому теперь желание познать дхарму».

— Дхарму нельзя считать ни известной, ни неизвестной. Если она известна, то нет необходимости ее исследовать. Если же она неизвестна, то тем более. А раз так — весь труд об исследовании дхармы не имеет смысла.

— Он имеет смысл. Существуют различные мнения о дхарме. Одни называют дхармой одно, другие — другое. Если человек действует, принимая во внимание какое-либо одно [представление о дхарме], он может попасть в беду. Дхарму необходимо исследовать потому, что это служит человеку во благо — таково наше утверждение.

Поэтому сказано:

Дхарма есть артха, чей знак — побуждение к действию.

— Побуждением к действию называют речь, зовущую к действию. Например, [такие высказывания, как] «Я поступаю так по указанию моего учителя». То, благодаря чему нечто становится известным, есть знак (признак). Так, говорят, например: «Дым — признак огня». Мы утверждаем, что артха, признак которой — побуждение к действию, способствует благу человека.

Предписание, а не индрии, дает возможность узнать прошлое, настоящее, будущее, тонкое, скрытое и отдаленное.

— Предписание может, как и любое высказывание, указывать и на нечто несуществующее, например: «На берегу лежат плоды». Это может быть и так, и не так.

— На это мы скажем: [такие] высказывания, [как] «Он говорит» и «Это неверно», противоречат друг другу. Слова «он говорит» означают: «[Он] дает возможность узнать», то есть являются признаком для познающего. То, что представляет собой признак познания, есть [одновременно] его возможность. Если существует возможность узнать посредством предписания [о том, что]

¹ Артха — «предмет», «цель», «смысл», «польза» и т. д.; согласно традиционным брахманистским представлениям — одна из четырех фундаментальных задач человеческой жизни.

«посредством агнихотры¹ [человек] приобщается к небу», то как [об этом] можно говорить: «Это не так»? И напротив, если это не так, то откуда это можно узнать? А потому говорить: «Он узнает несущезывающую вещь» — значит впадать в противоречие. Да и [высказывание] «Жажущий неба да приносит жертвы» тоже дает несомнительное знание, [обладая которым рассуждают так]: «Приобщается [в действительности] человек к небу или нет»? Если это известно твердо, то не может оказаться ложным. Ибо знание, которое, [однажды] возникнув, превращается в свою противоположность, есть ложное знание. А то знание, о котором идет речь, не превращается в свою противоположность у другого человека, в другом состоянии или в другом месте. Поэтому оно не ложно.

Если же, напротив, высказывание относится к обыденной жизни, то оно не является ложным [в том случае], если исходит от человека, достойного доверия, или относится к области, доступной восприятию посредством индрий. А если оно не исходит от человека, достойного доверия, и не относится к области, доступной индриям, то это — человеческое измышление и [поэтому] не может быть источником истинного знания (*праманой*).

Ведь для человека невозможно знание помимо речения Вед. [Иногда люди] полагают, что узнали что-то из высказывания другого человека, но [в действительности] с этим высказыванием дело обстоит точно так же, как и с тем [первым]. Ибо в делах такого рода человеческое рассуждение так же не может служить средством познания, как рассуждение слепорожденного о различиях красок.

— Ссылка на человеческое незнание неуместна. Ведь Ману и другие [подобные ему] тоже учили [людей]. А значит, существовали такие, что были людьми и обладали знанием. Так же как посредством наблюдения [люди] приходят к выводу, что цвет воспринимается с помощью глаз.

— На это мы скажем: поучение может быть основано и на заблуждении. Если же оно не основано на заблуждении, то оно основано на Ведах. А кроме того, из человеческого суждения можно почерпнуть лишь сведения, [которые следует охарактеризовать так]: «Таково знание этого человека», но не «Таков этот предмет». Ибо знание, основанное на человеческом рассуждении, иногда ведет к заблуждению. А для установления ложности ведийских речений способа нет.

Здесь можно обнаружить сходство. Видя, что человеческие высказывания [могут быть] ошибочными, можно, основываясь на сходстве [всех высказываний], сделать вывод, что и речения Вед ложны.

¹ Агнихотра — один из важнейших брахманистских обрядов, состоящий в возлиянии молока на три жертвенных огня.

— Нет, ибо в этом случае речь идет о другом. Если ошибочно одно [высказывание], то другое не должно быть также непременно ошибочным, — именно потому, что оно — другое. Ведь если Девадатта смугл, то это не означает, что смуглым должен оказаться и Яджнядатта. Кроме того, [если] речь идет о том, что ведийские речения ложны по причине их сходства с человеческими высказываниями, то [в этом случае] мы имеем дело с логическим выводом (*ануманой*). Познание же ведийских речений есть, напротив, восприятие (*пратьякша*). А логический вывод, противоречащий восприятию, не является источником истинного знания (*праманой*). Поэтому артха, признак которой — побуждение к действию, служит человеку во благо.

— В таком случае надо исследовать то, что служит человеку во благо. Зачем тогда изучать дхарму?

— На это мы ответим: именно то, что приносит человеку благо, называется дхармой.

— Откуда это известно?

— Того, кто приносит жертвы, называют «дхармика». [Подобно тому] как всякого, кто занимается каким-либо делом, называют «поваром» или «жнецом». Поэтому то, что способствует благу человека, именуют словом «дхарма». И не только в повседневной жизни, но и в Ведах все то, что выражено посредством слова «жертвовать», определяется как «дхарма». Например: «Жертвою боги пожертвовали жертве. Это были первые дхармы», — вот что говорит традиция.

Однако [если это] так, то посредством предписания [может быть] выражено и полезное, и вредное.

— Что полезно?

— То, что приносит [человеку] благо, — как, [например, жертвоприношение по обряду] *джьётиштома* и т. д.

— Что вредно?

— То, что приводит к разрушению, — [например, жертвоприношения по обрядам] Шьена, Ваджра, Ишу и т. д. При этом слово «артха» (польза) служит для того, чтобы дхармой не называлось также и вредное.

— Почему это вредно?

— Потому, что приносит зло, а это запрещено.

— Как же может быть предписано совершение зла?

— [На это мы] отвечаем: жертвоприношение по обряду Шьена и подобные ему обряды упоминаются не в качестве действий, которые необходимо совершить. Предписание выражает мысль: «Тот, кто желает принести вред, для того этот [обряд] — средство». Ибо сказано: «Тот, кто закликает о зле, приносит жертву по обряду Шьена», но не [сказано]: «Следует закликать о зле».

— Эта сутра не может содержать [одновременно] два утверждения — и о том, что признак дхармы — побуждение к действию, и

о том, что дхарма есть полезное, а не вредное. Ведь это одно предложение. А в таком случае оно [оказывается] разорвано.

— На это мы скажем: в тех случаях, когда [мы] узнаём содержание непосредственно из данного предложения, и только из него, дело обстоит именно так. Но так бывает лишь в тех случаях, когда речь идет о речениях Вед, но не о сутрах. Только если содержание предложения [сутры] известно [не только из него самого, но и] еще из какого-то источника, мы можем определить: сутра имеет такой-то смысл. Потому-то сутра и называется сутрой, что часть чуждого содержания передана с помощью намека. В нашем случае это две части двух разных предложений; можно и так это понять. И о полезном (артхе), чей знак — побуждение к действию, сказано, что это — дхарма. Таким образом, сутра истолковывается как единое целое.

Исследование ее (Дхармы) признака (обоснования).

— Мы сказали, что побуждение к действию — обоснование исследования дхармы. Но это было всего лишь наше утверждение. Теперь же мы будем исследовать ее обоснование [или отличительный признак]. [Речь пойдет о том], «только ли побуждение к действию может быть знаком дхармы, или же [им может быть также] что-то иное?» Итак, [сейчас] еще не доказано, что дхарма есть артха, чей признак — побуждение к действию. Поэтому сказано:

То, что возникает при соединении индрий (органов чувств) человека с сущим, есть восприятие, не запечатлевающее признака дхармы, поскольку воспринимается налично-данное.

— Вот каково [наше] рассуждение: восприятие не запечатлевает признака дхармы.

— Почему?

— Оно (восприятие) имеет характерную черту: возникновение знания при соединении индрий с предметом — вот что такое восприятие. Но этот предмет (дхарма) — в будущем, и в момент познания он еще не существует. Да и оно (познание) есть восприятие существующего, а не отсутствующего в данный момент. Поэтому восприятие не запечатляет признака [дхармы].

Рассуждение о познании, о его возникновении или о соединении [индрий с предметом] как об источнике знания — [все это] не составляет содержания этой сутры. В ней утверждается лишь одно: восприятие происходит, если происходит соединение индрий с предметом, и восприятия нет, если нет соединения. Если бы утверждалось нечто большее, предложение было бы разорвано.

Логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*), постулирование (*артхапатти*) также не могут служить обоснованием дхар-

мы, ибо им предшествует восприятие. И отрицание (*абхава*) также не является обоснованием.

Знание незыблемого предписания, основанное на природной связи слова с [обозначаемым] предметом, [в ситуации], когда предмет недоступен восприятию, — таков, по мнению Бадараяны, напротив, источник знания [о дхарме], так как для него характерна безотносительность к предмету, месту, времени.

— Природным мы называем вечное. Происхождение косвенно обозначает сущность. Неразрывная связь слова с предметом не возникает после возникновения слова и предмета; она существует изначально. Природное соединение слова и предмета представляет собой обоснование дхармы, приметы которой — агнихотра и т. д. и которую невозможно постигнуть посредством восприятия.

— Почему?

— Она (дхарма) представляет собой предписание. А предписание — это высказывание определенных слов. И это знание — незыблемо. Ибо оно, [раз] возникнув, не превращается в свою противоположность. Но если знание, возникнув, не превращается в свою противоположность, то о нем нельзя сказать: «Это не так», [нельзя сказать:] «То, как это познано, это не так, а как не познано — так». Кроме того, одно — в сердце, другое — в слове. О говорящем так было бы нелепо сказать: «Это не так. И стало быть, это — источник знания, ведь [это] знание безотносительно. И коль скоро это так, нет необходимости учитывать какое-либо другое представление [о дхарме] или [какого-либо] другого человека. Ведь это [наше] представление [существует] само по себе. [То обстоятельство], что это — мнение Бадараяны, отмечено, чтобы выразить уважение к нему, а не для того, чтобы принизить собственное мнение.

Автор вритти¹ по-своему истолковал эту часть, начинающуюся словами: «Исследование ее (дхармы) признака (обоснования)»:

— Нет необходимости исследовать обоснование дхармы. Ведь источники знания известны: [это] восприятие и т. д. И шастра входит в их число. Поэтому ее и не надо исследовать.

— Обоснование необходимо исследовать потому, что возможна ошибка. Ведь можно принять перламутр за серебро, а значит, восприятие может оказаться ошибочным, а так как оно лежит в основе [остальных средств познания], то ошибочным оказывается логический вывод и остальные [средства познания]. Тот, кто действует без проверки, не достигает цели и попадает в беду.

— Это не так. Ибо то, что является восприятием, не бывает ошибочно. А что ошибочно, то не восприятие. Что же такое восприятие?

¹ Вритти («толкование») — название одного из жанров комментаторской литературы.

То, что возникает при соединении индрий человека с [тем предметом], есть истинное восприятие.

— Если знание возникает у человека [в ситуации], когда есть соединение индрий с тем предметом, который является объектом восприятия, то можно говорить об истинном восприятии. Если же знание возникает, когда происходит соединение [индрий] с чем-то иным, то [объект знания] не воспринят.

— Но как определить, что одно знание возникло при соединении с тем, [что имеется в виду], а другое — при соединении с иным?

— То [знание], которое возникло не при соединении с иным, возникло при соединении с тем, [что имеется в виду]. [Знание], противоположное ему, возникло при соединении с иным.

— Как же можно узнать об этом, если тот, кто при виде перламутра принимает его за серебро, думает: «Мой глаз [находится] в соединении с серебром»? Где рождается отрицающее знание, [обладая которым люди] думают: «Это не так, это ложное знание, оно возникло при соединении с иным, а его противоположность — при соединении с тем, [что имеется в виду]»? Как можно это установить до возникновения отрицающего знания, если в это время невозможно обнаружить различия между истинным и ложным знанием?

— Если манас ослаблен голодом, или индрии — болезнью Тимира, или же [сам] предмет восприятия отличается тонкостью и т. п., то следствием [этих обстоятельств] становится ложное знание; если же все это не повреждено, то знание является истинным. Причина возникновения знания — соединение индрий, манаса и предмета, так как если его (соединения) не происходит, то знание не возникает. Причина [возникновения] ложного знания — препятствие (помеха), что находится между ними. Ибо если помеха, знание ложно.

— Как же это [наличие или отсутствие помехи] можно установить?

— После удаления помехи наступает полное согласие.

— Как отличить поврежденные [манас и индрии] от неповрежденных?

— Если мы, тщательно исследуя, не обнаруживаем помехи, мы делаем вывод, что повреждения нет, так как нет средства узнать о нем. Поэтому [можно прийти к заключению, что] представление, возникшее в результате повреждения, при том [условии, что] возникает [также] представление о том, что оно (первое представление) неистинно, не соответствует действительности, — именно такое представление и никакое другое.

— Никакое представление не имеет опоры (*нираламбана*), подобно сновидению. «Безопорность» сновидения кажется его отличительным признаком. [Но точно] так же и у бодрствующего появляется представление «столб» или «стена». Значит, и представление, [возникающее в сознании] бодрствующего, не имеет опоры.

— На это мы скажем: представление о столбе, [возникающее] в сознании бодрствующего, ясно и определено; почему же оно должно быть поколеблено?

— Во время сна, до тех пор пока не наступило пробуждение, оно столь же ясно и определено; здесь нет никакого различия.

— Нет, во сне оно колеблется и изменяется, тогда как в других случаях оно устойчиво.

— В силу сходства [ситуаций сна и бодрствования] так будет и в других случаях.

— Если бы сновидение было ложным [представлением] потому, что оно является представлением, то представление, [возникающее у] бодрствующего, также должно было бы быть ложным. И все же восприятие — вот причина того, что нечто именно таково, каково оно есть, [причина того], что невозможно сказать: «Это [явление] не таково, каково представление [о нем]». Ложность представления, возникающего во сне, которая обнаруживается благодаря тому, что оно меняется на противоположное, обусловлена другим.

— Чем?

— Из-за того, что манас во время сна оказывается ослаблен, само состояние сна становится причиной ложности представлений, [возникающих] в начале и в конце сна. У погруженного в глубокий сон они (представления) полностью отсутствуют. Ибо только о том, кто лишился [на время] сознания, говорят: «Он погружен в глубокий сон». Поэтому представление, [возникающее в сознании] бодрствующего, не является ложным.

— Разве у бодрствующего не может быть поврежден манас?

— Если бы [повреждение] имело место, оно было бы замечено.

— Но и во время сновидения [повреждение] не ощущается.

— Дело не в этом. Ибо проснувшись, [человек] сознает: «Мой манас был ослаблен сном».

— И все же [представление] является пустым.

— Почему?

— Мы не можем обнаружить различие между формой (*рупа*) предмета и формой (*акарана*) знания. А воспринимается, по нашему мнению, сознание. Поэтому становится ясно, что нет формы предмета, отличной от формы сознания.

— Это было бы так, если бы сознание (*бুদ্ধхи*) имело форму предмета. Но сознание не имеет формы; форма охватывает внешний образ [или контур] предмета. И он (предмет) через этот внешний образ запечатлевается [посредством] восприятия. Воспринимающее сознание направлено на предмет, а не на другое воспринимающее сознание. Ибо это последнее — мгновенно и не длится до момента [возникновения] другого состояния сознания. Говорят, будто его можно узнать при [его] возникновении и что

одновременно [оно] дает возможность узнать предмет — подобно светильнику, [который освещает окружающие предметы и вместе с тем себя самого], однако это неверно. Ведь до тех пор, пока не узнан предмет, невозможно заметить [вызванного им] состояния сознания; однако после того, как предмет узнан, оно (состояние сознания) точно устанавливается с помощью логического рассуждения. Одновременно [сделать и то и другое] нельзя.

— Тем не менее только после того как появилось состояние сознания, о предмете говорят: «Он узнан» [— именно в этот момент], а не тогда, когда состояние сознания еще не возникло. Поэтому сначала появляется состояние сознания, а затем узнается предмет.

— Совершенно верно, сначала возникает состояние сознания, однако не оно узнается первым. Ведь иногда бывает, что о предмете говорят: «Он не узнан», хотя [на самом деле] он известен. Кроме того, состояние сознания, [вызванное предметом], невозможно представить себе без назначения [предмета]. Таким образом, состояние сознания зависит от названия [предмета]. А восприятие от названия не зависит. Поэтому состояние сознания — не предмет восприятия. Вдобавок, если бы состояние сознания и предмет имели одну и ту же форму, то могло бы не быть состояния сознания, но не предмета. Однако их форма не одинакова. Ведь мы полагаем, что сознание не имеет очертаний, тогда как предмет мы схватываем посредством восприятия именно потому, что он ограничен своими очертаниями. Поэтому основу представления составляет предмет. И наконец, представление «платок» имеет основу и появляется [в том случае, если] нитки используются в качестве материала. В противном случае, даже если бы нитки и использовались в качестве материала, у человека с неповрежденными индриями появилось бы представление «горшок». Но этого не происходит. Поэтому не лишено опоры представление. Поэтому не ошибается восприятие.

Логический вывод (*анумана*) состоит в том, что тот, кто знает соединение, по видимой части делает заключение относительно другой, представляющей собой предмет, не соединенный с индриями. Анумана бывает двух видов: в первом случае соединение доступно восприятию, а во втором — определяется по сходству.

Анумана, при которой соединение узнается с помощью восприятия, имеет место, если, например, видя дым, делают вывод об огне. Анумана, при которой соединение узнается по сходству, имеет место, когда рассуждают так: если прибытию Девадатты в какое-либо место предшествует пройденный путь, то, посмотрев на солнце, также следует вспомнить о [проделанном им] движении.

Текст предполагает узнавание предмета, не соединенного с индриями, посредством узнавания слов.

Сравнение (*упамана*) означает, что сходство вызывает состояние сознания (*буггхи*), возникающее при мысли о предмете, не со-

единенном с индриями, как, например, при виде гаяла вспоминают о курице.

Постулирование (*артханатти*) есть допущение [существования] вещи [в тех случаях], когда вещь, о которой человек слышит или же видит ее, представляет собой единственно возможную [в данной ситуации]: например, когда, исходя из того, что Девадатты нет дома, и при условии, что он жив, делают вывод, что он находится в другом месте.

Отрицание (*абхава*) есть отрицание способа познания (*праманы*) [той или иной вещи] и [тем самым] основание для утверждения: «Этого не существует» — относительно предмета, не соединенного с индриями. Так как праманы известны, то [специального] обоснования [для абхавы] не требуется.

— Может быть, восприятие (*пратьякша*) и т. д. и являются праманами, но слово (*шабга*) все же ей не является.

— Почему?

— *Не запечатлевающее признака, поскольку воспринимается налично-данное.*

Слово не есть признак, т. е. источник истинного познания. Объект восприятия, который не воспринят, не существует, подобно рогу зайца. Индрии же воспринимают скот и т. д. Но по окончании жертвоприношения скот не воспринимается. Следовательно, скот не результат жертвоприношения. Результат должен все-таки появляться в момент действия. Ибо в то же время, когда начинается заклятие (?), начинается и желание [результата]. Если же говорят: обряд принесет свои плоды в другое время, то это неверно. Скорее всего, результат жертвоприношения достигается не в другое [по сравнению с моментом самого обряда] время.

— Почему?

— Когда оно (жертвоприношение) завершено, результат не достигнут. Когда же достигается результат, жертвоприношения не происходит. Как же должно оно достигать результата [в тот момент], когда оно не происходит? Кроме того, в ведийском тексте говорится о результате жертвоприношения, который достигается в момент совершения обряда. Ибо из [ведийского] речения: «Жертва есть средство» можно сделать вывод: «Раз существует средство, должен быть и результат». К тому же с помощью восприятия мы обнаруживаем другую причину, [приводящую к результату] жертвоприношения. Наконец, если имеет место вещь, воспринимаемая посредством индрий, то становится излишним допущение существования вещи, недоступной восприятию, так как для такого [допущения] отсутствует прамана. Ибо если мы видим, что Веда содержит ошибку, то [следует] признать, что небо и все остальное не плод жертвоприношения.

Кроме того, есть и такие ведийские речения, которые противоречат очевидности. После предписания сложить жертвенную утварь говорится: «Оснащенный приспособлениями для жертвоприношения жертвователь попадает прямо на небо». Это [высказывание] явно относится к телу. Оно, однако, на небе не оказывается. Ибо оно сжигается у нас на глазах. Вдобавок к тому, слова «Он попадает» не выражение предписания. Такое высказывание, противоречащее всем остальным праманам, [само] так же мало может служить праманой, как утверждения «Огурцы тонут в воде» или «Камни плавают». А значит, и предписаниям, касающимся агнихотры, не следует доверять. Таким образом, дхарма не есть артха, чей знак — побуждение к действию.

Основанное на природной связи слова с [обозначаемым] предметом... таков, напротив, источник знания...

Слово «напротив» опровергает утверждение оппонента. Природная связь слова с предметом есть источник знания этого предмета, характеризующегося агнихотрой и недоступного для восприятия. Таким образом, предписание, признаком которого является предписание, есть истинное знание. Представление, основывающееся на соединении с предметом [в том случае], если [соединение] есть создание человека, — такое представление может быть ложным. Ибо вслед за этим можно было бы говорить о представлении другого [человека]. Но если, напротив, слово говорит само, то как оно может быть ложным? Ведь в этом случае знание исходит не от другого человека. Выражение «Он говорит» означает «Он дает возможность узнать» [и] является обоснованием для познающего. Но если обоснование — само слово, то как можно считать это [знание] заблуждением и говорить: «Это не так»? Да предписание и не вызывает представления, окрашенного сомнением, [представления], при котором [человек] думает: «Это может быть, а может и не быть». К тому же ложным может оказаться — в другом месте, в другое время, в другом состоянии — [только] такое представление, которое не включает в себя название предмета. И [в этом случае] появляется [новое] представление, основанное на анумане, так как обнаружена ошибочность первого представления и [человек] рассуждает так: «В этом случае оно (представление) также будет ошибочным и [будет] опровергнуто представлением-восприятием». Таким образом, побуждение к действию — признак дхармы.

«БРАХМА-СУТРЫ», КОММЕНТАРИЙ ШАНКАРЫ

ГЛАВА II Раздел III

Сутра 17. *И в силу вечности души,
[не постигаемой] без шрути*

Существует атман, называемый индивидуальной душой, верховный управитель, тела и чувств, связанный с плодами действия. Либо он, как небо и прочее, рождается от Брахмана, либо, подобно Брахману, не рождается — таков предмет разногласий в высказываниях шрути. В некоторых местах шрути на примере искр и огня священной традицией утверждается рождение души от высшего Брахмана, в других же местах природу души рассматривают, подходя к ней как к проявлению высшего Брахмана, — и тогда в шрути говорится, что нет порождения [души]. Предположим теперь, что душа действительно порождается. Почему [имеем на это право]? Поскольку в [таком] утверждении нет логического противоречия. [Известно высказывание:] «Если познано одно — познано все».

Утверждение, [согласно которому] все реально существующее действительно имеет своим источником Брахмана, не вступило бы [с ним] в противоречие. А будь у души иная сущность, противоречие с таким высказыванием могло бы возникнуть.

Ибо невозможно признать, что душа так же неизменна, как высший Атман, поскольку характеристики их различны. Ведь высший Атман — носитель таких качеств, как безгрешность и тому подобное, а душа противоположна этому. В силу раздробленности установлено изменение природы у эфира и всего остального. Раз эфир и подобное ему раздроблены, стало быть, все они подвержены изменению своей сущности. Аналогично устанавливается рождение души — как у эфира и прочего. Ибо душа — раздробленная, вошедшая в отдельные тела, — обладает кармой в виде святых заслуг или недолжного [поведения], связана со счастьем и страданием; значит, и рождение ее должно происходить в подходящих для этого обстоятельствах. Кроме того, [Упанишады учат:] «Как от огня рассыпаются мельчайшие искры, так от этого

Атмана [исходят] все жизненные силы» (БрУп II, 1, 20), наставляя о сотворении того, что вкушаемо, — жизненных сил и им подобного; «так все от Атмана распространяется», наставляя об отдельном сотворенном в виде вкушающих атманов. «Как от светлого огня искры тысячами появляются, ему подобные, так от вечного [Атмана], о достойный, разные существа рождаются — и к нему же уходят» — так говорится о рождении и гибели многих живых душ в подобных высказываниях шрути; ведь [все] души подобны высшему Атману в силу сознания.

Однако ни одно из речений шрути не может быть отвергнуто, но, будучи услышанным, оно должно непременно присоединяться к ранее установленным, даже если [последние] сами по себе лишены противоречий и образуют целое. В таком случае первоначальные высказывания шрути выступают дополнительными, они должны быть разъяснены относительно сущности [их] различия [с последующими].

А существует высказывание: «Этот атман сам создан» — и другие, подобные ему. Значит, душа порождается.

Но мы утверждаем в соответствии с установленным [Бадараяной:] Душа не порождается. Почему? Так как нет свидетельств шрути [о противном]. Ведь во многих местах шрути нет высказываний о ее рождении.

— Но ведь установлено, что ни одно высказывание шрути не может быть отвергнуто, если оно услышано.

— Это поистине так. Но [все же] мы утверждаем, что ее рождение не существует. Почему? *И в силу вечности.*

И здесь стоит в значении «и прочее», напоминая о высказываниях священной традиции, о нерожденности души и тому подобном. Ибо вечность ее постигается из шрути через [сопоставление с] нерожденностью и постоянством природы неизменного Брахмана, который пребывает в виде души и в виде Брахмана. Стало быть, нельзя обосновать [возможность] рождения у обладающего такой природой.

Что же это за изречения? «Душа не умирает» (ЧхУн VI, 11, 3), «Этот великий нерожденный Атман есть непогибающий, бессмертный, постоянный, не подверженный страху Брахман» (БрУп IV, 4, 22), «Ведь не рождается и не умирает мудрый [Брахман]» (КатУп II, 18), «Нерожденный, вечный, неизменный этот изначальный [Брахман]» (КатУп II, 18), «Сотворив это, в него вошел (ТайтгУп II, 6, 9), «Этой душой, атманом войдя [в них], я проявлю имена и формы (ЧхУп VI, 3,2), «Это он, вошедший сюда вплоть до кончиков ногтей» (БрУп I, 4, 10), «Ты есть То» (ЧхУп VI, 8, 7), «Я есть Брахман» (БрУп I, 4, 10), «Этот атман есть Брахман, постоянное непосредственное восприятие всего» (БрУп II, 5, 19). Так подобные истины, толкующие о вечности, исключают рождение души.

Но ведь с раздробленностью связано изменение природы, а поскольку душа претерпевает изменения, она порождается.

— Так говорят, но при этом подразумевается, что ее раздробленность коренится не в ней самой. «Один бог, скрытый во всех существах, — всепроникающий, внутренний атман всех существ» (ШветУп VI, 11) — так утверждает шрути.

Причина же ее раздробленности лежит в преходящих ограничениях, [проистекающих] от буддхи и тому подобного, так же как причина [раздробленности] светлого эфира [лежит] в его связи с глиняными горшками. И о том же говорят шастры: «Он же, этот атман, есть Брахман, состоящий из знания, состоящий из разума, жизненных сил, из зрения и слуха» (БрУп IV, 4, 5). Эти и другие высказывания показывают у неизменного, реального и единственного Брахмана наличие составной природы в виде буддхи и прочего. Эта его природа должна рассматриваться не как проявление раздробленной сущности, [но просто] как замутненность этой сущности, подобно тому как [говорят, что] жалкий человек подобен женщине и т. д. Когда в каких-либо высказываниях шрути говорится о рождении и уничтожении души, это должно быть отнесено на счет соединения с преходящими ограничениями (*упадхи*). С их появлением наступает рождение души, а с их уничтожением — ее гибель [до нового рождения]. И когда в шрути говорится: «Целокупность сознания, от этих элементов возникнув, с ними же и погибает; после смерти же нет сознания» (БрУп IV, 5, 13), и в этом случае подразумевается исчезновение упадхи, но вовсе не исчезновение души. К тому же [Майтрейя говорит:] «Здесь, о господин, ты ввергаешь меня в смущение, и я этого не постигаю, что после смерти нет сознания». Начав с заданного вопроса, далее объясняет [Яджнавалкья]: «Не ввергаю я в смущение, дорогая, ибо не гибнет этот атман, дорогая, он обладает качеством неуничтожимости, и нет его соединения с преходящими ограничениями» (БрУп IV, 5, 14).

Если у души допускается природа неизменного Брахмана, в таком утверждении нет противоречия. Различие же их характеристик имеет причиной преходящие ограничения. [Вышеприведенное речение шрути завершается словами:] «Поэтому далее говори ради окончательного освобождения» (БрУп IV, 5, 15). Так у атмана, состоящего из знания, посредством отбрасывания всех характеристик сансары утверждается природа высшего Атмана, атман не рождается и не погибает.

Сутра 18. Это само (со)знание

Либо, как считают последователи Канады, эта [душа] наделена преходящим сознанием, но сама по себе бессознательна, либо, подобно тому как считают санкхьяики, ее собственная природа есть разумное сознание — таково сомнение.

Пока что примем [посылку, согласно которой] сознание атмана преходяще и порождается соединением атмана с манасом, подобно тому как свойство красноты и т. п. возникает благодаря соединению глиняных горшков с огнем. Ведь если бы существовало вечное сознание, то и состояния сна, обморока или одержимости [сопровождались бы] сознанием. Однако сами [люди], будучи спрошенными, говорят: «Мы ничего не сознавали», тогда как в своем [обычном] состоянии они явно сознают. Значит, поскольку сознание [проявляется] лишь временами, атман наделен преходящим сознанием.

Но в ответ на такое рассуждение сказано: (Со)знание, [то есть] вечное сознание, — это и есть Атман, так как он не порождается, но есть высший неизменный Брахман, который является в виде души благодаря своему соединению с преходящими ограничениями. Собственная же природа высшего Брахмана утверждается священной традицией как сознание: «Познание, блаженство — это Брахман» (БрУп III, 9, 28), «Истина, знание, бесконечность — это Брахман» (Тайттуп II, 1, 1), «Без другого, без внешнего, целокупный, весь — одно только знание» (БрУп IV, 5, 13); [известны] и другие высказывания в том же роде.

Раз это так, а джива есть высший Брахман, тогда сущность индивидуальной души — это ее вечное сознание, подобно тому как [сущности] огня — свет и тепло. Существуют высказывания шрути относительно атмана, состоящего из познания: «[Сам] не спящий, взирает на спящие [чувства]» (БрУп IV, 3, 11), «Этот Пуруша является самосветящимся» (БрУп IV, 3, 9), «Ведь нет гибели для знающего и для знания» (БрУп IV, 3, 30) и другие речения, [например:] «Тогда познай того, кто [говорит:] „Да восприму я запах“, — это Атман, потому всеми органами чувств познай его, познай его». [То есть] сущность его постигается благодаря знанию.

— Но ведь если сознание — это вечная природа [атмана], тогда излишни обоняние и другие [чувства].

— Нет, это не так; [они нужны] ради различения объектов [каждого чувства] — таких как запах и прочее. Ибо сказано: «Для запаха обоняние» и тому подобное.

Что же касается спящих — [якобы] не сознающих, то известны высказывания шрути об этом, которые отвергают [подобное мнение]. Глубоко заснув, «ведь он то не видит, видящий, то не зрит, — но нет здесь исчезновения зрящего и зрения, поскольку [видящий] неуничтожим; просто нет здесь иного ему, отличного от него, что он смог бы увидеть» (БрУп IV, 3, 23); о том же говорят и другие подобные изречения. Стало быть, невозможность сознания вызвана отсутствием объектов, но не отсутствием сознания. Также не виден свет, летящий в пространстве, — из-за отсутствия объектов, могущих быть освещенными, а не потому, что самого его нет.

Следовательно, логическое рассуждение вайшешиков и прочих противоречит шрути и погрязло в заблуждении.

Поэтому мы утверждаем, что атман по своей природе и есть только вечное сознание.

Сутра 29. *Но лишь поскольку сущность ее определяется этим качеством, [душа], подобная знанию, называется [наделенной размером с атом]*

Словом *но* отвергается «пурвапакша». [Значит], душа не размером с атом. Ведь в шрути не говорится о рождении высшего Брахмана, а в первоначальных изречениях шрути и предписаниях, толкующих о тождестве, установлено, что душа и есть высший Брахман. Но раз душа — это высший Брахман, следовательно, насколько велик [в протяженности] высший Брахман, настолько же [велика] должна быть и душа. Но священной традицией установлена вездесущность высшего Брахмана; стало быть, и душа вездесуща.

К тому же [известны речения шрути]: «Ведь тот великий нерожденный атман, состоящий из познания, [пребывает] в жизненных силах» — и другие высказывания шрути и смрити, касающиеся души и говорящие о [ее] вездесущности. Кроме того, будь душа величиной с атом, невозможным стало бы ощущение, распространяющееся по всему телу. Если [скажут, что] так происходит благодаря связи с кожей, мы возразим. Ведь [считать] ощущение от укола колючки распространяющимся по всему телу было бы слишком широким допущением. Хотя контакт колючки и кожи имеет касательство ко всей коже, а кожа покрывает все тело, но только ступня ноги, пронзенная колючкой, воспринимает ощущение. И качество величины [с атом] не может распространяться за пределы [своего] носителя, ибо у качества, покинувшего свой субстрат, исчезла бы качественность. И у света лампы — другая сущность, иначе называемая. Если мы допустим способность служить качеством [у запаха], то, значит, и запах должен оставаться при [своем] носителе, иначе качественность его стала бы слишком широким допущением. По этому поводу сказано Рожденным на острове (Вьясой): «Несведущие люди, восприняв запах в воде, сказали бы, [что он распространился за пределы своего носителя]. Пусть узнают, что запах — [это свойство] одной только земли и [с нею] присоединяется к воде и воздуху».

И так как сознание души простирается на все тело, душа не может быть размером с атом. Ибо сознание — это ее собственная природа, [подобно тому как природа] огня — тепло и свет; ведь не существует здесь разделения на качество и его носителя. А размеры тела [для души] были отвергнуты [ранее]. Следовательно, душа бесконечна.

Но почему же тогда [душа] названа атомарной и т. п.? На это сказано: *но лишь поскольку сущность ее определяется этим качеством, [душа]... называется наделенной [размером с атом]*. Что же это за качества буддхи? Эти качества суть желание, ненависть, счастье, страдание и тому подобные. Качества буддхи образуют природу души, пока атман находится в состоянии сансары. [Говоря, что атман] имеет сущностью своей эти качества, [подразумевается, что] такие качества выступают для него основными. Лишенный качеств буддхи, совершенно чистый атман не подвержен сансаре. Ведь причина сансарных характеристик — существования в качестве деятеля [или] вкушающего и т. п. — это накладывание качеств упадхи, коренящихся в разуме, на вечно свободный реальный атман, который не является деятелем или вкушающим и [пребывает] вне сансары. Значит, лишь потому, что сущность этой [души] составляют такие качества величиной с буддхи, душа называется протяженной; и лишь потому, что эти [качества] уходят и [приходят в сансаре], душа также называется уходящей и [приходящей], а не сама по себе.

Кроме того: «Познай душу как [обладающую размером] сотой части кончика волоса, расщепленного на сто, — [и все же] как бесконечную» (ШветУп V, 9), — так провозгласив, что душа наделена величиной с атом, повествует далее о ее бесконечности. А такое [речение] будет верным, только если размер с атом приписывается душе в переносном смысле, но с точки зрения высшей истины душа бесконечна. Ибо то и другое вместе не может быть достигнуто в буквальном смысле. В то же время бесконечность не может пониматься в переносном смысле, поскольку цель всех Упанишад — научить тому, что душа наделена природой Брахмана. Так утверждается и в прочих [высказываниях]: «Только из-за качеств буддхи и качеств тела полагают, что [размер души] меньше лезвия ножа». Только в силу соединения с качествами буддхи наставляют о размере [души] с лезвие ножа, но не в силу ее собственной природы.

[Известно высказывание:] «Эта душа должна быть познана мыслью [как подобная] атому» (МундУп III, 19), но даже здесь не настаивают на сходстве души с атомом по величине, так как по природе своей высший Атман не может быть схвачен зрением и другими чувствами, но только ясным светом знания. Стало быть, душа не может обладать размером атома в буквальном смысле. Поэтому утверждение о сходстве с атомом следует рассматривать либо в смысле трудности [ее] познания, либо в смысле [ограничения ее] упадхи. Значит, [в высказывании] «посредством знания телом» (КаушУп III, 6) и других подобных наставлениях имеется в виду, что душа овладевает телом посредством буддхи, то есть [в силу] действительного существования преходящих ограничений. Или же [по-

добные высказывания должны быть поняты] только как условные названия, подобно тому как [мы говорим] о «теле» каменного жернова и т. д.

Ибо установлено, что нет здесь разделения на качество и его носителя. И даже высказывания о сердце как вместилище души обусловлены пребыванием там буддхи. Следовательно, [в речениях] об уходе [и приходе] души демонстрируется [только] ее зависимость от упадхи: «С чьим уходом и я уйду, с чьим пребыванием и я останусь» (ПрашнУп VI, 3), «Он сотворил жизненные силы» (ПрашнУп VI, 4). Ибо через отсутствие ухода познается и отсутствие движения туда и обратно. Ведь у того, кто не покидает тела, нет движения туда и обратно.

Так, поскольку сущность души определяется качествами переходящих ограничений, [она] называется наделенной размером с атом и т. п. — будучи [в действительности] подобной знанию. У высшего Атмана, в силу того что сущность его определяется качествами упадхи, установлена крайняя малость, при размышлении о нем как о наделенном качествами: «Меньше зернышка риса или ячменя» (ЧхУп III, 14, 3), «Тот, состоящий из ума, чье тело — праны, все обоняющий, все вкушающий, любящий истину, желающий истины» (ЧхУп III, 14, 2) и в других речениях того же рода.

Но если это так, то есть если сансарное состояние возникает для атмана из-за [его] природы, определяемой качествами буддхи, — тогда, поскольку буддхи и атман различны [по своей природе], неизбежно наступит и конец такому соединению. После разделения буддхи и атмана даже не-действительность, не-существование в состоянии сансары были бы слишком широким допущением для такого отдельного, чистого атмана, поскольку невозможно было бы дать [ему] какую бы то ни было характеристику.

Сутра 40. И, подобно плотнику, двойственным образом

Итак, пока что благодаря доводам, [приведенным в вышеизложенных] шастрах, показана деятельность воплощенного в теле [атмана], но затем [возникает сомнение]: должна ли [эта деятельность] мыслиться как вытекающая из собственной природы [атмана] или же причиной ее [следует считать] упадхи? Благодаря все тем же доводам, [приведенным] в шастрах, можно допустить, что деятельность души вытекает из ее собственной природы, так как эти доводы логически не опровергнуты.

Однако, если это [допущение] будет принято, мы ответим: не из собственной природы атмана вытекает его деятельность, так как [связанная с этим] невозможность освобождения была бы неправомерным допущением. Если бы деятельность была присуща атману по его собственной природе, окончательное освобождение стало бы невозможным, поскольку деятельность [принадлежала бы

атману неотъемлемо] — как тепло огню. Ведь высшая цель человека недостижима для не освободившегося от деятельности, ибо тот, кто действует, [всегда] по сущности своей страдает.

— Но ведь можно достичь высшей цели, оставляя [только] способность к действию, если избегать при этом плодов действия; избежать же [плодов] можно с удалением заинтересованности действия. Ведь если убрать топливо от огня, наделенного способностью испепелять, не станет и плода [его действия] — сжигания.

— [На это мы ответим] — нет, ибо нельзя полностью избежать заинтересованности [действия], вызванной его соединением со способностью [к действию].

— Но ведь освобождение возникает благодаря предписаниям и средствам, [направленным] на его [достижения].

— Это не так, ибо невечно то, что связано со средствами. И даже [если вспомнить] признанное утверждение о достижении Атмана — вечного, чистого, пробужденного и свободного, то подобное достижение [также стало бы] невозможным, если бы деятельность была присуща атману по его собственной природе.

Стало быть, деятельность атмана [возможна] только благодаря наложению [на него] качеств преходящих ограничений, а не по его собственной природе. [Известны соответствующие] высказывания шрути: «Как бы мыслящий, как бы возбуждающийся» (БрУп IV, 3, 7), «Связанного с телом, чувствами, разумом мудрые называют вкушающим» (КатУп III, 4). И только для атмана, соединенного с упадхи, показано обретение свойств вкушающего и прочих. Ибо для рассудительных не существует души, отличной от высшего Атмана и называемой деятелем или вкушающим: «Тогда нет другого помимо выдающего» (БрУп IV, 3, 23) и так далее. Ведь признать, что [сам] высший [Атман] входит в состояние сансары, действует и вкушает [плоды], было бы слишком широким допущением, и нет сознающей души, отличной от высшего Атмана и деятельной без соединения с буддхи и прочим.

Мы ответим, что состояния действия и вкушения привносятся Неведением (авидьей). К тому же [известны] такие шастры: «Ибо там, где существует как бы двойственность, там один другого видит» (БрУп II, 4, 14), — так показав, что состояния действия и вкушения существуют в авидье, [утверждают далее, что] при вступлении в Знание состояния действия и вкушения исчезают: «Там, где весь он был бы Атманом, посредством чего и что увидел он?» (БрУп II, 4, 14). Тогда, наставив об атмане, находящемся в состоянии сна со сновидениями или бодрствования, испытывающем при соединении с упадхи усталость, подобно соколу, летающему кругами в небе, [тексты шрути] наставляют об отсутствии [усталости] у того, кто в глубоком сне соединяется с Атманом, [который есть] Знание, — начав со слов: «Это действительно его сущность — исполнение желаний,

[то есть] желание Атмана, [то есть] отсутствие желаний, [пребывание] вне печали» (БрУп IV, 3, 21), — и вплоть до следующих: «Это его высший путь, это его высшее богатство, это его высший мир, это его высшее блаженство» (БрУп IV, 3, 32). Так об этом сказал учитель: *И, подобно плотнику, двойственным образом.*

И здесь в действительности сказано в значении «но».

То есть не следует полагать, что деятельность присуща атману по его собственной природе, как тепло огню. Но, *подобно плотнику, двойственным образом.* В [нашем] мире плотник несчастен, когда в руках у него инструменты — топорик и прочее. Только вернувшись к себе домой [и] сложив инструменты — топорик и прочее, — довольный, бездеятельный и незанятый, [этот плотник] счастлив. Так и атман, соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем [и потому] несчастен. Но тот же [атман], для уничтожения усталости войдя в самое себя, [то есть] в высший Брахман, свободный от [цепи] причин и следствий, бездеятельный, — счастлив и пребывает самосветящимся, ясным.

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ. СВАМИ ВИВЕКАНАНДА

«Связующим звеном между прошлым и настоящим» назвал Свами Вивекананду (1863–1902) Джавахарлал Неру. Деятельность и творчество этого мыслителя были направлены одновременно на возрождение национальной духовной культуры и ее реформирование с учетом требований Нового времени.

Показательно, что о самом себе Вивекананда говорил: «Я — Шанкара», желая тем самым подчеркнуть более всего приверженность ведантистской традиции. В то же время занимающие в его наследии центральное место лекции о йоге не случайно были объединены и получили известность под общим названием «Практическая веданта». Актуализация традиционных воззрений, наполнение современным смыслом, обращение к ним в целях разрешения насущных жизненных проблем каждого человека и общества в целом — вот что характерно для практического ведантизма.

Свами Вивекананда, несомненно, одна из наиболее ярких фигур того направления индийской мысли, которое стало доминирующим в период национально-освободительной борьбы и становления Индии в качестве суверенного государства. Два вектора определяют его творчество: один — обращенный к соотечественникам с призывом к пробуждению национального самосознания и чувства человеческого достоинства; другой — к миру внешнему, к человеческому сообществу в целом, не столько во имя популяризации индийской культуры, сколько ради осуществления проекта объединения религий и тем самым — народов мира. Эти два вектора со всей очевидностью проявились в его лекции под названием «Значение веданты для жизни индийцев», опубликованной в кн.: **Свами Вивекананда. Практическая веданта** (избранные работы). М., 1993. Перевод с английского выполнен Ф.Г. Николаевым.

ЗНАЧЕНИЕ ВЕДАНТЫ ДЛЯ ЖИЗНИ ИНДИЙЦЕВ

Когда говорят о нашей нации и религии, очень часто употребляют термин «хинду». Термин этот нуждается в некотором разъяснении как раз в связи с тем, что я подразумеваю под ведантизмом. «Хинду» — изначально — название, данное древними персами реке Синдху. В персидском языке санскритский «s» всегда переходит в «h»; таким образом Синдху стала Хинду. Как вам известно, греки затруднялись произносить звук «h» — они его выпустили совсем. Благодаря этому нас стали называть индусами, индийцами. От древнего значения слова «хинду» сегодня ничего не осталось: в прошлом оно употреблялось для обозначения народов, живущих по ту сторону реки Инд, но сегодня эти народы больше уже не принадлежат к одной религии. Среди них, помимо собственно индусов, есть магометане, парсы, христиане, буддисты и джайны. С одной стороны, всех их логично было бы называть индусами (в буквальном смысле этого слова), но разная их религиозная принадлежность не позволяет именовать их совокупно. Поэтому же трудно подобрать и общее название для нашей религии — ведь и она как бы составлена из различных верований, воззрений, обрядов, ритуалов, не охваченных единым названием, церковью, организацией. Единственное, в чем все эти секты сходятся наверняка, — вера в Священное Писание — Веды. По-видимому, ясно одно: никто не имеет права называться индусом, не признавая Веды как высший авторитет.

Как вы знаете, все Веды делятся на две части — *карма канда* и *джняна канда*. *Карма канда* включает разнообразные обряды и жертвоприношения, большая часть которых уже вышла из употребления. *Джняна канда*, воплощающая духовное учение Вед (известное как Упанишады и веданта), всегда приводилась в качестве высшего авторитета всеми духовными учителями, философами и писателями, будь то дуалисты, ограниченные монасты или монасты. Любой индиец, к какой бы секте или философской школе он ни принадлежал, должен опираться на авторитет Упанишад; в противном случае его секта будет считаться неортодоксальной. В силу этого, пожалуй, единственный термин, который в наше время может быть употреблен без исключения к любому индусу, — «ведантист» или «вайдика». Именно в этом смысле я всегда употребляю слова «ведантизм» и «веданта». Однако тут необходимо определенное уточнение.

В последнее время стало принято понимать под ведантой только ту систему философии ведантизма, которая называется *адвайтой*. Но все мы знаем, что *адвайта* — лишь одна из множества философ-

ских систем, основанных на Упанишадах. Приверженцы вишишта-адвайты, например, относятся к Упанишадам с таким же почтением, как и адвайтисты; они имеют полное право считать эти писания «своими». Это же относится и к дуалистам, и к прочим сектам. Но обыденное сознание отождествило до некоторой степени термин «ведангист» и «адвайтист», причем, возможно, не без оснований, ибо, хотя Веды и являются основным каноном, существуют еще *смрити* и *пураны* — более поздние сочинения, носящие иллюстративный по отношению к Ведам характер. Эти сочинения, конечно же, менее авторитетны, чем сами Веды. Закон таков: как только любая часть этих пуран или смрити вступает в противоречие с содержанием шрути, необходимо следовать сказанному в шрути и отвергнуть смрити.

В теоретических разработках великого философа-адвайтиста Шанкары и основанной им школы в качестве авторитетного источника цитируются главным образом Упанишады и лишь изредка смрити, за исключением, пожалуй, тех случаев, когда необходимо пояснить какой-либо особый нюанс, который едва ли можно отыскать в шрути. С другой стороны, прочие школы философской мысли все в большей степени опирались на смрити и все в меньшей — на шрути: количество цитат из смрити увеличивается пропорционально «дуалистичности» той или иной секты — вопреки тому, чего мы вправе ожидать от ведантистов. Видимо, в силу того, что названные секты отводят столь важную роль пураническим источникам, именно адвайтистов стали считать, так сказать, ведантистами по преимуществу.

Как бы то ни было, термин «веданта» должен охватывать всю индийскую религиозную жизнь. Кроме того, веданта, будучи частью Вед, является самой древней нашей литературой, ибо, что бы ни полагали современные ученые, индусы отнюдь не готовы принять мнение, что разные части Вед были написаны в разное время. По их традиционному убеждению, Веды возникли целокупно и одновременно, точнее говоря, не возникли, а вечно существовали в сознании Бога. Вот что я понимаю под ведантой, объемлющей дуализм, ограниченный монизм и адвайтизм. Мы были бы готовы, пожалуй, включить в область веданты даже часть буддизма и джайнизма, если бы приверженцы этих религий сами не были против этого, — в наших сердцах хватило бы для них места. Но они возражают против такого объединения. А ведь при строгом анализе становится очевидным, что существенное содержание буддизма целиком заимствовано из все тех же Упанишад: и даже этика, знаменитая, хваленая этика буддизма, повторяет соответствующие места Писания практически слово в слово. То же следует сказать о доктринах джайнов — за вычетом, разумеется, их причудливых перетолкований. Кроме того, из Упанишад пробиваются ростки всего последующего развития индийской религиозной мысли.

Порой утверждают, что в Упанишадах не содержится идеал бхакти. Это мнение совершенно беспочвенно, и всякий, кто внимательно изучил текст Упанишад, понимает, что оно противоречит истине. В любой из Упанишад достаточно бхакти, стоит только попристальнее взглядеться, — пусть эти идеи еще обретаются там в зародыше и лишь впоследствии получают более полное развитие в пуранах и других смрити. В Упанишадах эти идеи намечены пунктирно, а полный рисунок появляется лишь в некоторых из пуран. В индийской мысли вообще не отыскать ни одного полновесного идеала, который не уходил бы корнями в Упанишады. Люди, не потрудившиеся основательно изучить Писание, иной раз предпринимали нелепые попытки возвести идею бхакти к иностранным источникам; как вам известно, несостоятельность этих попыток была убедительно доказана. Концепция бхакти целиком проявилась уже в самхитах (не говоря об Упанишадах) — тут и поклонение, и любовь к Богу, и все прочее. Только потом этот идеал становится все более и более возвышенным. В самхитах местами мы еще натываемся на следы религии, основанной на страхе и терзаниях, тут молящийся еще содрогается подчас перед Варуной или каким-нибудь другим божеством; тут он еще не на шутку терзаем идеей греха. В Упанишадах ничего такого нет, никакой религии страха, но взамен нам дана религия Любви и Знания.

Таково наше Писание. Более поздние истолкования Упанишад не одинаковы, и, как я уже сказал, при любых различиях между Ведами и позднейшей пуранической литературой пураны обязаны «посторониться». Но верно и то, что сегодня мы по меньшей мере на девяносто процентов паураники и лишь на десять процентов *вайдики*. В нашей среде бытуют самые противоречивые воззрения, а в обществе преобладают религиозные взгляды, вряд ли почерпнутые из священных писаний индузов. А иной раз мы с изумлением натакиваемся на книги и обычаи, опирающиеся не на Веда, смрити и пураны, а на местные верования. Причем невежественный селянин убежден, что если вымрет этот пустынный местный обычай, то он сам перестанет быть индузом. Его сознание нерасторжимо связывает ведантизм с местной традицией. Даже читая Писание, он никак не возьмет в толк, что оно не предписывает привычных ему действий, что, откажись он от них, это ему не только никоим образом не повредит, но и сделает его лучше.

Есть и другая трудность. Объем Священного Писания был в прошлом чрезвычайно велик. В «Махабхашье», выдающемся филологическом труде Патанджали, говорится, что «Самаведа» состояла из целой тысячи «ветвей». Куда они все делись, никто не знает. То же и с другими Ведами: значительные части этих книг исчезли, и только небольшая доля целого дошла до нас. Первоначально тексты находились в ведении определенных родов, которые потом либо распались, либо были истреблены во время иностранного господства,

либо исчезли в силу каких-нибудь других причин, а с ними исчезла и часть ведического знания. Об этом приходится постоянно помнить: этот факт часто становится последним якорем спасения для тех, кто стремится утвердить какое-либо новшество или отстаивать что-нибудь вопреки сохранившемуся тексту Вед. Где бы в Индии ни разгорались споры между сторонниками иного местного обычая и блюстителями шрути, в ответ на замечания о том, что обычай этот противоречит Писанию, заявляют, что на деле никакого противоречия нет, так как обычай этот опирался на ныне утраченную часть шрути и потому был ранее вполне «официальным». Ввиду разнящихся прочтений Писания и комментариев к нему невероятно трудно нащупать связующую нить. В то же время постоянно убеждаешься, что под всем этим разнообразием должна быть некая общая почва. Должен был существовать единый, гармоничный план, по которому возводились эти некогда стройные здания; должна была быть цельная основа у этой безнадежной путаницы взглядов, которую мы сегодня именуем «наша религия». Иначе все это не выстояло бы так долго, не пережило бы столько веков.

Еще одно затруднение связано с комментариями. Комментатор-адвайтист, работая с адвайтистским же текстом, всегда сохраняет его в первоначальном виде, но тот же самый комментатор, обращаясь к тексту дуалистической школы, терзает его на все лады и открывает в нем наистраннейшие «смыслы». Преобразующая сила комментария такова, что «нерожденный», например, может превратиться в «козу»: по воле толкователя аја («нерожденный») становится ајà («коза»). Столь же жестоко, если не хуже, обращаются с текстами комментаторы-дуалисты: всякий дуалистский текст блюдет в целостности и сохранности, но всякий другой, недуалистский, буквально подвергается пыткам. Язык санскрит настолько сложен, санскрит Вед настолько архаичен, а санскритская филология так совершенна, что дискуссии о значении того или иного термина могут поистине длиться века. При желании любой пандит способен перевести чей угодно бессвязный лепет на правильный санскрит и составить из него текст, наделенный силой убеждения и сдобренный цитатами из канонов и правил. Вот почему так нелегко проникнуть в истинный смысл Упанишад.

Лично мне довелось жить бок о бок с человеком, который был в равной мере страстным дуалистом и адвайтистом, одинаково ревностным бхактом и джняном. Общение с ним впервые подсказало мне, что лучше подойти к Упанишадам и другим текстам с независимых позиций, чем слепо следовать комментариям. В своих исканиях я пришел к выводу, что тексты эти вовсе не являются противоречивыми. И они не вызывают ужаса, рождаемого искажающими смысл комментариями! Эти тексты не просто красивы — они совершенно великолепны, а их логика поразительно гармонична — всякая мысль

естественно вытекает из предшествующей. И еще я обнаружил, что каждая из Упанишад начинается с дуалистских воззрений, с идеи поклонения и тому подобного, но завершается бурным всплеском адвайтистской мысли.

Поэтому теперь я думаю, что человеку незачем быть полем битвы дуализма и адвайтизма. Оба эти течения занимают свое — важнейшее — место в духовной жизни нашего народа. Нельзя отбрасывать дуализм, потому что он является так же, как адвайтизм, сущностным выражением этой жизни. Из этих течений одно не может существовать без другого, является продолжением и разрешением другого: одно — дом, другое — крыша дома; одно — корень, другое — плод. Поэтому все попытки переделать текст Упанишад представляются мне смешными и нелепыми. Я нахожу сам язык священного текста упоительным. Литература Упанишад, помимо всех ее достоинств как величайшей философии и как теологии, указывающей человечеству путь к спасению, является еще и самой впечатляющей картиной божественного величия, известной миру. Здесь в полной мере проявляется индивидуальность нашего разума — интроспективного, интуитивного разума индусов. Да, грандиозные полотна божественного величия есть и у всех других народов, но их идеал, почти без исключения, — в том, чтобы обхватить великое руками. Возьмите, к примеру, Мильтона, Данте, Гомера или любого другого из поэтов Запада. Они создали потрясающие по духовной глубине пассажи, но никто из них не свободен от желания ухватиться за бесконечность пятью чувствами и мускульной силой, их идеал — бесконечная ширь, расширение, бесконечное пространство. Мы сталкиваемся с таким же устремлением в самхитах. Вам знакомы замечательные гимны, описывающие творение, — в них с невероятной выразительностью запечатлены грандиозность размаха и пространственная бесконечность. Но очень скоро выяснилось, что бесконечность таким путем недостижима, что даже беспредельное пространство, расширение, бескрайность мира внешнего недостаточны для выражения тех помыслов, что роились в умах авторов и просились наружу — и авторы вернулись к рассуждениям иного рода.

В Упанишадах язык выражения обрел новое качество — он почти негативен, подчас хаотичен; язык как бы уводит вас за кулисы, указывая на нечто такое, чего нельзя понять, нельзя ощутить органами чувств, — но вы ни на секунду не сомневаетесь в присутствии этого нечто. Какое другое изречение может сравниться с таким: «Туда солнце не может пролить свет, ни луна, ни звезды, ни вспышка молнии не могут осветить это место — что поведать об этом смертном огне?»

А вот еще одно место — можно ли с большим блеском выразить всю философию мира, главный смысл индусской мысли всех времен, всю мечту человека о спасении, можно ли передать это словами более завораживающими, фигурой более стройной?

На дереве сидят две птицы в роскошном оперенье, ласковые друг к другу: одна клюет плоды, а другая ничего не клюет — она спокойна и молчалива; та, что на нижних ветках, питается сладкими и горькими плодами и становится попеременно то счастливой, то несчастливой; та, что на верхушке, — спокойна и величественна, она не прикасается ни к сладким плодам, ни к горьким, ей, застывшей в великолепии, дела нет до счастья и беды. Таков образ человеческой души. Человек вкушает сладкие и горькие плоды этой жизни в погоне за наживой, за чувственными наслаждениями, за тщетой мира — безнадежно, безумно мечется он. В другом месте Упанишады сравнивают душу человека с возницей, а пять его чувств — с упряжкой бешеных коней. Такова участь мужей, гонящихся за тщетой жизни, участь детей, лелеющих розовые мечтания, что с годами пойдут прахом, участь стариков, грезящих о былых своих подвигах, но не умеющих вырваться из этого заколдованного круга. Таков мир. Но бывают в жизни каждого золотые мгновения: порой, когда мы погружены в бездну горя или охвачены величайшей радостью — как если бы вдруг туча посторонилась и за краем ее мы заметили сияние солнца, — так же, вопреки самим себе, мы ловим отблеск чего-то скрытого вдали, за пределами чувственной жизни, за гранью суеты с ее удачами и невзгодами, вне природы, вне наших представлений о счастье на сегодняшний или завтрашний день, в стороне от грез о богатстве, о славе, о потомстве. Человек замер на миг. Он видит ту вторую птицу, спокойную и царственную, что не клюет плодов сладких и горьких, источающую великолепие, исчерпавшую все страсти и обретшую в Себе, через Себя свободу от желаний. Как сказано в «Гите»: «Тот, кто являет преданность Атману, тот, кто не желает ничего, кроме Атмана, тот, кто обрел удовлетворение в Атмане, — каким трудом ему заняться?» Зачем тянуть ляжку?! Человек замечает этот проблеск, но тут же забывает о нем и жует себе сладкие и горькие плоды жизни. Потом, возможно, будут новые проблески — так, ветка за веткой, первая птица все выше, все ближе ко второй. Один толчок, потом другой. Сильные толчки, если повезет. Птица первая приближается к своему двойнику, другу, к истинной своей жизни — ко второй птице. Вот уже свет, излучаемый птицей наверху, искрится на перьях первой. И шаг за шагом происходит превращение — чем выше поднимается наша птица, тем меньше от нее остается, самый контур ее как бы начинает таять, пока она совсем не растворится, — ее и не было никогда, было только отражение той, другой, царственно-неподвижной среди трепещущей листвы. Все оказалось лишь отблеском ее величия. Поднимаясь и растворяясь, первая птица обретает бесстрашие, полное умиротворение, спокойную просветленность. Эта взятая из Упанишад аллегория напрямую выводит нас от дуалистического видения к видению в высшей степени адвайтистскому.

Можно приводить сколько угодно примеров, но у нас нет времени раскрыть в нашей лекции всю прелесть поэзии Упанишад, их величественные образы и глубокие понятия. Но я должен отметить, что в этих текстах все — и язык, и мысль, и образы — вызывает непосредственно к вам, и воздействие равно по мощи ударам меча или молота. Читающему внятен смысл всех высказываний. Каждая нота этой музыки звучит чисто, с нужной силой и в нужном месте. Нет тут никаких обиняков, никаких шальных фраз, никакой помрачающей разум путаницы. В Упанишадах вы не найдете никаких упаднических штучек — ни избыточных аллегорий, ни нагромождения прилагательных, напрочь затемняющих смысл и вынуждающих читателей блуждать в замысловатом лабиринте текста. В те времена литература еще не дошла до этого. Если Упанишады — творение человеческое, то они родились в народе, еще не утратившем всей своей первозданной жизненной энергии.

Сила — вот чему учит каждая страница Упанишад. Вот великий принцип, который следует хранить в памяти, важнейший урок, какой был преподан мне в жизни. Человек, будь силен! Но человек возражает: «Есть ведь человеческие слабости!» — «Да, есть, — отвечают Упанишады, — но разве еще большая слабость способна исцелить от них, разве грязь смывает грязь, разве, предаваясь греху, избавишься от греха! Человек, соберись с силами, стань могуч!» Поистине это единственная литература, где постоянно употребляется слово «бесстрашный» (*abhih*) — ни в каком другом писании в мире оно не было применено ни к Богу, ни к человеку.

Бесстрашие! Перед моими глазами встает, почти как на живописном полотне, образ Александра Великого, знаменитого западного императора. На лесистом берегу Инда он беседует с *саньяси*. Нагой старец сидит перед ним на камне, а император, восхищенный его мудростью, зовет его в Грецию, суля ему славу и богатое вознаграждение. Мудрец лишь улыбается в ответ на посулы — и отказывается. И тогда уверенный в императорском всевластии Александр грозит: «Я убью тебя, если ты не поедешь». Со смехом отвечает ему старец: «Такой лжи ты еще не произносил в своей жизни. Кто может меня убить? Ты ли, властелин материального мира? Никогда! Ибо я Дух нерожденный и неумирающий, я — Бесконечность, я вездесущ и всезнающ. Тебе ли, мальчишка, лишить меня жизни!»

Вот истинная сила! И читая Упанишады, я все больше скорблю о вашем положении, друзья мои и соотечественники. В Писании заложен великий практический смысл — наша сила. Сила нужна нам, но где ее взять? Есть гьма вещей, подрывающих наши силы, а басен с нас довольно. Рассказов любой из пуран достало бы заполнить три четверти библиотек мира. На протяжении последних тысячи лет предостаточно было у нас всякого, что ослабляло нас как нацию, казалось, все шло к тому, что мы превратимся в земляных червей, копошащих-

ся под ногами. Я одной с вами крови, живу и умру с вами. Поэтому, говорю я вам, нам нужна сила, сила и еще раз сила. А Упанишады и есть гигантский кладезь этой самой силы — его хватило бы, чтобы укрепить, зарядить, воодушевить весь мир. Громоподобно прозвучит призыв нашего Писания, обращенный ко всем слабым, сломенным и униженным всех народов и религий, — встаньте на ноги, будьте свободны! Свобода — физическая, умственная, духовная — таков девиз Упанишад.

Это единственное Писание во всем мире, где речь идет не о спасении, а об освобождении. Вырвитесь из пут материальной природы, отряхните немощь. Писание дает вам понять, что свобода уже заложена в вас, и в этом еще одна из его ценных особенностей. Нет беды в том, чтобы быть двайтистом, — достаточно признать, что Душа божественна по самой своей природе, пусть некоторые ее движения вызвали ее «сжатие». Выдвинутая Рамануджей теория «сжатия» и «расширения» очень созвучна взглядам современных эволюционистов, говорящих о развитии и атавизмах. Деградируя, душа как бы ужимается, ее природная сила переходит в потенциальное качество, но добрые поступки и помыслы «расширяют» ее, выявляют ее природное совершенство. В отличие от этого адвайтисты признают эволюцию не в душе, а в природе.

Представим себе ширму с крошечной дырочкой. Я стою за ширмой и смотрю на собравшееся здесь множество людей, но вижу всего лишь несколько лиц. Предположим, что дырочка увеличивается — по мере этого я вижу все большее количество людей. Так до тех пор, пока ширма между нами не исчезнет и я не увижу всех. Ни в зале, ни во мне ничего не изменилось — перемена происходила только с ширмой. Это иллюстрирует позицию адвайтистов по отношению к эволюции: эволюции внешней природы и раскрытию внутреннего «Я». Это «Я» нельзя заставить сжаться, оно бесконечно. Оно было скрыто покровом майи, и лишь по мере того, как этот покров становится все тоньше, все больше проявляется врожденное, природное великолепие души. Вот великая мысль, которую миру еще предстоит усвоить от индусов. Чем бы ни похвалялись другие народы, что бы ни возражали нам, день ото дня им будет становиться все яснее, что ни одно общество не выстоит без того, чтобы не признать эту мысль.

Разве вы не чувствуете, как стремительно меняется наша жизнь? Обычай почитать все новое за дурное до тех пор, пока оно не доказало свою полезность, — стар как мир. До сих пор и в образовании, и в уголовном праве, и в психиатрии, и даже в обычной медицине царил старый закон. Каков же новый закон? Он в том, что тело само по себе здорово и собственной природой исцеляется от недугов. Медицина может только способствовать накоплению организмом резервов. А в уголовном праве? Здесь новый закон исходит из непреложного фак-

та, что, как бы низко ни пал преступник, в нем все равно заключено вечное божественное начало, а потому и обращаться с преступником надо соответственно. Создаются исправительные дома, колонии. Аналогичные перемены заметны повсюду. Даже другие народы начинают осознанно или неосознанно использовать индийскую мысль о божественном в человеке. И в конечном счете они должны будут принять учение наших священных книг. Тогда взаимоотношения людей в корне революционизируются, рухнет вся ветхая идеология, кричащая о слабости человека, — уже в этом столетии ей будет нанесен смертельный удар. И пусть критикуют нас сколько угодно. Меня уже заклеили по всему свету как проповедника дьявольской ереси, гласящей, что греха не существует. Пусть их, зато потомки тех, кто клеймил меня, благословят меня как проповедника добродетели. Ведь на деле я учу добродетели, а не греху. Я тем и горд, что проповедую свет, а не тьму.

Другая глобальная истина, которую Упанишады должны преподавать человечеству, — это принцип единства мира. Сегодня старые преграды и рубежи рушатся буквально на глазах. Энергия пара и электричество обеспечивают надежную связь между самыми отдаленными точками земного шара. Ведь и мы, индусы, уже не верим, что земли за пределами Индии населены демонами и чудовищами, а христиане больше не утверждают, что у нас в стране живут сплошь дикари и людоеды. Путешествуя, мы встречаем таких же, как мы сами, людей, наших братьев, всегда готовых протянуть нам руку помощи и от души желающих нам добра; иные из них становятся нам милее даже собственных наших соотечественников. И у нас заморские гости тоже окружены радостным братским гостеприимством и доброжелательством.

Упанишады утверждают, что источник всех бед человеческих — невежество. Это совершенно справедливо и относится ко всем формам общественной и духовной жизни. Именно невежество рождает ненависть и равнодушие людей друг к другу. Нелюбовь есть результат нежелания поближе узнать другого. Плодом близкого знакомства всегда является любовь — ибо разве мы все не едины! Так единство восстанавливается как бы вопреки всему. Даже в политике и социологии проблемы, бывшие каких-нибудь двадцать лет тому назад сугубо национальными, сегодня уже неразрешимы на узкой национальной основе и требуют интернационального подхода. Международные организации и союзы, международное законодательство стали насущной необходимостью. Тут тоже действует принцип единства. Также и наука с каждым днем приближается к единому широкому взгляду на материю. Весь мир предстает как единая масса, океан материи, в котором вы да я суть лишь имена крошечных ступков и завихрений, не более. Но с точки зрения сознания этот же мир — всеобъемлющий океан мысли, в котором вы и я — точ-

но такие же маленькие сгустки и завихрения. А дух, застывший в неподвижности, неизменен. Этот дух и есть Единый Неизменный, Неделимый и Однородный Атман.

Многие сегодня вопиют о морали. Миру нужна разумная мораль, источник всеобщей нравственности — и это он найдет у нас, в наших священных книгах.

Что же нужно Индии? Мы нуждаемся в том же, в чем и иностранцы, но в двадцать раз сильнее. Несмотря на величие Упанишад и на хваленое наследие наших мудрецов, равных которым не знали многие другие народы, мы все же очень и очень слабы. В первую очередь это слабость физическая, а от нее не меньше трети наших несчастий. Мы ленивы и не умеем работать. Мы разобщены и не любим друг друга. Мы до ужасного себялюбивы, и нигде даже трое из нас не могут собраться вместе, не избежав при этом ненависти и ревности. Таково наше положение: беспорядочные, корыстные толпы, веками грызущиеся из-за таких пустяков, как форма и цвет культовых символов, что мы чертим на лбу. Тома и тома сочинений посвящаются таким глубокомысленным вопросам, как то: портится или нет моя пища от взглядов посторонних. Мы почти только этим и занимались на протяжении нескольких последних столетий. Ждать ли высоких прозрений от нации, чей мозг погружен в столь замечательные изыскания! Как же нам не стыдно! О да, нам стыдно порой, но хоть мы и сознаем всю ничтожность подобных занятий, отказаться от них не в наших силах. Как стая попугаев, мы твердим об обязанностях, но не выполняем их; у нас вошло в привычку говорить и не делать. В чем причина? В том, что я назвал физической слабостью. Ослабленный мозг плохо мыслит — его нужно укрепить.

Наши юноши должны прежде всего позаботиться о телесной крепости. Религия приложится. Мой вам совет, юные друзья, — наберитесь сил! Играя в футбол, вы быстрее приблизитесь к Богу, чем штудируя «Гиту». Пусть это звучит непривычно, говорю это сугубо из любви к вам. Я пожили и кое-что знаю и в самом деле вижу, в чем загвоздка. Благодаря сильным мускулам вы сумеете лучше разобраться в «Гите», горячая кровь поможет вам постичь мощь и гений Кришны. Когда вы твердо встанете на ноги и ощутите себя мужчинами, вам легче будет понять Упанишады и прозреть Атман в его великолепии. Для крепости духа необходима крепость тела.

Многие с раздражением называют меня проповедником адвайтизма. Я не ставлю себе задачи проповедовать адвайтизм, двайтизм или какой-нибудь еще «изм». Единственная идея, которая нужна нам как воздух, — это глубинная идея души, ее вечной мощи и чистоты, ее вечного совершенства. Если бы у меня был ребенок, я бы с рождения повторял ему: «Ты — чистый». В одной из пуран можно прочесть трогательный рассказ о царице Мадаласе — она кладет своего новорожденного младенца в люльку и, качая его, припевает:

«Ты — Чистый, ты — Непорочный, ты — Безгрешный, Могучий, Великий». Как много в этом смысла! Ощути себя великим — станешь великим.

Главное, что я вынес из своих путешествий по всему свету, состоит в следующем. На Западе твердят о грехе и грешниках. Но даже если все англичане вдруг согласились бы, что они безнадежные грешники, они не стали бы нравственно чище, чем негры Центральной Африки, которые, благодарение Богу, не содрогаются от собственной греховности. С другой стороны, всякий англичанин убежден, что он рожден править миром, что он несравненен и для него нет ничего невозможного — дескать, захоти он добраться до солнца или до луны, ему и это удастся. И эта убежденность действительно делает англичанина великим. А поверь он внушениям своего приходского священника, что он-де лишь ничтожный и беспомощный грешник и что черти целую вечность будут жарить из него шашлык на вертеле, англичанин не был бы таким, каким мы его знаем. И у всех народов врожденная, внутренняя божественность человека утверждает себя вопреки окрикам священников и суевериям.

Мы утратили веру. Подумать только — у нас с вами в тысячу раз меньше веры, чем у англичанина с англичанкой! Я не в силах избежать этих нелицеприятных слов. Разве не видите вы, как с ума сходят англичане, хлебнувши нашей религии, как иные из них, пренебрегая своим положением правящего класса, приезжают проповедовать среди нас нашу же собственную веру, невзирая на глумливые насмешки собственных соотечественников!

А скольким из вас удавалось это? И почему не удавалось? Затрудняетесь ответить? Вы знаете больше, чем англичане, но знание вам не впрок. Ваша кровь — вода, мозг иссушен, а плоть немощна. Причиной этому — не что иное, как физическое бессилие. Вы сотни лет уже бубните о реформах, об идеалах и всем таком прочем, но когда доходит до дела — вас днем с огнем не сыщешь. И так вы этим надоели всему свету, что само слово «реформа» набило оскомину и стало посмешищем. Вам ли неизвестна причина? Еще как известна! Все в вас одрябло — и плоть, и ум, и вера в себя. Век за веком тысячелетняя мучительная тирания местных и иноземных правителей да иго кастовой системы выгнали из вас все жилы, сломили вас, братья мои! Вам перешибли хребет, вас втоптали в землю. Кто даст вам главное — силу? Первый шаг к тому, чтобы воспрянуть, — проникнуться учением Упанишад и уверовать: «Я есмь Дух», «Меч меня не рассечет, копьё не пронзит, огонь не спалит, сушь не иссушит, всемогущ я и всеведущ». Повторяйте же эти благословенные, спасительные слова. Не говорите: мы слабы. Нам доступно и подвластно все! Разве нет? Мы способны всего достичь. Во всех нас единый сияющий Дух — да уверуем в него. Уверуем, как уверовал Начикетас, когда его отец принес жертву. Я мечтаю, чтобы к каж-

дому из вас пришла такая же вера, чтобы каждый восстал гигантом, способным своротить горы мощью своего интеллекта, чтобы он стал бесконечным Богом. Вот чего я вам желаю. И эту мощь, и веру следует почерпнуть из Упанишад.

Позвольте, но ведь знание — привилегия саньяси! Оно ведь «эзотерическое»! Упанишады всегда оставались в руках лесных отшельников. Шанкара, правда, был не столь суров и сказал, что изучение Упанишад не повредит и мирянину, а только принесет пользу — пусть себе набирается ума. Но все же бытует мнение, что Упанишады — это про отшельников, про их лесную жизнь. Я говорил вам на днях, что единственный авторитетный комментарий к Ведам был создан на все времена тем же, кто был и вдохновителем самих Вед, — Кришной. Этот комментарий дан им в «Бхагавадгите» и предназначен для всех представителей всех сословий. Основной смысл веданты должен быть ясным всем, незачем гнать его в леса и в пещеры, — пусть он поднимется в полный рост в судебном присутствии, за кафедрой проповедника, в студенческой аудитории, на палубе рыбацкой лодки, в хижине бедняка. Учение обращено ко всем — мужчинам, женщинам и детям, — где бы они ни находились и чем бы ни занимались. Чего же тут опасаться!

Однако как рыбаку или крестьянину достигнуть идеала? Путь был указан всем, и путь этот всеобъемлющ. Религия бесконечна, невозможно выйти за ее пределы. Все, что делается с душой, — во благо делающего. Даже пустячок, выполненный на совесть, приносит роскошные плоды. Пусть же каждый честно делает то небольшое, что в его силах. Если человек помнит: «Я есмь Дух», — то рыбак становится лучшим рыбаком, студент усерднее постигает премудрость учения, адвокат успешнее справляется со своими обязанностями и так далее.

Таким образом, касты сохраняются всегда, ибо свойство разбиваться на группы заложено в самой природе общества. Исчезнут только привилегии. Касты суть естественная упорядоченность: в обществе у каждого свои функции. Ты умеешь править страной, а я — чинить ботинки, но ты не выше меня — ведь ты не можешь отремонтировать мою обувь. И если ты силен в философии, это совсем не повод, чтобы взирать на меня, сапожника, свысока. Почему иной раз совершившего убийство превозносят, а укравшего яблоко посылают на виселицу? С этим нужно покончить. Само же по себе кастовое устройство общества — единственно возможное; в нем нет ничего плохого. Люди должны объединяться в группы, от этого не уйти. Касты существуют повсюду, но привилегий быть не должно — их надлежит снести на свалку. Рыбак, приобщившийся к веданте, скажет: «Я не хуже тебя, хоть ты и философ». Это как раз то, что нам нужно: никаких особых прав, равные возможности для всех. Объясните каждому, что божественное заключено в нем самом, — и каждый обретет спасение.

Свобода — первое условие роста. Кто говорит: «Я заслужу спасение этой женщины, этого ребенка», — глубоко заблуждается. Меня постоянно спрашивают, как я отношусь к проблеме вдов и что я думаю о женском вопросе. Отвечу — раз и навсегда — так: да что я вам — вдова, что ли, что вы докучаете мне этим вздором! Или, может быть, я женщина? А кто такие вы, что собираетесь за женщин решать их проблемы? Уж не господь ли Бог, что властвует над всеми женами и вдовами? Руки прочь! Они сами во всем разберутся. Прочь, о тираны, мнящие, что в ваших силах устроить все для всех! Бог обо всем позаботится. Или взбрело в ваши головы, что вам ведомо все на свете, что у вас, богохульников, есть и над Богом права? Или вы забыли, что каждая душа — Божья Душа? У вас своей кармы предостаточно — пекитесь же только о ней. Даже если нация возведет вас на пьедестал, а дураки восславят вас до небес. Бог не дремлет, и вам не миновать возмездия, не сегодня, так завтра.

Научитесь видеть Бога в любом человеке, будь это мужчина или женщина. Помочь кому-либо не в ваших силах, вам доступно только служение: служите детям Его или, если вы удостоились, служите Ему самому. Блаженны вы, если Он позволит вам помочь какому-нибудь из Его детей, но не мните о себе слишком высоко. Радуйтесь, что вам даровано это право, когда другие его не имеют, и пользуйтесь им не иначе как в форме поклонения: в нищих я должен зреть Бога, и лишь для собственного спасения я иду и поклоняюсь им. Нищие и несчастные существуют во спасение наше, дабы мы могли служить Богу, являющемуся к нам в лице хворого или помешанного, прокаженного или грешника! Отваги полны мои слова. Снова и снова повторяю вам: наша высочайшая привилегия в том, чтобы служить Богу во всех этих лицах. Расстаньтесь с мыслью, что, властвуя над другими, вы несете им добро. Вы можете услужить человеку не больше, чем растению, дав проросшему семени почву, воду и воздух, — но расти оно будет уже без вашей помощи.

Несите миру свет — пусть его будет в достатке для каждого! Дело не будет завершено, пока каждый человек не постигнет Бога. Несите свет бедным, но больше света — богатым, ибо их нужда сильнее. Несите свет темным, но более — просвещенным, ибо тщета просвещения непомерна в наши дни. Несите свет всем, а в остальном уповайте на Бога, ибо Он говорит: «Вам принадлежит труд, но не плоды его», «Да не пожнете вы урожай дел ваших, но да не останетесь ни на миг без дела».

Да способствует нам Тот, кто в незапамятный век преподавал нашим предкам столь высокий урок, претворить на деле все Его заповеди.

КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

КОНФУЦИЙ

Человека, по имени которого было названо учение, определившее характер китайской цивилизации как таковой, звали Кун Фу-цзы — «Учитель Кун» (латинизированная форма — Конфуций, 552/551–479 гг. до н. э.). Однако первоначально оно именовалось «жу-цзяо», что буквально означает «учение школы ученых-интеллектуалов». Сам Конфуций никогда не претендовал на авторство, утверждая, что он не создает, а лишь передает мудрость святых-совершенномудрых (шэн), которую любит и в которую верит. Шэн считались правителями полумифической древности, а их мудрость якобы зафиксирована в древнейших памятниках культуры (кон. II — нач. I тыс. до н. э.), каковыми являются каноны «Шу цзин» и «Ши цзин». Хранителями именно этой мудрости и выступали во времена Конфуция интеллектуалы-жу.

Выходец из аристократического, но обедневшего рода, Конфуций рано потерял родителей и был вынужден самостоятельно зарабатывать на жизнь — сначала выполнял разного рода тяжелые физические работы, а затем стал управляющим складом, надсмотрщиком за стадами, служащим в главной кумирне царства Лу. Одновременно Конфуций постоянно занимался самообразованием, что позволило ему овладеть «шестью искусствами», высоко чтимыми в Древнем Китае (знание ритуала, понимание музыки, владение стрельбой из лука, управление колесницей, умение читать и считать), и в возрасте 30 лет начать учительствовать в частной школе, открытой им самим. Полагают, что Конфуций был первым профессиональным учителем в Древнем Китае и имел в целом около трех тысяч учеников.

В возрасте 50 лет он, по его собственным словам, «познал волю Неба» и, следуя ей, попытался воплотить свои идеи на практике. Однако государственная карьера не слишком ему удалась, и он вернулся к любимому занятию — преподаванию и текстологической работе над каноническими произведениями древности.

Поскольку Конфуций не ставил перед собой задачу сочинительства, а видел свой долг в передаче мудрости древних, он не оставил после себя авторских произведений. Единственным более или менее достоверным свидетельством его собственных взглядов

может служить «Лунь юй» — сборник, содержащий высказывания Учителя, его беседы с учениками и изречения. «Лунь юй» был составлен учениками Конфуция и, будучи своего рода преданием, имеет различные редакции. До сих пор неизвестно, какая из них, в конце концов, была принята в Китае в качестве официальной.

Изречения Конфуция касаются самых разных сторон жизни. В основном они связаны с занимавшими Учителя проблемами идеального государственного устройства и путей совершенствования отдельного человека. Отсюда «Лунь юй» содержит множество изречений, позволяющих понять смысл ключевых категорий китайской культуры.

«Лунь юй» («Суждения и беседы») Конфуция дан в переводе с китайского А.С. Переломова в кн.: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004.

ЛУНЬ ЮЙ

Глава I. «Учиться и...»

I, 1. Учитель сказал: «Учиться и своевременно претворять в жизнь — разве не в этом радость? Вот друг пришел издалека — разве это не удовольствие? Люди его не знают, а он не хмурится, — это ли не благородный муж?»

I, 2. Ю-цзы сказал: «Очень мало бывает людей, которые, обладая сыновней почтительностью и любовью к старшим братьям, склонны выступать против высших. И вовсе не бывает людей, которые не любили бы выступать против высших, но любили бы затевать смуту. Благородный муж все свои усилия сосредоточивает на корне. Когда корень заложен, то рождается Дао-Путь. Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия».

I, 3. Учитель сказал: «Как мало человеколюбия у тех, кто искусен в речах и обольстителен в манерах!»

I, 4. Цзэн-цзы сказал: «Я ежедневно трижды вопрошаю себя: отдал ли все душевные и физические силы тому, кому советовал в делах? Был ли искренним в обращении с другом? Повторял ли то, что мне преподавали?»

I, 5. Учитель сказал: «При управлении государством, выставляющим тысячу боевых колесниц, будь на этом деле благоговейно сосредоточен и добивайся доверия [народа]; будь экономен в расходах и жалей людей; используй народ в надлежащую пору».

I, 6. Учитель сказал: «Молодые люди, находясь дома, должны проявлять почтительность к родителям, выйдя за ворота — быть уважительными к старшим, в делах — осторожными, в словах — правдивыми, безгранично любить людей и особенно сближаться с теми, кто обладает человеколюбием. Если у них после осуществления всего этого еще останутся силы, то потратить их надо на изучение культуры».

I, 7. Цзы Ся сказал: «Если кто-то в отношениях с женой ценит ее моральные качества, не придавая большого значения внешности, отдает все свои силы, служа родителям, не щадит своей жизни, служа правителю, правдив в отношениях с друзьями, то, хотя о нем и говорят, что он не обладает ученостью, я непременно назову его образованным».

I, 8. Учитель сказал: «Если благородный муж не солиден, он не будет пользоваться авторитетом, и его ученость тогда не прочна. Стремись к верности и искренности; не дружи с тем, кто тебе неровня; не бойся исправлять ошибки».

I, 9. Цзэн-цзы сказал: «Тщательно соблюдай все траурные церемонии, [связанные с похоронами родителей], и должным образом чти [память предков]. Тогда мораль народа будет улучшаться».

I, 10. Цзы Цинь спросил Цзы Гуна: «Когда Учитель прибывал в какое-нибудь государство, он непременно хотел узнать о методах правления. Он сам стремился к этому или ему рассказывали?» Цзы Гун ответил: «Учитель получал все это, ибо был ласков, открыт, уважителен, скромн и уступчив. Его стремления были иные».

I, 11. Учитель сказал: «Когда отец жив, наблюдай за стремлениями его [сына]; когда отец умер, наблюдай за поведением его [сына]. Если он в течение трех лет не сошел с Дао-Пути отца, то его можно назвать обладающим сыновней почтительностью».

I, 12. Ю-цзы сказал: «Когда используют Правила, принцип единения через разномыслие должен быть самым ценным. Именно этим и был прекрасен Дао-Путь первых правителей. Малые и большие дела они вершили исходя из этого принципа. Однако когда встречались неосуществимые дела, они, владея этим принципом достижения единения через разномыслие, добивались такого единения. Но невозможно достичь такого единения вне рамок Правил».

I, 13. Ю-цзы сказал: «Если [кто-то] в искренности близок к справедливости, словам его можно следовать. Если в почтении [ты] близок к Правилам, избежишь стыда и позора. Если [ты] опираешься на тех, кто не утратил родственных чувств, обретешь надежность».

I, 14. Учитель сказал: «Если благородный муж не думает о насыщении в еде, не заботится об удобном жилье, в делах усерден, в речах осторожен, способен сам ради исправления сблизиться с теми, кто обладает Дао-Путем, про такого можно сказать, что он любит учиться».

I, 15. Цзы Гун спросил: «Что вы скажете, если человек беден, но не лстив; богат, но не заносчив?» Учитель ответил: «Неплохо! Все же его не сравнить с бедным, но испытывающим радость [оттого, что обрел Дао-Путь], или с богатым, но любящим Правила». Цзы Гун спросил: «Не об этом ли говорится в „[Книге] стихов“: [Изделие из слоновой кости] сначала вырезают, а затем шлифуют; [Изделие из яшмы] вначале гранят, а затем полируют?».

Учитель ответил: «Цы! С тобой наконец-то можно говорить о „Стихах"! Когда говорю о прошлом, ты уже знаешь, что последует в будущем»!

I, 16. Учитель сказал: «Не печалься, что люди не знают тебя. Печалься, что сам не знаешь людей».

Глава II. «Осуществлять правление...»

II, 1. Учитель сказал: «Осуществлять правление, опираясь на добродетель, — это подобно Полярной звезде. Она замерла на своем месте, а все другие звезды движутся окрест нее».

II, 3. Учитель сказал: «Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок [угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда. Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на добродетели, и поддерживать порядок путем [использования] Правил, то [в народе] появится [чувство] стыда и он исправится».

II, 4. Учитель сказал: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят познал волю Неба. В шестьдесят научился отличать правду от неправды. В семьдесят стал следовать желаниям сердца и не преступал меры».

II, 5. Мэн И-цзы спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Не нарушать Правил».

Фань Чи правил повозкой, в которой ехал Кун-цзы. Учитель сказал: «Мэн И-цзы спросил меня о сыновней почтительности, я ответил: не нарушать Правил». Фань Чи спросил: «Как понимать эти слова?» Кун-цзы ответил: «При жизни родителей служи им согласно Правилам; когда умрут, похорони их согласно Правилам; совершай жертвоприношения согласно Правилам».

II, 6. Мэн У-бо спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Отец и мать тревожатся только о том, как бы их дети не заболели».

II, 7. Цзы Ю спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Ныне [некоторые] называют сыновней почтительностью то, что они кормят своих родителей. Но ведь собак и лошадей тоже кормят. Если это делается без глубокого почтения к родителям, то в чем здесь разница?»

II, 8. Цзы Ся спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Трудно все время выражать радость. Разве можно считать сыновней почтительностью, когда младшие берут на себя заботу о делах, а старшие имеют только вино и пищу?» <...>

II, 11. Учитель сказал: «Тот, кто, повторяя старое, способен найти новое, может стать наставником». <...>

II, 13. Цзы Гун спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Он прежде претворяет слова в дело, а затем следует им». <...>

II, 15. Учитель сказал: «Учиться и не размышлять — бесполезно, размышлять и не учиться — подвергать [себя] опасности».

II, 16. Учитель сказал: «Нападать за инакомыслие — губительно».

II, 17. Учитель сказал: «Ю, научить ли тебя, как определять знание? Если знаешь что-либо, полагай, что знаешь; а если не знаешь, полагай, что не знаешь. Это и есть знание». <...>

II, 19. Ай-гун спросил: «Что нужно предпринять, дабы народ подчинялся?» Кун-цзы ответил: «Если возвышать прямых и ставить их над кривыми, то народ сам подчинится. Если возвышать кривых и ставить их над прямыми, то народ не подчинится».

II, 20. Цзи Кан-цзы спросил его: «Как добиться, дабы народ стал почтительным, преданным и старательным?» Учитель ответил: «Держитесь с ним величественно, и тогда он станет почтительным. Следуйте принципу сыновней почтительности [в отношениях с вашими родителями], любите и заботьтесь о [своих] младших, тогда и народ станет преданным. Выдвигайте умелых и обучайте неумелых, и тогда народ станет старательным».

Глава IV. «Община и человеколюбие...»

IV, 1. Учитель сказал: «Если в общине царит человеколюбие, это прекрасно. Разве можно считать мудрым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?»

IV, 2. Учитель сказал: «Лишенный человеколюбия не может долго пребывать в бедности, но он не может долго пребывать и в радости. Человеколюбивый находит покой в человеколюбии, мудрый извлекает пользу из человеколюбия».

IV, 3. Учитель сказал: «Только человеколюбивый способен любить кого-либо из людей и способен возненавидеть кого-либо из людей».

IV, 4. Учитель сказал: «Тот, кто стремится претворить человеколюбие, не сотворит зла».

IV, 5. Учитель сказал: «Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди. Если не установить им Дао-Путь для достижения этого, то они этого и не достигнут. Бедность и презрение — вот что ненавидят все люди. Если не установить им Дао-Путь для избавления от этого, то они от этого так и не избавятся. Если благородный муж утратил человеколюбие, то как он может носить столь высокое имя? Благородного мужа даже на время трапезы не покидает человеколюбие; и когда его одолевают суета и тревоги, оно постоянно с ним».

IV, 6. Учитель сказал: «Я не видел любящих человеколюбие и ненавидящих то, что лишено человеколюбия. Любящий человеколюбие — нет ничего превыше этого. Ненавидящий то, что лишено человеколюбия, проявляет человеколюбие и не допускает соприкосновения с тем, что лишено человеколюбия. Может ли кто-нибудь целый день оставаться человеколюбивым? Я не видел людей, которым не хватало бы на это сил. По-видимому, такие люди есть, но я не видел их».

IV, 10. Учитель сказал: «Благородный муж, оценивая дела и поступки в Поднебесной, не прибегает к крайностям, но он всегда исходит из справедливости».

IV, 11. Учитель сказал: «Благородный муж заботится лишь о соблюдении морали; маленький человек помышляет лишь о земле. Благородный муж озабочен, как бы не нарушить закон; маленький человек помышляет лишь о милости».

IV, 12. Учитель сказал: «Когда действуют исходя лишь из личной выгоды, то вызывают сильную ненависть».

IV, 13. Учитель сказал: «Если можно управлять государством, опираясь на уступчивость [согласно Правилам], то какие могут быть трудности? Если нельзя управлять государством, опираясь на уступчивость [согласно Правилам], то к чему [эти] Правила?»

IV, 14. Учитель сказал: «Не печалься, что не занимаешь [высокого] поста; печалься, если способности твои не соответствуют посту. Не печалься, что неизвестен людям; стремись к тому, чтобы люди узнали тебя». <...>

IV, 16. Учитель сказал: «Благородный муж думает только о справедливости, маленький человек думает только о выгоде».

IV, 17. Учитель сказал: «Встретив мудрого, пытайся сравняться с ним. Встретив немудрого, разбирайся в себе самом».

IV, 18. Учитель сказал: «В обращении с отцом или матерью проявляй мягкость и учтивость. Если видишь, что твои желания им неуютны, все равно проявляй почтительность — не противься их воле. И пускай ты устанешь — не смей роптать».

IV, 19. Учитель сказал: «Пока живы отец и мать, далеко не уезжай. А если уехал, живи всегда в определенном месте».

IV, 20. Учитель сказал: «Если [сын] в течение трех лет [после смерти] отца не исправляет его Дао-Путь, это можно назвать сыновней почтительностью».

IV, 21. Учитель сказал: «Нельзя не помнить о возрасте отца и матери, чтобы, с одной стороны, радоваться, а с другой — тревожиться».

Глава XV. «Вэйский Лин-гун...»

XV, 6. Цзы Чжан спросил о правильном поведении. Учитель ответил: «В речах будь искренним и правдивым, в поступках — честным и уважительным и, даже если отправят тебя в страну варваров, веди себя именно так. А если в речах нет искренности и правдивости, в поступках нет честности и уважительности, то допустимо ли такое даже в родных краях, родной общине? Ты должен видеть [мысленно эти принципы] перед глазами, когда стоишь, и видеть их словно записанными на дышле, когда сидишь в повозке. Только тогда освоишь принципы правильного поведения». Цзы Чжан записал эти слова на своем поясе. <...>

XV, 8. Учитель сказал: «Не разговаривая с тем, с кем надо бы говорить, вы теряете людей. Разговаривая с тем, с кем лучше бы не говорить, вы теряете слова. Мудрый не теряет людей и не теряет слова».

XV, 9. Учитель сказал: «Целеустремленный книжник и обладающий человеколюбием не пытаются сохранить жизнь, если рискуют утратить человеколюбие, напротив, они жертвуют собой ради обретения человеколюбия».

XV, 10. Цзы Гун спросил, как стать человеколюбивым. Учитель ответил: «[Любой] мастер, желая хорошо сделать свое дело, прежде всего должен наточить свой инструмент. [Поэтому], в каком бы царстве ты ни был, служи лишь мудрейшим из сановников, дружи лишь с теми книжниками, кто человеколюбив». <...>

XV, 12. Учитель сказал: «Не задумываясь о том, что ждет в будущем, человек обрекает себя на скорые неудачи». <...>

XV, 15. Учитель сказал: «Если к самому себе будешь более требовательным, чем к другим, то избежишь обид».

XV, 16. Учитель сказал: «Если человек не спрашивает себя: „Как же быть? Как же быть?“ — то и я не знаю, как же ему быть».

XV, 17. Учитель сказал: «Трудно чего-либо добиться с теми, кто целыми днями болтают обо всем и ни разу не вспомнят о долге».

XV, 18. Учитель сказал: «Благородный муж всегда исходит из чувства долга. Это проявляется в том, что в делах он следует Правилам, в речах скромнен, завершая дела, правдив. Именно таков благородный муж».

XV, 19. Учитель сказал: «Благородный муж печалится о том, что не проявил свои способности, но не печалится о том, что люди не знают его».

XV, 20. Учитель сказал: «Благородный муж обеспокоен тем, что к концу его жизни имя его не будет прославляться».

XV, 21. Учитель сказал: «Благородный муж требователен к себе, маленький человек требователен к другим». <...>

XV, 24. Цзы Гун спросил: «Существует ли одно такое слово, которым можно руководствоваться всю жизнь?» Учитель ответил: «Это слово — шу-снисхождение, то есть не делай другому человеку того, чего не пожелаешь себе». <...>

XV, 28. Учитель сказал: «Когда кого-то все ненавидят, это непременно нужно проверить; когда кого-то все любят, это также непременно нужно проверить [самому]».

XV, 29. Учитель сказал: «Человек может возвеличить Дао-Путь, но Дао-Путь не может возвеличить человека».

XV, 30. Учитель сказал: «Ошибки, которые не исправляют, как раз и есть ошибки».

XV, 31. Учитель сказал: «Бывало, что дни и ночи я проводил в раздумьях — без сна и без пищи, но все тщетно. Лучше уж учиться!» <...>

XV, 33. Учитель сказал: «Если то, что [ты] можешь достичь с помощью [своих] знаний, не опирается на человеколюбие, то достигнутое будет утрачено. Если то, что [ты] можешь достичь

с помощью своих знаний, опирается на человеколюбие, но используется при управлении народом без соблюдения чувства собственного достоинства, народ не будет почитателен. Если то, что [ты] можешь достичь с помощью своих знаний, опирается на человеколюбие и используется с чувством собственного достоинства при управлении народом, но без соблюдения Правил, значит, [ты] еще далек от совершенства».

XV, 34. Учитель сказал: «Благородный муж может не разбираться в малом, но способен взять на себя ответственность за большое; маленький человек не способен взять на себя ответственность за большое, но может разобратся в малом».

XV, 35. Учитель сказал: «Човеколюбие народу нужнее, чем вода и огонь. Я видел, как погибали от воды и огня, но никогда не видел, чтобы погибали от человеколюбия».

XV, 36. Учитель сказал: «В человеколюбии не уступай даже [своему] учителю».

XV, 37. Учитель сказал: «Благородный муж тверд, но не упрям».

XV, 38. Учитель сказал: «Когда ты на службе у правителя, думай прежде о своем деле, а потом уже о своем жалованье».

XV, 39. Учитель сказал: «В обучении не может быть различий по происхождению». <...>

XV, 41. Учитель сказал: «Речь хороша, если мысль четко выражена».

МЭН-ЦЗЫ

«Второй совершенномудрый» (после Конфуция) — так принято называть Мэн-цзы (372–289 гг. до н. э.), величайшего из последователей Великого Учителя. Уроженец Шаньгуна — той же провинции, что и Конфуций, — Мэн-цзы был учеником его внука — Цзы Сы. Как и Конфуций, Мэн-цзы провел жизнь, преимущественно учительствуя и проповедуя в странствиях свои идеи в надежде найти правителей, которые проявили бы заинтересованность в практической реализации его мечты о «человеколюбивом» правлении. Как и у Конфуция, его чаяниям не суждено было свершиться, и конец жизни он полностью посвятил преподавательской деятельности.

Мэн-цзы не только усвоил воззрения Учителя Куна, но и детально развил их. Стержень его этико-философского учения составляет представление о «доброте» человеческой природы, которой изначально присущи «четыре нравственных начала»: человеколюбие (жэнь), чувство долга-справедливости (и), стремление к соблюдению ритуала (ли) и разум/мудрость (чжи).

Цель познания, согласно Мэн-цзы, в познании собственной природы и тем самым в познании Неба, олицетворяющего верховное одухотворенное начало всех дел в Поднебесной. Главный орган познания — сердце, именно оно, в отличие от органов чувств, «размышляет» о принципах явлений и вещей, постигая их.

Мэн-цзы принадлежит разработка теории человеколюбивого, т. е. гуманного правления, важнейшими элементами которой являются идеи справедливости и «заботы» о народе.

Беседы с учениками Второго совершенномудрого составили «Мэн-цзы» — памятник, включенный в состав конфуцианского «Четверокнижия». Полагают, что в основу данного произведения вошли тексты (датируемые не позднее III в. до н. э.), представляющие собой высказывания не только самого Мэн-цзы, но и его учеников, а также последователей.

«Мэн-цзы» в переводе с китайского П.С. Попова подготовлен к изданию В.М. Майоровым в кн.: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004.

МЭН-ЦЗЫ

Глава VI. Гао-цзы. Часть А

VI А, 1. 1) Гао-цзы сказал: «Природа человеческая подобна иве, а справедливость — чашке. Оборудование [т. е. формирование] из человеческой природы гуманности и справедливости подобно выделке чашек из ивы».

2) Мэн-цзы сказал: «Можете ли вы, не насилуя природы ивы, сделать из нее чашку? Нет, вы должны изувечить ее, прежде чем обратить ее в чашку. А если вы должны искалечить иву, чтобы потом обратить ее в чашку, то вы также должны искалечить человеческую природу, чтобы образовать из нее гуманность и справедливость. Ваше учение будет виною того, что все люди [Поднебесной] станут смотреть на гуманность и справедливость как на бедствие».

VI А, 2. 1) Гао-цзы сказал: «Природа человеческая подобна стремительному потоку, который, прорываясь на восток, течет на восток, прорываясь на запад, течет на запад. Человеческая природа не делает разницы между добром и недобром, подобно тому как вода в своем течении не делает разницы между востоком и западом».

2) Мэн-цзы сказал: «Вода действительно не делает разницы между востоком и западом; но течет ли она безразлично вверх и вниз? Наклонность человеческой природы к добру подобна стремлению воды вниз. Между людьми нет таких, у которых не было бы стремления к добру, как нет воды, которая бы не имела стремления вниз».

3) Представьте себе: вот вода. Насильственным образом ее можно заставить подняться выше горла, напором ее можно заставить подняться на гору. Но разве это поднятие будет обусловлено природою воды? Это будет сила, которая довела ее до этого. И человека можно заставить сделать недоброе, обращаясь подобным же образом с его природою».

VI А, 3. 1) Гао-цзы сказал: «Жизнь это есть природа».

2) Мэн-цзы спросил: «Называете ли вы жизнь природою, подобно тому как всякий белый предмет вы называете белым?» «Конечно», — отвечал Гао-цзы. Мэн-цзы продолжал: «Белизна перьев похожа ли на белизну снега, а белизна снега похожа ли на белизну яшмы?» «Конечно», — отвечал Гао-цзы.

3) «В таком случае, — продолжал Мэн-цзы, — и природа собаки подобна природе быка, а его природа подобна природе человека».

VI A, 4. 1) Гао-цзы сказал: «Наслаждаться едою и любоваться красотой — это и есть природа. Человеколюбие есть явление внутреннее (находится внутри нас), а не внешнее, а справедливость — явление внешнее, а не внутреннее».

2) Тогда Мэн-цзы спросил: «Почему человеколюбие вы называете внутренним явлением, а справедливость — внешним?» Гао-цзы отвечал: «Тот человек старше меня, и я почитаю его как такового не потому, что во мне есть чувство почтения к старости; подобно тому как белого человека я признаю белым, сообразуясь с его белизной овне. Поэтому я называю справедливость (долг) явлением внешним».

3) Мэн-цзы сказал: «Белизна белой лошади не отличается от белизны белого человека, но я не знаю: неужели нет различия между почтением, оказываемым возрасту старого человека, и почтением к возрасту старой лошади? Кроме того, что называется долгом справедливости: сама ли старость или же почтение, оказываемое ей?»

4) Гао-цзы ответил: «Моего младшего брата я люблю, а младшего брата чужого человека <цинца> не люблю. В этом случае чувство любви определяется мною, и потому я называю его внутренним. Отдавая почтение чужому старцу <чусцу>, я также отдаю почтение и своему. В этом случае чувство почтения определяется старостью, и потому я называю его внешним (находящимся вне моего я)».

5) На это Мэн-цзы сказал: «Наслаждение мясом, изжаренным чужим человеком <цинцем>, не отличается от наслаждения тем, которое изжарено нами самими. Таким образом, по отношению к таким предметам это верно; а если так, то наслаждение жареным мясом, по-вашему, также явление внешнее?»

VI A, 5. 1) Мэн Цзи-цзы спросил Гунду-цзы: «На каком основании говорят, что долг справедливости есть внутреннее явление?»

2) Гунду отвечал: «Этим мы осуществляем наше чувство уважения, потому он и считается явлением внутренним». —

3) «Но представьте поселянина, который годом старше вашего старшего брата: кому вы окажете почтение?» — «Старшему брату», — был ответ. «А кому из них, — сказал Мэн Цзи-цзы, — вы прежде нальете вина?» «Поселянину», — отвечал Гунду-цзы. «То чувство вашего почтения относится к одному, то чувство уважения к старости покоится на другом — в таком случае чувство почтения к возрасту действительно находится вовне, а не исходит изнутри».

4) Гунду-цзы, не могли отвечать, передал (свой разговор) Мэн-цзы, который сказал ему: «Спросите его: кого вы больше почитаете — <младшего> дядю <по отцу> или вашего <младшего> брата? Он ответит: (конечно) дядю. Скажите ему: а если ваш младший брат

будет изображать вашего предка, то кому вы окажете почтение? Он ответит: младшему брату. <Вы спросите: куда же девалось почтение дяде? Он ответит: [теперь почтение оказано младшему брату] вследствие его положения>. Тогда и вы скажите ему, что и поселянину оказывается почтение вследствие его положения как гостя. Обыкновенно мое почтение принадлежит старшему брату, но временное почтение (обусловливаемое обстоятельствами) относится к поселянину».

5) Выслушав это, Мэн Цзи-цзы сказал: «Когда требуется оказывать почтение дяде, то я оказываю его дяде, а когда брату, то брату; но в действительности оно находится вне меня, а не исходит изнутри». На это Гунду-цзы заметил: «В зимнее время мы пьем теплое питье, а в летнее время — холодную воду; в таком случае, по-вашему, питье и едение [еда] также находятся вне нас».

VI А, 6. 1) Гунду-цзы сказал: «Гао-цзы говорит, что человеческая природа ни добра, ни недобра.

2) Другие утверждают, что природа человека может быть и доброю, может быть и недоброю. По этой причине в эпоху князей Вэнь и У народ любил добро, а в царствование князей Ю и Ли он любил жестокости.

3) Некоторые утверждают, что есть люди с доброю природою и есть и с недоброю. Этим объясняется, что при таком государе, как Яо, был такой негодяй, как Сян; у такого отца, как Гусоу, был такой сын, как Шунь; у такого племянника, как Чжоу (злодей), бывшего притом государем, были такие люди (дядья), как вэйский владетель Ци [Вэй-цзы] и князь Би Гань.

4) А вы утверждаете, что природа человека добра. В таком случае все те не правы?»

[5] Мэн-цзы отвечал: «Да, если природа повинуется естественному движению (чувству), то она может сделаться доброю. Вот что я разумею, говоря, что природа человека добра.

6) И если люди не делаются добрыми, то это не по вине их способностей (к добру).

7) У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство почтения и благоговения, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания — это человеколюбие; чувство стыда и негодования — это справедливость; чувство почтения и благоговения — это правила приличия; чувство правды и неправды — это способность познания. Человеколюбие и справедливость, правила приличия и способность познания — они не извне вливаются в нас, а мы их действительно имеем в себе, но только не думаем о них. Поэтому и сказано: „Если будете искать их, то найдете, а если оставите в стороне, то потеряете их“. С утратою их одни удаляются от добра на расстояние вдвое большее, другие — впятеро большее, а некоторые — на бесконечное расстояние и вследствие

этого не в состоянии использовать в полной мере свою способность к добру.

8) В „Книге Стихотворений” сказано: „Небо произвело человечество. Каждый предмет имеет свой определенный закон. Человечество одарено постоянной (доброю) природою и потому любит эти прекрасные добродетели”. Конфуций сказал: „Сочинитель этой оды знал основы (нашей природы), поэтому и сказал, что всякий предмет непременно имеет свой определенный закон и что человечество одарено постоянной (доброю) природою, потому и любит эти прекрасные добродетели”».

VI A, 7. 1) Мэн-цзы сказал: «В урожайные годы большая часть молодежи бывает доброю, а в голодные — злою. Такая разница происходит не от тех природных качеств, которыми наградило их [т. е. ее] Небо. А случается это так оттого, что (бедствия голода) погрязают их сердце во зло.

2) Теперь возьмем для примера ячмень и рожь; они посеяны и заборонены; земля, на которой они посеяны, была одинакова, время посева их также одно; быстро они растут и к должному времени созревают. В этом случае, хотя и была бы разница в продукте, она будет зависеть от тучности или бедности почвы, от количества влаги, питавшей растение, и от неодинаковости человеческой работы.

3) Таким образом, все однородные предметы подходят один на другой. Почему же только по отношению к человеку допускается в этом сомнение? [Даже] святой человек со мною однороден».

4) Поэтому Лун-цзы сказал: «Если кто-либо, не зная размеров ноги, сделает башмаки, то я уверен, что они [все равно] не будут лукошком. Сходство башмаков обуславливается тем, что ноги (по форме) у всех одинаковы.

5) Отношение [разных] ртов к вкусам есть то, что они получают одинаковый вкус. Сам Ия только прежде меня смаковал (ухватил) то, что смакует мой рот. Положим, что отношение его рта к вкусу было таково, что его вкус был отличен от вкуса других, подобно тому как это имеет место по отношению к неоднородным с нами собакам и лошадям, но почему же все гурманы следуют в своих вкусах Ия? То, что в деле вкусов все гонятся за Ия, обозначает, что рты у всех сходны.

6) То же самое в отношении слуха: все гонятся за музыкантом Куаном, а это указывает, что уши у всех сходны.

7) То же самое в отношении глаз. Относительно Цзы-ду: не было человека, который бы не сознавал бы его красоты; не признававший его красоты был бы безглазый.

8) Из этого следует, что рты людей сходятся в получении [одних и] тех же вкусовых наслаждений; их уши — в наслаждении теми же самыми звуками; их глаза — в признании той же самой красоты. Неужели только их сердца не имеют ничего общего? Что

же общего (одинакового) имеют они? Это присущие им законы и долг справедливости. И мудрец, он только прежде меня уразумел то, что обще нашим сердцам. Поэтому законы природы и долг справедливости так же приятны моему сердцу, как мясо травоядных и хлебоядных [домашних] животных приятно моему рту».

VI А, 8. 1) <Мэн-цзы сказал:> «Покрытая лесом гора Ню (в Шаньдуне) когда-то была прекрасна; а теперь, когда благодаря тому, что она сделалась предместьем столицы большого государства, деревья порубили топорами и секирами, можно ли считать ее прекрасною? Но под влиянием постоянного действия животворного воздуха, дождя и росы от деревьев пошли отпрыски, а тут опять выпустили туда коров и овец. Благодаря этому гора имеет обнаженный вид. Люди, видя ее обнаженною, думают, что на ней никогда не было леса. Это разве природа горы?»

2) Так и с человеком. Хотя бы у него оставалось только то, что составляет человека, разве возможно допустить, чтобы у него не было чувств человеколюбия и справедливости? То, посредством чего он теряет свое коренное доброе чувство (совесть), — это как бы топоры и секиры по отношению к деревьям. Подвергаясь изо дня в день их ударам, разве возможно допустить, чтобы они сохранили свою красоту? Подрастая в течение дня и ночи при чистом воздухе спокойного утра, это чувство (совесть) бывает близко к человеку (просыпается), но в слабой степени, и сковывается и губится потом дневными (недобрыми) деяниями; а так как оно сковывается ими повторно, то живительного влияния ночного воздуха бывает уже недостаточно для сохранения этого коренного доброго чувства; а когда для сохранения его оказывается недостаточно живительного ночного воздуха, тогда природа человека недалеко уходит от природы животных. А люди, видя только эту оскотинившуюся природу, думают, что она никогда не обладала этой силой (совестью). А разве это человеческое чувство?»

3) Потому нет ни одного предмета, который бы не развивался, если только он будет пользоваться надлежащим уходом, и нет ни одного предмета, который бы не погиб, если не будет пользоваться надлежащим уходом.

4) Конфуций сказал: „Если держать крепко, то сохранится; если оставить, то погибнет. Для удаления и прихода его нет определенного времени, и никто не знает его направления". Не о сердце (*синь*) ли сказано это?»

VI А, 9. 1) Мэн-цзы сказал: «Не удивляйтесь тому, что князь не умен.

2) Дело в том, что самое легкорастающее растение <в Поднебесной> не будет в состоянии расти, если оно один день будет подвергаться действию солнца, а десять дней — действию холода. Я редко представлялся князю, и когда удалялся от него, то

являлись охладительщики. Если мне и удалось вызвать в нем зародыши добра, то, что в этом пользы?

3) Теперь хоть игра в шашки. Как искусство — это небольшое искусство, а между тем и в нем без полного сосредоточения ума и крайнего напряжения воли не добьешься успеха. ...Цю — искуснейший игрок в шашки во всем государстве. Положим, что он обучает этому искусству двух человек. Один из них отдает игре всю свою душу, напрягает всю свою волю и слушается только Цю; другой же хотя также слушается его, но все его помыслы заняты только тем, что вот прилетит лебедь, и он думает, как он привяжет стрелу и застрелит его. Хотя он учится вместе с другим, но не сравняется с ним. Значит ли это, что он не равен ему по уму? Нет, не значит».

VI А, 10. 1) Мэн-цзы сказал: «Я люблю рыбу, но люблю также и медвежью лапу. Если я не могу иметь и то и другое, то я оставляю рыбу и возьму медвежью лапу. Я люблю жизнь, но люблю также и справедливость. Если я не могу иметь и то и другое, то я предпочту справедливость.

2) Я также люблю жизнь; но есть то, что ценю более жизни, и потому не сделаю ничего зазорного, чтобы сохранить ее. Я питаю отвращение к смерти; но есть то, что я ненавижу более смерти, и потому не уклоняюсь от опасности.

3) Но если для человека нет ничего желаннее жизни, то в таком случае почему бы не прибегнуть ко всякому средству, которое может сохранить ее? Если для человека нет ничего ненавистнее смерти, то почему бы не делать всего того, что может избавить от опасности?

4) Если поступить таким-то способом, то можно бы сохранить жизнь; но есть люди, которые не пользуются им. Если поступить таким-то способом, то можно бы избежать опасности; но есть люди, которые не делают этого.

5) Следовательно, у людей есть что-то, что они любят более жизни, и есть что-то, что они ненавидят более смерти. Это чувство имеют не одни только люди добродетели и таланта, но его имеют все люди; разница только в том, что первые могут не потерять его.

6) Вот одна корзинка риса и одна чашка супа; получит их человек — будет жив, не получит — умрет; но если их дают с криком, то даже прохожий не примет их; или если подают их, попирая их ногами, то даже нищий не удостоит их внимания.

7) А между тем я принимаю 10 000 мер хлеба, не разбирая ни приличия, ни справедливости. Что прибавит мне богатство? Не послужит ли оно для возведения красивых палат, для удовлетворения потребностей жен и наложниц и для снискания благодарности и почтения от бедных и нуждающихся знакомых?

8) Прежде для спасения от смерти подаяние не было принято, а теперь оно принимается для прекрасных палат; прежде оно не принималось для спасения от смерти, а теперь принимается для со-

держания жен и наложниц; прежде оно не принималось для сохранения жизни, а теперь принимается, для того чтобы меня принимали за благодетеля бедные и нуждающиеся знакомые. Разве от этого нельзя было также отказаться? Это называется: потерять свою совесть (чувство стыда)».

VI A, 11. 1) Мэн-цзы сказал: «Человеколюбие — это сердце человека, а справедливость — это путь человека.

2) Как жаль, что люди пренебрегают этим путем и не идут по нему: теряют это сердце и не умеют отыскать его!

3) Когда у человека пропадает собака или курица, он знает, как отыскать их, а утратив сердце, он не знает, как отыскать его.

4) Учение не имеет другого назначения, как только стремиться к отысканию утраченного сердца».

VI A, 12. 1) Мэн-цзы сказал: «Вот у человека согнут безымянный (т. е. бесполезный) палец и не разгибается; он не причиняет ему ни боли, ни неудобства. Но если бы нашелся человек, который бы мог разогнуть его, то тот не счел бы далеким путь из Цинь в Чу только ради того (пустяка), что у него безымянный палец не такой, как у других.

2) Когда у человека палец не такой, как у людей, так он умеет чувствовать недовольство; а когда у него сердце не такое, как у других, так он не умеет чувствовать его. Это называется: не иметь понятия об относительной степени важности предметов».

VI A, 13. Мэн-цзы сказал: «Если кто-либо захочет взрастить дриандру <тунг> или *Rottlera japonica* <катальпу> в одну, две четверти в объёме, то он сумеет выходить их. Что же касается собственной личности, то мы не знаем, каким образом воспитать ее. <Разве мы любим собственную личность меньше тунга и катальпы? Действительно не думаем, что она самая важная>».

VI A, 14. 1) Мэн-цзы сказал: «В своем теле люди любят все, а любя все, заботятся обо всем. Нет малейшего кусочка кожи, которого бы они в нем не любили, и, следовательно, нет ни одного кусочка ее, о котором бы они не заботились. Для проверки, хорошо ли они ухаживали за ним, разве есть другой способ, кроме обращения к собственному решению?

2) В человеческом организме есть благородные (сердце), есть подлые (и ничтожные) части (рот и брюхо), есть малые и есть великие. Не должно из-за малого вредить великому и из-за подлого — благородному. Кто ухаживает за малым — тот малый человек, а кто ухаживает за большим — тот великий человек.

3) Вот здесь плантатор, который пренебрегает своими дриандрой <утуном> и *Rottlera japonica* <катальпой> и заботится о своем кислом жужубе; он будет плохой плантатор.

4) Кто ухаживает за своим пальцем и пренебрегает своими плечами и спиной, не сознавая того, что они поражены, — тот есть слепец.

5) Если человек только пьет да ест, то его люди презирают, потому что он заботится о малом в ущерб большому.

6) Если человек, любя попить и поесть, не допускает оплошности (по отношению ко всему организму), то разве его рот и брюхо можно приравнять к ничтожному кусочку кожи?»

VI A, 15. 1) Гунду-цзы обратился к Мэн-цзы со следующим вопросом: «Все мы — люди; но как же это: одни бывают великими людьми, а другие — малыми?» Мэн-цзы отвечал: «Те, которые следуют за великою частью нашего существа, становятся великими людьми, а те, которые следуют за малыми, делаются малыми людьми».

2) Гунду-цзы продолжал: «Все мы — люди; но как же это: одни следуют за великою частью нашего существа, а другие — за малыми?» Мэн-цзы отвечал: «Органы слуха и зрения не думают и потому потемняются внешними предметами. Когда внешние предметы соприкасаются с внешними органами, то они увлекают их за собой, и только. Что же касается сердца (которое у китайцев признается и органом мысли), то оно может думать. Если этот сердечный орган думает, то он уразумевает законы вещей; если не думает, то не уразумевает их. Из этих органов, дарованных нам Небом, если кто предварительно устанавливает (должным образом воспитывает) главный (сердце), то тогда малые органы не в силах овладеть им. Только это и образует великого человека».

VI A, 16. 1) Мэн-цзы сказал: «Есть небесные почетные достоинства, и есть земные (человеческие). Человеколюбие, справедливость, преданность и верность в соединении с неустанною радостью, почерпаемая в них, суть небесные почетные достоинства. Князь, первый министр и сановник суть земные почетные достоинства».

2) Древние люди воспитывали в себе небесные почетные достоинства, и человеческие достоинства следовали за ними.

3) Современные люди воспитывают в себе небесные почетные достоинства с целью снискания человеческих, а когда получают последние, то бросают первые. Они весьма заблуждаются, потому что, в конце концов, они, без сомнения, потеряют и человеческие».

VI A, 17. 1) Мэн-цзы сказал: «Желание почета обще всем людям. И все люди имеют в самих себе почетные достоинства — только они не думают об этом».

2) Почетное достоинство, исходящее от человека, не есть присущее человеку доброе, почетное достоинство. Лиц, возведенных в почетное достоинство Чжао Мэнном, он же мог и унижить».

3) В „Книге Стихотворений“ сказано: „Напоил он нас вином и насытил добродетелями“. Это значит, что он насытил нас человеколюбием и справедливостью, потому [что] не имеет охоты к прелестям чужого жирного (вкусного) мяса и прекрасного хлеба. Прекрасная известность и обширная слава сопутствуют ему, и потому у него нет охоты к чужим изящным [рас]шитым одеждам».

VI A, 18. 1) Мэн-цзы сказал: «Человеколюбие побеждает нечеловеколюбие, подобно тому как вода побеждает огонь. Но современные гуманисты как будто одною чаркою воды пытаются угасить пламя, объявляя целую телегу с хворостом, и, когда пламя не погашено, говорят, что вода не в состоянии победить огонь. Вдобавок [т. е. еще и] этим они весьма помогают негуманистам.

2) В конце концов, они, без сомнения, также потеряют его (т. е. ту ничтожную долю человеколюбия, с которой они выступили на борьбу с нечеловеколюбием)».

VI A, 19. <Мэн-цзы сказал:> «Пять сортов хлеба — это лучшее из того, что сеется; но если они не созревают, то они не стоят пшенички. И вся сила человеколюбия также заключается в его зрелости».

VI A, 20. 1) <Мэн-цзы сказал:> «[Стрелок] И, обучая стрельбе из лука, без сомнения, старался натягивать его до полной меры; учащиеся, без сомнения, делали то же самое.

2) Мастер, обучая людей, непременно пользуется циркулем и прямоугольником; ученики его также <непрерменно> прибегают к ним».

Глава VII. Цзинь синь. Часть А

VII A, 1. 1) Мэн-цзы сказал: «Кто постиг свою душу [синь] в целом ее объеме, тот знает свою природу. Кто знает свою природу, тот знает Небо.

2) Сохранять свою душу и воспитывать свою природу — это есть то, чем мы служим Небу.

3) Когда ни преждевременная смерть, ни долголетие не порождают в человеке колебания относительно его деятельности и он, занимаясь самоусовершенствованием, ожидает своего конца, то этим он поддерживает дарованную ему Небом жизнь».

VII A, 2. 1) Мэн-цзы сказал: «Все зависит от предопределения; но человек должен покорно принимать только то, что действительно относится к нему.

2) Поэтому тот, кто понимает предопределение, не будет стоять под стеною, готовую упасть.

3) Смерть человека при исполнении своего долга [*gao*] есть действительное предопределение.

4) Смерть же в окопах не есть действительное предопределение».

VII A, 4. 1) Мэн-цзы сказал: «В нас есть все.

2) Нет большего удовольствия, когда, обращаясь к себе, мы находим, что мы искренны.

3) Ближайший способ к отысканию человеколюбия заключается в том, чтобы в деятельности быть усердным и снисходительным к другим (т. е. ставить себя в положение других)».

VII A, 8. <Мэн-цзы сказал:> «Древние достойные государи любили добро и забывали власть. Неужели только древние достойные

ученые были не таковы? Они находили удовольствие в своем учении и забывали о человеческом могуществе. Вследствие этого древние удельные князья если не выражали к ним крайнего почтения и не соблюдали всех церемоний, то не могли часто видеть их, а если даже видеть их они не могли часто, то тем менее они могли иметь их в качестве министров?»

VII А, 9. 1) Мэн-цзы сказал Сун Гоуц-зяню: «Вы любите путешествовать, не правда ли? Я потолкую с вами о таких путешествиях.

2) Оценят вас или нет, будьте одинаково самодовольны».

3) «А как же можно достигнуть такого *самодовольства*?» — «Чтить добродетель и находить удовольствие в справедливости, и тогда можно быть самодовольным.

4) Вследствие этого ученый, если он и беден, не утрачивает справедливости (сознания долга); если славен, не удаляется от истинного пути.

5) Благодаря тому что, будучи беден, не утрачивает справедливости, ученый сохраняет свое достоинство. Благодаря тому что, будучи славен, не удаляется от истинного пути, народ не теряет веры в него.

6) Древние люди, когда их намерения осуществлялись, благодетельствовали народу, а когда не осуществлялись, то занимались самоусовершенствованием и прославлялись в мире. Если они были бедны, то усовершеншали [т. е. совершенствовали] только себя, а если были в славе, то усовершеншали всю вселенную (Китай)».

VII А, 10. <Мэн-цзы сказал:> «Те, которые ожидают Вэнь-вана, чтобы подвигнуться в деятельности, — это обыкновенные смертные. Мужики же выдающиеся поднимаются и без Вэнь-вана». <...>

VII А, 13. 1) <Мэн-цзы сказал:> «Народ, находящийся под управлением могущественного тирана [ба] (главного из князей), имеет веселый и радостный вид. Народ, состоящий под управлением истинного государя [ван], имеет свободный и довольный вид.

2) Если он (добрый государь) казнит — не ропщут; доставляет пользу — не ставят ему в заслугу. Народ с каждым днем изменяется к лучшему, не зная того, кто это производит.

3) Мудрец везде, где появляется, оставляет свое просветительное влияние; все, на чем останавливается его внимание, приобретает чудесную силу, и наравне с Небом и Землею он повсюду разливает свое претворяющее влияние. Разве это малая польза?!» <...>

VII А, 15. 1) Мэн-цзы сказал: «Человеческое умение без обучения — это врожденный талант. Знание чего-либо без размышления — это врожденное знание.

2) Ребенок 2–3 лет умеет любить своих родителей, а когда подрастет — почитать своего старшего брата.

3) Любить родителей — это выражение чувства человеколюбия; почитать старших — это долг справедливости. Для человека,

желающего быть добрым, не нужно ничего другого, как только распространить эти чувства на всех». <...>

VII А, 17. Мэн-цзы сказал: «Не делай того, что не следует, и не желай того, что не должно, — вот и все». <...>

VII А, 20. 1) Мэн-цзы сказал: «У благородного мужа есть три удовольствия; но быть императором сюда не включается.

2) Что отец и мать живы и братья благополучны — это первое удовольствие.

3) Что ему не стыдно пред Небом и не совестно пред людьми — это второе удовольствие.

4) Собирать все самые выдающиеся таланты и обучать и воспитывать их — это третье удовольствие.

5) У благородного мужа есть три удовольствия, но быть императором сюда не включается». <...>

VII А, 23. 1) Мэн-цзы сказал: «Народ можно сделать богатым, если следить за возделыванием его полей и конопляников и взимать с него легкие подати.

2) Нельзя будет использовать [т. е. исчерпать] богатство, если продукты будут потребляться своевременно и употребляться на дела, предписываемые правилами.

3) Народ не может жить без воды и огня. Вечером, когда кто-нибудь постучится в ворота и попросит воды или огня, отказа не бывает, потому что воды и огня у всех чрезвычайно достаточно. Мудрые люди управляют империей так, чтобы у всех гороха и хлеба было такое же изобилие, как воды и огня. И если же гороха и хлеба будет так же много, как воды и огня, то каким образом народ может быть не человеколюбивым?»

VII А, 24. 1) Мэн-цзы сказал: «Конфуций взошел на восточную гору, и город Лу показался ему маленьким. Взошел он на гору Тай, и все, что было под Небом, казалось ему малым. Поэтому тому, кто видел море, трудно удовольствоваться рекою; точно так же трудно говорить с тем, кто прогуливался у ворот мудреца.

2) Для созерцания воды есть средство: надобно смотреть на ее быстрые волны. Солнце и луна обладают светом, и их лучи, куда бы их ни пропустили, непременно освещают то место.

3) Текущая вода есть такая стихия, которая, не наполнив всех впадин в русле, не течет далее. Точно так же и благородный муж, посвятивший себя изучению истинного учения: без последовательного и законченного усвоения его не достигнет полного понимания его».

VII А, 25. 1) Мэн-цзы сказал: «Кто встает с пением петухов и усердно занимается добром (т. е. служит общим интересам), тот — ученик Шуня.

2) Кто встает с пением петухов и усердно занимается стяжанием (т. е. служит личным интересам), тот — ученик Чжи (известного злодея).

3) Если вы желаете знать различие между Шунем и Чжи, то оно заключается только в промежутке [т. е. в разнице] между добром и корыстью». <...>

VII A, 37. 1) Мэн-цзы сказал: «Кормить (ученого) и не любить — это значит обходиться с ним, как со свиньей; любить и не уважать — это значит держать его, как лошадь и собаку.

2) Почтение предшествует поднесению подарков.

3) Когда почтение не имеет характера действительного почтения, то благородный муж не может быть удержан пустым проявлением его». <...>

VII A, 40. 1) Мэн-цзы сказал: «У благородного мужа есть пять способов наставления.

2) На одних он влияет подобно благотворному дождю.

3) У одних он совершенствует их нравственные качества, а у некоторых развивает их таланты.

4) Других он развивает при помощи вопросов и ответов.

5) Были такие, которые сами частным образом усовершенствовались в добре.

6) Вот пять способов, употребляемых благородным мужем в наставлении людей».

VII A, 41. 1) Гунсунь Чоу сказал: «Возвышенны и прекрасны ваши принципы [*gao*]. Изучение их справедливо уподобить восхождению на Небо, до которого [до которых, т. е. принципов], кажется, нельзя добраться. Почему бы не сделать его [*gao*] несколько доступным для людей, чтобы они ежедневно упражнялись в нем?» Мэн-цзы сказал: «Великий мастер ради грубых работников не изменяет и не уничтожает правила. [Стрелок] И ради неискusstных стрелков не изменяет нормы напряжения лука.

2) Благородный муж натягивает лук, не спуская стрелы; но его выражение (т. е. полное стремительной силы и напряжения состояние) таково, что он как бы сам готов прыгнуть за стрелой. Он стоит посередине <истинного Пути [*gao*]>, а кто может, тот следует за ним». <...>

VII A, 46. 1) Мэн-цзы сказал: «Мудрец все знает, но он торопится с тем, что считает важным. Человеколюбивый любит всех, но настоящим делом считает любить людей достойных. Даже мудрость Яо и Шуня не обнимала всего, и они стремились заниматься важнейшим. Их любовь также не была всеобъемлюща, и они торопились любить людей достойных.

Часть Б

VII B, 4. 1) Мэн-цзы сказал: «Есть люди, которые говорят: я искусен в расположении войск [или:] я искусен в ведении сражения. Такие люди — великие преступники.

2) Если государь любит человеколюбие, то у него нет врагов в Поднебесной.

3) Когда Чэн Тан обратился войною на юг, то северные варвары начинали роптать; когда он обратился войною на восток, то западные варвары начинали роптать, говоря: зачем он делает [т. е. покоряет] нас последними?

4) Когда У-ван шел войною против Инь, то у него было только 300 военных колесниц и 3000 телохранителей.

5) У-ван, [обратившись к иньцам], сказал: „Не бойтесь. Я доставлю вам спокойствие. Я воюю не против народа“. Тогда народ ударил челом в землю, словно бы рога обрушились (с шумом).

6) Предпринимать карательную войну — это значит исправлять. А так как каждый желает исправиться, то для чего же прибегать к войне?» <...>

VII Б, 7. Мэн-цзы сказал: «Отныне я знаю тяжелые последствия убийства чьих-либо близких родных. Убьет кто-нибудь чужого отца — тот также убьет и его отца; убьет чужого брата — тот также убьет и его брата. Конечно, он не сам убил (своего родного) — здесь было одно посредствующее лицо».

VII Б, 8. 1) Мэн-цзы сказал: «В древности заставы устраивались для защиты от насилия.

2) А ныне они устраиваются для произведения насилия». <...>

VII Б, 11. Мэн-цзы сказал: «Человек, который любит славу, в состоянии отказаться от большого государства; но если он не такой человек, то отказ от одной чашки риса и горшка супа сказывается в его лице».

VII Б, 12. 1) Мэн-цзы сказал: «Если в государстве нет доверия к людям гуманным и достойным, то оно запустевает.

2) Если в нем нет правил приличия и долга справедливости, то порядок отношения между высшими и низшими спутывается.

3) А если не будет истинного (гуманного) управления делами, то средств не будет достаточно для покрытия расходов».

VII Б, 13. <Мэн-цзы сказал:> «Бывали случаи, что человек негуманный получал в обладание княжество; но, чтобы негуманный человек получал в обладание вселенную, этого не бывало».

VII Б, 14. 1) Мэн-цзы сказал: «Народ составляет главный элемент (в государстве), духи земли и хлебов — второстепенный, а государь — последний (легкий).

2) Поэтому кто приобретает расположение простого народа, тот становится императором; кто приобретает расположение императора, делается удельным князем, а кто приобретает расположение сего последнего, тот делается сановником.

3) Если удельный князь ставит в опасное положение (алтари) духов земли и хлебов, то его сменяют и ставят другого...» <...>

VII Б, 31. 1) Мэн-цзы сказал: «У всех людей есть что-либо, чего они не выносят; пусть они перенесут это чувство на то, что они выносят, и получится человеколюбие. У всех людей есть что-нибудь, чего они не делают; пусть они перенесут на то, что они делают, и получится сознание долга справедливости.

2) Если человек будет в состоянии довести до полного развития чувство нежелания вредить другим, то у него будет человеколюбия более чем нужно. Если человек будет в состоянии развить до полноты чувство непохищения чужой собственности, то у него справедливости будет более чем нужно.

3) Если человек разовьет в себе до полноты сущность неприятия от других презрительного величания „ты“, то он повсюду будет действовать в духе справедливости...»

ЛАО-ЦЗЫ

Историческая достоверность личности Лао-цзы (VI–V вв. до н. э.) — «Престарелого мудреца», до сих пор остается предметом научных споров. Тем не менее именно с ним связывают основание даосизма — одного из наиболее важных направлений философской и религиозной мысли Китая. Существует предположение, что Лао-цзы был современником Конфуция и даже встречался с Учителем Куном в библиотеке царства Чжоу, хранителем которой он был. Со временем личность Лао-цзы настолько мифологизируется, что он объявляется воплощением Дао, предшествовавшим даже Небу и Земле. Ему начинают поклоняться как божеству Лао-цзюнь («Престарелый государь»), и распространяется вера в его многочисленные воплощения, включая мифического Желтого императора.

С именем Лао-цзы связывают даже буддизм, возникновение которого якобы есть результат проповедей китайского мудреца во время его пребывания в Индии. Более того, согласно одной из легенд, Будда обязан Лао-цзы своим рождением, поскольку именно тот оплодотворил его мать.

Ему приписывается авторство основного памятника даосской традиции — «Дао дэ цзин» («Каноническая книга о Дао и дэ»), который будто бы был написан мудрецом во время его путешествия на запад страны по просьбе начальника пограничной заставы Инь Си. Однако в современной научной литературе высказывается мнение, что создание данного памятника относится к более позднему времени, а именно к IV–III вв. до н. э.

«Дао дэ цзин», как говорит само название, дает прежде всего представление о двух центральных категориях китайской культуры — Дао и дэ. Здесь широко используются метафоры, образные сравнения для передачи даосских воззрений на основания бытия, на идеальное общественное устройство и идеального человека. На протяжении многовековой истории этот памятник оставался объектом комментирования для многих выдающихся мыслителей Китая.

Перевод «Дао дэ цзин» с китайского А.А. Маслова в его кн.: Встретить дракона: толкование изначального смысла Лао-цзы. М., 2003.

ДАО ДЭ ЦЗИН

32

Дао неизменно и безымянно.
Хотя простота и мала,
никто в Поднебесной не может править ею.
Если бы правитель и князья
могли придерживаться ее,
мириады существ сами повиновались бы ей.
Когда Небо и Земля взаимосочетаются,
то выпадают сладкие росы
и народ безо всяких указов умиротворяется.
Когда начинается управление —
возникают и имена.
Коль скоро возникают имена —
муж должен знать,
что настало время остановиться.
Знающий, где надо остановиться, избежит гибели.
Дао в Поднебесной подобно рекам и морям,
куда впадают долинны ручьи.

33

Познавший людей — мудр.
Познавший себя — просветлен.
Побеждающий людей — силен.
Победивший себя — могущественен
Познавший меру — богат.
Упорный — целеустремлен.
Тот, кто не утратит этого,
обретет долговечность и будет жить долго,
не умирая.

34

Великое Дао всеохватно
и распростерто и влево, и вправо.
Мириады созданий опираются на него,
а оно порождает их и не отрекается от них,
но достигая успеха, остается безвестным.
Оно одевает и вскармливает мириады созданий,
не правя ими.
Неизменно остается свободным от желаний
и может быть названо Малым.
Мириады созданий возвращаются к нему,
и посему оно может быть названо Великим.
В силу того, что оно никогда не считает себя великим,
ему удается достичь величия.

35

К тому, кто овладел Великим образом,
приходит Поднебесная.
Приходит — и устраняются бедствия,
наступают умиротворение и покой.
Музыка и изысканная пища
остановят уходящего путника.
Когда Дао исходит изо рта,
оно не имеет запаха, не видимо и не слышимо,
но в использовании неисчерпаемо.

36

Желая что-то сжать, сначала растяни его.
Желая что-то ослабить, сначала усиль его.
Желая что-то уничтожить,
позволь этому сначала расцвести.
Желая что-то отнять, сначала дай это.
Это и зовется утонченно-искусным просветлением.
Мягкое и слабое одолевают твердое и сильное.
Рыба не может покинуть глубину.
Равно и государству нельзя показывать
инструменты управления
народу.

37

Дао извечно пребывает в недеянии,
но нет того, чего бы оно не совершало.
Если правители и князья могли бы соблюдать его,
мириады существ обрели бы самопреображение.
Если же после того,

как они обретут преобразование, родятся желания,
 то я погашу их безымянной простотой.
 Безымянная простота свободна от желаний.
 И если, избавясь от желаний,
 я обрету спокойствие,
 то Поднебесная сама придет в порядок.

38

Человек высшей Благости¹
 не проявляет свою Благость,
 и потому он обладает Благостью.
 Человек низкой Благости не отклоняется от Благости,
 и потому он не обладает Благостью.
 Человек высшей Благости пребывает в недеянии
 и не имеет намерения действовать.
 Человек низкой Благости погружен в деяния
 и к тому же имеет намерение действовать.
 Человек высокой гуманности действует,
 и нет того, чего бы он не сделал.
 Человек высокой справедливости действует,
 но все же остается то, что еще надо сделать.
 Человек высоких ритуалов погружен в деяния,
 но когда он не достигает желаемого,
 то закатывает рукава и прибегает к силе.
 Поэтому, когда утрачивается Дао —
 приходит Благость.
 Когда утрачивается Благость —
 приходит гуманность.
 Когда утрачивается гуманность —
 приходит справедливость.
 Когда утрачивается справедливость —
 приходят ритуалы.
 Ритуалы —
 это тончайшая ширма
 для преданности и искренности и предвестник смуты.
 Предзнание — это цветок Дао
 и начало невежества.
 Поэтому великий муж
 пребывает в плотно-возвышенном
 и отвергает тонко-ничтожное.
 Он принимает плоды и отвергает цветы.
 Поэтому он отказывается от первого
 ради второго.

¹ Здесь и далее в тексте под Благостью имеется в виду *гэ*. — М. С.

Вот то, что с древности пребывало в Едином:
Небо пребывало в Едином
и потому достигало чистоты.
Земля пребывала в Едином
и потому достигала покоя.
Духи пребывали в Едином
и потому были одухотворенно-подвижны.
Долина пребывала в Едином
и потому достигала расцвета.
Мириады вещей пребывали в Едином
и потому обретали рождение.
Правитель и князья пребывали в Едином
и потому были честны с Поднебесной.
Лишь благодаря Единому они достигали этого.
Если Небо не чисто, оно разверзается.
Если Земля не спокойна, она опускается.
Если духи не одухотворенно-подвижны,
они истощаются.
Если долина не расцветает, она иссыхает.
Если мириады вещей не обретают рождения,
они обречены на уничтожение.
Если знать и правители не честны,
они будут свергнуты.
Поэтому в основе ценного лежит дешевое.
Благородный муж рассматривает подданных
в качестве своего корня.
Высшие рассматривают низших
в качестве своей основы.
Поэтому правитель и князья называют себя
«сырыми», «покинутыми», «неудачниками».
Так разве это не значит: «Рассматривать подданных
в качестве своего корня!»
Разве это не так?
Поэтому они и достигают
величайшего признания вне признания,
не желая быть прекраснейшими, словно яшма,
и твердейшими, будто камень.

Обращение вспять — это движение Дао.
Ослабление — это использование Дао.
Мириады существ в Поднебесной
рождаются из бытия.
Бытие же рождается из небытия.

41

Когда муж высоких способностей слышит о Дао,
 он усердно следует ему.
 Когда муж средних способностей слышит о Дао,
 он порой сохраняет его, порой утрачивает.
 Когда муж низких способностей слышит о Дао,
 он громко смеется над ним.
 Если бы над ним не смеялись,
 было бы недостаточно,
 чтобы оно считалось истинным Дао.
 Поэтому «Извечные суждения» гласят:
 «Пресветлое Дао кажется темным.
 Дао, ведущее вперед, кажется влекущим назад.
 Обыденное Дао кажется исключительным.
 Высшая Благость подобна долине.
 Великая Белизна кажется покрытой пятнами.
 Всеохватная Благость кажется недостаточной.
 Подлинная Благость кажется сокрытой.
 Извечная истина кажется пустой.
 Великий квадрат не имеет углов.
 Великий сосуд долгов в изготовлении.
 Великий Звук не часто услышишь.
 Великий Образ не имеет формы».
 Дао потаенно и Безымянно.
 И лишь потому, что это — Дао,
 оно может быть совершенным
 и в воздаянии, и в воплощении.

42

Дао порождает одно.
 Одно порождает два.
 Два порождает три.
 Три порождает мириады существ.
 Мириады существ несут в себе *инь*
 и объемлют *ян*,
 а пустотное *ци* приводит их в гармонию.
 Нет слов, которых бы человек страшился
 больше, чем «сырый», «покинутый», «неудачник».
 А ведь знать и правители
 именно так называют себя.
 Поэтому вещи то принижаются, возвышаясь,
 то возвышаются, принижаясь.
 Тому, чему учат другие, учу и я: «Сильные и жестокие
 не умирают своей смертью,
 считаю это своим первейшим наставлением».

43

Самое мягкое в Поднебесной
может одолеть самое твердое в Поднебесной.
То, что не имеет сущности, проникает туда,
где нет даже щели.
Потому-то я и постиг пользу недеяния.
Но учение вне слов и пользу недеяния
крайне редко встретишь в Поднебесной.

44

Что дороже — славное имя или жизнь?
Что ценнее — жизнь или богатство?
Что мучительнее — достигать или утрачивать?
Вот почему великие пристрастия
неизбежно ведут к большим потерям,
а неумное накопление оборачивается огромной утратой.
Знай меру — и не придется испытать стыд.
Умей остановиться — и не столкнешься с опасностями
И сумеешь прожить долго.

45

Великое совершенство кажется ущербным,
но в использовании неистоцимо.
Великая наполненность кажется пустой,
но в использовании бесконечна.
Великая прямизна кажется изогнутой.
Великое мастерство кажется грубым.
Великое красноречие кажется косноязычным.
Покой побеждает движение,
а холод одолевает жару.
Лишь тот, кто умиротворен и спокоен,
способен править Поднебесной.

46

Когда Поднебесная следует Дао,
боевых лошадей отправляют унавоживать поля.
Когда Поднебесная не следует Дао,
боевых лошадей приводят к городским стенам.
Нет большей беды, чем не знать меры.
Нет большего зла, чем быть в плену у желаний.
Поэтому познавший меру в мере,
неизменно хранит ее.

47

Не выходя со двора, можно познать весь мир.
Не выглядывая в окно, можно узреть Путь Неба.

Чем дальше идешь — тем меньше узнаешь.
 Поэтому мудрецы познавали,
 никуда не отправляясь;
 постигали, не видя; свершали, не действуя.

48

Следуя учению, день ото дня обретают.
 Следуя Дао, день ото дня теряют.
 Теряя и вновь теряя, достигают недеяния.
 В недеянии нет того,
 что не вершилось бы само собой.
 Не свершая дел,
 неизменно овладевают Поднебесной.
 Лишь предашься делам —
 как станешь недостойн овладеть Поднебесной.

49

Мудрец не имеет постоянного сердца.
 Его сердце — сердце людей.
 Для добрых я добр.
 Для недобрых я тоже добр.
 И так достигаю добра.
 Искренним я верю.
 Неискренним я верю тоже
 И так достигаю искренности.
 Мудрец, правя в Поднебесной,
 делает свое сердце безыскусным
 и приводит его в согласие с Поднебесной.
 Люди внемлют ему слухом и взором.
 Он же смотрит на них как на своих детей.

50

Появляясь — живем, уходя — умираем.
 Трое из десяти последуют жизни.
 Трое из десяти последуют смерти.
 Тех, кто стремится к жизни
 и потому часто сталкивается со смертью, —
 также трое из десяти.
 Почему это так?
 Потому что они излишне стремятся к жизни.
 Я слышал, что искушенный
 в сбережении своей жизни в своих странствиях
 не столкнется с носорогами и тиграми.
 В сражении его не задеть ударом оружия.
 Носорогам некуда воткнуть свой рог.
 Тиграм некуда вонзить свои когти.

Воину некуда направить свое оружие.
Почему это так?
Потому что в нем нет места смерти.

51

Дао порождает. Благость вскармливает,
в вещах оформляется, в обстоятельствах воплощается.
Поэтому мириады существ
не только почитают Дао, но и ценят Благость.
Почитают Дао и ценят Благость не за то,
что они предопределяют судьбу,
а потому, что извечно следуют естественности.
Вот поэтому Дао порождает,
Благость вскармливает. Возращивает и воспитывает,
классифицирует и укрепляет, пестует и оберегает,
порождает, но не обладает этим,
свершает и не требует воздаяния,
возращивает [мириады вещей]
и не властвует над ними.
Оттого и зовется это сокровенной Благостью.

52

Поднебесная имеет начало,
которое является Матерью Поднебесной.
Когда достигнута мать —
познаешь и ее детей.
Когда познаны дети —
вновь возвращаешься для сбережения матери.
И тогда до конца дней своих
не встретишь опасности. Закрой отверстия,
запри двери — и в твоем теле более не родятся болезни.
Открой отверстия, предайся делам —
и твое тело уже не спасти.
То, что видится малым, назову пресветлым.
Сохраняющее гибкость назову укрепленным.
Используй его сияние, возвращайся к его свету —
и не причинишь себе вреда.
Это и зовется овладением постоянством.

53

Когда я обрету мельчайшее знание,
я буду следовать Великому Пути,
не боясь заблудиться.
Великое Дао просто,
но люди предпочитают узкие тропинки.
Когда двор роскошествует,
а поля поросли сорняками

и амбары пусты;
 когда знать, опоясавшись драгоценными мечами,
 излишествует в напитках и еде,
 в избытке владея всяким добром, —
 это зовется грабительством и бахвальством.
 О, сколь отлично это от Дао!

54

То, что глубоко посадил, нельзя выдернуть.
 То, что крепко обхватил, трудно отнять.
 Поэтому нельзя положить конец
 ритуальным подношениям сыновей и внуков
 своим предкам.
 Пестуй это в своем теле —
 и Благость [в тебе] обретет истинность.
 Пестуй это в семье —
 и Благость будет в достатке.
 Пестуй это в своем государстве —
 и Благости будет в избытке.
 Пестуй это в Поднебесной —
 и Благость станет повсеместной.
 Поэтому смотри на других людей
 через самого себя.
 Смотри на другие семьи через свою семью.
 Смотри на другие деревни через свою деревню.
 Смотри на другие государства
 через свое государство.
 Смотри на Поднебесную через Поднебесную.
 Откуда мне знать, что Поднебесная такова?
 Из нее же самой.

55

Постигший глубину Благости
 уподобляется новорожденному.
 Ядовитые насекомые не жалят его.
 Дикие звери не бросаются на него.
 Хищные птицы не клюют его.
 Его кости слабы, а мышцы податливы,
 но хватка крепка.
 Он не знает о союзе мужского и женского,
 но пенис его уже воспрял,
 ибо семя его достигло совершенства.
 Он кричит весь день, но голос его не хрипнет,
 ибо гармония его достигла совершенства.
 Познание гармонии
 зовется достижением постоянства.

Познание постоянства зовется просветлением.
Избыток жизни
зовется [недобрым] знамением.
Регулирование [круговорота] ци сердцем
зовется укреплением.
Вещи, исполняясь силы, стареют,
и это считается противоречащим Дао.
То, что противоречит Дао,
рано приходит к своему концу.

56

Знающий не говорит.
Говорящий не знает.
Закрой отверстия, запри двери,
притуши лезвие, распутай узлы,
пригаси свет, уподобься пылинке.
Это зовется сокровенным единением.
Поэтому ты не можешь,
достигнув его, сродниться с ним.
И не можешь,
достигнув его, пренебречь им.
Не можешь, достигнув его, извлечь пользу.
И не можешь, достигнув его, причинить вред.
Не можешь, достигнув его, облагородить его.
И не можешь, достигнув его, унижить его.
Потому оно и почитается в Поднебесной.

57

Управляй государством строгостью.
Используй армию с умением.
Но покоряй Поднебесную, не действуя.
Откуда я знаю это?
Из него же самого.
Чем больше запретов в Поднебесной,
тем беднее становится народ.
Чем больше оружия у народа,
тем сильнее смута в государстве.
Чем больше люди искусны в ремесле своем,
тем больше творится несправедных дел.
Чем лучше знают законы,
тем больше становится воров и бандитов.
Поэтому мудрец говорит:
«Я пребываю в недеянии,
а народ сам преображается.
Я люблю покой,
а народ сам исправляется.

Я не предпринимаю действий,
а народ сам богатеет.
Я не имею желаний,
а народ сам опрощается».

58

Когда власть пассивно-отстраненна,
то и народ чистосердечно-прост.
Когда правительство жестокосердно-строга,
то и народ хитер и убог.
Несчастье — вот что является опорой счастья.
Счастье — вот где кроется несчастье.
И кто знает, где положен предел этому?
И нет в этом правильности.
Правильность оборачивается ловкостью.
Добро оборачивается коварством.
Людские заблуждения,
о, сколь стары и неизменны они.
Вот почему мудрец хотя и прям, но не груб;
остер, но не колет;
прямолинеен, но не своеволен;
ярок, но не слепит.

59

В правлении людьми и служении Небу
ничто не сравнится с воздержанностью.
Тот, кто воздержан,
зывается изначально готовым [следовать Дао].
Тот, кто готов изначально,
зывается собравшим Благость в избытке.
Для того, в ком Благость собрана в избытке,
нет ничего, способного противостоять ему.
Если ему ничто не может противостоять,
то нет ему предела.
Если нет ему предела,
то он может владеть государством.
Обладая Матерью государства,
можно стать долговечным.
Это зовется глубокими и крепкими корнями
нетленного и долговечного Дао.

60

Управление большим государством
подобно варке мелкой рыбешки.
Когда управление Поднебесной согласно с Дао,
даже духи утрачивают свое могущество.
Но даже если они и не теряют своего могущества,

то хотя бы не вредят людям.
 И если даже духи не вредят людям,
 то и мудрецы не могут им повредить.
 А поскольку они не вредят друг другу,
 то и Благодать их, сочетаясь, восходит [к Дао].

61

Великое государство подобно низовью реки,
 где сходятся [воды] Поднебесной,
 и самке Поднебесной.
 Самка всегда одолевает самца своим покоем.
 Пребывая в покое,
 она занимает нижнюю позицию.
 Поэтому великое государство,
 занимая нижнюю позицию,
 завоевывает доверие малого государства.
 Малое государство, занимая нижнюю позицию,
 оказывает доверие великому государству.
 Поэтому то, что занимает нижнюю позицию,
 либо завоевывает доверие, либо оказывает его.
 Все,
 к чему стремится Большое государство, —
 лишь принимать людей под свое крыло.
 Все, к чему стремится малое государство, —
 это вникать в людские дела.
 Если оба хотят достичь желаемого,
 Большее должно занять нижнюю позицию.

62

Дао — величайшее хранилище
 мириад существ.
 Это то, что является
 сокровищем добрых людей
 и защитой для тех, в ком нет добра.
 Прекрасные слова высоко ценятся при продаже.
 Прекрасные поступки
 могут вызвать людское уважение.
 Даже если в человеке нет добра,
 зачем же отвергать его?
 Поэтому взошедший на трон правитель
 и три властвующих князя,
 хотя и имеют драгоценные кольца
 и сопровождаются четверкой лошадей, не сравнятся с теми,
 кто, не сходя с места, снискал дары Дао.
 Почему древние ценили Дао?
 Разве не говорилось:

«Устремись, дабы достичь его,
и даже если ты имел пороки —
избегнешь зла. За это оно и ценится в Поднебесной».

63

Действуй недеянием.
Совершай дела недеянием.
Осязай то, что не имеет запаха.
Умаляй великое и делай большое малым.
И на зло воздавай Благостью.
Намеревайся свершить трудное, пока оно легко.
Осуществляй большое, пока оно мало.
Все трудные дела в Поднебесной
должны вершиться, пока они легки.
Все великие дела в Поднебесной
должны вершиться, пока они малы.
Вот почему мудрецы,
никогда не начиная своих свершений с великого,
могли достичь Великого.
В том, кто легко дает обещания,
мало искренности.
Тот, кто считает дела легкими, неизбежно столкнется
с великими трудностями.
Вот почему мудрецы,
считая многие дела крайне трудными,
от начала не сталкивались с трудностями.

64

Легко сохранить то,
что умиротворено.
Легко спланировать то,
что еще не получило развития.
Легко разломать то,
что еще хрупко.
Легко рассеять то,
что еще мало.
Действуй тогда,
когда еще ничего нет.
Правь там,
где еще нет смуты.
Полнокровное древо вырастает
из мельчайшего ничто.
Башня в девять уступов
поднимается из просеянной земли.
Путешествие в тысячу ли
начинается с одного шага.

Действующий — терпит неудачу.
Стягающий — утрачивает.
Поэтому мудрец, пребывая в недеянии,
не терпит неудач и, поскольку не стягает,
не утрачивает.
Зачастую люди терпят неудачу в делах,
находясь на пороге успеха.
Будь в конце столь же осторожен,
как и в начале, —
и не будет неудачных дел.
Вот почему мудрецы желали нежелания
и не ценили труднодостижимых предметов,
учились вне учения
и возвращались к ошибкам людей,
дабы помочь мириадам существ
пребывать в естественности и воздерживаться от деяний.

65

Издrevле совершенные в следовании Дао
не просвещали народ,
но оставляли его невежественным.
Причина того, что народом трудно управлять,
заключена в избытке у него знаний.
Потому управление государством
с помощью знания
будет разрушительно для государства.
Отказ от управления государством
с помощью знания будет благодетелен для государства.
Два этих примера являются образчиками.
Неизменное понимание этих образчиков
зovется сокровенной Благостью.
О, сколь глубока, сколь отдалена
сокровенная Благость!
Сколь противоположна она вещам!
Но лишь то, что идет за ней,
и есть Великое Следование.

66

Моря и реки лишь потому могут быть
властителями сотен долин,
что способны ставить себя ниже их.
Вот почему они могут быть
властителями сотен долин.
Поэтому тот,
кто желает возвыситься над людьми,
в речах своих должен ставить себя ниже их.

Тот, кто желает идти впереди людей,
должен встать позади них.
Вот почему мудрец стоит над людьми,
но не бывает им в тягость;
находится впереди, но не вредит народу.
Оттого вся Поднебесная без устали
и с радостью поддерживает его.
Он не вступает в борьбу,
и потому нет в Поднебесной того,
кто мог бы соперничать с ним.

67

Все в мире говорят,
что мое Дао велико и ни на что не похоже.
Лишь потому, что оно велико,
оно и ни на что не похоже.
Если бы оно походило на что-нибудь,
то давно бы стало едва приметным.
Я обладаю тремя сокровищами,
[кои] храню и [кои] дорожу.
Первое — великодушие.
Второе — бережливость.
Третье — не смею быть первым в Поднебесной.
Благодаря великодушию
могу быть храбрым.
Благодаря бережливости
могу быть щедрым.
Благодаря тому,
что не смею быть первым в Поднебесной,
могу стать господином сосудов.
Сегодня те, кто жертвует
великодушием ради храбрости, бережливостью ради
щедрости,
местом позади ради того, чтобы быть впереди,
обречены на смерть.
Великодушием побеждаешь в наступлении
и становишься неприступным в обороне.
Даже Небо спасает тех, кто бережет себя великодушием.

68

Умелый полководец не воинственен,
Умелый воин не гневлив.
Умеющий побеждать врага,
не вступает [с ним в поединок].
Умеющий использовать людей,
ставит себя ниже их.

Это зовется Благостью без противостояния.
Это зовется способностью использовать людей.
Это зовется следованием Небу и Пределу древности.

69

У стратегов есть поговорка:
«Я не посмею быть хозяином, буду лишь гостем.
Я не дерзну шагнуть и на цунь¹ вперед,
но отступлю на чи² назад».
Это зовется продвижением вне движения;
закатыванием рукавов, не имея рук;
противостоянием врагу, не имея противника;
победой без оружия.
Нет большего несчастья, чем легко одержать верх
над слабым противником.
Слабый противник будет стоять мне
всех моих сокровищ.
Когда две враждующие стороны
вступают в поединок,
побеждает преисполненный милосердия.

70

Мои слова легко понять
и столь же легко им следовать.
И все же никто в мире не способен их понять
и тем более следовать им.
Слова имеют Предка, дела имеют господина.
Из-за того, что люди сиры,
им и не удастся понять меня.
Как же мало тех, кто понимает меня!
Как же редки те, кто следует мне.
Поэтому мудрецы носили холщовые одежды,
но в душе берегли драгоценную яшму.

71

Знать и при этом думать, что не знаешь, —
это высшее достижение.
Не знать и при этом думать, что знаешь, —
это ведет к трудностям.
Мудрец не имеет трудностей
лишь потому, что устранил [главную] трудность.
Лишь потому, что он осознает трудности,
он устраняет их.
Вот потому он и не имеет трудностей.

¹ вершок. — М. С.

² аршин. — М. С.

72

Если народ не трепещет перед властью,
то власть достигает величайшего могущества
Не сгоняйте народ с его мест,
не презирайте устоев его жизни
Тот, кто не презирает этого
не презрен будет.
Вот почему мудрецы, познав себя,
не проявляли себя; любили себя, не превознося себя.
И потому, отказываясь от одного,
они достигали другого.

73

Кто безрассуден в своем бесстрашии —
погибает.
Кто не безрассуден в своем бесстрашии —
остаётся жить.
Из этих двух начал одно ведет к пользе,
другое — к беде.
Кто знает, почему Небо презирает одно из них?
Даже мудрецы считали некоторые дела
крайне трудными.
Путь Неба не соперничает, но побеждает;
не говорит, но дает ответ:
не будучи призванным, приходит сам;
медлителен, но в намерениях всеобъемлющ.
Широка Небесная сеть, редки ее ячейки,
но не пропускают ничего.

74

Когда народ не боится смерти,
зачем же угрожать ему смертью?
Если бы народ постоянно боялся смерти,
а я хватал провинившихся и предавал их казни,
кто посмел бы творить беззаконие?
Всегда существует Палач, который казнит.
Казнить от имени Палача — подобно тому,
как рубить дерево от имени Великого мастера.
Редко найдется тот,
кто, рубя от имени Великого мастера,
не поранил бы себе руки.

75

Народ голоден,
ибо налоги верхов на зерно слишком велики,
оттого он и голоден.

Народом трудно управлять,
ибо верхи творят деяния, оттого им и трудно управлять.
Народ презирает смерть,
ибо верхи слишком ценят свою жизнь,
оттого он и презирает смерть.
Те, кто не слишком заботится о своей жизни, стоят выше тех,
кто переоценивает ее.
При рождении человек податлив и слаб.
Умирая — тверд и крепок.
Трава и деревья гибки и податливы при жизни,
а, умирая, становятся сухи и ломки.
Поэтому твердое и сильное идут стезей смерти,
а податливое и слабое идут стезей жизни.
Оттого сильное войско обречено на гибель,
а крепкое дерево будет срублено.
Потому крепкое и сильное стоят ниже,
а податливое и слабое — выше. <...>

77

Разве не напоминает Путь Неба
натягивание лука!
Что было вверху — опускается,
а что было внизу — поднимается.
Что было в избытке — уменьшается,
а что было в недостатке — дополняется.
В этом и заключается Путь Неба:
уменьшать то, что в избытке,
и дополнять то, что в недостатке.
Путь человека, увы, не таков.
Он уменьшает то, что и так в недостатке,
и дополняет этим то, что и так в избытке.
Кто же может дополнить Поднебесную тем,
в чем он владеет в избытке?
Лишь тот, кто обладает Дао.
Именно так поступали мудрецы
и не требовали воздаяния,
достигали цели и не считали это заслугой,
ибо они не хотели, чтобы их ставили выше других.

78

В Поднебесной нет ничего
податливее и слабее воды.
Но в противостоянии твердому и сильному
ничто не сравнится с ней.
И в использовании
ничто не может заменить ее.

Слабое одолевает сильное,
 податливое одолевает твердое.
 Нет в Поднебесной того,
 кто не знал бы об этом.
 Но нет и того, кто мог бы следовать этому.
 Именно об этом и говорили мудрецы:
 «Принимающий на себя скверну государства
 зовется правителем алтарей и амбаров.
 Принимающий на себя беды страны
 зовется властителем Поднебесной».
 Истинные слова
 похожи на свою противоположность.

79

Даже когда утихнут великие несчастья,
 Какая-то беда непременно останется.
 Так можно ли назвать это Благом?
 Поэтому мудрецы,
 беря в руку левую часть [Договорной] бирки,
 не требовали взыскания долгов с народа.
 Благостный человек
 правит через договоренность.
 Человек вне Благости правит через налоги.
 Путь Неба беспристрастен,
 он лишь извечно воздает добрым людям.

80

Когда государство мало,
 а его население невелико, пусть даже у него будет
 огромное количество оружия, —
 некому будет воспользоваться им.
 Люди же, в страхе смерти, не уедут в дальние места.
 Даже если у них будут корабли и повозки,
 они не снарядят их.
 Даже если у них будут доспехи и оружие,
 им не представится случая
 продемонстрировать их.
 Чтобы народ вернулся
 к использованию узелковых веревок [для письма],
 пусть наслаждается пищей,
 красуется одеждами,
 будет доволен жилищем и радуется жизни.
 Когда соседние владения
 находятся на расстоянии взаимной видимости,
 они слышат пение петухов и лай собак

друг у друга, а народ доживает до старости
и умирает, не ездя туда-сюда.

81

Искренние речи не изящны,
изящные речи не искренни.
Добрый не красноречив, красноречивый не добр.
Мудрый не образован, образованный не мудр.
Мудрец не накопительствует.
Но чем больше он делает для других,
тем больше прибавляется ему.
Чем больше он дает другим,
тем богаче становится сам.
Путь Неба — в принесении пользы
без причинения вреда.
Путь мудреца — в деянии без противостояния.

ЧЖУАН-ЦЗЫ

Чжуан-цзы (ок. 399—295 до н. э.), т. е. «Учителем Чжуан», по китайской традиции именуется Чжуан Чжоу — вероятно, самый яркий представитель даосизма.

О жизни Чжуан-цзы известно совсем немного: он занимал невысокий чиновничий пост, а позже отказался от государственной службы и посвятил себя проповеди даосских идей. Его именем назван трактат «Чжуан-цзы», столь значимый в истории китайской культуры, что некоторые принимают именно его за основу изложения даосского учения.

В «Чжуан-цзы» получило дальнейшее развитие представление о Дао как о вездесущем, неопределимом первоначале всего сущего. Излагается концепция «уравнивания сущего» (ци у), рассматривающая мир как единое нерасчлененное целое, в котором ничто не имеет самостоятельного бытия, а все существует в соотносительности с другими составными универсума.

Чжуан-цзы отличают от Лао-цзы открытое противостояние философским направлениям, склонным к рационализму, и острая их критика. Особенно язвительны нападки на конфуцианство с его идеализацией совершенномудрия, которое, по словам Чжуан-цзы, содействует лишь «разбойникам» и должно быть отброшено, чтобы люди в Поднебесной могли обрести собственный чуткий слух, обратиться к единственному достоверному источнику знания — интуитивному восприятию.

Как и в «Дао дэ цзине», в «Чжуан-цзы» находит отражение оппозиция даосов организации древнекитайского общества, которой противопоставляется утопия идеального прошлого, предшествовавшего цивилизации, нарушившей естественный порядок бытия.

Для «Чжуан-цзы» характерен яркий, образный, богатый метафорами стиль изложения. В тексте широко используются притчи, поговорки, диалоги реальных исторических лиц и мифических персонажей. Полагают, что только первые семь глав памятника с наибольшей достоверностью можно считать принадлежащими самому Чжуан Чжоу, остальные же были сочинены его учениками и последователями.

Отрывок из «Чжуан-цзы» приводится в переводе В.В. Малявина из его кн.: Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.

Глава 33

Много в Поднебесной мужей, радеющих о праведном Пути, и каждый из них полагает, что его знание и умение — это верх совершенства. Где же на самом деле пребывает то, что в древности называли «искусством Пути»? Отвечу: нет такого суждения, в котором бы оно не обреталось. Но, спросите вы, откуда же исходит духовная сила? Как проявляется просветленность ума!? Исходит сие от мудрецов, а получает завершение от правителей. Но и то и другое имеет своим истоком Единое.

Тот, кто не отходит от первозданного в себе, зовется Небесным человеком. Тот, кто не отстраняется от семени жизни, зовется Духовным человеком.

Тот, кто не отходит от подлинного в себе, зовется Совершенным человеком.

Тот, кто признает Небо своим первозданным началом (*цзун*), а полноту свойств жизни (*гэ*) — основой, кто считает Путь своим домом и кто живет одной жизнью со всеми превращениями мира, зовется мудрым.

Тот, для кого человечность — истинное милосердие, ритуал — закон поведения, музыка — образец согласия, кто исполнен любви и человечности, зовется благородным мужем.

Что же касается правил для определения понятий, имен для обозначения вещей, сравнений для обоснования мнений и доказательств истинности суждений, то все это пригодно для счета от одного до четырех! Чиновники пользуются этим, чтобы установить между собой ранги.

В делах быть верным неизменному порядку, превыше всего печься об одежде и пище, созидать и хранить богатства, дабы старые, малые и сырые могли жить безбедно, — вот каковы принципы устройства жизни народа.

Мудрость древних была воистину совершенной! Они стяжали осиянность духа, брали за образец Небо и Землю, пестовали всю тьму вещей, приводили к согласию Поднебесный мир, простирали милость на все сто родов. Они имели твердое знание основ и вникали во все частности жизни. Они охватывали разумом все шесть

полюсов мироздания и все четыре времени года; не упускали из виду ни малого, ни великого, ни тонкого, ни грубого. Многие из постигнутого ими в числах и мерах сохранили летописцы, сведущие в старинных законах и преданиях.

Что касается «Песен» и «Преданий», «Ритуалов» и «Музыки», то служилые люди в Цзоу и Лу, ученые мужи, носящие на поясе таблички для письма, умеют их толковать. Из «Песен» можно узнать о праведных помыслах, из «Преданий» можно узнать о праведных деяниях, из «Ритуалов» можно узнать о праведном поведении, из «Музыки» можно узнать о праведном согласии, из «Перемен» можно узнать о правильном взаимодействии Инь и Ян, а из «Вёсен и осеней» можно узнать о правильных титулах. Мужи, разбирающиеся в сих предметах, рассеялись по всей Поднебесной и пользуются почетом в Срединных царствах, а учения Ста школ часто ставят их речи в пример и разъясняют их смысл.

Нынче Поднебесный мир в великом смятении, мужи мудрые и достойные укрылись от взоров толпы, понятия о Пути и его свойствах друг другу противоречат. Много сейчас таких, кто удовлетворяется познанием какой-нибудь одной частности. Вот так же соседствуют ухо, глаз, нос и рот: каждый из этих органов доставляет нам знание о мире, но сообщаться друг с другом они не могут. Таковы же учения Ста школ: каждое из них имеет свои достоинства, в надлежащее время может и пользу принести, однако же ни одно из них не обладает истиной всеобъемлющей и законченной. Все это мнения людей, привязанных к своему углу. Они разбивают совершенство Неба и Земли, дробят основу всех вещей и губят цельность древних людей. Немногие в наше время могут постичь совершенство Неба и Земли и выразить в слове духовное величие. Поэтому Путь «мудреца внутри и правителя снаружи» померк и более не виден людям. Итак, нынче сей Путь сокрыт в неизвестности и не проявляется вовне, а в Поднебесной каждый делает то, что ему заблагорассудится, и считает правым только себя. Увы! Сто школ пошли каждая своей дорогой, не желая вернуться к началу, и теперь уже не могут сойтись вновь. Посему ученые люди позднейших времен уже не имели счастья созерцать Небо и Землю в их первоизданной чистоте, и мудрость древних мужей в ее великой целостности. Вот так искусство Пути оказалось разодранным в клочья.

Не стремиться к роскоши в наш упадочный век, не быть расточительным в жизни, не увлекаться розысками о числах и мерах, выправлять себя словно по уголку и отвесу — в этом тоже заключалось искусство Пути древних. Мо Ди и Цинь Гули услышали об этих заветах и возлюбили их. Но в своих праведных делах они усердствовали сверх всякой меры, и свои строгие установления слишком ревностно прилагали к самим себе. Они провозгласили «Отвержение музыки» и назвали это «бережливостью». Они не

пели песен для живых и не носили траура по умершим. Мо-цзы учил всеобщей любви и взаимной выгоде. Он призывал отказаться от соперничества и никогда не давать волю гневу. Еще он любил учиться и имел обширные познания, но не следовал заветам древних царей и хотел отменить древние обряды и музыку.

Желтый Владыка сочинил мелодию «Сянь-чи», Яо сочинил гимн «Да-чжан», Шунь сочинил «Да-шао», Юй сочинил «Да-ся», Тан сочинил «Да-хо», Вэнь-ван создал музыку «Пи-юн», У-ван и Чжоу-гун создали музыку «У». С древних времен погребальные обряды были неодинаковы для знатных и подлых, старшие и младшие имели приличествующий каждому ранг. Сына Неба хоронили в семи гробах, удельных владык — в пяти, придворных вельмож — в трех, служилым людям полагался двойной гроб. А теперь один Мо-цзы не поет песен для живых и не носит траура по умершим и предлагает хоронить всех в тонкостенном гробу из тунгового дерева, а от внешнего гроба вовсе отказаться. Боюсь, призывать к этому людей означает не любить их, а обращаться так с самим собой означает не любить себя. Не буду говорить плохо об учении Мо-цзы, но если он не пел, когда следовало петь, не плакал, когда надлежало плакать, и не исполнял музыки, когда следовало ее исполнять, был ли он на самом деле таким, как все? К живым он относился слишком строго, а к мертвым — слишком пренебрежительно, и Путь его был слишком суров. Он вселял в людей уныние и печаль, и трудно было воплотить в жизнь его наставления. Боюсь, его учению не суждено стать Путем истинно мудрого, ибо оно идет наперекор желаниям простых людей. Поднебесный мир его не примет. Даже если сам Мо-цзы мог взвалить на себя такое бремя, пойдет ли за ним весь свет? Отгородившись от мира, Мо-цзы оказался далек и от державной власти. Сам он проповедовал свое учение в таких словах:

«В старину, когда Юй укротил потоп, проложил русла великих рек и направил течение вод, в землях варваров четырех сторон света и в Девяти областях Срединной страны главных рек насчитывалось три сотни, их притоков — три тысячи, а маленьким речкам не было числа. Юй взял в руки лопату и корзину и девять раз обошел все реки Поднебесной, так что стерлись волосы на его икрах и сошел пушок с его голеней. Омываемый проливными дождями, обдуваемый свирепыми ветрами, он учредил все удельные владения. Юй был великий мудрец, и вот как он трудился на благо всей Поднебесной!».

Последователи Мо-цзы стали одеваться в одежды из шкур, носить деревянные туфли и травяные сандалии. Ни днем, ни ночью не знали они покоя и считали самоистязание высшим достижением. Они говорили: «Если ты способен быть таким старательным, ты не идешь путем Юя и не достоин зваться последователем Мо-цзы».

Ученики Сяньли Циня, последователи У-хоу и моисты юга Ку Хоу, Цзи Цинь, Дэнлин-цзы и иже с ними признавали «Моистский

канон», но расходились во взглядах и называли друг друга отступниками, спорили между собой о «твердости» и «белизне», о «подобии» и «различии» и отвечали друг другу суждениями, которые невозможно примирить. Они считали своих «великих ученых» истинными мудрецами, а те хотели иметь звание законного предводителя и преемника мудрости в позднейших поколениях. До сего времени их спорам об этом не видно конца.

Идеи Мо Ди и Цинь Гули были правильными, а вот осуществляли они их неправильно. А потому моистам позднейших времен пришлось мучить себя столь усердно, что стерлись волосы на их икрах и сошел пушок с их голеней. Смятения от них произошло много, а порядка от них прибавилось мало. И все же Мо-цзы был воистину лучший муж во всей Поднебесной, никто не смог бы с ним сравниться! Он хоть и высох весь, а от убеждений своих не отказался. Это был истинно талантливый муж!

Не связывать себя обычаем, не украшать себя вещами, не притеснять людей и не обижать народ, ратовать за мир и покой в Поднебесной, дабы люди благоденствовали; и себе, и другим оставлять не более того, что нужно для пропитания, и так прозревать сокровищницу сердца — в этом тоже заключалось искусство Пути древних.

Сун Син и Инь Вэнь услышали об этих заветах и возлюбили их. Они сшили себе шапки в виде горы Хуашань, чтобы отличать себя от других. В своих суждениях о вещах они руководствовались правилом «проведения границы». Еще они говорили о «вместилище сердца» и утверждали, что способность «вмещать в себя» есть «действие сердца». Они учили, что люди должны быть радушными и довольными, чтобы повсюду в пределах морей в роду человеческом царило согласие. Главным же они считали умение «обуздать желания». Был у них девиз: «Терпеть унижение — не значит быть опозоренным», и с его помощью они хотели покончить с борьбой среди людей. А призывом «Запретить нападения и распустить войска» они хотели добиться прекращения войн. С этими идеями они странствовали по миру, наставляя верхи, поучая низы, и, хотя мир не желал их слушать, они упорно стояли на своем. Как говорится, «и господину, и слугам видеть его уже не вмоготу, а он красуется пуще прежнего». Они слишком много заботились о других и слишком мало думали о себе, говоря: «Когда все желания обузданы, хватает и пяти пригоршней риса». Боюсь, сами учителя не ели досыта, а их ученики, живя вечно впроголодь, не забывали о Поднебесном мире и ни днем, ни ночью не знали отдыха, приговаривая: «Мы еще заживем по-настоящему!» То были мужи, по гордости своей замыслившие облагодетельствовать весь мир. Еще они говорили: «Благородный муж не вмешивается в чужие дела и самого себя за вещи не закладывает». Этим они хотели сказать, что не нужно вы-

ставлять напоказ то, что не приносит пользы Поднебесному миру. Завет «запретить нападения и распустить войска» они считали внешней стороной своего учения, а завет «умеряй и сдерживай желания» — внутренней. И все их учение в большом и малом, в грубых и тонких своих положениях дальше этого не шло.

Быть открытым для всех и не иметь пристрастий, непрестанно меняться и ничего не желать для себя, жить, как живет, и не иметь для себя отвлеченных правил, следовать всякому влечению без колебаний, не умствовать прежде времени, не строить расчетов, полагаясь на свое знание, не выбирать среди вещей, но превращаться вместе с ними — в этом тоже заключалось искусство Пути Древних.

Пэн Мэн, Тянь Пянь и Шэнь Дао услышали об этих заветах и возлюбили их. Во главу всего они поставили уравнивание вещей, говоря: «Небо может укрыть, но не может поддержать. Земля может поддержать, но не может укрыть. Великий Путь может объять, но не может установить различия». Они знали, что у каждой вещи есть свое «возможное» и свое «невозможное», и поэтому говорили:

«Если ты сделаешь выбор, перестанешь быть всеобъемлющим, а если ты усвоишь себе учение, ты ограничишь себя. Путь же не знает изъятий».

И вот Шэнь Дао отбросил знания, презрел собственные мнения и стал лишь следовать Неизбежному, во всем сообразуясь с обстоятельствами. Сие он провозгласил высшей истиной, говоря при этом: «Знать — значит не знать». Оттого он считал всякие познания опасными и хотел искоренить их раз и навсегда. Он держался распущенно, не заботился о своей репутации и насмехался над достойными мужами, которых ценят в мире. Развязный, отринувший приличия, он дерзко нападал на великих мудрецов Поднебесной.

Срезай и закругляй края, кружись и вращайся вместе с вещами, отбрось «истинное» и «неистинное», живи мгновением — и всего избегай!

Он считал никчемными знания и размышления, не знал, что должно стоять впереди, а что — после, глядел поверх всего, и только. Двигался, лишь если его толкнут; возвращался, лишь если его потянут; вращался, как вихрь; парил, как пух; крутился, как жернова. Был целостен и не имел изъяна, в движении и покое не знал ошибок и ни разу не заслужил порицания. А почему? Кто ничего не знает, тот не страдает от влюбленности в себя и не ведает тягот, проистекающих из применения знаний. Кто в движении и в покое не отклоняется от истины, тот до самой смерти избегнет людской хвалы. Поэтому он говорил: «Стремитесь к тому, чтобы добиться бесчувственной вещи, не прибегайте к услугам мудрых и достойных; даже кусок земли не теряет Пути». А почтенные люди в свете смеялись над ним, говоря: «Путь Шэнь Дао для живых людей недо-

стижим. Он годится разве что для мертвецов». И кончилось тем, что Шэнь Дао прослыл в мире большим чудаком, только и всего.

Таков же был Тянь Пянь, который учился у Пэн Мэна и переял от него правило: «Не проводи никаких различий». В поучениях Пэн Мэна говорилось: «Праведные люди древности дошли до того, что ничего не считали истинным или ложным. Но их заветы нынче забыты, и кто возродит их?»

Упорно идя наперекор людям, восстанавливая других против себя, они, конечно, не смогли избежать упреков и насмешек света. То, что они называли Путем, на самом деле таковым не было, и, даже когда суждения их казались истинными, они не могли избавиться от своих заблуждений. И Пэн Мэн, и Тянь Пянь, и Шэнь Дао не знали, что такое Путь, но, если говорить в целом, все они кое-что о нем слышали.

Считать корень тонкой стороной жизни, а внешние вещи — ее грубой стороной, понимать, что тот, кто накапливает, никогда не будет иметь достаточно, в целомудренном одиночестве обретать духовную просветленность — в этом тоже заключалось искусство Пути Древних.

Гуань-инь и Лао Дань услышали об этих заветах и возлюбили их. Они воздвигли свое учение на «извечно отсутствующем» и поставили во главу всего Великое Единство. Они сочли мягкость, слабость, скромность и притворность внешней стороной истины, а пустоту и соблюдение целостности вещей — ее сущностью.

Гуань-инь говорил:

«В самом себе не имей, где пребывать, и тогда формы вещей проявятся сами собой. Будь подвижен, как вода. Будь покоен, как зеркало. Откликайся всему, как неуловимое эхо. Будь неприметен, словно не существуешь; будь недвижим, словно великий покой. Всему уподобляясь, пребывай со всеми в согласии; кто приобретает — тот теряет. Не будь впереди других, но всегда будь позади других».

Лао Дань говорил:

«Знай мужское, оберегай женское. Будь Ущельем Поднебесного мира. Знай белое, оберегай черное. Будь Долиной Поднебесного мира».

Все люди хотят быть впереди, он один предпочитал влачиться позади и говорил: «Прими унижение от мира». Все люди хотят владеть чем-то вещественным, он один отдавал предпочтение пустоте, говоря: «Не создавай запасов — и будешь все иметь в избытке».

Он и сам жил так: не любил поспешности и расточительства, следовал недеянию и смеялся над всякой искусностью. Все люди ищут удачи, он один, сгибая себя, оберегал в себе «полноту свойств» и говорил: «Поступая осмотрительно, избежишь наказания». Он считал глубочайшее корнем, а сдержанность — основой и говорил: «Твердое разрушится, острое затупится».

Он всегда был великодушен к другим и никого не унижал. Сие можно назвать вершиной мудрости!

Поистине, Гуань-инь и Лао Дань не уступали величайшим из Настоящих людей древности!

Смутное, безбрежное, лишенное формы; пребывающее в превращениях без постоянства. Жизнь ли, смерть ли? Едины ли мы с Небом и Землей? Просветленный дух — куда так стремительно влечется он? Во мраке бездны — куда несемся мы? Вся тьма вещей — словно раскинутая сеть, и нельзя найти в ней начала. В таких суждениях тоже заключалось искусство Пути древних.

Чжуан Чжоу услышал об этих заветах и возлюбил их. В речах необыкновенных и неистовых, в сумасбродных выражениях, в словах дерзновенных и непостижимо-глубоких он давал себе волю, ничем не стесняя себя, и не держался определенного взгляда на вещи. Он считал, что мир погряз в скверне и ему с ним не о чем говорить. Посредством слов, «подобных опрокидывающемуся кубку», он следовал превращениям мира. Посредством слов «от лица почтенных людей» он возвещал о подлинном. Посредством слов «от лица других людей» он выражал свои взгляды. В одиночестве скитался он с духовными силами Неба и Земли, но не взирал свысока на тьму вещей. Он не рассуждал о том, что есть истина, а что — ложь, и потому был в ладах с миром. Хотя писания его вычурны, дерзновенность их безобидна. Хотя речи его сумбурны, неистощимая их новизна доставляет удовольствие. В них таится неизбывная полнота смысла. Вверху он странствовал вместе с тем, что творит вещи; внизу дружил с тем, что превосходит жизнь и смерть, не имеет начала и конца. В основе своей он необъятно широк и непосредствен. В вершине своей он, можно сказать, все постиг и достиг совершенства! И все же его правда соответствия переменам и постижения вещей безмерна и неуловима. Как она безбрежна, как темна! Невозможно ее исчерпать.

Хуэй Ши был очень ученым человеком, и его писания занимали пять повозок. Однако же его поучения были странными и нескладными, а суждения — неразумными. Определяя смысл вещей, он говорил:

«Предельно великое не имеет ничего вовне себя. Это называется великим единством. Предельно малое не имеет ничего внутри себя. Это называется малым единством.

Не имеющее толщины лишено протяженности, но простирается на тысячу ли.

Небо находится на одном уровне с землей, горы находятся на одном уровне с озерами.

Будучи в зените, солнце заходит. Рождаясь, вещь умирает.

Быть подобным в большом, но различным в малом — это называется „малое подобие и различие“. Все вещи в конце концов едины

и в конце концов различны — это называется „большое подобие и различие”».

Юэ не имеет границы и все же имеет границу.

Я отправляюсь в Юэ сегодня, а прибываю туда вчера.

Соединенные кольца невозможно разъединить.

Я знаю, где центр мира: он находится к северу от Янь и к югу от Юэ.

Люби безгранично всю тьму вещей; Небо и Земля — одно тело».

Хуэй Ши считал эти суждения непревзойденными и думал, что постиг сущность всех доказательств. И в мире все любители спорить находили удовольствие в этом занятии. Они утверждали:

«В яйце есть перья.

У курицы три ноги.

В городе Ин сходится весь Поднебесный мир.

Собака может быть бараном.

Лошадь откладывает яйца.

У лягушки есть хвост.

Огонь не горяч.

Гора выходит из отверстия.

Колесо телеги не касается земли.

Глаз не видит.

Того, на что мы указываем, нельзя достичь, а от того, чего мы достигаем, нельзя отойти.

Черепаха длиннее змеи.

Угломер не имеет квадратной формы, циркуль не описывает круг.

Дырка внутри долота не охватывает рукоятки.

Тень от летящей птицы не движется.

Стрела летит стремительно, но есть мгновения, когда она не движется и не покоится.

Щенок — не собака.

Гнедой конь и черный бык составляют три.

Белый пес черен.

У жеребенка-сироты никогда не было матери.

Если от палки длиной в вершок каждый день отнимать половину, не закончишь и через десять тысяч поколений».

Любители рассуждать выставляли такие суждения в спорах с Хуэй Ши, и суждений этих было столько, что исчерпать их было невозможно за целую жизнь.

Из числа любителей рассуждать Хуань Туань и Гунсунь Лун внушали людям изощренные мысли и заставляли их изменять свои мнения. Они умели победить людей на словах, но не могли покорить их сердца — в этом заключалась их ограниченность. Хуэй Ши день за днем упражнялся в спорах, но прослыл выдающимся целовеком только среди любителей спорить — вот и все, чего он добил-

ся. Однако же сам он считал свои рассуждения наимудрейшими в целом мире. Он говорил о себе:

«Между Небом и Землей — вот величайший из мужей! Я, Ши, первый среди всех живущих, и нет никого, кто умом сравнился бы со мною!»

Некий чудак из южных краев по имени Хуан Ляо все спрашивал, почему не падает небо и не проваливается земля и что вызывает ветер, дождь и гром. Хуэй Ши без колебаний и раздумий взялся отвечать ему и говорил обо всем подряд без передышки. Его речам не было конца, а ему все казалось, что он сказал недостаточно, и он все хотел прибавить еще какое-нибудь удивительное суждение. Он принимал за истину все, что противоречило людским мнениям, и хотел приобрести славу непобедимого спорщика. Вот почему люди его сторонились.

Слабый духом и сильный лишь с виду, он шел кружными путями. Если посмотреть на достижения Хуэй Ши, исходя из Пути Неба и Земли, то они окажутся сродни потугам комара или мошки. Как мог он принести какую-нибудь пользу людям?

Те, кто добился совершенства в одном ремесле, все же заслуживают уважения, и о таких говорят: «Если бы он ценил Путь больше, он был бы совсем близок к истине!». Но Хуэй Ши не мог этим удовлетвориться, он рассуждал обо всем подряд, а в результате лишь приобрел известность умелого спорщика. Как жаль, что Хуэй Ши впустую растратил свой талант и гнался за соблазнами света, не умея сдержаться. Этот муж всю жизнь пытался перекричать эхо своего голоса и бежать наперегонки с собственной тенью. Прискорбная участь!

ДУН ЧЖУН-ШУ

Конфуцианство получило статус официальной государственной идеологии в эпоху Хань (206 до н. э. — 220), и произошло это в значительной степени благодаря Дун Чжун-шу (190/179—120/104 до н. э.), который не случайно стал именоваться в средневековом Китае «Конфуцием эпохи Хань».

Он был видным государственным деятелем, занимал пост министра, инициировал проведение ряда важных реформ, включая земельную, а также реформу, связанную с введением государственной монополии на выплавку железа и добычу соли. Благодаря ему была учреждена система государственных экзаменов на чиновничьи должности, в основу которой были положены конфуцианские каноны. Эта система просуществовала в Китае вплоть до начала XX в., представляя собой основополагающий социально-идеологический институт китайской государственности.

Заслуга Дун Чжун-шу как философа состоит в дальнейшей разработке конфуцианства с учетом достижений философской мысли представителей других китайских школ. Так, в натурфилософских построениях он использовал идеи даосизма и инь-ян-цзя. При трактовке этических проблем он попытался примирить противоположные позиции по вопросу о природе добра двух великих конфуцианских мыслителей — Мэн-цзы и Сюнь-цзы, а также использовать некоторые положения легистов.

Влияние последних еще более очевидно в учении о взаимном «восприятии и реагировании Неба и человека», составляющем основу воззрений Дун Чжун-шу на государство, его строение и функции.

*Из всего корпуса сочинений Дун Чжун-шу наиболее важным считается «**Чунь цю фань лу**» («Обильные росы „Весен и осеней“»). Перевод с китайского фрагментов из указанного произведения сделан А.С. Мартыновым в книге: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.*

ВАЖНОСТЬ УПРАВЛЕНИЯ

Лишь совершенный мудрец может свести десять тысяч вещей (все многообразие сущего) к единому и связать их с начальным. Если же некто приступит [к управлению вещами], не постигнув той основы, откуда они происходят, то он не может добиться успеха. Поэтому в «Чунь цю» «единое» называется «начальное». Начальное подобно истоку (началу). Его смысл и задача — [приводить в соответствие концы и начала вещей] с концами и началами Неба и Земли. [Например], человек рождается, [имея определенными лишь] начало и конец, и он не обязан подчиняться переменам [согласно] четырем временам года. Поскольку начальное есть основа десяти вещей, то начальное человека также [находится среди этих основ]. Но где же оно? Оно — перед Небом и Землей!

Но человек, хотя зарождается в субстанции Неба [*тянь ци*], воспринимает ее, не наделен способностью вступать в противоречие с тем, что делают изначальная небесная основа и изначальное небесное предопределение. Поэтому [запись в «Чунь цю»] «весна, первый месяц» означает принятие того, что делают Небо и Земля, продолжение и завершение того, что делает Небо. Когда пути [человека и Неба] взаимно согласованы, то [человек] добивается успеха совместно [с Небом и совместно с Небом] управляет своими делами. Но что позволяет говорить [о том, что это и есть] начало Неба и Земли? И что при этом делает начало Неба и Земли? И каково отношение [этого начала] к человеку? Основное [в этом начале состоит в следующем]: оно представляет собой способ постижения и принятия замыслов [Неба].

Умение рассуждать о зверях и птицах не есть то умение, к которому стремится совершенный мудрец. То, о чем стремится рассуждать совершенный мудрец, находится среди рассуждений о гуманности и долге и способах их применения. Знать их разделение по классам и различия по видам, постичь то, что к этому примыкает, сделать ясной суть исследуемого настолько, чтобы [можно было] устранить всякие сомнения. Вот то, что це-

нит совершенный мудрец. И только это. Когда же дело обстоит иначе, то [люди обычно] накапливают массу [ненужных] сведений, занимаются исследованием массы [ненужных] вещей, говорят ненужные слова и сбивают с толку [ученых] последующих поколений. Это как раз то, что ненавидит благородный муж, так зачем же все это делать!

Мысль совершенномудрого не знает усталости. [Он размышляет] с раннего утра и до [поздней] ночи. В результате все десять тысяч вещей [оказываются] тщательно проанализированы, и делается это [исключительно ради категорий] гуманности и долга. Исходя из этого, [пожалуй], скажут: «Так ведь и самостоятельно [можно] достичь [познания Пути]!» Поэтому [некоторые и] говорят: «Будучи учителем, можно [уже] не бояться ложного!» Однако смысл [учения] заключен в классическом тексте [летописи «Чунь цю»]. Толкование — традиция [классического текста], это — его великая основа. Если не прилагать усилия [для освоения], то [можно] измучиться и попусту растратить свои душевные силы. Голова уже поседеет и зубы выпадут, а [ты еще] не успеешь рассмотреть [даже] себя самого!

Человек, как только он родится, получает великий удел. Это — сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел. [Эта сфера зависит от] управления человеком. Если управление не отлажено, то у человека возникают [в душе] порывы ярости и негодования. [Такое состояние] влечет за собой опасности и затруднения, и человек попадает тогда во власть обстоятельств и случаев. [В этой ситуации] он входит в соприкосновение с духами и сталкивается с непредсказуемым. Если переменное в человеке [столь сильно и управление] так не отлажено, то здесь уже нельзя не прибегнуть к осознанию [характера управления]. Осознание является основой [в деле придания] важности управлению.

Обобщим [изложенное выше]. Выдвигая должное и искореня дурное, [следует] вырывать корень [дурного], распространяя при этом [учение, изложенное в «Чунь цю»]. [При сравнении с доктринами управления] Чэн Тана и У-вана [это учение] обнаруживает как сходное, так и отличное. Применявшиеся Чэн Таном и У-ваном методы управления ушли в прошлое. Поэтому летопись «Чунь цю» должна разъяснить достижения и просчеты [в их управлении] и отделить благородное от низкого. Основное [желание летописца — выяснить], каким образом повелители Поднебесной потеряли Поднебесную, обсудить, что привело князей к великой смуте, чтобы, обнаружив это, предостеречь [от подобного в настоящем]. Поэтому [о летописи «Вёсны и осени»] говорят: «Она обширна, но ясна, она злободневна, но глубока».

ГЛУБОКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СМЫСЛА ИМЕН И ЗВАНИЙ

Способ управления Поднебесной состоит в выделении большего. Способ выделения большего состоит в глубоком исследовании смысла имен и званий.

Имя есть первое проявление великого принципа. Уловив смысл этого первого проявления, можно доискаться и [до всего] содержания, заключенного [в этом великом принципе]. Тогда становятся понятным ложь и правда, идущее вразрез и идущее согласно сами проявляют себя и устанавливается взаимосвязь с Небом и Землей. Устанавливая правильность [деления на] правду и ложь, опираются на идущее согласно и идущее вразрез, устанавливая правильность [деления на] идущее согласно и идущее вразрез, опираются на имена и названия. Устанавливая правильность имен и названий, опираются на Небо и Землю. Небо и Земля, [таким образом], являются великой основой для имен и званий.

Совершенные мудрецы древности, [прислушиваясь] к громким звукам [в природе] (*сяо*), постигли с их помощью Небо и Землю и называли [эти звуки названиями или] званиями (*хао*). [Они прислушивались] к пению [птиц и крикам животных], нарекали их [по этому признаку] и называли это именами. В имени (*мин*) выражаются, [таким образом], пение (*мин*) и наименование (*мин*). В звании (*хао*) выражается, [таким образом], громкий звук (*сяо*) и постижение (*сяо*). Итак, громкие звуки (*сяо*), с помощью которых постигаются Небо и Земля, это [названия или] звания (*хао*). Пение [и крик животных] (*мин*), с помощью которых давались названия, это — имена (*мин*). Имена и звания хотя и разнятся по звучанию, но основа у них единая. Имена и звания — [это способ] проникнуть в мысли Неба. Небо не говорит, оно заставляет людей выражать его мысли. Небо не действует, оно заставляет действовать людей, находящихся [в его власти]. Таким образом, имена являются [тем способом, которым] совершенные мудрецы выражали мысли Неба. [А следовательно], их нельзя не [подвергнуть] глубокому рассмотрению.

Получение государем небесного повеления ниспосылается [согласно] замыслам Неба. Поэтому его звание — «Сын Неба». Он должен взирать на Небо, как на отца, и служить Небу [в соответствии] с путем сыновней почтительности. Чье звание — князь (*хоу*), тот должен почтительно взирать на Сына Неба, ожидая (*хоу*) [его приказов]. Чье звание — сановник (*га фу*), тот должен быть с избытком наделен [чувством] верности, быть щедрым при исполнении ритуала и долга, ибо смысл [его звания] — быть намного (*га*) лучше простолюдина (*фу*), с тем чтобы иметь возможность вызывать [благодетельные] изменения [у других]. Чиновник (*ши*) — тот, кто служит (*ши*), народ (*минь*) — тот, кто темен (*мин*). Чиновник не имеет возможности [вызывать благодетельные] изменения [в народе]. Он

занят лишь делами и повинуется вышестоящему. Пять званий есть самообозначение [людьми пяти общественных положений своих главных общественных функций], которые у каждой из них различные. [Кроме того], внутри этих функций имеется несколько сторон, каждая из которых имеет свое имя.

Имена собираются в звания, [для них] звания — большая целостность. Имя же есть наименование частей и отдельных сторон [этой целостности]. Звание обобщает и отражает главное. Имя отмечает отдельное и наглядное. Наглядное — это отделенное от всего остального. Обобщение — это приводящее лишь основное. [Ритуал] почитания духов имеет одно [на]звание: жертвоприношение. Жертвоприношения имеют различные имена. Весной — весеннее жертвоприношение — *цы*, летом — летнее жертвоприношение — *яо*, осенью — осеннее жертвоприношение — *чан* и зимнее жертвоприношение — *чжэн*. Охота на диких зверей имеет одно [на-]звание. Это — *тянь* (поле). Но *тянь* имеет различные имена: весенние всходы, осенняя уборка, зимняя охота и летняя охота. И все они находятся в соответствии с помыслами Неба. Нет такой вещи, которая не имела бы обобщающего [на]звания, но также и нет [на-]звания, которое бы не имело бы отдельных имен.

По этой причине каждое дело [должно] соответствовать имени, каждое имя [должно] соответствовать Небу. Тогда взаимоотношения между небом и людьми приходят в гармонию, и они образуют единство. Совпадая, они проникаются [одними и теми же] принципами, действуя — помогают друг другу, согласуясь — следуют [в должном] порядке. Это и называют путем (*гао*) и благой силой [его осуществления]. «Ши цзин» гласит:

Зовы [Неба] и Земли — это их слова,
[И в их словах] есть порядок и смысл.

Глубоко вникнув в великий смысл звания государь (*ван*), [можно] обнаружить в нем пять [составных] частей [значения этого звания]: часть [первая] — огромный (*хуан*), часть [вторая] — прямой (*фан*), часть [третья] — вездесущий (*хуан*), часть [четвертая] — желтый (*хуан*), часть [пятая] — направляющий (*ван*). Объединив эти пять [составных] частей значения в одном слове, [получаем слово] «государь» (*ван*). Государь (*ван*) и огромен (*хуан*), и прям (*фан*), и вездесущ (*хуан*), и желт (*хуан*), и [обладает способностью] направлять (*ван*). По этой причине, если замыслы государя не столь всеохватывающи, чтобы считаться огромными (*хуан*), то путь его не может быть правилен настолько, чтобы быть прямым (*фан*); если путь не может быть правилен настолько, чтобы быть прямым, то благая сила не может распространяться повсюду равномерно; если же благая сила сможет распространяться повсюду равномерно, то совершенство [государя] не может обрести желтый цвет; если же

совершенство [государя] не может обрести желтый цвет, то [народы] четырех сторон не смогут направляться [в центр]; если же [народы] четырех сторон не могут направляться в центр, то [это означает, что государь] не соответствует полностью [своему званию] государя. По этому поводу говорится: «Небо накрывает, не оставляя ничего вне; Земля все, что несет на себе, равно любит; ветер разносит повеление и един в своей грозности [по отношению ко всем]; дождь, выпадая, равномерно распределяет свою благую силу». Именно в этом и состоит искусство государя.

Глубоко вникнув в великий смысл звания правитель (цзюнь), также [можно] обнаружить в нем пять [составных] частей [значения этого звания]: [первая] часть — начало (юань), [вторая] часть — исток (юань), [третья] часть — уравнивание (цюань), [четвертая] часть — теплота (вэнь), [пятая] часть — собиание (цюань).

Объединив эти пять [составных] частей значения в одном слове, [получаем слово] правитель (цзюнь). Быть правителем (цзюнь) — это значит быть и началом и истоком, [заниматься] уравниванием, обогреванием. По этой причине, если замыслы правителя несопоставимы с [небесным] началом, то [он] при движении теряет опору; если при движении теряется опора, то действия [его] не завершаются; если действия не завершаются, то они не имеют соответствия в истоке; если же [действия] не имеют соответствия в истоке, то [правитель начинает] проявлять произвол в применении и отбрасывании; если же [начинается] произвол в применении и отбрасывании, то преобразующее влияние [правителя] перестает действовать; если же преобразующее влияние перестает действовать, то применение взвешивания становится изменчивым; если применение уравнивания становится изменчивым, то теряется норма среднего и соответствующего; если теряется норма среднего и соответствующего, то путь не может быть ровным, а благая сила не может греть; если путь не может быть ровным, а благая сила не может греть, то массы [народа] не ощущают себя близкими [правителю] и теряют покой; если массы [народа] не ощущают себя близкими [правителю] и теряют покой, то [народ] рассеивается и не собирается [вокруг правителя]; если же [народ] рассеивается и не собирается [вокруг правителя], то [это означает, что правитель] не соответствует полностью [своему званию].

Имена возникают из подлинной реальности. Без подлинной реальности имя не образуется. Именами совершенные мудрецы обозначали подлинность вещей. Они давали [вещам] имена, чтобы выразить их подлинность. Поэтому все люди неодобрительно относятся к темному. Когда [вещи] возвращаются к своей подлинности, то [все] темное вновь становится светлым. [Для того, кто] хочет измерить — крива или пряма [вещь], нет ничего лучше, чем воспользоваться отвесом. [Для того, кто] хочет определить истин-

ность или ложность, нет ничего лучше, чем воспользоваться именем. Исследование с помощью имен для установления истинности и ложности подобно исследованию с помощью отвеса для определения кривизны и прямоты. Если исследовать [совокупно] имя и действительное состояние [предмета, явления], рассмотреть их соответствие и расхождения, то тогда [у людей] не смогут возникнуть взаимные обвинения по поводу истинности и ложности [предмета и явлений].

В наше время [часто встречается] непонимание [характера] природы [человека] (*син*). Высказывающиеся о ней не сходятся [во взглядах]. Не попытаться ли обратиться к имени природы [человека]? Не от [знака] ли «жизнь» имя «природы»? Естественные данные, подобные тем, которыми располагает жизнь, и называются природой [человека]. Природа, [таким образом], — это [первоначальное] свойство. Можно ли проникнуть в суть природы [человека], если при выяснении свойств ее исходить из имени «добро»? Если же проникнуть в суть ее нельзя, то на каком же основании [можно утверждать, что] свойство [природы человека] — это добро? Имя «природа» не должно отклоняться от [первоначальных] свойств [жизни]. Если оно отклоняется от [первоначальных] свойств хотя бы на волосок, то оно уже не является природой. Это необходимо понять.

Принцип определения вещей в «Чунь цю» заключен в правильном [понимании и употреблении] их имен. Именованье вещей [в этой летописи находится] в столь полном соответствии с подлинностью, что не отклоняется от нее даже на величину кончика осенней пушинки. Поэтому [там] сказано: «низверглись камни», а после [поставлено их число] — пять, но сказано: «вернулись орлы-скопы», а перед тем указано их число — «шесть». Вот сколь тщателен был совершенный мудрец в правильном употреблении имен. [Поэтому говорят:] «Благородный муж в своих словах не должен допускать небрежности». Выражения «пять камней» и «шесть орлов» служат тому примером.

Преграждать выход всего дурного изнутри, не позволять ему выйти наружу — это [задача] сердца. Поэтому оно и называется сердцем (*синь*), что означает преграду (*жэнь*). В полученном человеком природном начале нет дурного? Как же сердце преграждает [его выход наружу]? С помощью имени «сердце» я достигаю искренности человека. Искренность человека может быть [искренностью] как алчности, так и гуманности. Обе субстанции, гуманности и алчности, заключены в теле [человека]. Имя «тело» (*шэнь*) идет от «Неба» (*тянь*). Небо движется обоими началами: темным — *инь* и светлым — *ян*. Тело же располагает двумя природными [началами]: алчностью и гуманностью. Небо имеет запреты, [налагаемые им на движение] начал *инь* и *ян*. Тело также имеет запреты, [налагаемые

им] на чувства и желания. И в этом оно едино с Путем Неба. Так, движение темного начала не должно иметь места в весенний и летний сезоны. Однако темное на луне ограждено от солнечных лучей, поэтому [луна имеет возможность] быть то полной, то ущербной. Таковы запреты Неба, [положенные им] на темное начало. Неужели же [человеку также] не следует умерять свои желания и подавлять свои чувства и тем прийти в соответствие с Небом? То, что запрещено Небом, пусть запрещает и тело. В связи с этим говорят: «Тело подобно Небу». [Это означает, что] оно запрещает то, что запрещает Небо, но это не есть запрещение Небу.

Необходимо знать, что небесная природа [человека], не подвергшаяся воздействию обучения, совершенно несовместима с запретами. Исследуя сущность, обратимся к имени. [В нем отражено то состояние природы], когда она еще не подвергалась обучению. Как же эта природа может вдруг стать иной? По этому поводу [говорят, что] природа [человека] подобна злаку, а добро подобно зерну, зерно образуется в злаке, но злак весь не может превратиться в зерно. [Подобно этому] добро развивается в природе, но природа не может вся стать добром. И добро и зерно человек, следуя Небу, создает вовне, а отнюдь не внутри того, что творит непосредственно Небо. То, что творит [непосредственно] Небо, имеет определенный предел. Все, что внутри этого предела, обладает небесной природой, все, что вне его, называют делами человека. Хотя дела [человека] и вне природы, но [под их воздействием] природа не может обрести благуемую силу. Народ (*минь*) берет свое [на]звание от слова «темный» (*мин*). Если его природа добра, то почему же для его [на]звания взято слово «темный»? Возьмем, [к примеру], борющегося человека. Не имея [навыков, как] удержаться, он упадет макушкой и станет безумным. Разве можно считать, [что так могло бы быть, если бы] его природа была действительно добра?

Природа подобна глазам [человека]. Глаза спящего темны и слепы. Они начинают видеть лишь после пробуждения. До пробуждения же можно считать, что [глаза] имеют способность зрения, но это нельзя назвать зрением. Такова и природа, [присущая] простому народу. Она обладает способностью [к добру], но еще не пробудилась. Подобно тому как следует разбудить спящего, [чтобы он стал видеть, так и природу этих людей] следует подвергнуть обучению, и после этого она станет добра. Пока же они не пробудились, можно считать, что у них есть способность к добру, но нельзя называть это добром. [Этих людей] можно уподобить бодрствующим с закрытыми глазами. Если исследовать [эту проблему] спокойно и не торопясь, то сказанное [выше] станет очевидным.

Природа темная и непробужденная — это создание Неба. При создании [на]звания [для простого народа] в нем [старались] передать то, что создано Небом. Поэтому [народ] назвали *минь*. А слово

минь, совершенно несомненно, подобно слову *мин* — «темный». [Как видим,] если проникать в суть вещей, отпавляясь от их имен и названий, то можно добиться успеха. Итак, правильное употребление имен и [на]званий идет от Неба и Земли. Но то, чем наделяют Небо и Земля [человека], называется «природа» и «чувства». Природа и чувства составляют единство, [и как та, так и другие] темны. Поскольку чувства также являются природой, то какими же становятся они, когда утверждается, что природа стала добра? Поэтому никто из совершенных мудрецов никогда не говорил о том, что природа [человека] добра, и [никогда] не искажал [тем самым] смысл [ее] имени.

Тело обладает природой и чувствами, подобно тому как Небо обладает светлым и темным началами. Говорить о свойствах человека и [не говорить при этом] о его чувствах — все равно что говорить [только] о небесном светлом начале и не [говорить при этом] о небесном темном начале. [Эту тему] можно обсуждать без конца и никогда не достичь [результата].

Имя для «природы человека» выбрано не по высшим и не по низшим, а по средним [и центральным ее проявлениям]. [Понимаемая таким образом] природа подобна кокону и подобна яйцу. Яйцо после насиживания превращается в цыпленка, кокон же после размотывания становится шелковой нитью. [Подобно этому] и природа [человека] после воздействия на нее обучения становится добрей. Вот это и называется подлинным [Путем] Неба.

Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, но не может стать доброй. Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа. Если же, рассматривая эту подлинную способность [людей к добру], считать природу народа уже достигшей доброты, то [это означает] не понимать замысел Неба и не признавать предназначение государя. Если природа простого народа уже добра, то что же осталось делать государю, получившему мандат Неба? [Таким образом], если имена [понимаются] неправильно, то [это чревато] отменой важнейшего предназначения [государя] и нарушением веления Неба. Это не есть [правильный] метод рассуждений [на данную тему].

В записях «Чунь цю», [в тех случаях, когда] внутреннее подвергается воздействию внешнего, разъяснение начинается с внешнего. Так, природа простого народа становится способной к добру после того, как она подвергается воздействию поучения извне. Добро, [таким образом], появляется от обучения, а не от природы. Если же

[предположить, что добро] появляется от природы, то [в этом случае в употреблении имен] окажется много отклонений и необычностей. [Возможность] самостоятельно достичь успеха без помощи мудрецов и совершенномудрых — это ошибочное [суждение многих] видных мужей своего времени. Оно не соответствует тем приемам, [с помощью которых] разъясняет [события] «Чунь цю». Это — слова, [не основанные] на правильном методе, это — рассуждения, не проверенные [на практике]. [Подобные суждения —] вне благородного мужа. Да и для чего они ему?

Некоторые говорят: «Природа [человека] обладает началом добра, сердце его обладает способностью к добру. Разве нельзя [сказать о них, что они] добры?» Отвечаем: «Нельзя. Кокон состоит из шелковых нитей, но кокон не есть шелковая нить. Яйцо содержит цыпленка, но яйцо не есть цыпленок. Если основываться на [данном] сравнении, то какие сомнения [могут возникнуть по данному вопросу]?»

Небо рождает народ [согласно единому] великому правилу, поэтому и суждения [о его] природе не должны быть различными. Однако одни утверждают, что природа [человека] уже достигла доброты, другие же считают, что она еще не достигла доброты. [Это происходит оттого, что спорящие] вкладывают различный смысл в то, что они называют добром. Природа человека обладает началом добра. Так, ребенок любит своих родителей. Если называть добротой ту доброту, которая свойственна и диким зверям, то это — доброта и в понимании Мэн-цзы. Если же следовать трем основам и пяти отношениям, постичь нормы [всех этих] восьми основных качеств, быть верным и преданным, но и широким в симпатиях, быть радушным и щедрым, но и любить ритуал, то именно это можно назвать добром. И это будет доброта [в понимании] совершенномудрого человека. Поэтому Конфуций и говорил: «Мне не удавалось встретить доброго человека. Встретить бы постоянного человека, и это уже хорошо!» Отсюда можно видеть, что то, что называл добротой совершенный мудрец, было достижимо отнюдь не легко и что он не называл добротой ту доброту, которая присуща и диким зверям. Если бы начала доброты, присущие и диким зверям, можно было назвать добротой, то неужели же тогда [Конфуций] не встретил бы доброго человека? Но доброта, присущая диким зверям, не стала еще добротой, подобно тому как знание трав и деревьев не заслуживает еще имени «знание». [Если же мы утверждаем, что] доброта природы простого народа присуща и диким зверям и не заслуживает имени доброты, то [мы тем самым в понимании] имени доброты следуем за совершенным мудрецом.

Употребление имен совершенными мудрецами [вся] Поднебесная считает правильным. [Подобно тому как] при установлении утра и вечера наблюдают за Полярной звездой, так и при разре-

шении сомнений смотрят на совершенномудрого. Совершенный мудрец полагал, что в период отсутствия [мудрых] государей не получивший поучения народ не может стать добрым. Если стать добрым так трудно, [как это казалось Конфуцию], то считать природу простолюдинов способной [самостоятельно] сделаться доброй — ошибка.

Если за основу брать природу диких зверей, то тогда природу простого народа можно считать доброй. Но если за основу брать доброту Пути человека, то природа простого народа [ее] не достигает. Позволительно считать, что природа простого народа добра [лишь] по сравнению с дикими зверями, но непозволительно считать, [что она такова по сравнению с тем, что] называет добром совершенномудрый. То, на чем я основываюсь, характеризуя природу [человека], отличается [от того, на чем основывался] Мэн-цзы. Мэн-цзы брал за основу нижний [предел], то, как ведут себя звери. [Поэтому он и] утверждал, что природа [простого народа] уже добра. Я же основываюсь на верхнем [пределе], на [том, что] совершенный мудрец считал добротой. Поэтому [я и] утверждаю, что природа [простого народа] еще не достигла доброты. Доброта превосходит природу [человека, подобно тому как] совершенная мудрость превосходит доброту.

Поэтому великое начало летописи «Чунь-цю» — в тщательном соблюдении правильного употребления имен. [Не постигнув того, откуда] началось имя, как можно рассуждать [о природе народа] — добра она уже или еще нет?

ВАН ЧУН

Принято считать, что в Китае, более чем где-либо еще, бытует почтительное отношение к традиции, к прошлому. Однако и здесь это отношение может быть весьма избирательным, так что некоторые традиции оказываются в полном забвении. Подтверждение тому — судьба духовного наследия мыслителя эпохи Хань — Ван Чуна (27 — прибл. 97—107). Поскольку взгляды его отличала явно материалистическая и рационально-критическая ориентация, его труды, и главный из них — трактат «Лунь хэн» («Взвешивание суждений»), были подвергнуты критике и преследованиям, а затем, вплоть до XX в., практически замалчивались. Зато в социалистическом Китае Ван Чун стали чтить чрезвычайно высоко, зачастую упрощая его истинную мировоззренческую позицию, модернизируя ее в духе, созвучном маоизму.

Ван Чун действительно критически относился к преобладавшим в его время китайским философским школам. Но это не исключало заимствования им различных концепций конфуцианства, даосизма, инь-ян цзя, легизма. Не случайно поэтому в китайской истории философии его часто причисляют к разряду эклектиков — цза цзя.

О склонности к материалистической ориентации свидетельствует прежде всего учение Ван Чуна о «естественности» (цзыжань), согласно которому тьма вещей рождается не по воле Неба, а сама собой: «Путь природы заключается в недеянии и предоставлении каждого своему естеству». Для Ван Чуна характерна приверженность идее абсолютной детерминированности человеческой судьбы природными факторами: «Судьба означает не что иное, как саму человеческую природу». Возможно, личная история Ван Чуна, выходца из бедной семьи, которому не удалось преуспеть в чиновничьей карьере и пришлось узнать нищету, сказалась на его пессимистических рассуждениях о бессмысленности стремления изменить уготованную каждому судьбу.

Антиконфуцианский пафос воззрений Ван Чуна более всего проявился в отношении к авторитету совершенномудрых. Он высказывает большие сомнения в способностях последних знать все о прошлом и будущем, не верит в обладание ими врожденного знания.

Действительным знанием, по его мнению, является то, которое обретается благодаря «изучению и спрашиванию», осмыслению «свидетельств ушей и глаз», т. е. эмпирических данных обыденной жизни, а также естественных наук. Предвидение и проникновение в суть вещей означают «доскональное знание природных свойств тьмы вещей и полное постижение всех основ».

Перевод глав из «Лунь хэна» выполнен с китайского Т.В. Степугиной. См.: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

Книга вторая. Глава вторая ЧТО ЗНАЧИТ СУДЬБА

Моисты считают, что смерть человека не predetermined судьбой, конфуцианцы же полагают, что смерть predetermined судьбой.

Те, кто верит в судьбу, основываются на изречении Цзы-ся: «Жизнь и смерть зависят от судьбы, а богатство и знатность — от Неба».

Те, кто отрицает существование [личной] судьбы, ссылаются на город Лиянь, который в течение одной ночи был затоплен и превратился в озеро, а также на циньского военачальника Бо Ци, который закопал живыми в землю воинов чжаоской армии, сдавшейся ему около Чанпина, где [таким образом] одновременно погибло четыреста тысяч человек. [Они] отмечают, что [в эпоху Чуньцю] иногда не было видно травы на поле брани из-за тысяч трупов воинов потерпевшей поражение армии; что в лихие годы неурожая дороги бывали забиты голодающими; что тысячи семей гибли от лихорадки и эпидемий. Если бы судьба действительно существовала, то почему это [бедствие] одинаково поразило [всех людей] в царствах Цинь и Ци?

Те, кто верит в судьбу, возразят: «Поднебесная огромна, и народа в ней великое множество: неудивительно, что и [жителей] города Лиянь, и тех, кто был закопан под Чанпином, постигла одинаковая судьба и общая гибель. Те, кому судьбой было предназначено утонуть, оказались собранными в Лияне, а те, кому суждено было быть раздавленными насмерть, сошлись в Чанпине».

Более того, [подобным же образом], когда Гао-цзу лишь начал свое восхождение [к императорской власти], на землях Фэн и Пэй побывал [некий] прорицатель и предсказал, что многие [из местных жителей] будут удостоены высокого титула хоу, и, хотя [далеко не все из этих людей] — молодых и старых, мужчин и женщин — были благородными [по происхождению], все они обладали [таинственными] приметами [знатности]. [Вещие] признаки высокого положения или ничтожного состояния время от времени появляются, и это повсюду так.

Однако же в Ляине все находившиеся в городе мужчины и женщины утонули, а во рве под Чанпином равно погибли и стар и млад. Среди [этих] десятков тысяч [погибших людей], безусловно, были и такие, которые должны были бы прожить долгую жизнь и не должны были бы умереть в то время. Но так как им довелось жить в эпоху смуты, когда все взялись за оружие, то не пришлось дожить до своего [естественного] долголетия. Жизнь человека [сама по себе] может быть и долгой и короткой; время, [в которое он живет], может быть эпохой процветания или периодом упадка. [Непременным] следствием упадка являются также болезни, стихийные бедствия и несчастья людей.

Так, в [столицах царств] Сун, Вэй, Чэнь и Чжэнь одновременно в один и тот же день разразились огромные пожары. Среди населения [столиц] этих четырех государств, безусловно, были и такие люди, чье благополучие было в самом расцвете и кому не угрожало оскудение. И однако же все они пострадали от пожаров. Злой рок их царства вторгся [в их личную судьбу]. Судьба государства оказалась сильнее судьбы отдельного человека. Судьба, распоряжающаяся долголетием (*шоу мин*), могущественнее, чем судьба, управляющая благополучием (*лу мин*).

Есть таинственные приметы, предвещающие долголетие или преждевременную смерть [в молодости], а также магические знаки, предсказывающие богатство или бедность, знатность или презренное состояние, — все это обнаруживается во внешнем облике человека. Предопределяет ли судьба, распоряжающаяся долголетием, человеку жизнь долгую или короткую — это зависит от природы, [подобно тому как] прекрасное или дурное телосложение зависит от физического состояния организма. Если человеку предначертано судьбой [от природы] умереть в молодом возрасте, то он никоим образом не может прожить дольше, хотя бы он и отличался самыми необыкновенными достоинствами. Тот же, чей удел — бедность и ничтожество, ни в коем случае не сможет преуспеть в жизни, хотя бы и обладал самым добродетельным характером. Перед тем как покончить с собой, Сян Юй, обернувшись к рабу, произнес: «Не ошибки на поле боя, а судьба — причина моего поражения». Эти слова справедливы. Сян Юй действительно превосходил Гао-цзу в военном искусстве. Успех же Гао-цзу был достигнут им благодаря его природной судьбе (*тянь мин*).

Судьбы царства зависят от сонма звезд. Благоприятное или неблагоприятное расположение созвездий оказывает влияние на бедствия или процветания государства. С изменением местоположения звезд [связано то, что] люди то преуспевают, то терпят неудачи. Счастье и несчастье людей [перемежаются] подобно урожайным и неурожайным годам. Как вещи бывают то дорогими, то дешевыми, так и судьба бывает то благоприятной, то неблагоприят-

ной. На протяжении одного года дешевизна и дороговизна чередуются так же, как в течение одной жизни успехи и напасти сменяют друг друга. И подобно тому как дороговизна и дешевизна вещей не зависят от года изобильного или неурожайного, так и преуспеяние или невезение не зависят от мудрости или глупости [людей].

Почему Цзы-ся говорит: «Жизнь и смерть зависят от судьбы, а богатство и знатность — от Неба», вместо того чтобы сказать: «Жизнь и смерть зависят от природы, богатство и знатность — от судьбы»?

Жизнь и смерть не связаны с небесными знаменами, а зависят только от природных задатков [людей]. В тех случаях, когда человек приобретает от рождения устойчивую и крепкую природу, он обладает мощной жизненной энергией (*ци*), здоровым и сильным телосложением. Если [его природа] устойчива и крепка, то судьба обеспечит ему долголетие. А тому, кому судьбой предначертано долголетие, уже не умереть молодым. В тех случаях, когда человек получает от рождения характер вялый и мягкий, его жизненная энергия мала и неможна, телосложение — хило и хрупко. А при хилом и хрупком [телосложении] человеку будет предопределена судьбой, распоряжающейся долголетием, короткая жизнь. Тот же, кому долговечность не суждена, должен умереть.

Вот почему в словах [Цзы-ся]: «[Жизнь и смерть] зависят от судьбы» — судьба означает не что иное, как саму человеческую природу.

Что касается богатства и знатности, то они приобретаются от рождения, как и природный характер, что касается прирожденной жизненной энергии, то она зависит от тончайших частиц жизненного начала (*цзин*), источаемых сонмом звезд. Небесные светила находятся на небе, и у них на небе есть знаки-предзнаменования; тому, кто отмечен знаком, предвещающим богатство и знатность, суждено быть богатым и знатным, тому же, кто отмечен знаком, предвещающим бедность и подлое состояние, не миновать быть бедным и презренным. Поэтому [Цзы-ся] и говорит: «[Богатство и знатность] зависят от Неба». Как же именно осуществляется эта «зависимость от Неба»?

На небе есть сотни [звезд-]повелителей и огромное множество [обычных] звезд. Небо испускает жизненную энергию, а звезды источают тончайшее жизненное начало. Частицы жизненной энергии, испускаемые небом, и частицы жизненной энергии, источаемые сонмом звезд, взаимопроникают. Человек рождается, вобрав в себя частицы жизненной энергии, и, обладая ими, растет. Если ему достались благородные [частицы], он окажется знатным человеком. Если же ему попадут [частицы] ничтожные, то его участью будет презренное состояние. Высоким или низким будет общественное положение человека, значительным или малым будет

его имущественное состояние, насколько почетным, большим или меньшим, станет его служебный ранг — все это определяется положением, значением и величиной звезд. Поскольку на небе есть сотни [звезд-]повелителей и огромное множество [обычных] звезд, то и на земле соответственно также имеются — как носители их тончайшего жизненного начала — десятки людей из народа [и государи, подобные] Пяти высоким предкам и Трем царственным правителям. На небе есть свои Ван Лян и Цзао-фу, поэтому и у людей есть также свои [Ван Лян и Цзао-фу]. Только те, кто обретет от рождения частицы соответствующей жизненной энергии, станут искусными колесничими, [подобными Ван Ляну и Цзао-фу].

Говорят, что есть три судьбы: первую называют «судьбой естественной (*чжэн мин*)», вторую — «судьбой, зависящей от обстоятельств (*суй мин*)», третью называют «судьбой неблагоприятной (*цзао мин*)».

О естественной судьбе говорят тогда, когда благополучие приходит к человеку просто как следствие его [природных задатков]. Если природные задатки безупречны, а телосложение превосходно, то благополучие будет обеспечено такому человеку само собой, без того чтобы он добивался своего счастья примерным поведением или деловым рвением. Поэтому и называют [такую судьбу] «судьбой естественной».

Что касается судьбы, зависящей от обстоятельств, то в этом случае благополучие и счастье достигаются достойным поведением и особым усердием в делах. Но как только [человек] уступает своим страстям и дает волю своим желаниям, его постигают беды и несчастья. Поэтому и называют [такую судьбу] «судьбой, зависящей от обстоятельств».

Когда же речь идет о неблагоприятной судьбе, то здесь, как бы ни были прекрасны дела и добродетельны поступки человека, его все равно ждет горькая доля. Вопреки его желаниям и мечтам он повсюду будет встречать непредвиденные препятствия, бедствия и невзгоды будут его уделом. Поэтому и называют [такую судьбу] «судьбой неблагоприятной».

Каждому из людей уготована его судьба. И каждый обретает счастливую или несчастную долю уже в момент соединения жизненной энергии его отца и матери.

Природные задатки человека и его судьба могут различаться между собой. Так, задатки человека могут быть прекрасными, а его судьба несчастной, или же его природные наклонности могут быть дурными, а судьба счастливой. Совершит ли человек поступки хорошие или же дурные — это зависит от его природных задатков, а будет ли человек счастлив или нет, познает горе или радость — это зависит от судьбы. Когда при достославных деяниях человека постигает горе, то это значит, что у него добрые природные задатки,

но злая судьба. Когда же при недостойном поведении человеку улыбается удача, — значит, у него дурные природные задатки, но счастливая судьба. Природные задатки могут быть добрыми или дурными сами по себе, а судьба сама по себе счастливой или несчастливой. Любимец судьбы, хотя бы он и не совершил в жизни ничего добропорядочного, совсем необязательно будет лишен счастливой доли. Человек же злой судьбины никак не минует беды, каким бы примерным ни было его поведение.

Мэн-цзы сказал: «Чтобы чего-то добиваться, нужно обладать умением, но добьешься ли [успеха] — зависит от судьбы». При добрых природных задатках можно надеяться [на устройство своего благополучия], а при благоприятной судьбе есть и возможность добиться этого. Но если при добрых природных задатках судьба неблагоприятна [к данному человеку], то при всем старании невозможно добиться желаемого.

Тех, кто вершит дурные дела, [казалось бы], должна была преследовать и поражать беда. Однако Разбойник Чжи и Чжуан Цяо, которые бесчинствовали в Поднебесной и вместе с тысячами своих сторонников нападали и отбирали чужое имущество, зверски убивали людей, беззаконию которых не было предела и которых должно было [бы, казалось], постичь возмездие, дожили до глубокой старости. Если так, то можно ли доказать, что существует судьба, зависящая от обстоятельств?

Люди, отмеченные неблагоприятной судьбой, вопреки их желанию творить добрые дела в действительности будут встречаться только с неудачами. Почему таких [людей], как Янь Юань и Боню, поразила беда? Янь Юань и Боню отличались благочестием; [они] должны бы быть вознаграждены судьбой, зависящей от обстоятельств, и стать счастливыми. По какой же причине они оказались в беде? Янь Юань так утруждал себя учеными занятиями, что загубил себя своим рвением. Боню без всякой видимой причины был поражен дурной болезнью. Такие люди, как Цюй Пин и У Юань, были самыми преданными советниками у своих правителей и, не щадя сил, выполняли свой долг государственных слуг. Однако же [Цюй Пин] был выслан в изгнание [царем] Чу, а [У Юань] был сварен заживо [царем У]. За свое благонравное поведение они должны бы заслужить счастливую долю у судьбы, зависящей от обстоятельств, а их сразила беда в силу неблагоприятной судьбы. Почему так?

Настаивающие на существовании судьбы, зависящей от обстоятельств, отрицают неблагоприятную судьбу; говорящие о наличии неблагоприятной судьбы исключают судьбу, зависящую от обстоятельств. Конфуцианцы говорят о трех видах судьбы, но как все же это можно установить? [Считают] к тому же, что судьба определяется в момент рождения, явственно обнаруживаясь в телосложении человека. Если же теперь сказать, что то, чего достиг-

нет человек, зависит от его поступков, тогда, значит, судьба определяется конечным результатом [его деяний], а не предначертана в истоке [его жизненного пути]. В действительности же богатство и знатность, бедность и презренное состояние уготованы человеку с самого момента рождения, а не обретаются им во взрослом состоянии в зависимости от его поведения.

Человек естественной судьбы умирает по достижении столетнего возраста. Человек с судьбой, зависящей от обстоятельств, живет пятьдесят лет. Человек неблагоприятной судьбы с момента обретения им жизненной энергии сталкивается с болезнями и несчастьем; говорят, что в момент его зачатия совершаются [какие-то] дурные [дела] или происходят [такие] природные явления, как гроза; поэтому, вырастая, он может умереть молодым.

Это и называется тремя судьбами.

Кроме того, [соответственно] различают три вида человеческой природы, а именно: естественную, зависящую от обстоятельств и неблагоприятную. Люди естественной природы обладают от рождения пятью добродетелями; люди природы, зависящей от обстоятельств, наделены характером своих родителей; причиной неблагоприятной природы является соприкосновение с каким-либо злосчастным предметом. Так, если беременная женщина съест зайчье мясо, то ее ребенок родится с заячьей губой.

В «Юэлин» («Помесячных правилах») говорится: «Если в данный месяц [последний месяц зимы] разразятся раскаты грома, то у тех, кто не примет меры предосторожности в своем поведении, родятся неполноценные дети и им предстоят великие беды».

[Что касается людей] немых, глухих, хромых и слепых, то их жизненная энергия подверглась порче еще в материнской утробе. По той же причине [люди] получают от природы характер сумасбродный и строптивый. Яншэ Сыво в момент рождения издавал вопли, подобные волчьему и шакальему вою. Когда он вырос, то отличался злобным характером. Его постигло несчастье, и он погиб. Такими [дурными] свойствами характера [он] был наделен еще в утробе матери, так же как и Даньчжу и Шань Цзюнь.

Человеческая природа и судьба обретаются [людьми] изначально. Поэтому обряды предписывают правила, наставляющие, как носить беременность.

Когда ребенок находится в утробе матери, то [беременная женщина] не должна садиться на неправильно положенную циновку, не должна есть пищу, если она не нарезана как следует, не должна бросать взглядов на цвета некрасивые, не должна слышать звуков, неприятных для слуха.

Когда ребенок вырастет, ему надо дать мудрых наставников и добродетельных пестунов, обучить его нормам поведения и взаимоотношениям между правителем и подданным, отцом и сыном.

Будет ли он добропорядочным или дурным, [определяется] именно в это время.

Если в тот момент, когда [ребенок] обретает жизненную энергию, его мать не остережется беспутства сердца и порочных мыслей, то, став взрослым, ее ребенок будет сумасбродным и строптивым, недобрый и омерзительным внешне.

Су Нью разъяснила Хуан-ди, что если жить с пятью женами, то это значит не только повредить плоти матери и отца, но и причинить серьезный ущерб природным задаткам сыновей и дочерей.

У каждого человека есть своя судьба (*мин*) и свой удел (*лу*), но при этом бывают непредвиденные и встречающиеся обстоятельства (*цзао юй*), а также случайные возможности (*син*) и непредугаданные совпадения (*оу*).

Судьба предопределяет богатство или бедность, знатность или низкое положение. Удел человека может сулить процветание или упадок, преуспеяние или никчемность. Кому судьба предназначает быть знатым и богатым, удел того — процветание, ему навсегда обеспечены благополучие и покой. Кому судьба быть бедным и ничтожным, удел того — терпеть и погибать, его постигнут беды и несчастья, всегда его будут тяготить заботы, и радости ему не знать.

О непредвиденном обстоятельстве говорят тогда, когда человек сталкивается вдруг с необычным несчастным случаем. Так, например, было с Чэн Таном, когда он был брошен в тюрьму в Сятай, или с Вэнь-ваном, когда он оказался в опасности, [будучи взят под стражу] в Юли. Если мужи столь совершенной добродетели попали в такую беду, что оказались в заключении, то это, конечно, можно назвать непредвиденным обстоятельством. Но хотя беда и была очень велика, однако если [у человека] судьба благоприятна и удел счастлив, то и это несчастье не окажется [для него] роковым, потому и называют все это неожиданным бедствием. Несчастье, которое случилось с Янь-цзы, можно считать ярким [тому примером]. Если оружие приставлено прямо к груди человека и обнаженный клинок коснулся его шеи так, что он стоит на краю гибели; если в тот момент, когда алебарда и меч готовы вонзиться в него, смерть все же будет отведена от него и ему будет возвращена жизнь, это значит, что судьба его настолько благодтна и ему предуготован такой счастливый удел, что неожиданное бедствие не может стать гибельным для него.

В городе Лияне и рве под Чанпином, хотя там, несомненно, находились люди, чья судьба была благоприятной, а удел счастливый, они погибли в течение одной ночи вместе со всеми остальными. Беда, постигшая их внезапно, была настолько подавляющая, что ее не могли отвратить их личная благоприятная судьба и счастливый удел. Подобным образом вода и огонь преодолевают друг друга. Когда сильнее вода, она побеждает огонь, а когда сильнее огонь, то он уничтожает воду.

[О встречающихся обстоятельствах говорят в том случае], если посчастливится вдруг встретить своего [понимающего тебя] правителя, [только] тогда и повезет по службе. Но если не случится найти взаимопонимания у правителя, то, невзирая на благоприятную судьбу и счастливый удел, не добьешься успеха.

О случайных возможностях говорят в том случае, если человеку неожиданно выпадает счастливый или несчастный жребий. Будучи виновным, оказаться на свободе — счастливый случай. Будучи невинным, подвергаться заключению — несчастная случайность. Быть заключенным в тюрьму, но вскоре же быть освобожденным по высочайшему указу — это значит обладать судьбой столь благоприятной и уделом столь счастливым, что и безвременная смерть не может повредить.

О непредуганном совпадении говорят в том случае, когда речь идет о служении правителю. Когда кто-то служит своему правителю добродетельно, а правитель одобряет [его] советы и продвигает по службе, это и есть непредуганное совпадение [интересов]. Когда же поступки [находящегося на службе человека] противоречат [намерениям] правителя настолько, что он отстраняется от должности и удаляется [от двора], это означает непредуганное несовпадение [интересов]. Если же опала окажется недолгой и [такого человека] высшее начальство пригласит на должность, то он обязан будет этому своей благоприятной судьбе и счастливому уделу, благодаря которым вредные последствия от непредуганного несовпадения непременно исчезнут.

Таким образом, судьба и удел каждого человека могут как совпадать, так и не совпадать с непредвиденными и встречающимися обстоятельствами, со случайными возможностями и непредуганными совпадениями, [удачными или неудачными]. Когда [бывает соответствие] непредвиденных и встречающихся обстоятельств случайным возможностям и непредуганным совпадениям — успех обеспечен. Когда такого соответствия нет — неудача неизбежна. И все это зависит от судьбы [и удела человека]. Если человеку не везет в тот самый миг, когда он находится на гребне удачи, и счастье его обратится во зло, значит, судьба и удел его неблагоприятны.

Человек в этом мире может иметь природные задатки и судьбу как благоприятные, так и неблагоприятные, он может находиться в состоянии процветания или упадка. Но при этом важно то, какие на жизненном пути каждого человека окажутся непредвиденные и встречающиеся обстоятельства, случайные возможности и непредуганные совпадения. [Вследствие всего этого] очень редко встречаются такие люди, которым на протяжении их жизни удастся довести до конца все свои дела, как плохие, так и хорошие, и осуществить свои сокровенные желания!

Книга третья. Глава пятая

ПРИРОДА ВЕЩЕЙ

Конфуцианцы утверждают: «Небо и земля рожают человека, [действуя] с [определенной] целью». Это высказывание ложно.

Когда соединяются жизненная энергия неба и земли, то в результате естественно рождается человек, подобно тому как от соединения жизненной энергии мужчины и женщины естественно рождается ребенок. В момент соединения жизненной энергии мужа и жены [супружеская пара пусть даже и] не стремится произвести на свет ребенка, а соединяется, движимая [лишь] чувством страсти, но в результате [их] соития рождается ребенок.

Из того факта, что мужчина и женщина рожают ребенка и не стремясь к этому, следует заключить, что небо и земля, рождая человека, также не [действуют] с [определенной] целью.

В таком случае человек появляется на свет так же, как рыба рождается в пруду или вши — на [теле] человека. Благодаря жизненной энергии [все сущее] рождается и каждый род и вид воспроизводит сам себя. Это в равной мере действительно для всего множества вещей, созданного между небом и землей.

Говорят:

«Если истинно то, что небо и земля, создавая человека, не [действуют] с [определенной] целью, и человек поэтому рождается естественно, то почему сторонники этой точки зрения заявляют следующее: „Небо и земля являются плавильной печью, вся тьма вещей — медью, силы *инь* и *ян* — пламенем, созидание и преобразование [всего сущего] — это процесс плавки"? Но, как известно, гончар и литейщик, выплавляя медь и обжигая изделия в огне, действуют с [определенной] целью. Признавая, что, создавая человека, небо и земля не [действуют] с [определенной] целью и что человек поэтому рождается естественно — и только, можно ли [при этом] утверждать, будто гончар и литейщик изготавливают [свои] изделия, не ставя перед собой [никакой] цели, изделия же поэтому производятся [случайно], сами собой?»

Если сравнение не вяжется с фактами, оно не может служить средством объяснения, а если изречение не выражает сути [явлений] — его нельзя считать истинным».

На это можно ответить:

«Смысл сопоставления — [показать], что природные свойства [у разных] людей [так же] неодинаковы, как [неодинаковы] формы, куда льется расплавленная медь, и гончарные изделия, обжигаемые в огне. И никак не утверждается того, что будто бы небо и земля создают человека точно так же, как гончар или литейщик делают свое дело.

Люди, прибегающие к сопоставлениям, всегда привлекают [для доказательства] дела людей, но они должны быть взяты как нечто

целое, их нельзя рассматривать в отрыве друг от друга. Когда хотят своими глазами увидеть собственную макушку, голова не может не повернуться, когда хотят рукой взяться за свою ступню, нога не может остаться при этом неподвижной, ибо глаза и голова составляют одну часть тела, а рука и нога относятся к [взаимосвязанным конечностям] одного организма.

Ныне гончар и литейщик сначала месит глину, потом лепят ее, чтобы придать ей форму, что является действием [с определенной] целью. Прежде чем разжечь уголь, чтобы получить огонь, они обязательно сначала приводят в надлежащий вид печь, что также делается с [определенной] целью. Однако не вся расплавленная медь застывает в нужной форме, а обжигаемая посуда не всегда выходит хорошо, ибо невозможно все сделать так, как задумано.

Коль скоро природа не может создавать человека с [определенной] целью, то она так же не может создавать с [определенной] целью и всю тьму вещей. Все сущее рождается само собой, естественным образом [в результате] соединения жизненной энергии неба и земли.

Пахота, посев и прополка производятся с [определенной] целью, однако будет урожай или нет — зависит от естественных [факторов]. Как доказать это? Если бы природа с [определенной] целью создавала всю тьму вещей, то она должна была бы внушить им взаимную любовь и не должна была бы допускать вреда, наносимого ими друг другу».

Некоторые говорят:

«Природа создает тьму вещей из жизненной энергии пяти первоэлементов. Благодаря этому тьма вещей заключает в себе жизненную энергию пяти первоэлементов, а жизненная энергия пяти первоэлементов [по природе своей] попеременно взаимно уничтожает друг друга».

На это возразим:

«Порождая тьму вещей, природа должна была бы [тогда] использовать жизненную энергию [лишь] одного из [пяти] первоэлементов, внушив вещам взаимную любовь, а не жизненную энергию [всех] пяти первоэлементов, поощряя их к взаимному уничтожению».

Некоторые утверждают:

«Чтобы сделать вещи полезными, надо заставить их взаимно враждовать, ибо именно [взаимная] вражда способствует взаимному становлению их как таковых. По этой причине природа использует жизненную энергию [всех] пяти первоэлементов, создавая тьму вещей, а человек использует тьму вещей, чтобы осуществлять десять тысяч работ.

Если бы вещи не могли подчинять друг друга, то они не могли бы использовать друг друга; если бы они не наносили друг другу вреда, то не были бы годны для употребления в дело. Если бы металл не крушил дерево, то дерево не было бы пригодно для употребления;

если бы огонь не плавил металл, то металл не был бы пригоден для изготовления изделий. Таким образом, повреждая друг друга, все вещи приносят тем самым друг другу пользу. Когда существа, обладающие кровью, терзают друг друга, кусают друг друга и пожирают друг друга, то к этому их понуждает жизненная энергия пяти первоэлементов».

На это можно ответить:

«Природа, рождая тьму существ, стремится к их взаимной пользе, но [бывает, что] не может этого достичь без их взаимного повреждения. Когда рожденные [ею] тигры, волки, змеи, осы, скорпионы — все губят людей, то разве природа задавалась целью сделать людей их добычей?»

К тому же тело каждого человека содержит жизненную энергию пяти первоэлементов, поэтому человек обладает пятью постоянствами, которыми руководствуется в своем поведении. Пять постоянств есть проявление пяти первоэлементов. Пять внутренних органов, [содержащихся в теле] человека, [также] содержат жизненную энергию пяти первоэлементов. Если исходить из высказанного мнения, что обладающие кровью существа, содержащие в себе *ци* пяти первоэлементов, обязательно взаимно губят друг друга, тогда тело человека, вмещающее внутри пять внутренних органов, должно находиться в состоянии самоуничтожения, и каждый человек в своем поведении и желании творить справедливость должен с самим собою быть в столкновении? Но каким образом можно доказать, что жизненные энергии пяти первоэлементов действительно уничтожают друг друга, а существа, обладающие кровью, борются и одолевают друг друга?»

Некоторые полагают:

«[Циклический знак] *инь* соответствует дереву, его животное — тигр. Знак *сюй* соответствуют земле, его животное — собака. Знаки *чоу* и *вэй* также соответствуют земле; животное знака *чоу* — бык; животное знака *вэй* — овца. Дерево побеждает землю, поэтому тигр пересиливает собаку, быка и овцу. Знак *хай* соответствует воде, его животное — свинья. Знаку *сы* соответствует огонь, его животное — змея. Знак *цзы* также соответствует воде, его животное — мышь. Знак *у* тоже означает огонь, его животное — лошадь. Вода побеждает огонь, поэтому свинья пожирает змею. Огонь тушится водой, поэтому если лошадь съест мышиный помет, то ее брюхо вздуется».

В ответ скажем:

«Если вникнуть в высказанное мнение, то обнаружится, что среди существ, обладающих кровью, имеются также такие, которые не подавляют друг друга. Знак *у* соответствует лошади, знак *цзы* — мышши, знак *ю* — курице, знак *мао* — зайцу. Если вода пересиливает огонь, то почему же мышь не прогоняет лошадь? Металл пересили-

вает дерево, но отчего же курица не раздирает клювом зайца? Знак *хай* соответствует свинье, знак *вэй* — овце, знак *чоу* — быку. Если земля перевозматывает воду, то почему же бык и овца не убивают свинью? Знак *сы* соответствует змее, знак *шэнь* соответствует обезьяне. Коль скоро огонь побеждает металл, почему змея не пожирает обезьяну? Что касается обезьяны, то она боится мыши, кусает же обезьяну собака. Мышь связывают с водой, обезьяну — с металлом.

Вода не усиливает металла, так почему же обезьяна боится мыши? Знак *сюй* соответствует земле, знак *шэнь* соответствует обезьяне. Земля не побеждает металл, так в чем же причина того, что обезьяна боится собаки?

Восток сопоставляют с деревом, присущие ему созвездия находятся в Лазоревом драконе. Запад сопоставляют с металлом, связанные с ним созвездия находятся в Белом тигре. Юг сопоставляют с огнем, относящиеся к нему созвездия находятся в Алой птице. Север сопоставляется с водой, присущие ему созвездия находятся в Черной черепахе.

Тончайшие частицы жизненного начала [этих] четырех небесных созвездий опустились на [землю] и создали во плоти [соответствующих] четырех животных [дракона, тигра, птицу и черепаху], и среди существ, обладающих кровью, четверо этих животных являются старшими. [Из всех] тварей [эти] четыре содержат жизненную энергию пяти первоэлементов в наивысшей степени. Однако, когда Дракон и Тигр встречаются, они не трогают друг друга, и, когда собираются вместе птица и черепаха, они не причиняют друг другу вреда. Если исследовать и сопоставить [этих] четырех животных с животными двенадцатеричного цикла, [то обнаружится, что] мнение о природной взаимной вражде существ, обладающих кровью — якобы именно в силу того, что они несут в себе жизненную энергию пяти первоэлементов, — отнюдь не получает подтверждения».

Коль скоро вся тьма вещей находится в постоянной взаимной борьбе, то существа, обладающие кровью, также подавляют друг друга. Удастся же растерзать и сожрать другого тому, у кого острые клыки и зубы, сильные мускулы, гибкие и ловкие движения и дерзкая отвага. Если между людьми на земле власть не распределена поровну и силы их не равны, то они, естественно, побеждают и покоряют друг друга, используя силу для подавления и оружие для убийства. Люди используют оружие для взаимного уничтожения точно так же, как животные рвут друг друга зубами, рогами, когтями и клыками. Сильные, крепкие мышцы, острые рога, дикая ярость и длинные клыки могут обеспечить победу, а малодушие, короткие когти ведут к гибели, трусость и тупые шпоры приносят поражение. Люди бывают храбрые и трусливые, и от этого в сражениях зависят успех или неудача, и совсем необязательно победивший должен быть наделен жизненной энергией металла, а побежденный — тончайшим

жизненным началом дерева. Конфуций был так напуган Ян Ху, что удалился, обливаясь потом. Но цвет [лица] Ян Ху не обязательно был белым, а Конфуция — голубым. Из того, что ястреб набрасывается на голубя или воробья, а сова пожирает лебедя или дикого гуся, вовсе не следует, что ястреб и сова родились на юге, а голуби, воробьи, лебеди и дикие гуси обитают на западе; на деле победа или поражение зависят от силы мышц, смелости или трусости.

В общественных местах всегда пускаются в споры, а в селениях постоянно затевают тяжбы. При тяжбах обязательно оказываются правая и неправая стороны, а в спорах выявляются истинное и ложное высказывания. Заблуждающиеся и виновные — проигрывают, а правые и придерживающиеся истины — выигрывают.

Но бывает, что выходит победителем в споре тот, кто боек на язык и чья речь искусна и пристрастна; тот же, кто запинается, затрудняясь в подборе выражений, заикается и не находит слов для ответа, оказывается побежденным. Язык в спорах и тяжбах играет ту же роль, что в сражениях мечи и копья. Острые мечи, длинные копья, сильные руки и быстрые ноги — залог победы, тупые мечи, короткие секиры, медлительные и нерасторопные руки и ноги — причина поражений.

Победа одного живого существа над другим зависит или от силы мышц, или от храбрости духа, или от хитрости и ловкости. Даже малое существо может одолеть большое, если оно обладает храбростью духа, ловким языком и проворными ногами. Большое же [существо], если оно не обладает крепким телосложением, мощными крыльями и рогами, может потерпеть поражение от малого. Если сорока пожирает ежа, а сорокопуд поедает змей, то это потому, что ежи и змеи не очень-то проворны. Сила комаров и москитов несравнима с силой лошадей и быков, однако быки и лошади страдают от комаров и москитов потому, что комары и москиты отличаются стремительностью действий.

Олень в состоянии рогами забодать собаку, обезьяна в состоянии лапами поймать мышь, однако же олень может быть загнанным собакой, а обезьяна может убежать от крысы, если они, [олень и обезьяна], не сумели пустить в ход рога и когти. Таким же образом пастушонок погоняет десятилетнего быка, а взрослый слон идет на поводу у юэского молодого раба — и все из-за неповоротливости [этих животных]. Обладая ловкостью и сноровкой, малое [существо] может одолеть большое; при отсутствии хитрости и проворства сильный окажется побежденным слабым.

ЦЗУН-МИ

Проникший из Индии приблизительно в I–II вв. буддизм впоследствии стал одним из трех основных направлений мысли в Китае. Поначалу он воспринимался как одна из разновидностей даосизма, бытуя в форме народных верований и практик. Перевод буддийских текстов на китайский язык стимулировал распространение и развитие здесь собственно буддийской философии. Уже в III в. начинает проявляться своеобразие китайского буддизма, выразившееся прежде всего в отличном по сравнению с исконным буддийским учением понимании бытия и небытия. К VI в. из семи китайских буддийских школ две придерживались концепции небытия, а остальные пять отдавали предпочтение концепции бытия. Жесткое расхождение было, однако, преодолено благодаря синтезированному подходу, утвердившемуся в трех самобытных китайских школах буддизма: тяньтай, хуаянь и чань.

Взгляды Цзун-ми (780–841) представляют особый интерес, поскольку он был пятым патриархом школы хуаянь-цзун и одновременно четвертым патриархом одного из направлений школы чань. Созерцательные практики чань рассматривались им как формы практической реализации хуаяньского учения — отсюда тезис о «единстве учения и созерцания» (цзяо чань и чжи). Цзун-ми пытается осмыслить эволюцию буддийского учения, представив его историю как поэтапное восхождение от низших форм к наивысшей в учении школы хуаянь.

Важнейшее произведение Цзун-ми — «Юань жэнь лунь» («О началах человека»). Перевод с китайского и примечания к разделам данного сочинения, посвященным хуаяне и махаяне, принадлежат Е.А. Торчинову. См: Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1990.

РАЗДЕЛЫ О ХИНАЯНЕ И МАХАЯНЕ

Учение малой колесницы¹ гласит о том, что цветоформа², [представляющая собой] плоть и тело, а также сердце³, [представляющее собой] мысли и суждения, благодаря безначальной действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают⁴, бесконечно сохраняя преемственность в своем существовании. Как бегут струйки воды, как горят языки пламени в светильнике, так тело и сердце⁵, по видимости, соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимая его за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная [привязанность], гнев, тупость — эти три яда⁶. Три яда подвигают помыслы и побуждают тело и речь к совершению всех видов действий. Когда действия совершены, то воздаяния [за них] нельзя избежать. Поэтому обретается [новое] телесное существование в горе или радости на одном из пяти путей⁷. Обретение [нового] телесного существования в трех мирах⁸, дурных или благих местах

¹ Малая колесница (*сяо чэн*) — хинаяна.

² «Цветоформа» (*рупа, сэ*) — буддийский термин, обозначающий материальное в аспекте зрительно воспринимаемого.

³ «Сердце» (*синь*) — у Цзун-ми этим термином передаются различные буддийские понятия — «психика» (*сипта*), «сознание» (*виджняна*) и «психическое» в оппозиции «психическое-физическое» (*нама-рупа*). В последнем значении термины «цветоформа» и «сердце» употребляются в данном случае.

⁴ Здесь Цзун-ми излагает буддийское учение о непостоянстве всего сущего (*анитья*) и его мгновенности. Согласно доктрине мгновенности, каждая дхарма (и соответственно любое явление) существует только мгновение. Возникшая же в следующее мгновение дхарма связана с предыдущей в силу закона причинной обусловленности. Таким образом, появляется континуум дхармического потока, создающий иллюзию существования неких постоянных «сущностных» вещей, явлений и т. д.

⁵ «Тело и сердце», т. е. физическое и психическое (*нама-рупа*).

⁶ Здесь Цзун-ми перечисляет три основные *клеши* — «омраченности», аффективные состояния психики, вовлекающие, согласно буддийскому учению, существо в круговорот «смертей-рождений».

⁷ Имеются в виду пять возможных, согласно буддийскому учению, форм существования живых существ (и соответственно пять сфер перевоплощений): божества, люди, животные, голодные духи и обитатели ад. Иногда к ним добавляются еще воинственные демоны-титаны (*асуры*).

⁸ «Три мира» — важное понятие буддийской космологии. Мир (точнее, психокосм) разделяется в ней на «сферу чувственного» («мир желаний» — *камадхату*),

обусловлено тем, что существа вновь хватаются за свое «я». Вновь возникает алчная [привязанность] и прочее, совершаются действия, получается воздаяние. Если есть телесное существование, то есть и рождение, старость, болезнь и смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть и [этапы их существования]: формирование, становление, разрушение и пустота, а после пустоты — новое формирование¹. Так кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются [существа] в круговороте [сансары], без начала и конца, словно колодезное колесо.

И все это потому, что нет понимания, что корень телесного существования отнюдь не «я». О том, что [в действительности] не является «я», говорят как о признаке, на котором основывается телесное существование и который появляется по причине упорядоченного взаимосоединения цветоформы и сердца.

Теперь, осуществляя анализ, отметим, что цветоформа состоит из земли, воды, огня, ветра — четырех великих [стихий], а сердце состоит из четырех *скандх*²: «восприятия», «помысла», «действия» и «сознания». Если каждое из этих [физических и психических] начал является «я»³, то значит, что [у каждого существа] есть восемь «я». А тем более какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве! Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа, перья, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все [функции] сердца также далеко не тождественны: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего в совокупности имеется восемьдесят четыре тысячи мирских страстей. И есть еще великое множество явлений того же рода. Как же тогда узнать, что надо считать за «я»? Если все это [отдельные] «я», значит, во мне сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме того, опять-таки [отметим], что нет никаких отдельно [существующих] дхарм. Они непостоянны и изменчивы, толкают [к конструированию] «я», но это не достигается. И тогда наконец

«сферу формы» (*рупа дхату*) и «сферу отсутствия формы» (*арупа дхату*).

¹ Здесь перечисляются четыре основных этапа космического цикла (*кальпа*), от появления мира из пустоты в силу действия совокупной кармы живых существ предшествующего цикла до его разрушения и возвращение в пустоту. В автокомментарии Цзун-ми дает подробное изложение буддийской космогонии.

² Скандха (кит. *юнь*) — досл. «куча». Скандхами называются пять основных групп элементов, конституирующих живое существо. Четыре из них относятся к психическому (*ведана* — способность ощущения приятного, неприятного и нейтрального; *самджня* — формирующая представления способность; *самсара* — деятельно-волютивный аспект психики, связанный с кармической активностью, и *виджняна* — сознание, наделенное различающими функциями; их китайские названия соответственно: *цун, сян, син, ши*). Пятая скандха — физическое, материальное (*рупа, сэ*).

³ Под словом «я» здесь и в ряде других мест трактата понимается самосущная («в себе и для себя») единичность вообще.

понимаешь, что это телесное существование есть не что иное, как гармоничное сочетание признаков, [возникших в силу] причинно обусловленного подобия, и изначально нет никакого [субстанционального] человеческого «я».

Так кто же вождедеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, выполняет обеты? [Существа] безостановочно блуждают в трех мирах помрачения [в соответствии с совершенными] добрыми и злыми [делами], благодаря же усвоению учения об отсутствии «я» они умудряются, уничтожают вождеделение и прочее, прекращают все виды действий и достигают познания пустоты «я», истинной таковости и тогда обретают плод архатства¹. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются и все страдания.

Согласно этому учению, цветоформа и сердце — эти две дхармы, а также вождеделение, тупость и гнев считаются корнем телесного существования и основой сосуда мира. Прошлое и будущее также в основе не имеют другой отдельной дхармы.

Теперь, критикуя это [учение], скажу: «Если жизнь [в сансаре] и пребывание в мирах непрерывных [перерождений] считать корнем телесного бытия, то тогда индивидуальное существование непременно было бы непрерывным. Однако, даже если не возникает [какого-либо] дефекта пяти видов сознания, все же сознание иногда перестает функционировать².

Небеса мира отсутствия цветоформы также лишены этих четырех великих [стихий]. Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления [от него]. Таким образом, сосредоточивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования».

Учение о признаках дхарм³, [относящееся] к великой колеснице⁴, утверждает, что все чувствующие существа с безначальных вре-

¹ Архатство — состояние архата, святого, достигшего нирваны. Архатство — высшая цель буддизма хинаяны.

² Имеются в виду состояния типа обморока или отклонение сознания на высших ступенях медитативной психотехнической практики. Общий смысл критики Цзун-ми сводится к тому, что полное господство причинной обусловленности и континуальной непрерывности сознания делает невозможным достижение религиозного освобождения — выхода из круговорота рождений-смертей.

³ Учение о признаках дхарм (*дхармалакшана*, кит. *фа сянь*) — учение школы виджнянавады (йогачара). Также называется школой «только-осознанного» (*виджняптиматра*, кит. *вэй ши* — «только-сознание»), поскольку анализирует исключительно сознание и его содержание, своеобразная индийская «феноменология сознания». В китайской виджнянаваде резко усилилась ее идеалистическая тенденция, приведшая к рассмотрению всей сферы опыта как различных состояний сознания с соответствующим каждому состоянию содержанием.

⁴ Великая колесница (*га чэн*) — махаяна.

мен, несомненно, имеют восемь видов сознания и среди них восьмое, алая-сознание¹, является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует семена основы телесного существования и сосуда мира. Оно посредством своих трансформаций порождает остальные семь видов сознания, и все они, трансформируясь, являют себя, выделяя объекты причинения. Но все они лишены [каких-либо] самосущих дхарм. Как же происходят эти трансформации? Говорят, что они [происходят] по причине силы истечений [сознания]², разделяющих [его] на «субъект» и «объект», «я» и «дхармы». Все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и «дхармы». По причине непросветленной извращенности шестого и седьмого сознаний обусловленное [этим трансформациями] держится за [веру] в действительное существование «я» и действительное существование «дхарм». Так и в ночном кошмаре по причине силы [сознания], порождающей ночной кошмар, сердце как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира, [видимого в сновидении]. Во время сна [спящий] схватывает [видимое им] как действительно существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями [сознания] во сне. Таково же и мое телесное существование. Оно создано только лишь трансформациями сознания. Из-за заблуждения [люди] держатся за убеждение, что «я» и все во внешнем мире существует реально. Отсюда возникает неведение и совершенные действия, [ведущее] к бесконечному [чередованию] рождений и смертей. Прозрение [истины] разъясняет этот принцип. Тогда сразу же понимаешь, что наше телесное существование — это то, что создано трансформациями [одного] только сознания. Сознание и является корнем телесного существования.

Учение о сокрушении признаков³, [относящееся] к великой колеснице, сокрушает приверженность ранее [рассмотренных] уче-

¹ Восемь видов сознания — пять видов «чувственного сознания (т. е. сознания чувственных восприятий и их данных: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое и осязательное сознания; «сознание манаса» — (*мановиджняна*), поскольку манас, «ум», рассматривается в буддизме как орган восприятия (*индрия*) дхарм; мановиджняна рассматривается прежде всего как принцип, объединяющий чувственные данные и наделенный способностью к концептуализации; «аффективное сознание» (*клинтамановиджняна*) — центр индивидуализации, формирующий представление об «эго» и ответственный за активно заинтересованное отношение субъекта к чувственно данному миру и алая-сознание (*алайвиджняна*), кит. *алие ши, алаие ши*) — «сознание-сокровищница», субстрат и источник всех прочих сознаний.

² Истечения (*васана*, кит. *сюнь си*) — кармические впечатления, в виде отпечатков сохраняющиеся в алая-виджняне (семена, *биджа*, кит. *чжун цзы*) и в надлежащий момент актуализирующиеся через психику, приводя к «закладыванию» новых «семян» в алая-виджняну.

³ «Учение о сокрушении признаков [знаковости]» (*по сян цзяо*) — китайское название шуньявады (мадхьямики).

ний великой и малой колесниц к признакам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя.

Вначале [его последователи], критикуя [другие учения], говорят: «Сфера объективного мира, положенная в результате трансформаций [сознания], — это ложное. Сознание, [полагающее его] в силу способности к трансформации, — это истинное. Если говорить исходя из того, что одно [из этой пары] есть [в действительности], а другого нет, то тогда получится, что [порождающая] образы сновидения мысль и воспринимаемые зрением вещи [во сне] должны различаться. Если они различны, то вещи сновидения — это не вещи, [видимые во сне], а вещи, [видимые во сне], — не образы сновидения. Когда наступает пробуждение, сновидения исчезают, а вещи, [видимые] во сне, должны остаться. Значит, вещи, если они не являются „плодом“ сновидения, следует [считать] истинными вещами. Если же [образы] сновидения не являются [реальными] вещами, то как же их можно считать [наделенными сущностными] признаками?»

А поэтому познающееся в сновидении — это [полагающая образы] сновидения мысль и вещи, [воспринимаемые как образы] сновидения в соответствии с [проведенным выше различием] на видящих [субъект] и видимый [объект]. Если придерживаться этого принципа, то [в действительности] получится, что равно пусто и ложно и то и другое и что и в этом и другом [из этой пары] нет ничего [истинносущего]. Это справедливо и относительно всех других [видов] сознания. Все они лишь заимствуют [существование] из тотальности причинной обусловленности и не имеют собственной природы — такова причина этого. Поэтому „Трактат о срединном воззрении“¹ гласит: „Никогда не было ни одной дхармы, порожденной чем-то, кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не было бы пустой“. И еще гласит: „О дхармах, порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты“. „Трактат о возникновении веры“² гласит: „Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сердца и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных признаков у всего мира объектов“. Сутра гласит: „Все, что наделено признаками, пусто и ложно. Тех, кто отрешился от всех признаков, и называют всеми буддами“.

Следует знать, что и сердце, и сфера объективного мира [равно] пусты. Это направление, [таким образом], является истинным принципом [учения] великой колесницы».

¹ Имеется в виду «Мула-мадхьямика-карика» Нагарджуны — основополагающий шуньявадинский текст.

² То есть «Махаяна шраддхотпада шастра» («Да чэн ци синь лунь») — очень важный для китайской махаяны текст, возможно, апокриф китайского происхождения. В традиции приписывается индийскому мыслителю Ашвагхоше.

Если применить данную [теорию] к проблеме истоков телесного существования человека, то получится, что исходным [принципом] телесного существования является пустота. Пустота — вот корень.

Ныне, критикуя это учение, скажу: «Если и сердце, и сфера объективного мира отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять-де, если нет никаких действительных дхарм, то опираясь на что [происходит] понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно [наделенные существенными] признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманных отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил, что полагающая образы сновидения мысль и сфера воспринимаемых во сне [положенных ею] образов равно пусты и ложны, [не должны ли] в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение непременно должно иметь в качестве опоры спящего человека? Далее, если ограничиться тем, что сердце и сфера объективного мира равно пусты, то тогда ведь не будет [достигнуто] понимание того, на что опираются ложные проявления. Поэтому, хотя знающие это учение и сокрушают [взгляды] хватающихся за [ложные объекты] чувств, но они еще не уяснили [сущность] истинной одухотворенности природы. Поэтому „Сутра барабана дхармы“ гласит: „Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать“. Сутра большого объема гласит: „Пустота — это [только] входные ворота великой колесницы“».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют [разные] взгляды, сначала поверхностные, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их не довели до конца [труд] самопознания, называю поверхностными [их все]. Так как они придерживаются взгляда, что [постигли уже все] окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о поверхностных и односторонних.

Соотнесенность главного представителя неоконфуцианства Чжу Си (1130–1200) с самим Конфуцием иногда сравнивают с соотнесенностью на Западе Фомы Аквинского с Аристотелем. Неоконфуцианство (по-китайски именуемое дао сюэ — «учение [истинного] Пути», ли сюэ — «учение об индивидуальном принципе» и др.) обязано своим возникновением и систематизацией «трем мастерам учения о принципе»: Сунь Фу, Ху Юаню и Ши Цзе, а позже Чжоу Дунь-и (X–XI вв.). Благодаря братьям Чэн (Хао и И) и Чжу Си оно стало ведущим направлением, вскоре обретшим статус ортодоксальной идеологии не только в Китае, но и в ряде сопредельных стран, прежде всего в Японии и Корее.

Чжу Си был высокообразован, о чем свидетельствует присужденная ему в возрасте 18 лет высшая ученая степень цзинь-ши. Он успешно сочетал научную деятельность с государственной службой, занимая высокие административные посты. Однако в 1196 г. впал в немилость: был лишен всех чинов и званий, а труды его подверглись запрету. За год до смерти Чжу Си был реабилитирован, а спустя несколько лет причислен к величайшим конфуцианским авторитетам. В 1313 г. его учение было включено в официальную программу для сдачи экзаменов при получении ученых степеней и поступлении на государственную службу.

Обширное наследие Чжу Си состоит из комментариев к конфуцианским каноническим произведениям и к сочинениям его непосредственных предшественников, а также из бесед с собственными учениками. Ему принадлежит формулирование шести основных концепций, характеризующих неоконфуцианство и сегодня. Это учение о «Великом пределе» (Тай цзи), об универсальном принципе — ли, о морально-индифферентной пневме — ци, о природе вещей, теория «классифицирующего постижения» посредством «доведения знания до конца» — чжи чжи, учение о четырех моральных качествах, а именно: гуманность — жэнь, должная справедливость — и, благопристойность — ли, разумность — чжи, из которых главенствующую роль играет жэнь.

Перевод фрагмента трактата Чжу Си «Син. Жэнь у чжи син» («Природа-син. Природа-син человека и вещей») выполнен В.В. Зайцевым. См.: Человек как философская проблема: Восток — Запад. М., 1991.

СИН. ЖЭНЬ У ЧЖИ СИН

ЧАСТЬ II. ДВАДЦАТЬ ДВА ПАРАГРАФА ИЗ «ВЭНЬ-ЦЗИ» – «СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ»

2.01. Спрашивают: «Учителю И-чуаню принадлежит высказывание о том, что „природа-син есть то же самое, что и принцип-ли“. Для меня, Биня, то, что называют „принципом-ли“, есть гуманность, справедливость, почтительность и мудрость, но так ли это, я еще не знаю».

Чжу Си отвечает: «Эта четверка — связующая нить природы-син. А так как в природе-син нет ничего, что бы не было охвачено ею, то Вам следует проявить к ней более пристальное внимание». (Ответ Лю Дао-чжуну.)

2.02. Многие утверждают, что доброта, присущая природе-син, и доброта, соотношенная со злом, не есть одна и та же доброта. С моей точки зрения, это не так: доброта, которая называется нами наипервейшей и фундаментальной, есть та же самая доброта, которая, растекаясь повсюду, вступает в отношения с противным ей злом. Нам следует лишь иметь в виду различие, которое отличает ее состояние до проявления и после него. Неявленная доброта есть та же самая доброта, что и явленная, которая уже соотношена со злом. Все дело в том, что, когда доброта наипервейшая и фундаментальная проявит себя, она, оставаясь все той же добротой, смешается с недобрым. Об этом говорится в «Цун шу»: «Было время, когда природа-син не действовала, но потом была приведена в движение и обнаружила себя». О том же самом Чжу Си как-то сказал: «Если доброту, присущую природе-син, не признать тождественной доброте, соотношенной со злом, то я боюсь, что такое противопоставление их друг другу вызовет у учащихся серьезные затруднения». (Из беседы с Го Чжун-хуй.)

2.03. Если исходить из положения о том, что небесное предопределение называют природой-син, то можно заключить, что благодаря ей мы обладаем множеством путеводных принципов-ли, заключенных внутри нее. Поэтому было сказано: «Природа-син есть место сбора принципов-ли». Следовательно, здесь не утверждается, что первоначально была такая природа-син, которая не содержала в себе принципов-ли, а ожидала их проявления, чтобы со-

единиться с ними. Возьмите высказывание И-чуаня: «Природа-син есть не что иное, как принцип-ли», — и внимательно рассмотрите его, тогда Вы сможете убедиться, что это именно так.

Вы говорите о том, что «сердце-синь скрывает достоинства-дэ природы-син человека и его чувств-цин», т. е. для Вас иероглиф «мяо» (таинственный, сокровенный) имеет значение «главного распорядителя», и, несмотря на это, Вы полагаете основной причиной всего такое достоинство, как сыновья почтительность, хотя в данном случае употреблять такие понятия, как причина и следствие, право же, некорректно: сыновья почтительность, что ни говори, является всего лишь одной конкретной формой нравственных достоинств-дэ. Для Вас же она является причиной, тогда как вся остальная их масса ее следствиями.

Разве допустимо после этого опять утверждать, что природа-син является причиной принципа-ли, когда ясно, что она одна из конкретных форм среди других конкретных форм принципа-ли? Более того, Вы говорите, что принципы-ли Поднебесной ведут свою родословную от природы-син. В таком случае принципы-ли Поднебесной производны от природы-син и существуют вне ее. Но разве не грешно считать их двумя разными вещами?

2.04. В Вашем послании, адресованном мне, сказано: «Я не знаю, откуда берутся человеческие желания». Вопрос, затронутый Вами, является архиважным. С моей точки зрения, человеческие желания прямо противоположны тому, что я называю небесными принципами-ли. Можно сказать, что человеческие желания существуют благодаря небесным принципам-ли, но нельзя считать человеческие желания проявлением небесных принципов-ли. Если мы рассмотрим небесные принципы-ли, то не найдем в них и намека на человеческие желания. Только тогда, когда появляются изъяны в их течении, рождаются человеческие желания. Чэн-цзы считал, что как добро, так и зло является небесным принципом-ли. (Эта фраза выглядит очень странной.) Правда, то, что мы называем злом, первоначально не было злом. (Эта фраза также значительно искажена.) Зло есть либо избыток добра, либо его недостаток. (Эта фраза завершает ответ на вопрос: откуда берутся человеческие желания?) Тот же самый смысл имеет и проводимое Вами положение, что природу-син невозможно не считать злой. (Ответ Хэ Ши-цзину.)

2.05. Сун-цин говорил: «Принципы-ли есть то же самое, что и природа-син, однако о природе-син нельзя сказать, что она является первопричиной-бэнь принципа-ли». Я думаю, что так сказать можно. (У Чэн-цзы сказано: «Природа-син есть то же самое, что и принцип-ли». Посмотрите его текст «И шу», цз. 22а.) Но и помимо этого нам следует обратить внимание на частные различия между этими двумя формулировками. Положение Сун-цина несовершенно потому, что он допускает наличие как внутренних, так и внешних

причин возбуждения природы-син. Цзо-су, Вы выступили против этого и были совершенно правы, когда утверждали, что «природа-син есть то, что само по себе таково, а принцип-ли есть то, что необходимо таково и чему невозможно воспротивиться». Ваше толкование я нахожу более соответствующим действительности. (Данная фраза также негочна.) Однако Вы же далее говорите: «Принцип-ли не содержится в природе-син и появляется после нее; что необходимо воздействие на природу-син, чтобы затем проявился принцип-ли». Такое понимание я расцениваю как крайне ошибочное. Если это допустить, тогда природа-син и принцип-ли окажутся двумя самостоятельными вещами. В другом месте Вы выразились очень хорошо, указав на то, что «природа-син есть место сбора принципов-ли», но и здесь, если посчитать принципы-ли проявлением природы-син, окажется, что это не совсем так. Для меня принципами-ли являются лишь те, которые содержатся в природе-син, а природой-син лишь то, где собираются принципы-ли. Сун-цин упускает это и совсем не различает принципы-ли и природу-син, тогда как Вы, Цзо-су, чересчур резко проводите различие между ними. Таким образом, вы оба впадаете в односторонность. (Ответ Фэн Цзо-су.)

2.06. Положение о том, что доброта природы-син не является противоположностью злу, принадлежит Гуй Шаню, который услышал его от буддийского монаха Чан Цзуна из Футу. И с какой бы стороны мы его ни рассматривали, оно лишено недостатков. Действительно, мы можем сказать, что природа-син добрая и тогда, когда еще нет и в помине противоположного ей зла. Однако говорить о том, что она вообще не имеет для себя противоположного, было бы недопустимо, хотя мы и знаем, что природа-син одна, и только. Вот почему решение о том, есть или нет недоброе, зависит от этой природы-син, а не от того, есть или нет противоположности между добром и злом. Когда не цепляются за слова, тогда открывается возможность постигать суть дела.

Обычно мы употребляем слово «доброта» либо для того, чтобы сказать о противоположном злему, как, например, во фразе — «природа-син добрая», либо для того, чтобы отделить небесный принцип-ли от человеческих желаний. И хотя небесный принцип-ли и человеческие желания не являются тем, что существует в одно и то же время, мы тем не менее не в состоянии высказаться о них, не прибегая к помощи взаимоисключающих определений, таких как «предшествующее и последующее», «общее и частное», «прямое и кривое», чтобы показать их противоположность. То, в чем я сомневаюсь, так это в необходимости и в настоящее время учить отдельно о доброте природы-син и отдельно о доброте, противопоставленной злу. (Ответ Ху Гуан-чжуну.)

2.07. Учитель [Чэн] И-чуань говорил: «Небо и земля накапливают чистые семена-цзин и из пяти наиболее совершенных сортов

создают человека. Его исходное состояние — целомудрие и покой. Пока целомудрие и покой человека не явили себя миру, пять природ-син — гуманность, справедливость, почтительность, мудрость и верность — скрывают себя в них. Их формирование и есть жизнь.

Внешние вещи препятствуют их формированию, приводя в движение то, что является их сердцевиной.

Когда их сердцевина движется, тогда семь чувств-цин — радость и гнев, печаль и веселье, любовь и ненависть, вместе с желаниями — возникают из нее. Чувства — это пламя, пожирающее жизнь. Их природа-син — разрушающая».

Я самым тщательным образом сравнил суждения И-чуаня с учением, изложенным в трактате «Юэ цзи», и нашел, что их смысл одинаков. Там тоже то, что называют покоем, подразумевает исходное состояние непотревоженности или непробужденности. В это время сердце человека всецело заполнено небесными принципами-ли и в нем нет места своевольным желаниям человека. Поэтому в «Юэ цзи» сказано: «Природа-син Неба». Но как только сердце возбуждается вещами и приходит в движение, тогда в нем происходит разделение между целомудрием и порочностью, между тем, что есть, и тем, чего уже нет. Но если нет уже целомудренной природы-син, то нет у нее возможности и явить себя миру. Поэтому в «Юэ цзи» сказано: «Это страсти природы-син».

Что касается иероглифа «дун» — «движение» — у И-чуаня, то его значение то же, что и у иероглифа «фа» — «проявление» из трактата «Чжун юн». Однако определение того, что представляет собой это движение и чем оно уже не является, что в нем надо признать целомудренным, а что порочным, зависит уже от того, есть ли у нас масштаб для этого или такой мерки у нас нет. Именно об этом и сказано в Вашем послании мне: «Надо строго следовать раз установленному, чтобы иметь возможность распознавать, что правильно, а что ложно». Поступая так, мы сумеем пестовать удачу в своих повседневных делах, а в случае особых поручений с честью выполнять их. Когда же возникают затруднения, а у Вас нет никакого эталона действий, тогда возложенное на Вас дело хотя и продвигается вперед в каком-то порядке, но при этом постоянно затягивается, так и не дойдя до своего завершения.

Коснемся теперь значения иероглифа «цзин» — «покой». Я сомневаюсь в том, что нельзя аттестовать сокровенность оформленной небесной природы-син как «движущаяся и покоящаяся», «целомудренная и порочная». Для меня природа-син такова, что в ней нет ничего такого, в чем бы она нуждалась. Поэтому принципы движения и покоя присутствуют в ней. Если же мы специально ограничим значение иероглифа «цзин» только ее внешней формой, то вернемся к однобокому толкованию иероглифа «син» — «природа».

В «Юэ цзи» небесная природа-син аттестуется как покоящаяся только тогда, когда она еще не была возбуждена вещами, и до того, как в ней дали свои первые ростки эгоистические человеческие желания, являясь целиком и полностью небесными принципами-ли. Поэтому тут нет необходимости считать сокровенностью природы-син покоящейся. Однако такие пары, как «целомудрие и порочность», «движение и покой», имеют разное значение. Мы потому природу-син считаем природой-син, что в Поднебесной нет ничего, что не находилось бы и в ней, хотя она сама по себе и не является порочной.

В настоящее время уже нет тех, кто желал бы совместить мирские извращения с целомудрием природы-син. Господин Хань, осмелившийся утверждать, что вообще нет ничего такого, о чем говорилось бы «подлинное» или «поддельное», был высмеян за это Мин-дао. Столь же различно значение иероглифов «чжэн» — «целомудрие» и «цзин» — «покой» у И-чуаня, утверждавшего покой и целомудрие природы-син. Говоря о целомудрии природы-син, он указывал нам на ее исконную телесную сущность, а говоря о ее покое, указывал на ее состояние изначальной невозмутимости. А Учитель Мин-дао предупреждал: «Положение о том, что при рождении человека его природа-син пребывает в состоянии покоя, не является поверхностным суждением. Только тогда, когда мы начинаем рассуждать о природе-син, она для нас уже не является таковой». В том, что при рождении человека его природа-син пребывает в состоянии покоя потому, что еще не пробудились в нем чувства-чин, можно усмотреть характеристику целостности небесной природы-син, но при этом совершенно ошибочно было бы ее целомудрие отнести к внешнему состоянию покоя природы-син человека. (Ответ Ху Гуан-чжуну.)

2.08. Предшествующий фрагмент был написан в самом начале вышеизложенной дискуссии, и мне казалось, что достаточно было ознакомиться с ним, чтобы промахи, накапливаемые годами, были исправлены. Однако в тот момент они были встречены неоднозначно и даже нашлись противники, которые упорно держались своих взглядов и привлекали на свою сторону высокочтимых мужей. Мое сердце не находило себе покоя. Поэтому я заново перечитал написанное и убедился, что там много осталось такого, о чем мне теперь приходится сожалеть. Например, на слова Гуан-чжуна о том, что покой является сокровенностью небесной природы-син, равно как и на его положение о том, что, рассуждая о природе-син, недопустимо говорить о ней как «целомудренной или порочной», «движущейся или покоящейся», а также о том, что в «Чжи янь» называлось простым восхищением изумительной добротой природы-син, несопоставимой со злом, мне следовало отвечать следующим образом: «добро и зло», «целомудрие и порочность», «движение и покой», «предшествующее и последующее», «то и это» — все эти

имена получают благодаря тому, что противоположное друг с другом неразрывно связано. Ведь если нет противоположного злomu, то его не именуют как доброе, а если нет противоположного движению, то его и не именуют как покой. Точно так же когда нет порочного, то нет и целомудренного, т. е. нет того, на что бы можно было указать.

В настоящее время не признают доброту природы-син потому, что она с самого начала не была злой, а целомудренность потому, что она с самого начала не была порочной. И разве можно, с их точки зрения, признать главенство покоя при том условии, что он был пропитан насковзь движением. На этом основании утверждают, что любые противоположные термины, будь то «добро и зло», «целомудрие и порочность», «движение и покой», вообще не применимы к категории «син» — «природа». Но разве вне неразрывно связанных противоположностей есть какое-то другое, не ведающее противоположного, добро и покой, чтобы с их помощью выразить сокровенность оформленной небесной природы-син?

В свое время я не сумел дать достойный ответ своим оппонентам, так как в том, что было мной сказано, содержалось много ошибок. Так, например, я утверждал, что в природе-син нет ничего такого, в чем бы она нуждалась, и на этом основании считал недопустимым аттестовать ее только как покоящуюся. Сами по себе эти положения верны, но мне, излагая их, следовало сказать: «Хотя удел природы-син состоит в том, чтобы пребывать в покое, однако в ее глубине должны быть сокрыты как движение, так и покой, а не что-то одно». Поэтому когда в «Юэ цзи» природу-син аттестуют как покоящуюся, то это верно, а когда Гуан-чжун использует иероглиф «цзин» («покой») для аттестации сокровенности оформленной небесной природы-син, то это неверно. Поступи я так, тогда бы мои слова и мысли не натыкались друг на друга.

Если теперь возьмем утверждение Чэн-цзы о целомудренности и покое, то поймем, что он был прав, когда считал целомудрие природы-син характеристикой ее исконной телесной сущности, а ее покой — характеристикой изначального состояния невозмутимости. Здесь я должен указать, что в дальнейшем то, что называют неявленным, есть наименование для покоя, а то, что называют пятью природами-син, есть наименование целомудренности. Таким образом, говоря о гуманности, справедливости, почтительности, мудрости и верности, мы будем понимать под ними, с одной стороны, неявленное содержание природы-син, а с другой — ее целомудренность. Изложи я свой текст таким образом, тогда и он бы полностью выразил заключенный в нем смысл. (Ответ на критику Ху Гуан-чжуну учения Чжу Си о природе-син.)

2.09. Даже тогда, когда нет еще пневмы-ци, уже есть эта природа-син. Пневма-ци то появляется, то исчезает, а природа-син есть

всегда. И хотя природа-син окружена со всех сторон пневмой-ци, пневма-ци есть пневма-ци, а природа-син — природа-син, и одно с другим не смешивается. Что касается единотелесности природы-син вещам, ее вездесущности, то независимо от того, груба ли пневма-ци вещей или утонченна, среди них нет ни одной, которая бы не обладала этими принципами-ли. Неправы как те, кто считает утонченность пневмы-ци вещей их природой-син, так и те, кто грубость природы-син вещей считает их пневмой-ци. (Ответ Лю Шу-вэню.)

2.10. Природа-син, конечно, не может не двигаться. Однако было бы неправильно усматривать в ее движении причину того, что она вездесуща. Даже допустив, что она неподвижна, разве нашлось бы такое место, где бы ее не было? Ошибка буддистов состоит в том, что они считают природой-син некое внетелесное начало, а не в том, что они не знают о неподвижности природы-син. Они вполне могут познать природу-син, но для этого им надо перестать считать ее плодом собственного воображения. Если же продолжать утверждать, что она есть плод изощренного воображения, тогда не стоило бы им говорить, что они видят исконную пустоту природы-син. Такого рода пассажи мне недостаточно ясны, и я опасаясь, что разбираюсь в них плохо. (Ответ Пань Гун-шу.)

2.11. «В своем изначальном состоянии природа-син добрая. Однако после того, как она приходит в возбуждение и начинает двигаться, выявляется возможность утраты ее прямоты, что и приводит к появлению зла». Такого рода положения для нас самоочевидны и не нуждаются в обсуждении. Нам следует проявлять осмотрительность и осторожность только тогда, когда наше собственное, спровоцированное вещами движение может привести к крайностям доброты и зла. (Ответ Ван Цин-ляо.)

2.12. «Природа-син есть то же самое, что и принцип-ли», — это было сказано Чэн-цзы, а Шао-цзы принадлежит высказывание, что «природа-син есть оформленное тело пути-дао». Оба положения непосредственно друг друга объясняют. Однако, с точки зрения Шу Цюаня, между ними имеет место неравенство: одно положение превосходно, тогда как другое — ущербно. Если это так, то он не только не дошел до смысла положения Шао-цзы, но, чего я особенно опасаясь, так и не овладел до конца содержанием изречения Чэн-цзы.

Когда благородный муж Фан говорил, что «путь-дао — это самоподтверждение Неба» и что «природа-син — это дар Неба 10 000 родов вещей, которые получают ее при рождении», то он следовал древним заветам первых конфуцианцев. Хотя реальность пути-дао и природы-син одна и та же, а мы тем не менее именуем ее различно, то имеется что-то такое, что не разделять недопустимо. Кстати, у него в тексте мы находим следующее положение: «Так как первоначально не было различия между тем, что является реальностью

Неба, и тем, что мы получаем от Него при своем рождении, то никогда и не пытались отделить их друг от друга». И все же Вы тут же говорите: «Путеводная сущность-ти не проявляет активности, а человеческое сердце приходит в движение». Вам не следовало допускать подобного рода утверждения уже потому, что сферы приложения иероглифов «син» («природа») и «синь» («сердце») различны. Очень похоже, что положение Шао-цзы — «сердце-синь есть внешний город природы-син» — ближе к истине, хотя и у него язык не лишен излишней грубоватости. Вам, чтобы избежать заблуждений, необходимо понять, что сердце является правителем тела, а природа-син — путеводными принципами сердца-синь. (Ответ Цзян Шу-цюаню.)

2.13. Спрашивают: «Мин Дао говорит: „Жизнь называют природой-син. Положение о том, что при рождении человека его природа-син пребывает в состоянии покоя, не является поверхностным суждением. Только тогда, когда мы начинаем рассуждать о природе-син, она для нас уже не является таковой". Все, кто высказывался о природе-син, согласны с тем, что „следование ей считается добром". Этот же смысл имеет положение Мэн-цзы: „Природа-син человека добрая"».

Однако И-чуань утверждает: „То, что у Мэн-цзы называется добрым, относится к фундаментальной и наипервейшей природе-син". Как Вы согласуете между собой столь противоположные утверждения?»

Чжу Си отвечает: «Все то, что Вы перечислили, не следует оценивать как поверхностные суждения. В них речь идет об исконном теле небесного предопределения и о том, что противоположно ему, являясь для нас его прирожденным даром. То, что является фундаментальной и наипервейшей природой-син, это те правильные принципы-ли, которые были дарованы человеку при его рождении и которые противоположны природе-син пневмовещества-цичжи». Столь же различно между собой добро, о котором говорится в трактате «Тун шу», и добро, о котором сказано в положении: «Следование ей считают добром». То, о чем говорит Мэн-цзы, касается доброты человеческих чувств-цин, которые можно считать добрыми. Все эти четыре крайние точки зрения я считаю правильными. (Ответ У Бо-фэну.)

2.14. Положения о том, что «путь-дао не имеет определенного физического воплощения, а природа-син обладает чудесной прозорливостью и таинственной одухотворенностью», в общем, имеют смысл, однако иероглифы «шэнь» — «чудесная прозорливость» и «лин» — «таинственная одухотворенность» не следовало бы употреблять, говоря о природе-син. Когда Гао-цзы называет природой-син жизнь, а современные адепты учения Будды говорят, что природой-син следует считать жизнедеятельность, то неточность

как первого, так и второго утверждения связана с небрежностью словоупотребления, которое и следует внимательно рассмотреть.

«Природа-син является основанием всего, что есть в Поднебесной» — вот собственные слова благородного мужа Фана. Они точно передают мысль Ху-цзы. Однако, если мы процитируем его, чтобы прояснить слова Шао-цзы, то поступим не совсем так, как надо; а если, как некоторые в настоящее время, начнем, посмеиваясь, утверждать, что это положение не передает мысли Ху-цзы, то совершим грубую ошибку.

Когда благородный муж Фан утверждал, что Небо, Земля и вся тьма вещей в Поднебесной существуют благодаря природе-син, то употребленный у него иероглиф «син» («природа») указывал на принципы-ли Неба, Земли и всей тьмы вещей. Именно это мы теперь называем «Великим пределом». Разве из его утверждения вытекает, что наличие в Поднебесной природы-син невозможно? Пусть Небо и Земля огромны, для нас важно, что они, являясь вещами, обладающими физической формой, дают жизнь людям и всем прочим вещам. Если допустить, что между ними имеет место отношение «раньше — позже», которое разделяет их на то, что находится над физической формой, и на то, что внутри нее, то слова благородного мужа Фана окажутся не столь уж ошибочными, тогда как неприятие их Вами, Чжан-жу, большое упущение. (Ответ Ван Чжан-жу.)

2.15. Строгость прежнего образования повела к тому, что люди оказались не в состоянии самостоятельно разбираться в преподаваемых им дисциплинах. Если поэтому нам надо выяснить, есть ли природа-син или ее нет, добрая она или злая, то прежде всего нужно отбросить прежнее догматическое учение и самостоятельно рассмотреть каждый вопрос в отдельности. Только тогда, когда у нас не будет ни на йоту сомнения в том, что что-то в этих вопросах осталось нераскрытым, мы полностью выявим и овладеем как ее подлинной, так и мнимой действительностью.

Два иероглифа — «шань» («добро») и «э» («зло») наиболее пригодны для обозначения действительного воплощения небесного принципа-ли и человеческих желаний-юе. В настоящее время мы может утверждать, что природа-син не есть человеческие желания-юе. Но можно ли точно так же сказать, что природа-син не есть небесные принципы-ли? Необходимо сказать, что о добре природы-син ничего другого сказать и невозможно. Более того, почему бы не определять природу-син просто как «добрая»? Ведь это больше бы отвечало характеру ее действительности. (Ответ Ху Цзи-сую.)

2.16. «Природа-син есть не что иное, как принцип-ли». Сейчас природу-син, с одной стороны, считают местом, откуда исходят 10 000 принципов-ли, а с другой — как нечто обособленное, отдельной вещью-у. Учитель Кан Цзе говорил: «Природа-син — это офор-

мленное тело дао-пути». Такое определение я считаю более верным. Вместе с тем говорится: «Если не знают о том, что хранится в покоящейся природе-син, то не обладают знанием ее сердцевины». Необходимость сердцевины у природы-син подобна необходимости холодности у воды или горячести у огня. Когда случается, что человек утрачивает свою природу-син, то это означает, что его природа-син затемняется свойствами пневмы-ци. Поэтому такие случаи не следует понимать так, будто у природы-син нет ее сердцевины. (Ответ Фан Пинь-вану.)

2.17. Положение — «Природа-син есть оформленное тело пути-дао» — встречается в предисловии к трактату «Цзи жань гэ» («Глиняные ударные музыкальные инструменты»). Смысл этого положения следующий: природа-син есть та, реальность которую человек получает в момент своего рождения; путь-дао есть неизменные принципы-ли происходящего; принципы-ли происходящего непременно находятся в природе-син. Если, однако, говорить только о пути-дао, то мы сделаем его столь неопределенно вездесущим, что никто не будет в состоянии увидеть его реальность. Только отыскав путь-дао о природе-син, становится видно, что она является его реальностью, которая изначально дана ей. То же самое сказано и во фразе трактата «Чжун юн»: «Соответствующее природе-син называю путем-дао». (Ответ Фан Пинь-вану.)

2.18. «Природа-син есть оформленное тело пути-дао». Когда мы называем природу-син путем-дао, то рассеиваем ее среди происходящего и утрачиваем возможность найти ее начало. Если мы ищем путь-дао в сердце, то то, что находим в нем, является его принципами-ли, которые обладают определенной телесностью и не имеют возможности изменяться. Находящиеся в сердце принципы-ли являются как раз тем, что называют природой-син. Поэтому Шао-цзы говорит: «Сердце — это внешний город природы-син».

Проверяя это учение таким способом, мы можем видеть как его достоинства, так и его недостатки. (Ответ Фан Пинь-вану.)

2.19. Ваши суждения, поясняющие отношения между природой-син и пневмой-ци, очень хороши. Однако я опасюсь, что иероглиф «сюнь» — «следовать за...» в предложении: «Закон — это то, благодаря чему человек следует за Небом», — не совсем корректно употреблен. Дело в том, что иероглиф «цзе» — «закон, правило, норма» означает как раз то, что человек получает от Неба, и, только будучи соотнесенным с положением «пестуют его, чтобы добиться удачи», он получает значение «следование за Небом». Для меня очевидно, что Вы не достигли цели, когда добавили иероглиф «чун» — «наполнять», к фразе «тянь ди чжи сай» («границы Неба и Земли») из «Силу» («Надпись на западной стене»). Пространство между Небом и Землей заполнено пневмой-ци, и та же пневма-ци наполняет мое тело. Фраза: «Предводитель Неба и Земли» означает, что в сердце

Неба и Земли находятся принципы-ли. «Пять стихий» — это вода, огонь, дерево, металл и почва. Каждая стихия имеет только одну природу-син, а именно: принципы-ли гуманности, справедливости, почтительности, мудрости и верности. Только человек обладает всеми этими природами-син без каких-либо изъянов, и тогда, когда его природа-син возбуждается вещами и приходит в движение, его считают добрым, если он не выходит за установленные ему пределы природы-син, и недобрым, если выходит. (Ответ Хуан Дао-фу.)

2.20. Не так давно многим нравилось суждение Хань-цзы о том, что имеется пять принципов-ли, которые составляют содержание природы-син. Но сейчас те, кто рассуждает о природе-син, приравнивают к конфуцианским взглядам идеи сторонников учения Лао-цзы и Будды, благодаря чему их воззрения уже не могут не различаться. Среди философов наиболее близки к правильному пониманию природы-син те конфуцианцы, которые исконным воплощением природы-син считают реальность гуманности, справедливости, почтительности и мудрости. Для даосов и буддистов существует некая ничем не заполненная пустота природы-син, которая затем становится тем местом, где происходят мимолетные рождения данной четверки, что не соответствует действительности. Они же утверждают, что природа-син представляет собой бессодержательную вещь, внутри которой может найти себе место и эта четверка. Одним словом, наши современники не сумели понять смысла путеводных принципов-ли конфуцианцев, о которых они столь изоциренно рассуждали, и именно потому не сумели избежать путаницы.

Совершенно ошибочен и тот взгляд, согласно которому четверка, образующая действительное воплощение природы-син, оказывается четырьмя отдельными вещами, которые свалены кучей в природе-син. Следовало бы знать, что телесное воплощение природы-син неотделимо от этой четверки, а сама четверка не является тем, что имеет какую-либо физическую форму, какой-либо небесный образ или геометрическую ипостась, чтобы их можно было взять в руки и рассмотреть. Однако целостный образ принципа-ли имеет различные грани, известные нам как влечения сердца, веления сердца, его цветение и достоинство, между которыми нет стен и перегородок, отделяющих одну его грань от другой.

Это положение чрезвычайно трудно выразить. Вот почему уже Мэн-цзы поучал извлекать знания о них из их проявлений и не утверждал, что они с самого начала имеются в первотеле природы-син. Похоже, что какой-то резон был в выявлении их происхождения. Как бы то ни было, если телесное воплощение природы-син не обнаружено и не выявлено, то можно только всматриваться в его проявления и тем самым исследовать его силы. (Ответ Линь Дэ-цзю.)

2.21. Чжан-ши говорил: «Фраза о том, что природа-син есть название небесного предопределения» и аналогичные ей выражают

восхищение благородством природы-син. В них еще не видно, чтобы человек, получивший ее, считал природу-син своей собственной вещью. Фраза же: «Путь-дао есть название согласованного с природой-син» — уже выражает принятие ее в себя человеком, входящим в сферу гуманности, справедливости, почтительности и мудрости. Я считаю, что термин «син» («природа») из фразы: «Природа-син есть название небесного предопределения» — обозначает даруемые Небом и принимаемые человеком начала справедливых принципов-ли, а не только восхищение их благородством. В чем заключается благородство природы-син для человека, восхищающегося ею? Дун-цзы так отвечал на этот вопрос: «Предопределение — приказ Неба. Природа-син — вещество жизни». Это положение, можно сказать, очень точно передает мысль Цзы Сы, но резко отличается от ее изложения у Чжан-ши. Более того, если называть небесное предопределение природой-син, то тем самым говорят о том, что непременно принято человеком в самого себя. Но у Чжан-ши природа-син еще не стала его собственной вещью. В этом случае оказывается, что Небо, рождая человека, вместе с тем не дает ему его природы-син, а помещает ее в другом месте, вынуждая его добывать ее для себя самостоятельно. А то, что после этого получится, считать его собственностью. Чжан-ши не знает о том, что и тогда, когда человек еще не овладел этой природой-син, он все же признается человеком. Почему же человек, чтобы получить природу-син, должен жить между Небом и Землей? И таким образом природа-син, являющаяся вещью, находящейся в определенном месте, может быть взята и помещена в центре телесной оболочки человека? Гуманность, справедливость, почтительность и мудрость — это то, что имеет природа-син и что является ее телесным воплощением. Однако в приведенном выше положении Чжан-ши сказано, что собственной вещью человека является его тело, которое затем помещается в сферу гуманности, справедливости, почтительности и мудрости. Если это так, то эта четверка занимает противоположную позицию по отношению к телу человека, в которое природа-син входит позже. Но где находится сама четверка до вхождения в пределы природы-син, он не знает. (Критика изъяснения трактата «Чжун юн» Чжан У-гоу.)

2.22. В «Чжи янь» читаем: «Любовь и ненависть есть то, что называют природой-син. Благородный муж любит и ненавидит согласно избранному дао-пути, тогда как низкий человек — согласно собственному произволу». Я понимаю этот пассаж так, что природа-син в нем не рассматривается ни как хорошая, ни как плохая. Здесь природа-син определяется как чувство симпатии и антипатии, лишенных каких бы то ни было норм хорошего и плохого.

Фразу: «Благородный муж любит и ненавидит согласно избранному для себя жизненному пути» — я понимаю так, что жизненный путь-дао находится вне природы-син.

Фраза: «Если дать себе ясный отчет о том, что человек любит, а что ненавидит, тогда мы сможем понять как действительность человеческих желаний, так и действительность небесных принципов-ли» — для меня означает, что человеческие желания и небесный принцип-ли существуют в одно и то же время и между ними нет отношения, характерного для отношения «раньше — позже», «главное — второстепенное». Если это так, то о каких «вещах» говорится в такой фразе: «Небо дает жизнь всей массе народа. Если есть вещи, то есть и правила, которые эти вещи получают от рождения в качестве своего закона. Вещи — это то, что любят, а законы — это то, чем восхищаются»?

Ян Гуй-шань говорит: «Природой-син называют небесное предопределение. Человеческие желания не являются тем, что называют природой-син». Это положение правильно, а отрицание его Хунцзы — ошибочно.

Нань Сянь говорит: «Любовь и ненависть являются природой-син». Такое изъяснение само по себе невинно, но в соединении с другими оказывается ошибочным.

В настоящее время некоторые стремятся доказать, что любовь и ненависть, являющиеся природой-син, оказываются родственными небесному принципу-ли. Благородным мужем в этом случае считается тот, кто следует за своей природой-син, а низким человеком тот, кто утрачивает нормы небесного принципа-ли, позволяя человеческим желаниям ввергнуть себя в хаос.

Я считаю, что как любовь, так и ненависть непременно имеют место в природе-син, но отождествлять их с природой-син — недопустимо. Любовь и ненависть — это реалии, а любовь к добру и ненависть к злу — нормы этих реалий. Когда есть реальность, то у нее обязательно есть нормы своей жизнедеятельности. Вот это и называют «формой и цветом небесной природы-син».

Сейчас, желая дать разъяснения по поводу природы-син, сразу хватаются за ее реальность, отбрасывая ее нормы. Я опасаясь, что такие половинчатые взгляды смогут причинять вред. (Из критического разбора трактата Ху-цзы «Чжи янь».)

ВАН ЯН-МИН

Основоположником одного из двух основных направлений неоконфуцианства (наряду с чжусианством) является Ван Шоужэнь, прозванный Ян-мином (1472–1529). Связанная с его именем школа известна под названием синь сюэ («учение о сердце») или школы Лу-Ван. Это объясняется тем, что Ван Ян-мин фактически продолжил и творчески развил «учение о сердце», выдвинутое главным оппонентом и современником Чжу Си — Лу Цзю-юанем (1139–1193).

История жизни Ван Ян-мина полна драматизма. Уроженец старинного рода, он получил блестящее образование и смог занимать высокие должности в различных государственных ведомствах. Однако поддержка им группы репрессированных чиновников привела к тюремному заключению и ссылке. Спустя четыре года он вновь вернулся на государственную службу и сумел удостоиться поста военного министра в Нанкине. В конце жизни Ван Ян-мин губернаторствовал в провинциях Гуангун и Гуанси. Тем не менее после смерти его учение было объявлено крамольным и попало под запрет. Реабилитация последовала в 1567 г., состоялось посмертное присвоение титула вэньчэн-гун, т. е. князя Культурного Совершенства.

Философия Ван Ян-мина синтезирует положения трех основных направлений китайской культуры: конфуцианской, даосской и буддийской. Три концепции составляют ядро его учения. Первая — «учение о сердце», утверждающее изоморфное единство субъективного и объективного: сердце человека — вселенная, а вселенная — сердце. Это означает, что сердце, т. е. человеческая психика, содержит в себе принципы-ли мироздания, и, следовательно, познание должно быть интроспективным: «выверять вещи» в собственном сердце. Вторая — концепция «совпадающего единства знания и действия» (чжи син хэ и), рассматривающая знание как действие. Мировоззренческая установка Ван Ян-мина базируется на «четырех постулатах»: «Отсутствие и добра и зла — такова сущность сердца. Наличие добра и зла — таково движение помыслов. Знание добра и зла — таково благомыслие. Совершение добра и устранение зла — таково выверение вещей». Третья — учение о «доведении благомыслия до конца» (чжи лян чжи), т. е. полное воплощение в жизнь высших нравственных идеалов.

Учение Ван Ян-мина оставалось чрезвычайно влиятельным в Китае до середины XVII в. Оно было также ведущим философским течением в Японии накануне «революции Мэйдзи» в 1868 г.

Главным произведением Ван Ян-мина, имеющим при этом итоговый характер, является *«Дао сюэ вэнь»* («Вопросы к „Великому учению“»). Предлагаемые перевод с китайского и примечания выполнены А.И. Кобзевым. См.: *Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982.*

ДА СЮЭ ВЭНЬ

«Великое учение» прежние конфуцианцы расценивали как «учение великих людей»¹. Осмелимся спросить: «Почему учение великих людей состоит в „выявлении сиятельной добродетели“?»² Философ Ян-мин ответил: «Великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом»³. Они смотрят на Поднебесную как на

¹ Формулировка, идущая из комментария Чжу Си к «Великому учению», следовательно, выражение «прежние конфуцианцы» подразумевает Чжу Си и его сподвижников. Термин *да жэнь* имеет несколько смыслов: 1) высокодобродетельный, незаурядный человек; 2) высокопоставленное лицо; 3) взрослый, старший. Эта триада смыслов соответствует трем различным интерпретациям термина «великое учение» и вообще всего трактата под этим названием. В древнем комментарии к «Ли цзи», и в «Да сюэ» в том числе, вошедшем в каноническое «Тринадцатикнижие», Чжэн Сюань (127 – 200) выразил мнение, что «великое учение» — это учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политического управления. Чжу Си трактовал эпитет *да* в смысле «большой, взрослый», напротив, Ван Ян-мин трактовал его как обозначение высокодостойности, незаурядности. Трактровка *да жэня* Ван Ян-мином, видимо, ближе всего к оригинальному смыслу «Великого учения», о чем свидетельствует, в частности, антиномичность великого человека ничтожному человеку (*сяо жэню*), который в «Великом учении» противопоставляется благородному мужу (*цзюнь-цзы*). Близость понятий «великий человек» и «благородный муж» подтверждается и включающими термин *да жэнь* контекстами из «Мэн-цзы».

² «Великое учение» начинается фразой: «Путь великого учения состоит в том, чтобы выявить сиятельную добродетель (*мин мин гэ*), породниться с народом (*цинь минь*) и установиться в высшем благе (*чжи юй чжи шань*)». Таковы «три основополагающих устоя» этого классического трактата. Переводя словом «сиятельная» определение *мин* к «добродетели» (*гэ*), мы стремимся, с одной стороны, сохранить исходную световую семантику этого иероглифа, с другой — показать, что он говорит о высоком аксиологическом статусе определяемой им сущности — *гэ*.

³ В универсализации понятия гуманности Ван Ян-мин ревизовал Мэн-цзы. Согласно последнему, «благородный муж в отношении вещей таков, что любит их, но не гуманен с ними; в отношении народа таков, что гуманен с ним, но не родственно близок к нему. Будучи родственно близок к родителям, будешь гуманен с народом; будучи гуманным с народом, будешь любящим по отношению к вещам» («Мэн-цзы», гл. 7а, § 45).

одну семью, на Срединное государство — как на одного человека. Если ничтожные люди размежевывают форму и содержание (оболочку и костяк), разделяют на *ты* и *я*, то великие люди способны полагать небо, землю и тьму вещей единым телом без того, чтобы нарочито задумываться над этим. Поскольку такова гуманная основа их сердец, постольку они и составляют единое тело с небом, землей и тьмой вещей. Неужели [таковы] только великие люди? [Нет], даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, хотя он и уничтожает его сам. Поэтому при виде ребенка, падающего в колодец, его сердце обязательно пронизывает испуг и страх, соболезнование и сострадание¹. Это потому, что его гуманность образует с ребенком единое тело, ведь он того же, [человеческого], рода. Его сердце не в силах вынести вида птиц и зверей, жалобно кричащих и трепещущих в страхе. Это потому, что его гуманность образует единое целое с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием. При вырубке и уничтожении трав и деревьев его сердце неминуемо преисполняется сочувствием и сопереживанием. Это потому, что его гуманность образует единое тело с травами и деревьями, ведь они обладают жизненной силой (жизненным духом). При виде разрушения камня и черепицы его сердце обязательно испытывает озабоченность и сожаление. Это потому, что его гуманность образует единое тело с камнем и черепицей. Вот что представляет собой [все сводящая в] единое тело гуманность. Даже сердца ничтожных людей, безусловно, обладают ею, ибо в ее основании ле-

У Ван Ян-мина гуманность в отличие от Мэн-цзы становится принципом отношения не только к народу, т. е. к людям вообще, но и ко всем вещам (а родственная близость — принципом отношения к людям всей Поднебесной). И это потому, что все вещи приобретают, по его мысли, статус лично значимых. Если какой-то предмет насущно значим для человеческой личности, то наносимый ему вред становится по отношению к ней актом негуманности. За концепцией универсальной гуманности, в свою очередь, стоит общемировозренческая организмически-гилозоистическая (оживотворяющая мироздание) модель, в которой мир дан как единое тело (*ши*).

Одним из истоков концепции единого тела всей вселенной явился, несомненно, даосизм. Чжуан-цзы принадлежит изречение: «Небо, земля и я вместе живем, и тьма вещей составляет со мной единое». На этом основании зиждился даосский идеал родственной близости человека со всеми вещами. В «Чжуан-цзы» говорится: «Поколения, обладавшие совершенной благодатью (*гэ*), совместно жили с птицами и зверями, родственно (*цзу*) существовали со всей тьмой вещей». Таким образом, развивавшаяся Ван Ян-мином концепция «гуманного отношения к вещам» является «средней величиной» между концепциями «любви» Мэн-цзы и «родственной близости» Чжуан-цзы. Следует также иметь в виду, что идея единотелесности универсума была вообще популярна в традиционной китайской философии.

¹ Образ (и воплощающие его иероглифы) заимствован из «Мэн-цзы», где он призван продемонстрировать идею: страдающее сердце — природное основание гуманности, одного из четырех специфически человеческих начал. Падение человека (ребенка, сына) в колодец — общий для древнекитайских памятников символ трагической ситуации, вызывающей со стороны другого человека безусловную и непосредственную реакцию спасательного действия.

жит природа, предопределяемая небом, и по естеству своему она исполнена непомраченностью и духовным светом. Оттого она и называется сиятельной добродетелью. Хотя сердца ничтожных людей — отчужденные и отрешенные, подлые и недалекие, их [все сводящая в] единое тело гуманность позволяет им не находиться в подобном помрачении до тех пор, пока они не обуреваемы страстями и не одурманены эгоизмом. Но когда они обуреваемы страстями и одурманены эгоизмом, нападают друг на друга ради выгоды и для причинения зла, возбуждают взаимную ненависть, это приносит увечье¹ вещам и разрушение родам. Их бесчинства не останавливаются ни перед чем и доходят даже до братоубийства. Тогда [все сводящая в] единое тело гуманность гибнет. Из этого следует, что, когда отсутствует дурман эгоистических страстей, даже сердца ничтожных людей в своей [все сводящей в] единое тело гуманности подобны [сердцам] великих людей. Но лишь стоит возникнуть дурману эгоистических страстей, как даже сердца великих людей в отчужденности и отрешенности, подлости и недалекости становятся подобны [сердцам] ничтожных людей. Поэтому осуществляющий учение великих людей только рассеивает дурман своих эгоистических страстей, имея целью самому выявить свою сиятельную добродетель и вернуться к корню своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей, и не более того. Совершенно невозможно накопление чего-либо полезного вне этой первотелесности».

Спросил: «В таком случае почему же [учение великих людей] состоит в „породнении с народом“?»

Последовал ответ: «Выявление сиятельной добродетели означает воздвижение тела своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей. Породнение с народом означает овладение деятельным проявлением своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей. Поэтому выявление сиятельной добродетели непременно заключено в породнении с народом, а породнение с народом есть именно то, благодаря чему выявляется сиятельная добродетель. По этой причине благодаря родственной близости к собственному отцу достигается близость к отцу другого человека, а благодаря последней — близость к отцам людей всей Поднебесной. В результате моя гуманность действительно образует единое тело и с моим отцом, и с отцом другого человека, и с отцами людей всей Поднебесной. Как только действительно сольешься с ними в единотелесности, начинает выявляться добродетель сыновней почтительности. Благодаря родственной близости к собственному старшему брату достигается близость к старшему брату другого человека, а благодаря по-

¹ Как и Мэн-цзы, Ван Ян-мин полагает натуру человека по существу своему благой и совершенной, относя все разновидности зла к явлениям внешнего порядка, которые играют для человека роль прокрустова ложа, калечащего его внутреннюю благодность.

следней — близость к старшим братьям людей всей Поднебесной. В результате моя гуманность действительно образует тело и с моим старшим братом, и со старшим братом другого человека, и со старшими братьями людей всей Поднебесной. Как только действительно сольешься с ними в единотелесности, начинает выявляться сиятельная добродетель братской любви. Когда среди государей и подданных, мужей и жен, друзей и товарищей и даже среди гор и рек, навей и духов, птиц и зверей, деревьев и трав подлинно не остается таких, с которыми не было бы возможности сродниться, которые бы не были охвачены моей единотелесной гуманностью, тогда моя сиятельная добродетель неизбежно начинает выявляться, и воистину становится возможным небо, землю и тьму вещей полагать единым телом. Вот что называется „выявить сиятельную добродетель в Поднебесной“, „упорядочить домострой, управлять государством и умиротворить Поднебесную“, а также „исчерпывающе раскрыть природу“».

Спросил: «Если так, то почему [учение великих людей] состоит еше и в том, чтобы „установиться в высшем благе“?»

Последовал ответ: «Высшее благо — это верховный закон для сиятельной добродетели и породнения с народом. Природа, предопределяемая небом, абсолютно чиста и в высшей степени благостна. Ее непомраченность и духовный свет — исходное обнаруживающееся проявление высшего блага. Такова первотелесность сиятельной добродетели как раз то, что именуется благосмыслием. Высшее благо, обнаруживаясь, проявляет себя в том, что правдивое утверждается, а ложное отрицается, на легкое и тяжелое, на толстое и тонкое реагируется в соответствии с восприятием, безостановочно происходят движения и изменения, но при этом сама собой сохраняется естественная (небесная) середина. Такова вершина „установлений, присущих людям“ и «законов, присущих вещам». К этому недопустимо даже на самую малость что-то примысливать или что-то присуживать, добавлять или отнимать. Ничтожнейшее примысливание или присуживание, добавление или отъятие есть лукавый эгоизм и малоумие, которые ни в коем случае не могут быть названы высшим благом. Разве может кто-либо, не достигший высшей степени „осторожности в отношении собственной обособленности“ и не обладающий „утонченностью и единством [сердца]“, быть причастен этому [высшему благу]? Потомкам, однако, стало неведомо, что высшее благо находится в их собственном сердце. Они с лукавым эгоизмом и малоумием пытаются, пробуют и измеряют вовне, полагая, что всякому делу и всякой вещи присущ определенный принцип. Оттого настоящие законы утверждения и отрицания затмил мрак невежества, [царят] разделенность и разлученность, раздробленность и разорванность, самочинствуют человеческие страсти, а небесный принцип гибнет. Учение о

сиятельной добродетели и породнении с народом возникло после великой смуты в Поднебесной. Ведь в прошлом, конечно, были люди, желавшие выявить собственную сиятельную добродетель. Но именно незнание (неумение), как установиться в высшем благе, и несдержанность эгоистических сердец в стремлении к слишком возвышенному привели их к утрате этого в тенетах призрачности и опустошенности, отрешенному молчаливосту и отсутствию всякой деятельности в семье, государстве и Поднебесной. Таково направление двух родоначальников [Лао-цзы и Будды]. Были, разумеется, и такие, которые желали сродниться с народом. Но именно незнание (неумение), как установиться в высшем благе, и погруженность эгоистических сердец в низость и подлость привели их к утрате этого в хитроумном фокусничестве, коварных замыслах и при отсутствии всякой искренности в гуманности, любви, сочувствия и сострадания. Таковы преемники доблести пяти гегемонов¹. Все это промахи из-за незнания (неумения), как установиться в высшем благе. Поэтому установленность в высшем благе для сиятельной добродетели и породнения с народом то же, что циркуль и наугольник для окружности и квадрата, линейка для длинного и короткого, весы для легкого и тяжелого. Если окружность и квадрат не устанавливаются под циркулем и наугольником, нарушается их правильность; если длинное и короткое не устанавливаются под линейкой, производным становится их размер; если легкое и тяжелое не устанавливаются на весах, теряется мера их тяжести. Если выявление сиятельной добродетели и породнение с народом не устанавливаются в высшем благе, подрывается их корень. Посему установленность в высшем благе, дающая основание для породнения с народом и выявления собственной сиятельной добродетели, именуется учением великих людей».

Спросил: «„За знанием того, как установиться, следует обладание твердой определенностью, за твердой определенностью следует возможность покоя, за покоем следует возможность умиротворенности, за умиротворенностью следует возможность размышления, за размышлением следует возможность обретения“ — что значат эти слова?»

Последовал ответ: «Люди как раз того не ведают, что высшее благо находится в их собственном сердце, и ищут его вовне, полагая, что всякому делу и всякой вещи присущ определенный принцип, стремятся найти высшее благо среди дел и вещей. Поэтому [царят] разделенность и разлученность, раздробленность и разо-

¹ Пять гегемонов: циский Хуань-гун (685–643), цзиньский Вэнь-гун (636–628), циньский Му-гун (659–619), сунский Сян-гун (650–636) и чуский Чжуан-ван (613–589). В «Мэн-цзы» их деятельность оценивается как первый этап деградации государственной власти сравнительно с правлением великих ванов, основателей трех династий: Ся, Шан и Чжоу.

рванность, путаница и смешение, неразбериха и беспорядок, и нет осведомленных в существовании единого, строго определенного направления. Но стоит только осознать, что высшее благо находится в собственном сердце, и не отвлекаться на поиски во внешнем, чтобы воля возымела строго определенное направление и миновали бедствия разделенности и разлученности, раздробленности и разорванности, путаницы и смешения, неразберихи и беспорядка. Когда минуют бедствия разделенности и разлученности, раздробленности и разорванности, путаницы и смешения, неразберихи и беспорядка, тогда сердце не будоражат безрассудные движения и становится возможным покой. Когда сердце не будоражат безрассудные движения и становится возможным покой, тогда среди каждодневных забот исподволь наступает отдохновение и становится возможной умиротворенность. Когда становится возможной умиротворенность, тогда при возникновении всякой мысли и при восприятии всякого дела благосмыслие собственного сердца само тонко разбирает и тщательно исследует, соответствуют ли они высшему благу или ему противны, и тогда становится возможным размышление. Когда становится возможным размышление, тогда в выборе совершенно избегается грубое, а в устроении — неподходящее. И высшее благо таким образом может быть обретено».

Спросил: «„У вещей есть корень и верхушка“. Предшествующие конфуцианцы рассматривали сиятельную добродетель в качестве корня, а обновление народа в качестве верхушки¹, т. е. противопоставляли [эти] две вещи как внутреннее и внешнее. „У дел есть начало и конец“. Предшествующие конфуцианцы рассматривали знание [того], как установиться, в качестве начала, а возможность обретения — в качестве конца, т. е. взаимосвязывали [их] в едином деле как голову и хвост. Если Вы говорите, что обновление народа

¹ Обычно в комментариях к § 1 «Великого учения» по поводу знака *цин* («породнение») излагаются две точки зрения: Чэн И – Чжу Си и Ван Ян-мина. Ван Ян-мин считал правильным принимать прямой и непосредственный смысл этого иероглифа, а Чэн И и Чжу Си полагали, что в данной позиции он равнозначен иероглифу *синь* («обновление»), графически с ним схожему. Текстологическое исправление Чэн И – Чжу Си было обусловлено идеологическими соображениями, оно опиралось на их тезис об экстрасубъективном характере «выявления сиятельной добродетели», которое, по их мнению, полноценно лишь тогда, когда выходит за пределы отдельной личности и распространяется на других людей, т. е. «обновляет народ» (*синь минь*). Ван Ян-мин, напротив, исходя из своей интрасубъективной установки, доказывал, что «сиятельная добродетель и породнение с народом (людьми) в корне представляя собой единое дело». Разница между «породнением» и «обновлением» в данном случае очевидна: породнение может быть осуществлено лишь с помощью изменений в самом себе, посредством самосовершенствования, приводящего к тому, что человек начинает «смотреть на Поднебесную как на одну семью», а для обновления одних усилий самого субъекта недостаточно, необходима еще и трансформация объекта его деятельности.

состоит в породнении с ним, то слова о корне и верхушке становятся неверными. Так ли?»

Последовал ответ: «Высказывание о конце и начале в общем правильно. Что касается рассматриваемого обновления народа как породнения с ним и заявления, что сиятельная добродетель — корень, породнение с народом — верхушка, то и эти слова еще нельзя считать неверными. Однако не следует корень и верхушку разделять в виде двух вещей. Положим, остов дерева называется корнем, его макушка называется верхушкой, но все же оно — единая вещь. Поэтому-то речь и идет о корне и верхушке. Если же сказать „две вещи“, то и предстанут две [разные] вещи. Как же в таком случае можно будет говорить о корне и верхушке? Если в „обновлении народа“ заключен иной смысл, нежели породнение с народом, тогда результат сиятельной добродетели, естественно, отличен от обновления народа. Но когда знаешь, что выявление сиятельной добродетели служит породнению со своим народом, а породнение со своим народом служит выявлению собственной сиятельной добродетели, тогда допустимо ли будет раскалывать [целостность] сиятельной добродетели и породнения с народом, делая из них две [разные] вещи? Предшествующие конфуцианцы утверждали подобное, так как не ведали, что сиятельная добродетель и породнение с народом в корне представляют собой единое дело, и полагали [их] двумя разными делами. Стало быть, хотя и знали, что корень и верхушка в действительности — единая вещь, все же не удерживались от того, чтобы не разделить ее надвое».

Спросил: «[Если в содержание текста „Великого учения“ от слов] „в древности желавшие выявить сиятельную добродетель в Поднебесной“ до [слов] „предварительно совершенствовали свою личность“ проникать с помощью Вашего наставления о сиятельной добродетели и породнении с народом, то станет доступным его познание. Осмеливаюсь спросить: как лучше прилагать усилия в том распорядке труда, [который описан в тексте „Великого учения“ от слов] „желавшие совершенствовать свою личность“ до [слов] „доводили знание до конца в выверении вещей“».

Последовал ответ: «Там как раз подробно говорится о результатах сиятельной добродетели, породнения с народом и установленности в высшем благе. Ведь личность, сердце, знание, мысль, вещь составляют строй, на который направлен этот труд, и, хотя у каждого [из названных явлений] имеется собственное место, в действительности они представляют собой единую вещь. Выверить, довести до конца, сделать искренней, исправить, усовершенствовать — таковы составные [части] труда, который направлен на этот строй, и хотя все они имеют собственные имена, в действительности это — единое дело. Что называется личностью? Телесная оболочка и деятельное проявление сердца. Что называется сердцем? Духовный светоч и суверенный властелин личности.

Что называется совершенствованием личности? Свершение добра и устранение зла. Разве моя личность сама по себе способна творить добро и изгонять зло? Необходимо, чтобы ее духовный светоч и суверенный властелин возжелал свершить добро и устранить зло, только после этого ее телесная оболочка и деятельное проявление будут способны сотворить добро и изгнать зло. Значит, желание усовершенствовать свою личность безусловно предполагает предварительное исправление своего сердца. Но ведь первотелесность сердца природна. Природа же не может быть недоброй. Следовательно, первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной. Зачем же тогда стараться его исправлять? Несмотря на то что первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной, с момента возникновения и прихода в движение мыслей и стремлений появляется неправильное. Поэтому желающий исправить свое сердце вынужден исправлять то, что возникает в его мыслях и стремлениях. Всегда при возникновении единой доброй мысли встречать ее любовью, неотличимой от той, „какой любят прелестную красу“, при возникновении единой злой мысли встречать ее ненавистью, неотличимой от той, „какой ненавидят гадкую вонь“, тогда в мыслях не будет неискренности и сердце сможет быть правильным. Все-таки возникающее в мыслях бывает и добрым и злым. Если здесь не выявлен резкий водораздел между добром и злом, то это ведет к смешению и путанице в правильном и безрассудном. Тут даже страстное желание сделать их [мысли] искренними не позволит обрести искренность. Из этого вытекает, что желание сделать свои мысли искренними, безусловно, предполагает доведение знания до конца. Доведение до конца это есть полное достижение. Так, например, сказано: „Траур доходит до конца в том, что скорбь доходит до конца“. „[Канон (книга)] перемен“ гласит: „Знает, как полностью достигнуть, и полностью достигает этого“. [Выражение] „знает, как полностью достигнуть“ означает знание, а [выражение] „полностью достигает этого“ — доведение до конца. Под доведением знания до конца подразумевается отнюдь не то, что конфуцианцы-эпигоны называют пополнением и расширением познаний, но именно доведение до конца благосмыслия собственного сердца. Благосмыслие — это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем, присущим каждому человеку. Утверждающее и отрицающее сердце не нуждается в размышлении, чтобы знать, и не нуждается в обучении, чтобы мочь, оттого и называется благосмыслием¹. Природа, предопределяемая небом, такова, что перво-

¹ Эта идея вместе с концепцией интуитивного врожденного знания и понятием благосмыслия — важнейшие истоки янминистской концепции «доведения благосмыслия до конца», т. е. максимальный практической реализации интуитивного представления о добре и зле, заложенного в человеке от рождения, а стало быть, в

телесность моего сердца по естеству своему исполнена духовным светом и ясным сознанием. При возникновении каждого помысла или стремления благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной осведомленностью. Именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. Все это никак не передашь другому человеку¹. Поэтому, хотя „низкий человек в недобрых делах способен дойти до крайности“, „сталкиваясь с благородным мужем“, он обязательно „томится, скрывает свою порочность и прикидывается добродетельным“. Отсюда видно, что благосмыслие не терпит самопомрачения. Если желаешь различить добро и зло, чтобы сделать свои помыслы искренними, достаточно всего лишь довести до конца знание, которым располагает собственное благосмыслие. Каким образом [это происходит]? [Предположим], возникает стремление или мысль, и благосмыслию моего сердца известно, что они добры, но мне не хватает того, чтобы искренне их полюбить, и [я] все-таки поворачиваюсь к ним спиной, бросаю их; в таком случае добро оценивается как зло, и сам я затмеваю для себя собственное благосмыслие, которому ведомо добро. [Предположим], возникает стремление или мысль, и благосмыслию моего сердца известно, что они недобры, но мне не хватает того, чтобы искренне их возненавидеть, и [я] все-таки повинуюсь им и осуществляю их; в таком случае зло оценивается как добро, и сам я затмеваю для себя собственное благосмыслие, которому ведомо зло. Если это так, то, хотя и говорится „знаю это“, на самом деле знания нет. Как же может мысль при этом обрести искренность? Лишь только ведомое благосмыслию добро станет искренне любимо, а зло — искренне ненавидимо, собственное благосмыслие перестанет подвергаться

самом чистом виде наличествующего в «детском сердце». Кстати, и буддисты настаивали на подобии детского сердца сердцу Будды, и даосисты отождествляли высшую мудрость с детскостью. Традиционно признанное сходство народного сознания с детским сердцем, оценивавшееся разными мыслителями то положительно, то отрицательно, в контексте философии Ван Ян-мина и иных философских школ, связывающих детскость с истинностью, становится выражением непосредственности постижения подлинной правды, с одной стороны, и ее общечеловеческого характера — с другой. Развивавшаяся Ван Ян-мином вслед за Мэн-цзы идея «сохранения детского сердца» — *цунь тун цзы чжи синь*, у его последователя Ли Чжи (1527–1602) вылилась в отождествление «детского сердца» — *тун синь* с «настоящим сердцем» — *чжэнь синь*. Интересно, что с точки зрения терминологического оформления эта яминистская концепция восходит не к конфуцианским, а к даосским текстам. Так, например, в «Хуайнань-цзы» говорится о том, что в «золотом веке» древности у людей было «детское непросвещенное сердце» — *тун мэн чжи синь*.

¹ Для синтетического учения Ван Ян-мина вообще характерно развитие тех идей в конфуцианстве, которые сближают его с даосизмом и буддизмом. В высшей степени примечательно, что и в «Мэн-цзы», и в «Чжуан-цзы» для проведения схожих мыслей использован один и тот же образ мастера-колесника.

обману и помыслы смогут быть искренними. Желая довести до конца собственное благосмыслие, разве предполагают марево отзвуков и отсветов или бесплодное витание в пустоте? [Нет], оно действительно должно проявляться в делах. Поэтому-то доведение знания до конца и состоит непременно в выверении вещей. Вещь есть не что иное, как дело. Все возникающее в мыслях обязательно связано с определенным делом. Заключенное в мысли дело называется вещью. Выверение есть не что иное, как исправление, а именно исправление своей неправильности с целью возвращения к правильности. Исправлением своей неправильности называется устранение зла, а возвращением к правильности называется свершение добра. Вот почему это именуется выверением. В „[Каноне] писаний“ говорится о „Выверении [Яо неба] вверх и [земли] вниз“, „выверении [Шунем во дворце] просвещенных предков“, „выверении [правителем] своего порочного сердца“. „Выверение“ в „выверении вещей“ действительно охватывает эти значения. Если даже желают искренне полюбить ведомое благосмыслию добро, но не обращаются к вещи, заключенной в соответствующей мысли, и в действительности не свершают его, то, значит, данная вещь продолжает оставаться невыверенной, а помыслы о любви к добру — неискренними. Если даже желают искренне возненавидеть ведомое благосмыслию зло, но не обращаются к вещи, заключенной в соответствующей мысли, и в действительности не устранили его, то, значит, данная вещь продолжает оставаться невыверенной, а помыслы о ненависти к злу — неискренними. Но как только ведомое благосмыслию добро сопрягается с вещью, заключенной в соответствующей мысли, и воплощается в действительности без какой-либо незавершенности, а ведомое благосмыслию зло сопрягается с вещью, заключенной в соответствующей мысли, и отвергается без какой-либо незавершенности, вслед за этим вещи непременно выправляются и то, что ведомо моему благосмыслию, избавясь от ущербностей и изъянов, ограниченностей и дурманов, достигает своего высшего предела. Затем мое сердце радостно и быстро избавляется от остатков прежних неудовольствий и находит самоудовлетворение. А потом возникающее в мыслях отрешается от самообмана и становится достойным того, чтобы считаться искренним. Поэтому говорится: „Выверенность вещей влечет за собой полное достижение знания, искренность мыслей влечет за собой искренность мыслей, исправленность сердца влечет за собой совершенство личности“. Хотя и можно было бы говорить о последовательности и порядке строя, присущего этому труду, на самом деле именно единство его сущности не допускает разделения в последовательности и порядке. Притом что труд, присущий этому строю, не должен быть расчленен в последователь-

ности и распорядке, именно утонченность его исполнения, конечно же, делает недопустимой малейшую недостачу. Это учение о выверении, доведении до конца, обретении искренности и исправлении снимает завесу с правоверной традиции Яо и Шуня и воплощает сердечную печать¹ Конфуция».

¹ Синь *инь* — ассимилированный Ван Ян-мином буддийский, а особенно чаньский, встречающийся уже у Хуэй-нэна (638 – 713), термин. Ван Ян-мин приспособил к своей аргументации близкую ему по духу чаньскую концепцию «взаимоподобия сердечных печатей» (*синь инь сянь сы*), провозглашавшую присутствие в сердце каждого человека всеобщего разума Будды, неизбежного как печать. Понятие сердечной печати выражает также идею духовной преемственности без посредства материи знаков и письмен. Таким образом, используя его, Ван Ян-мин в неявном виде подтверждает свой принцип приоритета незаочного личного контакта между учителем и учеником, а также проводит мысль о том, что он сам находится в такого рода контакте с Конфуцием и добивается этого для других. На вопрос, как такое возможно, Ван Ян-мин ответил в одном из своих стихотворений: «В сердце у каждого скрыт сам Конфуций, который в миг, когда явным становится, рушит все шоры».

ФЭН Ю-ЛАНЬ

Фэн Ю-лань (1895—1990) — виднейший китайский философ XX в. Будучи глубоким знатоком китайских философских традиций, он был в то же время высоко эрудирован в области западной философии (обучался и получил в 1924 г. степень доктора философии в американском Колумбийском университете). Оригинальная интерпретация Фэн Ю-ланем истории китайской философии была направлена на то, чтобы защитить ее от попыток «ниспровержения» с позиций западной методологии. Ему принадлежит большая заслуга в представлении китайской философии на «языке», понятном западному читателю.

Фэн Ю-лань предложил свое видение «всемирной философии будущего», которая должна была в результате своего рода конвергенции стать «более мистической», чем западная философия, и более «рационалистической», чем традиционная философия Китая.

Всемирную известность Фэн Ю-лань приобрел прежде всего благодаря написанному в 30-е годы прошлого века фундаментальному труду «История китайской философии». Английский перевод, подготовленный Д. Бодде, был опубликован спустя двадцать лет. На базе указанного труда Фэн Ю-лань написал, предназначенную главным образом для зарубежного читателя, «Краткую историю китайской философии», которую сам автор скромно представил как «не более чем введение в изучение китайской философии». Однако, по его собственному признанию, для создания подобного «краткого» труда потребовалось, следуя китайской мудрости, «иметь в своем сознании всю историю».

В 50-е годы и особенно в период «культурной революции» (1966—1976), Фэн Ю-лань стал одной из главных мишеней борьбы с «буржуазно-феодальной» философией. Под давлением обстоятельств он вынужден был по существу отказаться от своих прежних взглядов.

Только в 80-е годы, с началом реформ в Китае, философ смог возобновить в полной мере свою исследовательскую деятельность, работая над семитомной «Историей китайской философии в новой редакции».

«Краткая история китайской философии» была переведена на русский язык Р.В. Котенко и опубликована в 1998 г. издательством «Евразия» в С.-Петербурге (научный редактор Е.А. Торчинов).

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Глава I. Дух китайской философии

В китайской цивилизации философия играла роль, сравнимую с ролью религии в других культурах. Каждый образованный человек в Китае интересовался философией. В старину человек, если он имел какое-то образование, первым делом получал образование именно философское. Книгами, по которым детей учили читать, когда они шли в школу, были «Беседы и рассуждения» Конфуция, «Мэн-цзы», «Великое учение» и «Срединное и неизменное», составляющие «Четверокнижие», — самые важные тексты неоконфуцианства. Порой, когда дети только начинали учить иероглифы, им давали для чтения учебник. Этим учебником был «Канон трех иероглифов», называемый так потому, что все предложения в нем состояли из трех слов, так что при их произнесении создавался ритмический эффект, помогавший детям их запоминать. Книга, по сути, представляла собой букварь, первая фраза которого гласила: «Природа человека добра». Это — одна из фундаментальных идей философии Мэн-цзы.

Место философии в китайской цивилизации

Европейцу, видящему, насколько жизнь китайцев пронизана конфуцианством, последнее представляется религией. Но на самом деле конфуцианство является религией не в большей степени, чем платонизм или аристотелизм. Это правда, что «Четверокнижие» — своеобразная Библия для китайцев, в которой, однако, нет ни описания сотворения мира, ни упоминания об аде и рае.

Конечно, понятия «философия» и «религия» двусмысленны. Оба они могут иметь у различных народов совершенно различные значения. Говоря о философии или религии, люди могут вкладывать в них самое разнообразное содержание. Я называю философией систематическое и рефлексорирующее мышление о жизни. Каждый человек, пока он не покинул сей мир, находится в жизни. Но тех,

кто способен рефлексивно размышлять о ней, не так уж много. Еще меньше тех, чье рефлексивное мышление систематично. Философ должен философствовать, то есть он должен рефлексивно размышлять о жизни, а затем систематически выражать свои мысли.

Такое мышление называется рефлексивным, ибо оно полагает в качестве объекта саму жизнь. Теория жизни, теория космоса и теория знания — все они берут начало из этого типа мышления. Теория космоса — потому, что последний является основой жизни, той сценой, на которой разыгрывается ее драма. Теория знания — потому, что мышление по сути своей есть знание. Согласно некоторым западным философам, для того, чтобы мыслить, мы первым делом должны отыскать то, что мы можем помыслить. То есть, прежде чем начать размышлять о жизни, мы должны первым делом «помыслить наше мышление».

Все подобные концепции суть продукт рефлексивного мышления. Да и сами понятия жизни, космоса, знания также есть продукт рефлексивного мышления. Вне зависимости от того, размышляем мы о жизни или говорим о ней, мы находимся в ней самой. Вне зависимости от того, размышляем или говорим мы о космосе, мы все являемся его частью. Однако то, что философы называют космосом, отличается от того, что имеют в виду под этим понятием физики. Космосом философы называют всеобщность того, что есть. Это то же самое, что древний китайский философ Хуэй Ши называл «Великим Единым», «за пределами которого ничего нет». Поэтому все и вся следует полагать частью космоса. Размышляя о нем, человек мыслит рефлексивно.

Когда мы размышляем о знании или говорим о знании, такие мышление и речь сами по себе суть знание. Если воспользоваться словами Аристотеля, то это — «мышление о мышлении», и такое мышление рефлексивно. Здесь есть некий порочный круг, в который попадают философы, настаивающие, что, прежде чем мыслить, мы должны помыслить свое собственное мышление. Как будто мы обладаем какой-либо другой способностью, с помощью которой мы могли бы помыслить мышление? На самом деле способность, позволяющая нам мыслить мышление, — это та же самая способность, с помощью которой мы мыслим. Если мы сомневаемся в возможности нашего мышления мыслить о жизни и космосе, мы с тем же правом должны сомневаться в возможности мышления мыслить себя самого.

Религия тоже имеет дело с жизнью. В сердце каждой великой религии лежит философия. По сути, каждая великая религия есть философия с определенной надстройкой, куда входят суеверия, догматы, ритуалы и институты. Вот что я называю религией.

Если понимать религию в этом смысле, не столь уж отличающемся от общепринятого, то конфуцианство считать религией нельзя.

Стало привычным говорить, что в Китае три религии: конфуцианство, даосизм и буддизм. Но конфуцианство, как мы видим, не религия. Что касается даосизма, то следует различать даосизм как философию (*гао цзя*, или даосская школа) и даосскую религию (*гао цзяо*). Их учения не только не одинаковы, но и порой противоположны*. Философский даосизм учит следованию природе, а религиозный — деятельности противоприродной. Например, согласно Лао-цзы и Чжуан-цзы, в том, что за жизнью следует смерть, заключается естественный ход вещей, и человек должен спокойно следовать ему. Но основным учением даосской религии является принцип и способы избежания смерти, очевидно, имеющие противоприродную направленность. Даосская религия несет в себе дух науки, заключающийся в покорении природы. Интересующемуся историей китайской науки сочинения даосских магов дадут немало материала.

Что касается буддизма, то между буддизмом как философией, называемой *фо сюэ* (буддийское учение), и буддизмом как религией, называемой *фо цзяо* (буддийская вера), также есть различия. Для образованных китайцев буддийская философия представляет интерес гораздо больший, чем буддийская религия. Вполне обычно видеть буддийских и даосских монахов вместе участвующих в погребальной службе. Китайцы даже к религии относятся философски.

Сегодня многим европейцам известно, что китайцы озабочены религией меньше других народов. Так, в статье «Основные идеи в формировании китайской культуры» профессор Д. Бодде говорит: «Они (китайцы) не являются тем народом, для которого религиозные идеи и деятельность составляют самую важную и всепоглощающую часть жизни... Именно этика (особенно конфуцианская), а не религия (по крайней мере не религия формального, организованного типа) дала китайской цивилизации духовную основу... Все это, конечно, фундаментальным образом отличает Китай от других крупнейших цивилизаций, в которых ведущую роль играли церковь и священнослужители».

В определенном смысле это достаточно справедливо. Но возникает вопрос: почему так? Если жажда того, что выходит за пределы данного реального мира, не является одним из сокровенных желаний человечества, почему же для большинства народов религиозные идеи и религиозная деятельность составляют самую важную и всепоглощающую часть жизни? Если эта жажда является одним из фундаментальных желаний человека, почему китайцы должны быть исключением? Когда говорят, что этика, а не религия дала духовную основу китайской цивилизации, означает ли это, что китайцы попросту не понимают ценностей, которые выше нравственных?

Такие ценности можно назвать сверхнравственными. Любовь к человеку — это нравственная ценность, в то время как любовь к Богу — ценность сверхнравственная. Некоторые, быть может,

склонны называть таковую религиозной. Но, по нашему мнению, такая ценность не ограничивается религией, по крайней мере постольку, поскольку понимаемое в данном случае под «религией» отличается от описанного выше. Например, любовь к Богу в христианстве есть ценность религиозная, а в философии Спинозы — нет, ведь Спиноза под Богом фактически понимал космос. Строго говоря, любовь к Богу в христианстве не является в действительности сверхнравственной. Ведь в христианстве Бог персонифицирован, поэтому любовь к нему со стороны человека сравнима с любовью сына к отцу, что есть уже ценность нравственная. Поэтому вопрос о любви к Богу в христианстве как о сверхнравственной ценности остается открытым. Это — квазисверхнравственная ценность, в то время как в философии Спинозы любовь к Богу — подинно сверхнравственная ценность.

Отвечая на вышеперечисленные вопросы, мы бы сказали, что жажда выходящего за пределы актуального мира действительно является одним из сокровенных чаяний человечества, и китайцы не представляют здесь исключения. Они не слишком заботились о религии потому, что были весьма озабочены философией. Они не религиозны только потому, что философичны. Именно философия утоляет их жажду запредельного. В философии выражены и различены их сверхнравственные ценности, в жизни в соответствии с философией они переживаются.

Согласно традициям китайской философии, ее назначение — не в увеличении позитивного знания (под которым мы подразумеваем информацию о явлениях), но в возвышении разума — достижение того, что находится вне актуального мира, и тех ценностей, что выше нравственных. Лао-цзы говорил: «Познавать — значит увеличиваться день ото дня, постигать Дао [Путь, Истину] — значит уменьшаться день ото дня» (гл. 48). Нас не заботит различие увеличения и уменьшения, не вполне мы согласны и с самим Лао-цзы. Мы процитировали эту фразу с тем, чтобы показать, что в китайской философской традиции существует различие между «познанием» и «постижением Дао». Целью первого является то, что мы называем увеличением позитивного знания, целью второго — возвышение разума. Философия принадлежит к последней категории.

Идея, согласно которой назначением философии (особенно метафизики) является не увеличение позитивного знания, разрабатывается в современной западной философии Венской школой, хотя и под другим углом зрения и с иной целью. Мы не согласны с этой школой в том, что предназначение философии — лишь прояснение идей и что природа метафизики — всего лишь лирика понятий. Тем не менее ее аргументы позволяют четко уяснить, что философия (и метафизика особенно) превратится в чушь, если попытается преподнести информацию о явлениях.

Религия объясняет действительность. Но ее объяснения не согласуются с наукой. Поэтому на Западе всегда существовал конфликт между ними. Там, где наука наступает, религия отходит на второй план, и ее авторитет отступает перед продвижением науки. Традиционалисты печалются по этому поводу и жалеют людей, ставших нерелигиозными, считая их «вырожденцами». Их действительно следовало бы пожалеть, если бы они не имели иного, кроме религии, доступа к высшим ценностям. Когда люди избавляются от религии и не получают ничего взамен, они утрачивают также и высшие ценности. Они вынуждены ограничиваться земными делами и лишаются духовности. К счастью, кроме религии есть еще и философия, которая открывает человеку путь к высшим ценностям — путь даже более прямой, чем религиозный, потому что в философии человеку, чтобы прикоснуться к высшим ценностям, отнюдь не обязательно блуждать окольной тропой молитв и ритуалов. Высшие ценности, с которыми человек соприкасается благодаря философии, даже чище обретаемых через религию, ибо не смешаны с воображением и суеверием. В мире будущего место религии для человека займет философия. Это следует из китайской традиции. Нет необходимости в том, чтобы человек был религиозным, но ему необходимо быть философичным. Когда он таков, он обретает самое лучшее из религиозных благословений.

Проблема и дух китайской философии

Выше было дано общее описание природы и предназначения философии. Ниже мы намерены более конкретно поговорить о философии китайской. В ее истории есть основное течение, которое можно назвать «духом китайской философии». Чтобы понять его, мы первым делом должны прояснить проблему, которую пытались разрешить большинство китайских философов.

Существуют всевозможные типы людей самого разного положения. Относительно каждого из этих типов есть высшая форма достижения. Например, есть люди, занимающиеся практической политикой. Высшая форма достижения для них — стать великим государственным деятелем. Точно так же в сфере искусства: высшая ступень, которой может достигнуть художник, — стать великим художником. Несмотря на то что существуют различные типы людей, все они — люди. Какова же высшая форма достижения для человека как человека? Согласно китайским философам, это ни больше ни меньше, как стать мудрецом, а высшее достижение мудреца — единство индивидуальности с космосом. Проблема состоит в том, что, если люди хотят достичь такого единства, должны ли они с необходимостью оставить общество или даже отвергнуть жизнь?

Некоторые мыслители полагали, что это необходимо. Будда говорил, что жизнь сама по себе суть, корень и источник всех

бед. Точно так же Платон утверждал, что тело — темница души. Некоторые даосы полагали, что жизнь — это нарост, опухоль и смерть нужно понимать, как вскрытие опухоли. Все эти идеи выражают ту точку зрения, что влечет за собой отречение от так называемой опутывающей сети испорченного материального мира. Поэтому, чтобы реализовать высшее достижение, мудрецу следует отречься от общества и самой жизни. Только так можно достичь окончательного освобождения. Такая философия называется «потусторонней».

Есть и другой тип философии, подчеркивающий значимость общества, человеческих отношений и дел. Такая философия говорит только о нравственных ценностях и не способна или не желает говорить о вещах сверхнравственных. Она называется «посюсторонней». По ее убеждению, «потусторонняя» философия слишком идеалистична, негативна и не имеет практической пользы. С точки зрения же последней «посюсторонняя» философия слишком реалистична и поверхностна. Она, может быть, и позитивна, но подобна человеку, быстро идущему по неправильной дороге: чем быстрее он идет, тем больше сбивается с пути.

Многие говорят, что китайская философия является «посюсторонней». Трудно решить, правы они или нет. О тех, кто придерживается такого мнения исходя из поверхностных суждений, нельзя сказать, что они ошибаются, ведь они полагают, что вся китайская философия, несмотря на многообразие школ, прямо или косвенно связана с управлением и этикой. На поверхности она преимущественно имеет дело с обществом, а не с космосом; с ежедневными нормами человеческих взаимоотношений, а не с адом и раем; с человеческой жизнью в настоящем, а не в будущем мире. Конфуций, будучи однажды спрошен учеником о смерти, сказал: «Не зная, что такое жизнь, как мы можем понять, что такое смерть?» («Беседы и рассуждения», XI, 11). А Мэн-цзы говорил: «Совершенномудрый — это высшая точка человеческих отношений», что означает: мудрец — нравственно совершенный человек в обществе. С поверхностной точки зрения тот, кого китайская философия называет идеальным существом этого мира — совершенномудрый, — является личностью совершенно иной в сравнении с Буддой или святыми христианской религии. И при неглубоком подходе это покажется особенно справедливым в отношении конфуцианского мудреца. Поэтому в древности Конфуций и конфуцианцы так высмеивались даосами.

Однако дело обстоит так лишь на первый взгляд. Подобным упрощением невозможно постичь китайскую философию. Что касается основной доктрины ее традиции, то, если понимать все правильно, ее нельзя назвать полностью «посюсторонней», равно как и, конечно, целиком «потусторонней». Она принадлежит и этому

миру, и тому миру. Говоря о неоконфуцианстве сунской династии, один философ так описал его: «Оно не оторвано от обыденной ежедневной деятельности и при этом прямо поднимается к тому, что предвосхищено Небом». Именно к этому стремилась китайская философия. Обладая таким духом, она является одновременно и предельно идеалистичной, и предельно реалистичной и очень практичной, хотя и не в буквальном смысле.

«Посюсторонность» и «потусторонность» контрастируют друг с другом точно так же, как реализм и идеализм. Задача китайской философии — достигнуть синтеза двух антитезисов. Это не значит, что они должны быть устранены. Они по-прежнему наличествуют, но они объединены в синтетическое целое. Как это можно сделать? Вот проблема, которую пытается разрешить китайская философия.

Согласно ей, тот, кто утверждает подобный синтез, причем не только в теории, но и на практике, является мудрецом. Он принадлежит обоим мирам. Духовный подвиг китайского мудреца соответствует подвигам святых буддизма и западной религии. Но китайский мудрец отнюдь не отрицает значимость мирских дел. Его характер — это «внутренняя мудрость и внешняя царственность». То есть с помощью внутренней мудрости он достигает духовного совершенства, с помощью внешней царственности он действует в обществе. Мудрецу не столь уж необходимо быть подлинным главой в управлении обществом. С точки зрения практической политики у него большей частью нет шансов стать во главе государства. Слова «внутренняя мудрость и внешняя царственность» означают лишь, что теоретически только обладающий аристократическим духом может быть правителем. А есть ли у него шанс на самом деле стать правителем или нет — это уже несущественно.

Раз отличительной чертой мудреца, по китайской традиции, являются внутренняя мудрость и внешняя царственность, задача философии — дать возможность человеку пестовать соответствующие качества. Поэтому она говорит о том, что китайские философы называют *Дао* (Путь, или основные принципы), о внутренней мудрости и внешней царственности.

Это напоминает платоновскую концепцию правителя-философа. Согласно Платону, в идеальном государстве философ должен быть правителем или правитель — философом, а для того чтобы стать философом, человек должен пройти долгий период обучения, дабы его ум «отрешился» от мира изменчивых вещей и обратился к миру идей. Так, согласно Платону и китайским философам, задача философии — дать человеку «внутреннюю мудрость и внешнюю царственность». Но, как утверждал Платон, если философ становится правителем, он делает это против своей воли — другими словами, он вынуждается к этому — тем самым приносит со своей стороны большую жертву. Точно так же считали и древние даосы. Есть

рассказ о мудреце, который, когда жители некоего государства попросили его стать правителем, бежал и укрылся в горной пещере. Но люди нашли пещеру, выкурили его оттуда и заставили возвратиться на себя сие нелегкое бремя («Люй-ши чунь-цю», I, 2). Это сходство концепций Платона и древних даосов также свидетельствует и о «потустороннем» характере даосской философии. Следуя основной китайской философской традиции, неодаос Го Сян, живший в III в., пересмотрел данное положение.

По учению конфуцианства, повседневное обращение к социальному в сфере человеческих взаимоотношений не является чем-то чуждым для мудреца. Более того, исполнение подобной задачи составляет самую суть его самосовершенствования. Он осуществляет ее не только как гражданин общества, но и как «человек Вселенной» (*тянь минь*), как об этом говорит Мэн-цзы. Он должен осознавать себя «человеком Вселенной», в противном случае его деяния не будут обладать сверхнравственной ценностью. Если у него появится возможность стать правителем, он будет с радостью служить людям, тем самым исполняя свой долг гражданина общества и «человека Вселенной».

Поскольку обсуждаемое философией есть не что иное, как «внутренняя мудрость и внешняя царственность», из этого следует, что философия неотделима от политической мысли. Вне зависимости от различий между китайскими школами философия каждой из них представляет одновременно и ее политическую мысль. Это не означает, что в идеологии разнообразных школ отсутствуют метафизика, этика или логика. Это лишь означает, что все прочие факторы так или иначе связаны с политической мыслью, подобно тому как «Государство» Платона представляет и его философию в целом, и одновременно его политические идеи.

Например, «школа имен» знаменита своими парадоксами типа «белая лошадь не есть лошадь», казалось бы, мало связанными с политикой. И тем не менее глава этой школы Гунсунь Лун «желал распространить подобные парадоксы с тем, чтобы исправить отношения имен и явлений и преобразовать мир». Мы видим, как сегодня каждый государственный деятель говорит о том, что его страна хочет мира. На самом же деле, говоря о мире, он нередко готовится к войне. Здесь, таким образом, проявляется неправильное взаимоотношение имен и явлений. Согласно Гунсунь Луну, такое положение вещей должно быть исправлено. Поистине, это первый шаг к преобразованию мира.

Раз предметом философии является Дао «внутренней мудрости и внешней царственности», изучение философии означает не только попытку обрести такое знание, но и попытку развить соответствующие черты характера. Философия — не просто нечто, что следует познать, но и нечто, что следует пережить. Она явля-

ется не некоей интеллектуальной игрой, но делом гораздо более серьезным. Как указывал мой коллега, профессор У.Л. Цзинь в одной из неопубликованных рукописей: «Китайские философы все представляли собой различные качества Сократа, ибо в каждом были объединены этика, политика, рефлексивное мышление и знание, в каждом знание и добродетель были едины и неразделимы. Философия требовала, чтобы мыслитель жил ею; он сам являлся средством ее выражения. Жизнь в соответствии с философскими убеждениями являлась неотъемлемой частью философии. Непрерывным и постоянным делом мыслителя было обуздывать себя, чтобы достичь состояния чистого опыта, в котором преодолеваются эгоистичность и эгоцентричность и обретается единство с космосом. Очевидно, что этот процесс обуздания не мог быть остановлен, ибо прекращение его означало бы появление „я“ и утрату космоса. Поэтому в сфере познания он находился в вечном поиске, а в сфере волеизъявления — в вечном поведении или попытке поведения. Поскольку это неотделимо, в нем происходил синтез философа в изначальном смысле этого слова. Подобно Сократу, он не отбивал „рабочее время“ со своей философией. Не был он и „червем“, зарывшимся в свое учение и сидящим на стуле вдали от жизни. Философия была для него не моделью идей, выставляемых для человеческого осознания, но системой заповедей, неотъемлемых от поведения философа. В исключительных случаях о его философии можно даже говорить как о его биографии».

Как китайские философы выражали себя

Западный студент, начинающий изучать китайскую философию, тотчас же сталкивается с двумя трудностями. Одной из них, конечно, является языковой барьер, другой — стиль самовыражения китайских философов. Вначале о последнем.

Первое впечатление человека, приступающего к чтению китайских сочинений, — краткость и бессвязность высказываний и фраз их авторов. Откройте «Беседы и рассуждения» Конфуция, и вы увидите, что каждый параграф состоит всего лишь из нескольких слов, а между самими параграфами едва ли прослеживается какая-либо связь. Откройте «Дао дэ цзин», излагающий философию Лао-цзы, и вы обнаружите, что в сочинении всего пять тысяч слов — не больше, чем в журнальной статье, и тем не менее в нем вы найдете все учение целиком. Изучающий, привыкший к тщательному обоснованию и детальной аргументации, едва ли сможет понять, о чем говорят китайские философы. Он будет склонен думать, что бессвязность свойственна самой их мысли. Если бы это было так, китайской философии не существовало бы. Бессвязная мысль едва ли может именоваться философией.

Можно сказать, что очевидная бессвязность высказываний и сочинений китайских философов обусловлена тем, что формально эти высказывания и сочинения и не являются философскими трудами. По китайской традиции изучение философии — это не профессия. Философию должен изучать каждый точно так же, как на Западе каждый — ходить в церковь. Цель изучения философии — дать возможность человеку как человеку быть человеком, а не каким-то специалистом. Изучение чего-либо иного — не философии — дает человеку возможность стать специалистом. Поэтому в Китае не было профессиональных философов, а непрофессиональные философы не создавали формальных философских сочинений. Таковых было намного больше, чем тех, которые все же их писали. Желающий изучать философию таких людей должен обратиться к записям их высказываний или к их письмам к ученикам и друзьям. Ни подобные письма не принадлежат какому-либо одному периоду жизни того, кто их писал, ни записи — кисти какого-либо одного человека. Поэтому естественно ожидать от них бессвязности или даже непоследовательности.

Сказанное выше, быть может, объясняет бессвязность сочинений и высказываний некоторых философов, но не объясняет их краткость. В некоторых философских сочинениях, например принадлежащих Мэн-цзы и Сюнь-цзы, можно найти систематические рассуждения и аргументацию. Но в сравнении с западными философскими трудами они недостаточно четко сформулированы. Для китайских философов было обычным выражать свои мысли в форме афоризмов, апофегм, намеков, примеров. Ведь «Дао дэ цзин» состоит из афоризмов, а многие главы «Чжуан-цзы» полны намеков и сравнений. Это очевидно. Но даже в таких сочинениях, как «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы», в сравнении с западными философскими трудами подобных «изысков» очень много. Афоризмы должны быть очень краткими, а намеки и сравнения — бессвязными.

Таким образом, афоризмы, намеки и сравнения недостаточно артикулированы. Однако недостаток артикулированности компенсируется их суггестивностью. Конечно, артикулированность и суггестивность несравнимы. Чем более выражение артикулировано, тем меньше оно суггестивно — подобно тому как чем более оно прозаично, тем менее — поэтично. Высказывания и сочинения китайских философов настолько не артикулированы, что их суггестивность почти безгранична.

Суггестивность, а не артикулированность является идеалом всего китайского искусства, будь то поэзия, живопись или что-нибудь еще. В поэзии, например, то, что поэт хочет сообщить, часто является не тем, что прямо сказано, а подразумевается в том, что не сказано. В соответствии с китайской литературной традицией, в хорошей поэзии «количество слов ограничено, но выражаемые мысли — без-

граничны». Так, образованный читатель поэзии читает то, что вне стихотворения, а хороший читатель книг увидит то, что сокрыто «между строк». Таков идеал китайского искусства, и он проявляется и в стиле самовыражения китайских философов.

Идеал китайского искусства не лишен философских основ. В главе 26 «Чжуан-цзы» сказано: «Вершей пользуются при ловле рыбы. Поймав рыбу, забывают о верше. Ловушкой пользуются при ловле зайца. Поймав зайца, забывают о ловушке. Словами пользуются для выражения смысла. Постигнув смысл, забывают о словах. Где бы найти мне забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!» Говорить с тем, кто прекратил думать о словах, не значит говорить с помощью слов. В «Чжуан-цзы» сказано, что двое совершенномудрых встретились, не произнеся ни единого слова, ибо «когда их глаза встретились, Дао было там». Согласно учению даосизма, о Дао (Пути) невозможно сказать, о нем можно только намекнуть. Поэтому, когда используют слова, именно их суггестивность, а не фиксированный или подразумеваемый смысл обнаруживает Дао. Слова должны быть забыты, когда их цель достигнута. Почему мы должны беспокоиться о них дольше, чем необходимо? Точно так же дело обстоит и со словами и рифмами в поэзии, и с мазками и цветом в живописи.

В III—IV вв. самой влиятельной была философия неодаосской школы, известной в китайской истории как «сюань сюэ» (учение о сокровенном). Была составлена книга «Ши шо синь юй», представлявшая собой запись мудрых изречений и деяний знаменитых людей эпохи. Многие высказывания очень кратки, некоторые состоят всего лишь из нескольких слов. В книге рассказывается (гл. IV), как однажды высокий сановник спросил философа (сановник также был философом): «В чем различие и сходство между школой Лао — Чжуана (Лао-цзы и Чжуан-цзы) и Конфуция?» Философ ответил: «А разве это не одно и то же?» Высокий сановник был очень доволен таким ответом и сразу же назначил философа своим секретарем. Ответ состоял всего лишь из трех слов, и философ получил прозвище «секретаря трех слов». Он не мог сказать, что школы Лао — Чжуана и Конфуция не имеют между собой ничего общего, равно как и не мог сказать, что они одинаковы. Поэтому он ответил вопросом, что действительно было неплохо.

Краткие изречения «Бесед и рассуждений» Конфуция и «Дао дэ цзина» — не просто заключение из каких-то утраченных посылок. Это полные суггестивности афоризмы. Именно суггестивность и составляет их привлекательность. Можно собрать все идеи «Дао дэ цзина» и изложить их заново в книге, состоящей из пятидесяти тысяч или даже пятисот тысяч слов. Вне зависимости от того, как это было бы сделано, это была бы новая книга. Ее могли бы читать вместе с оригиналом, и, кто знает, она могла бы помочь людям понять оригинал, но никогда не смогла бы заменить его.

Го Сян, которого мы уже упоминали, являлся одним из выдающихся комментаторов Чжуан-цзы. Его комментарий сам по себе стал классикой даосской литературы. Он обращает намеки и метафоры Чжуан-цзы в доказательство и аргументы и излагает его поэзию собственной прозой. Его сочинение артикулировано в гораздо большей степени, чем «Чжуан-цзы». Выбирая между суггестивностью оригинала Чжуан-цзы и артикулированностью комментария Го Сяна, люди могут спросить: который из них лучше? Один монах чаньской (дзэнской) школы буддизма сказал позднее: «Все говорят, что Го Сян написал комментарий к Чжуан-цзы; я бы сказал, что Чжуан-цзы написал комментарий к Го Сяну».

Языковой барьер

Все философские сочинения трудны для полного понимания и восприятия тех, кто не может читать их в оригинале. Причиной тому — языковой барьер. Вследствие суггестивного характера китайских философских книг языковой барьер становится еще более значительным. Суггестивность высказываний китайских философов перевести очень трудно. Читая их в переводе, теряешь саму суггестивность, а значит — очень многое.

Перевод в конечном счете есть всего лишь интерпретация. Переводя фразу из, скажем, «Дао дэ цзина», человек дает и свое собственное толкование ее смысла. Но перевод может передать лишь одну идею, хотя оригинал на самом деле может содержать и многие другие, ускользнувшие от перевода. Оригиналы суггестивны, а перевод — нет, и не может быть таковым. Поэтому он теряет многое из богатого содержания оригинала.

Переводов «Бесед и рассуждений» и «Дао дэ цзина» было немало. Каждый переводчик считал работу других неудовлетворительной. Но вне зависимости от того, насколько хорошо сделан перевод, он неизменно беднее подлинника. Чтобы явить богатство оригиналов «Дао дэ цзина» и «Бесед и рассуждений», необходимо собрать воедино все уже сделанные и еще не сделанные переводы.

Кумараджива, живший в V в. и являющийся одним из самых выдающихся переводчиков буддийских текстов на китайский язык, говорил, что перевод текста подобен разжевыванию пищи для того, чтобы ее съели другие. Если нельзя разжевать пищу самому, это должны сделать другие. Однако после такой операции аромат и вкус пищи станут намного беднее.

Глава XXVIII. Китайская философия в современном мире

...Что представляет собой современная китайская философия?.. Что китайская философия может принести в философию будущего? Мне часто задают подобные вопросы, и столь же час-

то я пребываю в замешательстве, ибо очень трудно объяснить человеку, не знакомому с традицией, что представляет собой определенная философия, либо идущая в русле этой традиции, либо противостоящая ей...

Философ и историк философии

...Философское, или метафизическое, размышление начинается с опыта того, что что-то существует. Этим «что-то» может быть ощущение, чувство или что-нибудь еще. Из положения «что-то существует» я в «Синь ли сюэ» вывожу все метафизические идеи и понятия не только школы Чэн — Чжу (имеется в виду Чэн И-чуань и Чжу Си. — М. С.), но и даосизма. Все они воспринимаются как логическое следствие из положения «что-то существует». Нетрудно увидеть, как из этого положения выводятся идеи *ли* и *ци*, то же касается и других понятий. Например, идею движения я рассматриваю не как космологическую идею какого-то реального начального движения мира, а как метафизическую идею, заключенную в самой идее существования. Существовать — это активность, движение. Если размышлять о мире в его статическом аспекте, то мы должны сказать вместе с даосами, что прежде, чем будет существовать что-то, должно быть существование существования. А если мы размышляем о мире в его динамическом аспекте, мы скажем вместе с конфуцианцами, что прежде существования чего-нибудь должно быть движение, которое есть лишь иное обозначение активности существующего. Люди в своем изобразительном (как я называю его) мышлении, по сути — воображении, представляют Бытие или Движение как Бога, Отца всех вещей. В такой мысли рождается религия или космология, но не философия или метафизика.

Следуя данной аргументации, мне в «Синь ли сюэ» удалось дедуцировать все метафизические идеи китайской философии и интегрировать их в ясное и систематическое целое. Книга была благосклонно принята критикой, которая увидела в ней структуру китайской философии более четкой, чем она казалась прежде. Ее сочли началом возрождения китайской философии, которое символизировало возрождение китайской нации в целом.

В школе Чэн — Чжу присутствовал определенный элемент авторитаризма и консерватизма, которого я избежал в «Синь ли сюэ». По моему мнению, метафизика может знать лишь о существовании *ли*, но не о содержании каждого *ли*. Отыскать содержание индивидуального *ли* — дело науки, опирающейся на научный и прагматический метод. *Ли* сами по себе абсолютны и вечны, но в том виде, в каком они известны нам — в научных законах и теориях, — они относительно и изменчивы.

Реализация *ли* требует материальной основы. Различные типы общества представляют собой реализацию различных *ли* социаль-

ных структур, а материальная основа, необходимая для реализации *ли*, — это экономический базис данного типа общества. Что касается истории, то я придерживаюсь ее экономической интерпретации. Этим методом я пользуюсь и в «Китайском пути к свободе», описывая историю и китайскую цивилизацию, и в главе II данной книги.

Я полагаю: Ван Го-вэй разочаровался в философии потому, что не мог понять, что каждая область знания имеет свою сферу применения. Не нужно верить в метафизическую теорию, если она не удостоверяет явления. Если она делает это, то такая метафизика плоха, что то же самое, что и плохая наука. Конечно, это не значит, что хорошей метафизической теории верить нельзя. Она настолько очевидна, что нет необходимости говорить о вере в нее точно так же, как никто не говорит, что верит в математику. Разница между метафизикой и математикой и логикой в том, что две последние не нуждаются в первоначальном суждении о том, «что-то существует», удостоверяющем явление и единственном, которое может сделать метафизика.

Природа философии

Метод «Синь ли сюэ» — полностью аналитический. Однако, уже написав эту книгу, я начал приходить к пониманию важности негативного метода... Сегодня, если бы меня спросили, что такое философия, я бы ответил, быть может, несколько странно, что философия, а особенно метафизика, — это область знания, которая в своем предельном развитии становится «знанием, которое не есть знание». В таком случае необходимо использовать негативный метод. Философия, и метафизика особенно, бесполезна для увеличения нашего знания о явлениях, но она незаменима *для* возвышения нашего разума. Эти идеи — не только мое личное мнение, но... и некоторый итог китайской философской традиции, который и может что-то привнести в будущую всемирную философию. В дальнейшем я попытаюсь объяснить эти итоги.

Философия, как и другие области знания, вынуждена начинать с опыта. Но философия и метафизика отличаются от других дисциплин тем, что предельное развитие ведет их к «нечто», выходящему за пределы опыта. В этом «нечто» есть то, что логически не может быть прочувствовано, а может быть только помыслено. Например, можно ощутить квадратный стол, но нельзя ощутить квадратность, и не потому, что воспринимающий орган недостаточно развит, а потому, что «квадратность» — это *ли*, который можно только логически помыслить, но не почувствовать.

В «нечто» есть также и то, что не только невозможно ощутить, но и, строго говоря, невозможно даже помыслить. <...> Философия — это систематическое рефлексивное мышление о жизни. Вследствие своей рефлексивной природы она в конечном счете должна мыслить

о том, что логически не может быть объектом мысли. Например, космос, будучи тотальностью всего, не может логически быть объектом мысли. Иероглиф *тянь*, Небо, порой использовался для обозначения тотальности, как, например, у Го Сяна: «Небо — имя всех вещей». Поскольку космос — это тотальность всего, что есть, мышление космоса должно быть рефлексивным, ибо в тотальность включаются и само мышление, и мыслящий. Но, когда мыслится эта тотальность, тотальность мысли не включает в себя саму мысль, ведь она является объектом мысли и потому противостоит ей. Тогда тотальность, которую мыслят, не является на самом деле тотальностью всего, что есть. Тем не менее, чтобы понять, что тотальность немыслима, необходимо прежде ее помыслить. Мысль необходима, чтобы осознать немыслимое, точно так же, как порой нужен какой-то звук, чтобы осознать тишину. Немыслимое сразу же исчезает, как только начинаешь мыслить о нем. Это самый удивительный и в то же время самый трудный аспект философии.

То, что логически нельзя ощутить, выходит за пределы опыта; то, что нельзя ни ощутить, ни помыслить, выходит за пределы разума. О выходящем за пределы опыта и разума невозможно сказать много. Поэтому философия, или по крайней мере метафизика, должна быть простой по своей природе. В противном случае она вновь превращается в плохую науку. Простые идеи достаточны для нее.

Сферы человеческой жизни

Какова же функция философии? <...> Согласно китайской философской традиции, ее цель — не увеличение позитивного знания о предметах, но возвышение разума. Сейчас мне хотелось бы пояснить свою мысль.

В своей книге «Новый трактат о природе человека» я говорил, что человек отличается от животного тем, что, когда он делает что-то, он понимает, что он делает, и сознает, что делает это. Понимание и самоосознавание придают для него значимость тому, что он делает.

Различные смыслы, придаваемые различным актам, в своей тотальности создают то, что я называю сферой жизни человека. Люди могут делать одно и то же, но, вследствие разной степени понимания и самоосознания, вещи могут иметь для них различное значение. У каждого индивида — своя сфера жизни, отличная от сферы жизни любого другого. Тем не менее, несмотря на индивидуальные особенности, сферы жизни можно разделить на четыре общих уровня. От низшего к высшему они таковы: сфера наивности; утилитарная сфера; нравственная сфера и трансцендентная сфера.

Человек может просто поступать так, как подсказывают ему инстинкт или общественные обычаи. Подобно детям и примитивным народам, он действует, не осознавая или не слишком понимая то, что он делает. Поэтому, то, что он делает, обладает для него не-

значительным смыслом, если вообще обладает. Сферу жизни такого человека я называю наивной.

Человек может осознавать себя и все делать для себя. Это не значит, что он обязательно безнравственен. Он может делать что-то, последствия чего принесут пользу и другим, но мотивация у него исключительно эгоистическая. Поэтому все, что он делает, обладает смыслом полезности лишь для него. Такую сферу жизни я называю утилитарной.

Человек может осознать, что существует общество, членом которого он является. Общество составляет целое, и сам он — часть целого. Понимая это, человек делает все для блага общества, или, как говорят конфуцианцы, «во имя справедливости, а не ради личной выгоды». Он является подлинно нравственным человеком, а его поступки — нравственными в строгом смысле слова. Все, что он делает, имеет нравственный смысл. Его сферу жизни я называю поэтому нравственной.

Наконец, человек может прийти к пониманию того, что над обществом в целом есть великое целое — космос. Он не только член общества, но и член космоса. Он — гражданин социальной организации, но в то же самое время и «гражданин Неба», как говорил Мэн-цзы. Обладая таким пониманием, он делает все для блага космоса. Он понимает значимость того, что делает, и знает, что делает то, что делает. Такое понимание и осознание составляют для него высшую сферу жизни, которую я называю трансцендентной.

Из этих четырех сфер наивная и утилитарная суть плоды человека, какой он есть, а нравственная и трансцендентная — плоды человека, каким он должен быть. Первые две — дар природы, две последние — порождение духа. Сфера наивности почти не требует понимания и осознания, поэтому она самая низшая. Утилитарная и нравственная сферы требуют их в большей степени, а трансцендентная — в наибольшей. Нравственная сфера — область нравственных ценностей, а трансцендентная — сверхнравственных.

Согласно китайской философской традиции, цель философии — помочь человеку достичь двух высших сфер жизни, а особенно — наивысшей. Трансцендентная сфера может также быть названа философской, ибо ее невозможно достичь, не обретя через философию какого-то понимания космоса.

Но и нравственная сфера также есть плод философии. Нравственные действия не просто соответствуют нравственным правилам, равно как и нравственный человек не следует просто каким-то нравственным установлениям. Он должен действовать и жить, понимая нравственные принципы. Дать ему такое понимание — дело философии.

Жить в нравственной сфере — значит быть *сянь*, нравственно совершенным человеком, а жить в трансцендентной сфере — зна-

чит быть *шэн*, совершенномудрым. Философия учит тому, как быть совершенномудрым. Как мы говорили, быть совершенномудрым — значит достичь наивысшего совершенства человека как человека. Такова величайшая задача философии.

В «Государстве» Платон говорит, что философ должен подняться от «пещеры» чувственного мира к миру разума. Если философ пребывает в умопостигаемом мире, он также находится и в трансцендентной сфере жизни. А высшее достижение такого человека — отождествление себя с космосом, в котором человек выходит и за пределы разума.

В предыдущих главах мы видели, что китайская философия всегда подчеркивала: совершенномудрому, чтобы быть таковым, не требуется ничего экстраординарного. Не нужно являть чудес и не следует пытаться это делать. Он делает то же, что и большинство остальных людей, но, обладая высшим пониманием, придает этому иной смысл. Другими словами, он делает то, что делает, находясь в состоянии просветления, в то время как другие люди действуют в состоянии невежества. Как говорят чаньские монахи: «Понимание — источник всех тайн». Проистекающая из этого понимания значимость и составляет высшую сферу жизни.

Поэтому китайский совершенномудрый находится и в этом мире, и в другом, а китайская философия — одновременно «посю-» и «потусторонняя». Я полагаю, что в будущем религия с ее догмами и суевериями уступит место прогрессу науки; человек же в своей жажде запредельного мира соприкоснется с философией будущего — философией посюсторонней и потусторонней одновременно. И китайская философия может внести в нее свою лепту.

Методология метафизики

В книге «Новый трактат по методологии метафизики» я говорил о существовании двух методов: позитивного и негативного. Суть позитивного метода — говорить об объекте метафизики, который является предметом исследования; суть негативного метода — не говорить о нем. Таким образом, негативный метод вскрывает некоторые аспекты природы того, что не может быть позитивно описано и проанализировано.

Я согласен с проф. Нортропом, что философия на Западе начинала с «постулированного понятия», а китайская философия — с «интуитивного понятия». Поэтому в западной философии доминировал позитивный метод, а в китайской — негативный. Особенно это касается даосизма, который начинал и заканчивал недифференцированным целым. Из «Дао дэ цзина» и «Чжуан-цзы» нельзя узнать, что же такое в действительности *Дао*, но только то, чем оно не является. Но, зная, чем оно не является, можно получить какое-то представление о том, каково оно есть.

Негативный метод даосизма был усилен... буддизмом. Соединение буддизма и даосизма привело к появлению *чань*, который я назвал бы философией молчания. Понимающий и сознающий значение и смысл молчания узнает что-то и об объекте метафизики.

Можно сказать, что на Западе негативный метод метафизики использовал Кант. В «Критике чистого разума» он говорит о непознаваемом, ноумене. Для Канта и других западных философов, раз непознаваемое непознаваемо, то о нем ничего нельзя сказать, поэтому лучше полностью отказаться от метафизики и остановиться на эпистемологии. Для тех же, кто знаком с негативным методом, непознаваемость непознаваемого и, как следствие, невозможность ничего высказать о нем являются аксиомой. Дело метафизики — не говорить что-то о непознаваемом, но говорить что-то о том факте, что непознаваемое непознаваемо. Тот, кто знает, что непознаваемое непознаваемо, в конечном счете знает что-то и о нем самом. В этом отношении Кант сделал очень много.

Все великие метафизические системы философии, вне зависимости от того, негативны или позитивны они были по своей методологии, заканчивались мистицизмом. Негативный метод — мистический по своей сути. Но даже в системах Платона, Аристотеля и Спинозы, наилучшим способом использовавших позитивный метод, кульминационный пункт оказывается мистическим по своей природе. Когда философ в «Государстве» созерцает идею Блага и отождествляет себя с ней, или философ в «Метафизике» отождествляет себя с «мышлением мышления» Бога, или философ в «Этике» обнаруживает, что «видит вещи с точки зрения вечности» и наслаждается «интеллектуальной любовью к Богу», что остается им всем, кроме как оставаться безмолвными? Не лучше ли их состояние описано такими словами, как «не одно», «не много», «не не-одно», «не не-много»?

Два метода не противоречат, но дополняют друг друга. Идеальная метафизическая система должна начинать с позитивного метода и заканчивать негативным методом. Если она не заканчивает негативным методом, она не достигает кульминационного пункта философии. Но если она не начинает позитивным методом, она лишается ясности мышления, столь необходимой для философии. Мистицизм не противоположен ясности мышления, но и не ниже ее. Скорее он за ее пределами. Он не противоразумен, но сверхразумен.

В китайской философии за всю ее историю позитивный метод никогда не получал полного развития, более того, им в значительной степени пренебрегали. Поэтому в китайской философии отсутствует четкое систематическое мышление, почему она и представляется простой. Без четкого мышления ее простота достаточно наивна. Простота как таковая достойна похвалы, но, опираясь на

четкое мышление, следует отойти от наивности. Четкое мышление — не конец философии, но незаменимая, нужная каждому философу дисциплина. В нем нуждается и китайская философия. С другой стороны, в западной философии никогда не получал полного развития негативный метод. Их синтез и создаст философию будущего.

В чаньской истории рассказывается, как один учитель выставил большой палец руки, когда его просили объяснить буддийское Дао. Он оставался безмолвным и лишь показывал свой палец. Его молодой ученик, заметив это, начал подражать ему. Однажды, когда учитель увидел это, он быстрым молниеносным ударом отсек мальчику палец. Мальчик убежал в слезах. Учитель приказал ему вернуться и, как только мальчик повернул голову, вновь выставил свой палец. Тогда мальчик обрел внезапное просветление.

Правдив этот рассказ или нет, но он предполагает, что, прежде чем использовать негативный метод, философ или изучающий философию должен пройти через позитивный, а прежде чем достигнуть простоты философии, он должен пройти через ее сложность.

Прежде чем погрузиться в безмолвие, необходимо высказать очень многое.

МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

АЛ-АШАРИ

Возникновение спекулятивной теологии — калам, явилось закономерным следствием эволюции мусульманского общества и настоятельной потребности разрешения споров относительно толкования предписаний исламского вероучения между представителями различных сект и групп, на которые раскололась умма вскоре после смерти пророка Мухаммада. Последователи калама — мутакаллимы, устраивали диспуты, в которых участвовали также немусульманские оппоненты, иудеи и христиане прежде всего. В мутакаллимских спорах и дискуссиях формировалось проблемное поле средневековой арабской философии.

Мутакаллимы принимали ряд положений в качестве аксиом, служивших для них отправными точками для рефлексии и рассуждений. К таким аксиомам относились: «единобожие»; «божественная справедливость»; «обещание и угроза» (со стороны Бога в ответ на человеческие деяния); «промежуточное состояние» (между двумя крайними позициями по вопросу о том, исключают ли верующего из числа мусульман за совершенные им смертные грехи); «поведение одобряемого и запрещение порицаемого» (положение, обязывающее мусульман противостоять злу и вершить добро).

Принятие указанных аксиом не освобождало тем не менее от сомнений и разногласий по широкому кругу проблем, касающихся прежде всего центрального догмата ислама о единобожии — таухид, божественных атрибутов, сотворенности Корана, свободы воли и гр.

Принципиальное отличие мутакаллимов от догматиков заключалось в том, что для разрешения спорных вопросов они обращались к разуму, используя рациональные методы аргументации. К разряду самых влиятельных школ калама относятся мутазилизм и ашаризм.

Мутазилизм (букв. «обособившиеся», «отделившиеся») был первым по времени и более последовательно рационалистическим по направленности. Не случайно поэтому, что именно деятельность его приверженцев способствовала формированию философской мысли — фалсафа, первым крупным представителем которой был ал-Кинди, близкий к кругам мутазилитов.

Ашариты — последователи ал-Ашари (875—935), которого нередко обвиняют в капитуляции перед исламским традиционализмом, поскольку он и его сторонники проявляли большую осторожность в своих утверждениях, касающихся исламских догм. В отличие от мутазилитов ашариты, например, признавали извечность некоторых божественных атрибутов, в частности знания и воли; отказывались от безоговорочного утверждения сотворенности Корана, отличая «несотворенный смысл» от «сотворенного словесного выражения»; вместо открытого признания свободы воли предпочитали занять примирительную позицию между крайними по этой проблеме точками зрения.

Документальное произведение ал-Ашари **«О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву»** дает возможность познакомиться со взглядами крупнейших теоретиков раннего ислама по широкому кругу проблем, обсуждавшихся среди мутакаллимов. Публикуемые отрывки из этого сочинения представляют собой первый перевод на русский язык текстов калама.

Перевод выполнен А.В. Смирновым по изданию: ал-Ашари, Абу ал-Хасан. Макалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден, 1980. В круглых скобках указаны страницы оригинала.

О ЧЕМ ГОВОРИЛИ ЛЮДИ ИСЛАМА И В ЧЕМ РАЗОШЛИСЬ ТВОРИВШИЕ МОЛИТВУ

(БОГ И ЕГО АТРИБУТЫ)

Те мутазилиты, которые говорили, что Бог непрестанно знающий, могущественный и живой, разошлись в вопросе о том, является ли Он знающим, могущественным и живым благодаря Самому Себе или благодаря знанию, могуществу и жизни, и каков смысл высказываний «знающий», «могущественный», «живой».

Большинство мутазилитов и хариджитов, многие мурджииты и некоторые зейдиты говорили, что Бог знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе, не благодаря знанию, могуществу и жизни. Они говорили, что у Бога имеется знание в том смысле, что Он — знающий, и что у Него могущество в том смысле, что Он — могущественный, но не высказывались так о жизни и не говорили, что у Него есть жизнь, равно как слух или зрение, но говорили: сила и знание, поскольку Сам Всевышний высказался именно так.

Некоторые из них говорили: у Него есть знание в смысле познаваемое, у Него есть могущество в смысле подвластное, но ни о чем ином не высказывались так.

Абу ал-Хузейл [ал-Аллаф] говорил: Он знающий благодаря знанию, которое — Он [сам], Он могущественный благодаря могуществу, которое — Он [сам], Он живой благодаря жизни, которая — Он [сам]. Так же он говорил о Его слухе, зрении, вечности, величии, силе, великолепии, вознесенности и прочих самостных атрибутах. Он заявлял: когда я говорю, что Бог знающий, я утверждаю у Него знание, которое — [сам] Бог, отрицаю за Богом невежество и указываю на познаваемое, что было, есть или будет. Когда я говорю «могущественный», я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него могущество, которое — [сам] Бог, и указываю на подвластное. Если я говорю, [что] у Бога жизнь, я утверждаю у Него жизнь, которая — [сам] Бог, и отрицаю за Богом смерть. Он говорил: у Бога лик, который — Он [сам], так что лик Его — Он [сам] и душа Его — Он [сам]. То, что Бог говорит о «руке», истолковывается как «благодать», а речение Бога (Славен Он и Велик!) «чтобы ты был выращен на Моих глазах»¹ истолковывается как «с Моего ведома».

¹ Коран, 20:39. Бог объясняет Моисею, почему было устроено так, что его отдали на воспитание фараону.

Аббад говорил: Он знающий, могущественный и живой, но я не утверждаю у Него знание, могущество или жизнь, не утверждаю слух, не утверждаю зрение, а говорю: Он знающий не благодаря знанию, могущественный не благодаря могуществу, живой не благодаря жизни, слышащий не благодаря слуху, и так обо всех прочих именах, коими Он именуется не благодаря Своему действию или действию иного.

Он не соглашался с теми, кто полагал, что Он знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе или Своей самости, и не признавал упоминание «Себя» или «Самости». Он не соглашался с тем, что у Бога знание, могущество, слух, зрение, жизнь или вечность. Ему принадлежат слова: говоря «знающий», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] познаваемого, говоря «могущественный», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] подвластного, говоря «живой», я утверждаю имя Бога. Он не соглашался с тем, что у Творца есть лик, руки, глаза, бок. Он говорил: я читаю Коран и произношу все, что сказал Бог в этом роде, но только когда читаю Коран. Он не соглашался, что речение о Боге: Он знающий, — имеет тот же смысл, что речение о Боге, что Он могущественный, — или что речение о Боге: Он могущественный, — имеет тот же смысл, что речение о Боге: Он живой. То же и об атрибутах, коими описан Бог не благодаря Своим действиям, например, что «слышащий» имеет не тот же смысл, что «видающий», и не тот, что «знающий».

Дирар говорил: смысл того, что Бог знающий, в том, что Он не является невежественным, а смысл того, что Он могущественный, — что Он не является бессильным, а смысл того, что Он живой, — что Он не является мертвым.

Ан-Наззам говорил: смысл моего речения «знающий» — утверждение Его самости и отрицание за Ним невежества, смысл моего речения «могущественный» — утверждение Его самости и отрицание за Ним бессилия, смысл моего речения «живой» — утверждение Его самости и отрицание за Ним смерти. Так же он говорил и обо всех прочих именах самости. Он считал, что имена самости различаются благодаря различию того, что отрицается за Ним: бессилия, смерти и другого, что противопоставляется [именам самости], такого как слепота, глухота и прочее, а не благодаря различию всего этого в Нем самом. Другие мутазилиты говорили: имена и атрибуты различаются благодаря различию познаваемого и подвластного, не из-за различия в Нем. Ан-Наззам говорил, что Всевышний упомянул «лик» в расширительном плане не потому, что у Него есть лик истинно, и что смысл [слов] «пребудет лик Господа твоего»¹ — «твой Господь пребудет», а смысл [слова] «рука» — благодать.

¹ Коран, 55:27.

А иные мутазилиты считали, что имена и атрибуты различаются благодаря различию передаваемого ими смысла. Говоря, что Бог знающий, я сообщаю тебе знание о Нем, что Он отличен от того, что не способно познавать, опровергаю тех, кто говорит, что Бог невежествен, и указываю на то, что у Него есть познаваемое. Таков смысл нашего речения «Бог знающий». Говоря, что Бог могущественный, я сообщаю тебе, что Он отличен от того, что не способно мочь, опровергаю тех, кто говорит, что Бог бессилен, и указываю на то, что у Него есть подвластное. Сказав, что Он живой, мы дадим тебе знать, что Он не таков, как то, что не может быть живым, и опровергнем тех, кто говорит, что Он мертв. Таков смысл речения «Он живой». Это я слышал от самого ал-Джуббаи.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи говорил: смысл моего речения, что Бог знающий не как все знающие, могущественный не как все могущественные, живой не как все живые, — что Он вещь не как все вещи. Так же он говорил об остальных самостных именах. Если его спрашивали: «Так ты говоришь, что [речение] „Он знающий не как все знающие“ имеет тот же смысл, что „Он могущественный не как все могущественные“?» — он отвечал: «Да, смысл этого — что Он вещь не как все вещи». Так же он говорил об остальных самостных именах. Он считал, что «вещь не как все вещи» имеет тот же смысл, что «знающий не как все знающие».

О Муамаре передают, что он говорил: Творец знающий благодаря знанию, и что Его знание есть у Него благодаря некоему смыслу, а тот смысл — благодаря другому смыслу, и так без предела. Так же он думал и о прочих атрибутах. Мне об этом сообщил Абу Амр ал-Фуратийй, слышавший от Мухаммада бен Исы ас-Сайрафи, что Муаммар говорил так.

А некоторые багдадцы говорили, что смысл речения «Творец знающий» — не тот же, что смысл [речения «Творец] могущественный», и не тот же, что смысл [речения «Творец] живой», однако смысл [речения], что «Творец живой», тот же, что [речения], что «Он могущественный», а смысл [речения], что Он слышащий, тот же, что Он знающий о слышимом, и [смысл речения], что «Он видящий», тот же, что «Он знающий о зримом». Согласно им, смысл [речения] «вечный» — не тот же, что [смысл речения] «живой», и не тот же, что [смысл речения] «знающий, могущественный». Так же смысл речения о Творце, что Он вечный, тот же, что смысл [речения]: Он знающий, но не тот, что смысл [речения]: «Он живой, могущественный» (с. 164–168).

Багдадцы разошлись во мнениях относительно высказывания «Бог благороден»: относится ли оно к атрибутам самости или атрибутам действия?

Иса ас-Суфи говорил, что описание Бога как «благородного» относится к атрибутам действия и что «благородство» — это «щед-

рость». А если его спрашивали: но ведь ты [тем самым] утверждаешь, что «вечный» — это иное, нежели «благородный»? — он отвечал: нет, это не вытекает из моих слов, точно так же, как если я говорю, что «добродетель» и «справедливость» — атрибуты действия, из этого не вытекает, что Творец нечестен, несправедлив и недобродетелен, ибо такое напоминает хулу. Точно так же, хотя «благородство» — действие, я тем не менее не говорю, что Бог — это иное, нежели «благородный».

Ал-Искафи говорил: [атрибут] «благородный» предполагает две стороны. Одна — что это атрибут действия, если «благородный» имеет смысл «щедрый», а другая — что атрибут самости, если под ним подразумевают, что Он сам собой возвышен и вознесен над [всеми] вещами. Он доказывал это тем, что говорят: «благородная земля», подразумевая, что она выше всех прочих земель.

Ал-Джуббай говорил, что «благородный» в смысле «могучий» относится к самостным атрибутам Бога, а «благородный» в смысле «щедрый», «одаривающий» — к атрибутам действия. Когда ему возражали: если ты говоришь, что «добродетель» — действие, то скажи тогда, что Всевышний Бог постоянно не добродетелен, — он отвечал: я говорю: не добродетельный и не порочный, дабы не создавалось представления [о хуле], что Он постоянно не справедливый и не неправедный, что Он постоянно не честный и не лжец, и точно так же Он постоянно не милостив и не жесток, не творящ и не питающ (с. 506 – 507).

Мутакалимы разошлись во мнениях о смысле высказывания «Бог вечен».

Некоторые говорили, что речение «Бог вечен» имеет тот смысл, что Он непрестанно существовал без всякого начала и что Он бесконечно предшествует всему возникшему. Так говорил ал-Джуббай.

Ал-Аббад говорил, что смысл [атрибута] «вечный» тот, что Он непрестанен, а смысл того, что Он «непрестанен», что Он вечен.

Другие говорили, что смысл [атрибута] «вечный» — что Он бог.

А те, кто утверждал, что Вечный вечен благодаря вечности, говорили: смысл того, что «Бог вечен», — утверждение за Богом вечности, благодаря которой Он вечен. Точно так же, согласно им, смысл «знающего» — утверждение знания, и так далее во всех атрибутах.

Передают, что некоторые философствующие не говорят о Творце, что Он вечен.

О Муаммаре передают, что он говорил: Творец вечен только в том случае, если сотворил возникшее.

Мутакалимы разошлись во мнениях о том, именуется ли Творец «вещью» или нет.

Джахм бен Сафван заявлял, что о Творце не говорится «вещь», поскольку он считал, что «вещь» — это только сотворен-

ное, имеющее подобие. А большинство молящихся считают, что Творец — вещь.

Те, кто говорит о Нем «вещь», разошлись во мнениях о том, что значит, что Он вещь.

[Гиле]морфисты говорили, что смысл того, что Бог — вещь, это смысл того, что Бог — тело.

Другие говорили: смысл того, что Бог — вещь, это смысл того, что Он существует. Так думают те, кто считает, что нет вещей иных, нежели сущее.

А некоторые говорили: смысл того, что Бог — вещь, это утверждение Его. Так полагали те, кто утверждал, что вещи суть вещи до своего бытия и что они утверждены как вещи до своего бытия. Это высказывание самопротиворечиво, поскольку нет разницы между тем, чтобы быть утвержденными, и тем, чтобы быть существующими. Так говорил Абу ал-Хусейн ал-Хайят.

Аббад бен Сулейман говорил, что смысл того, что Бог — вещь, состоит в том, что Он — иное, поскольку любая вещь — это иное и любое иное — вещь.

Ал-Джуббаи говорил, что Бог непрестанно знающий и могущий [в отношении] вещей благодаря Самому Себе до того, как им быть. Он говорил, что неправильно говорить «„вещи“», — до того, как им быть, поскольку их бытие и есть они. Он отрицал, что [можно] говорить «„вещи“ — до самих себя», однако они познаваемы [как] вещи до того, как им быть. Так же и субстанции, согласно ему, именуется субстанциями до того, как им быть, а цвета — цветами до того, как им быть. Но он был против того, чтобы именовать формы формами до того, как им быть, тела — телами до того, как им быть, и действия — действиями до того, как им быть.

Он говорил, что высказывание «вещь» — свойство всего познаваемого. Поскольку вещи являются познаваемыми до того, как им быть, то они и именуется вещами до того, как им быть. То, чем вещь именуется благодаря самой себе, тем она должна именоваться до того, как ей быть, как «субстанции», а также «белизне», «черноте» и так далее. Тем, чем вещь именуется благодаря существованию причины, коя не в ней, она может называться при своем небытии и до того, как ей быть, если существует причина, благодаря коей она именуется тем именем, как [именуются] «позванный» и «названный», если существует взывание и называние оных, и как вещь, несмотря на свое небытие, называется «погибшей», если существует ее погибель. Он [также] говорил, что тем, чем вещь именуется благодаря существованию причины, [коя не в ней], вещь не может именоваться до того, как ей (вещи — А. С.) быть, при небытии ее (причины — А. С.), как, например, когда говорят «движущееся», «черное» и тому подобное. То, чем вещь именуется потому, что она — действие и само возникновение, как «претерпевающее» или

«возникшее», тем она не может именоваться до того, как ей быть. Чем именуется данная вещь и другие вещи, дабы различить их роды и иные роды [вещей], тем [можно] называть их до того, как им быть. То, чем вещь именуется, когда сообщают о ее утвержденности или указывают на онаю, как высказывание «сущий», «утвержденный» и тому подобное, тем она может именоваться до того, как ей быть. Он не называл знание «знанием» до того, как ему быть, поскольку знать — это считать вещь такой, какова она по необходимости либо благодаря доказательству. Так, приказание не именуется приказанием до того, как ему быть, поскольку оно является приказанием благодаря намерению того, кто именно намеревается [отдать приказание], поскольку нечто может иметь такой же образ, как и приказание, но при этом оно — угроза, а не приказание.

Он говорил, что сущее, которое уже существует именно до того, как ему быть, не существовало. Он не возражал против того, чтобы говорилось: «Творец непрестанно знает тела и сотворенное», — не потому, что он называл их «тела» до того, как им быть, или «сотворенное» до того, как ему быть, но в том смысле, что Он непрестанно знал, что они будут телами и сотворенным.

Он не утверждал за Творцом истинностное знание, благодаря которому Он знающий, или истинностное могущество, благодаря которому Он могущественный, и так далее обо всем, чем описывается Вечный благодаря Самому Себе.

Атрибуты самости и атрибуты действия он различал так же, как мутазилиги, о которых мы упоминали раньше.

Он утверждал, что смысл высказывания: «Он знающий» — утверждение Его, а также, что Он не таков, как то, что не может познавать, и опровержение тех, кто утверждает, что Он невежествен, и указание на то, что у Него имеется познаваемое. [Он говорил,] что смысл высказывания, что «Он могущественный», — утверждение Его, указание на то, что Он не таков, как то, что не может мочь, и опровержение тех, кто утверждает, что Он немогущ, и указание на то, что у Него имеется Ему-подвластное. Смысл высказывания: «Он живой» — утверждение Его единым, и что Он не таков, как то, что не может быть живым, и опровержение тех, кто утверждает, что Он мертв. Высказывание «слышащий» — утверждение Его, и что Он не таков, как то, что неспособно слышать, и опровержение тех, кто заявляет, что Он глух, и указание на то, что слышимое, коли оно есть, Он слышит. Смысл высказывания «видящий» — утверждение Его, и что Он не таков, как то, что не способно видеть, опровержение тех, кто заявляет, что Он слеп, и указание на то, что Он видит зримое, коли оно есть. А высказывание его о том, что Он — вещь вечная и сущая, не такая, как [другие] вещи, мы уже разъяснили.

Ал-Джуббаи считал, что речение «Бог» (*ilah*) имеет тот смысл, что поклонение по праву принадлежит только Ему. Он считал

это атрибутом самости. А смысл речения «Бог» (Аллах) — что Он «[единственный] Бог» (*ал-илах*).

Он не говорил, что «Творец» — это смысл, поскольку смысл — это смысл речи. Он говорил, что Творец непрестанно пребывающ истинноно благодаря Самому Себе, а не благодаря пребыванию; а смысл того, что Он пребывающ, в том, что Он существует не благодаря возникновению.

[Он говорил, что Творец] описывается тем, что Он [был] непрестанно постоянным без начала, например, что «Он [был] непрестанно сущим», то есть Его бытие не имеет начала.

Ал-Джуббаи не утверждал, что человек истинноно пребывающ, поскольку пребывающее — это существующее не благодаря возникновению, тогда как человек существует благодаря возникновению.

Если его спрашивали: почему различаются именования, тогда как именуемый один, и смыслы, тогда как подразумеваемый один, и почему смысл «знающего» не тот же, что смысл «могущего»? — он отвечал: благодаря различию познаваемого и подвластного, поскольку среди познаваемого — такое, что нельзя описать как «подвластное Могущественному». Так же говорится о «Всеслышащем» и «Всевидающем»: эти высказывания различны потому, что различно видимое и слышимое (с. 517, 519, 522 — 525, 529, 531).

БГОМ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ВЕЩАМ]

Мутазилиты держались семи мнений по поводу того, говорится ли о Творце (Славен Он и Велик!), что Он непрестанно знающий вещи, является ли познаваемое познаваемым до своего существования и являются ли вещи непрестанно существующими.

Хишам бен Амр ал-Фуватий говорил: Бог непрестанно знающий и могущий. Если его спрашивали: «Так Бог непрестанно знающий вещи и могущий [сотворить] вещи?» — он отвечал: «Я не говорю: „Он непрестанно знающий вещи“, — я говорю: „Он непрестанно знающий о том, что Он один и Ему нет пары“. Ведь если я скажу: „Он непрестанно знающий вещи“, я буду утверждать их как непрестанные вместе с Богом (Славен Он и Велик!)». Когда его спрашивали: «Значит, ты говоришь, что Бог непрестанно знающий о том, что вещи будут?» — он отвечал: «Если я скажу: „...вещи будут“, — то тем самым укажу на них, а указывать можно только на сущее». Он не называл «вещью» то, чего Бог не сотворил и чего не было, а то, что Бог сотворил и уничтожил, то есть не-сущее, он вещью называл.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи говорил, что Бог непрестанно знающий о вещах в их моменты [существования], что Он непрестанно знающий, что они будут в свои моменты [существования], и что

Он непрестанно знающий о телах в их моменты [существования] и о сотворенном в его моменты [существования]. Он говорил, что познаваемо только сущее, не называл не-сущее познаваемым, а несуществовавшее подвластным, и называл вещи вещами, только если они существуют, и не называл их вещами, если они не существуют.

Аббад бен Сулейман говорил: Бог непрестанно знающий о познаваемом, Он непрестанно знающий о вещах, Он непрестанно знающий о субстанциях и акциденциях, Он непрестанно знающий о действиях, Он непрестанно знающий о творении. Но он не говорил, что Он непрестанно знающий о телах, или что Он непрестанно знающий о претерпевающем, или что Он непрестанно знающий о сотворенном. О разных родах акциденций — цветах, движениях, запахах, — он говорил, что Он непрестанно знающий о цветах, движениях, запахах, распространяя это на все прочие роды акциденций. Он говорил, что познаваемое — познаваемое Богом до своего бытия, подвластное — подвластное Богу до своего бытия, что вещи — вещи до своего бытия, что действия — действия до своего бытия, но считал невозможным, чтобы тела были телами до своего бытия, сотворенное — сотворенным до своего бытия, а претерпевающее — претерпевающим до своего бытия. Он считал действие вещи иным, нежели сама вещь, равно как и ее творение — иным, нежели она. Если его спрашивали: «Говоришь ли ты, что вот эта сущая вещь — именно та, что не была существующей?» — он отвечал: «Нет, я этого не говорю». А если его спрашивали: «Говоришь ли ты, что она — [нечто] иное?» — он отвечал: «[И] этого я не говорю».

Некоторые, среди них Ибн ар-Раванди, говорили, что Всевышний непрестанно знающий вещи в том смысле, что Он непрестанно знающий, что вещи будут существовать. Так же он говорил и о телах, субстанциях и сотворенном, что Бог непрестанно знающий, что тела, субстанции и сотворенное будут существовать. Он говорил, что познаваемое познаваемо Богом до своего бытия, и что, утверждая это как познаваемое Богом до своего бытия, мы отсылаем к тому, что Бог знает это до его бытия: утверждать познаваемое как познаваемое Зейдом¹ до своего бытия — это отсылать к знанию Зейда о нем до его бытия. Что подвластное — это подвластное Богу до своего бытия, он объяснял так же, как о познаваемом. Так же он говорил обо всем, что связано с иным. Например, приказанное является приказанным благодаря существованию приказа, а запретное является запрещенным благодаря существованию запрета. Желаемое является благодаря существованию направленной на него воли желаемым, так что оно — желаемое до своего бытия; здесь

¹ «Зейд» (наравне с «Амром») — имя, традиционно используемое в классической арабской мысли для формулировки примеров или тезисов в общем виде.

он отсылал к утвержденности воли до его («желаемого» — А. С.) бытия. Так же он говорил о приказанном, запрещенном и прочем, что связано с иным. Он считал, что вещи — вещи, [только] если они существуют, и что смысл того, что они вещи, — что они сущие. Так обо всяком имени, которым называются вещи и которое не связано с иным, нежели они, но является отсылкой к ним и сказыванием о них, он говорил, что вещи не могут именоваться им до своего бытия или в состоянии своего небытия.

Некоторые из багдадцев говорили: мы говорим, что познаваемое — познаваемое до своего бытия, и что подвластное — подвластное до своего бытия, и что вещи — вещи до своего бытия; но об акциденциях [так] говорить возбраняется.

Мухаммад бен Абдель Ваххаб ал-Джуббаи говорил: я говорю, что Всевышний — непрестанно знающий о вещах, субстанциях и акциденциях. Он говорил, что вещи познаются [как] вещи до своего бытия и именуется вещами до своего бытия, что субстанции именуется субстанциями до своего бытия, и так же [он говорил] о цветах, вкусах, запахах и волениях. Он говорил, что послушание именуется послушанием до своего бытия и что ослушание именуется ослушанием до своего бытия. Он подразделял имена следующим образом. То, чем вещь именуется благодаря самой себе, тем она необходимо именуется до своего бытия, как, например, «чернота» названа «чернотой» благодаря самой себе, равно как «белизна» или же субстанции названы субстанциями благодаря самим себе. То, чем вещь именуется потому, что она может быть упомянута и о ней [это] сказываемо, тем она именуется до своего бытия. Таково, например, [имя] «вещь», ведь языковеды именем «вещь» нарекли все, что может быть упомянуто и о чем может сказываться. То, чем вещь именуется ради отделения от прочих родов [вещей], например, «цвет» и тому подобное, тем она именуется до своего бытия. Если вещь именуется так-то благодаря некоторой причине и та причина существует прежде существования вещи, то вещь должна называться этим именем до своего бытия. Например, «приказанное»: «приказанное» говорится потому, что существует приказание об оном, так что, если есть приказание, это должно называться «приказанное», даже если само оно не существует, когда [уже] существует приказание. То же касается имени, которым называется вещь благодаря существованию причины, которая может существовать до самой вещи. А чем вещь именуется в силу того, что возникает или что является действием, тем она не может именоваться до того, как оно возникнет, например, [имя] «претерпевающее» или «возникшее». То, чем вещь именуется благодаря существованию некоторой причины в себе, тем она не может именоваться, пока та причина в ней не существует, например, имена «тело», «движущееся» и тому подобное. Он опровергал тех, кто говорил: «Вещи — вещи до

своего бытия», считая, что это выражение неверно, поскольку их бытие — это их существование, не что иное, как они, и кто говорит: «Вещи — вещи до своего бытия», тот тем самым как бы говорит: «Вещи — до самих себя».

Некоторые говорили: Бог непрестанно знающий познаваемое и тела, которые Он не сотворил, и непрестанно знающий вещи, субстанции и акциденции, которые не были и не суть. Мы не говорим, что Он непрестанно знающий верующих, неверующих и действующих, но говорим, что всякую вещь, которую Бог может наделить некоторым атрибутом, Он знает с тем атрибутом, коль скоро тот атрибут подвластен Богу, ибо она остается непрестанно Ему подвластной. Они говорили, что человека нельзя назвать «верующий» или «неверующий» в состоянии его бытия, а если он не может быть описан этими атрибутами в состоянии своего бытия, то не может быть ими описан и до своего бытия. Поскольку Бог может сотворить его как наделенное длиной тело, говорится: «Подвластное [Богу] имеющее длину тело». Так считал аш-Шаххам. Эти мутакалиммы допускали противоречие, поскольку тело в состоянии своего бытия — сотворенное и существующее, а они не говорили о нем, что оно сотворенное и существующее до своего бытия.

Некоторые говорили, что Бог — непрестанно знающий тела, которые не были и не суть, и что Он знает верующих, которые [еще] не были, и неверующих, которые [еще] не сотворены, [знает] движущихся, покоящихся, верующих и неверующих в этих атрибутах до того, как они сотворены. Соразмеряясь с этим, они даже говорили: известные [люди] терпят муку в языках пламени по атрибутам, а верующие награждены, прославлены, облагодетельствованы в [райских] куцах по атрибутам, не в бытии, поскольку Бог может сотворить того, кто будет ему послушен, и наградить его, а также того, кто Его ослушается, и наказать его, как подвластное и познанное [Им]. Передают, что Анийаб бен Сахль ал-Харраз говорил: сотворенное по атрибутам до существования, а также: сущее по атрибутам (с. 158 — 163).

[АТОМИЗМ]

Люди держались четырнадцати мнений в вопросе о теле: может ли оно разъединиться и истребить всю соединенность, в нем имеющуюся, так что останется одна неделимая частица, или не может, а также о том, что внедряется в тело.

Абу ал-Хузейл говорил, что Всевышний может разъединить тело и истребить всю имеющуюся в нем соединенность, так что оно станет неделимой частицей. Он говорил, что неделимая частица не имеет длины, высоты и ширины, в ней нет ни соединенности, ни разъединенности, и что она может соединяться с другими [части-

цами] и разъединяться с ними. Горчичное зерно может быть разделено пополам, затем на четыре части, на восемь и так далее, пока каждая его частичка не станет неделимой. Абу ал-Хузейл допускал, что неделимая частица может иметь движение, покой и одиночное существование, соприкасаться сама с шестью ей подобными частицами, соединяться и разъединяться с другими и что [Бог] может представить ее отдельно от другого, так что ее узрят очи, и что Он может сотворить в нас видение этой частицы и постижение ее. Он не допускал, что она может иметь цвет, вкус, запах, жизнь, могущество, знание, и говорил, что все это допустимо только в теле. Для нее же он допускал только те акциденции, о которых мы сказали.

Ал-Джуббаи утверждал наличие неделимой частицы и говорил, что сама она сходится с шестью ей подобными. Он допускал в ней, когда она одна, движение, покой, цвет, бытие, соприкосновение [с другими частицами], вкус, запах, и не допускал, что в нее, когда она одна, внедряется [акциденция] длины или составления, а также знание, мощь или жизнь.

А Абу ал-Хузейл отрицал, что тело является длинным, широким или высоким и притом составным. Он говорил, что, когда соединяются две вещи, из которых ни одна не является длинной, получается одно длинное.

Хишам ал-Фуватийй утверждал наличие неделимой частицы, однако не допускал, что она может соприкасаться [с другими] или быть отличена от других и видима. Это он допускал в отношении столпов тела. Столп тела, согласно ему, — это шесть [неделимых] частиц, а [наименьшее] тело — из шести столпов.

Ан-Наззам в своей книге «Ал-Джуз'»¹ упоминает, что некоторые утверждали, что неделимая частица — это вещь, лишенная длины, ширины и высоты, она не имеет сторон и не занимает место, не покоится и не движется и не может существовать отдельно. Так говорил Аббад бен Сулейман. Он говорил, что в частице не может быть движения, покоя, бытия, она не может занимать место, не имеет сторон и не может существовать отдельно. Он говорит, что смысл [слова] «частица» — что у нее есть половина и что у этой половины также есть половина.

Ан-Наззам передает, что некоторые говорили: частица имеет [только] одну сторону — так, вещи обращены к нам одной стороной — и это та сторона, с которой мы к ней подходим.

Ан-Наззам передает также, что некоторые говорили: частица имеет шесть сторон, причем они — ее акциденции и иное, нежели она, что она неделима, и что ее акциденции — иное, нежели она, что она подвластна счёту, и что она неделима со [всех] своих сторон: сверху, снизу, справа, слева, спереди и сзади.

¹ «Частица».

Он передает, что другие говорили: частица имеется, но существует не благодаря самой себе, она существует благодаря не менее чем восьми неделимым частицам. Тот, кто спрашивает об одной из таких частиц, спрашивает о ее отдельном [существовании], тогда как ее отдельно не бывает. Однако она познается. Речь здесь ведется о восьми, ибо восемь обладают длиной, шириной и высотой. Длина [образована] двумя частицами; длина с длиной дают плоскую протяженность, имеющую длину и ширину, а плоская протяженность с плоской протяженностью дают сторону, имеющую длину, ширину и высоту.

Он передает, что другие говорили: частицы делятся, пока не останутся две частицы, которые, если ты задумаешь их разделить, делением будут погублены. Попытавшись представить из них одну, таковую в своем представлении не обнаружишь, а попытавшись разъединить их мысленно или иначе, увидишь только их исчезновение. Это последнее, что передает ан-Наззам.

Салих Кубба утверждал наличие неделимой частицы и не допускал, что частица может сходить с шестью себе подобными либо с двумя. Он говорил: одна частица не может сходить с двумя. Он допускал, что в нее внедряются все акциденции, кроме составления.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи допускал в неделимой частице все акциденции и что в нее может внедряться такой смысл, который, когда частица соединяется с другими, называется составлением, однако мы не называем его [в одиночной частице] составлением, сообразуясь с тем, что принято в языке.

Дирар, Хафс ал-Фард и ал-Хусейн ан-Надджар говорили, что частицы — это цвет, вкус, жар, холод, жесткость и мягкость, что все эти вещи, собранные вместе, — тело и что «частицы» не имеют иного смысла, кроме перечисленных вещей. Наименьшее число существующих частицы — десять. Таково наименьшее тело. Они говорили, что эти частицы рядоположены наитончайшим образом, и отрицали взаимное проникновение.

Муаммар говорил, что человек — это неделимая частица. Он допускал, что в него внедряется знание, могущество, жизнь, воля и нежелание, но не допускал в нем соприкосновения [с другими], отделенности, движения, покоя, цвета, вкуса и запаха.

Ан-Наззам говорил: у всякой частицы есть ее частица, и у каждой части есть часть, и у всякой половины есть половина. Частицу можно делить бесконечно, и она с точки зрения разделения не имеет предела.

Некоторые философствующие¹ говорили, что частица делима и что это деление актуально имеет предел, но потенциально и в возможности для деления предела нет (с. 314 — 318).

¹ Философствующие — представители арабского перипатетизма. Ибн Сина в своих «Указаниях и наставлениях» высказывает именно то мнение, о котором говорит здесь ал-Ашари, и опровергает представление о бесконечной делимости частей.

Сомневающиеся выражали сомнение и говорили: мы не знаем, делима частица или нет.

Некоторые из тех, кто утверждал наличие неделимой частицы, говорили, что частица сама по себе имеет длину, ибо иначе тело никак не могло бы быть имеющим длину, поскольку от соединения двух не имеющих длины длина произойти никак не может.

ЧЕЛОВЕК И СПОСОБНОСТЬ К ДЕЙСТВИЮ

Мутакаллимы разошлись во мнениях относительно порождения, как, например, движение камня, случающееся, когда его некто толкнет, его падение, когда его отпускают [с высоты], боль, случающаяся от удара, испускание духа, случающееся при приеме пищи, цвета, случающиеся от удара и тому подобных причин, возникающие вкусы, запахи и тому подобное.

Одни говорили: то, что порождается нашим действием, как¹ возникающий от белил и румян, вкус пастилы, возникающий от соединения основы и сахара и выдерживания их, как возникающий запах или боль, возникающая от удара, наслаждение, возникающее от еды, испускание духа, возникающее при приеме пищи, излияние семени, возникающее при движении, движение камня, возникающее при толчке, движение стрелы, возникающее при выстреливании, постижение, возникающее, когда мы отвергаем свои очи, — все это наше действие, возникающее от причин, протекших от нас. Так же перелом руки или ноги, возникающий при падении, — действие того, кто обеспечил его причину. Так же выздоровление вправленной руки или вправленной ноги — действие человека. Так же — хроническая слабость ноги, [возникающая,] если человек сломает или, [иначе], повредит ее так, что она будет хронически нездоровой. Так же постижение всеми органами чувств — действие человека. Придерживающиеся этого мнения считали, что если ты ударишь кого-то и тот будет знать о том, что ты его ударил, то это знание будет действием ударившего: ты можешь вызывать в другом знание. Если ты отвергаешь своею рукой зеницу другого и тот постигает что-то, то постижение — действие отвергшего зеницу. Так же точно, если ты ослепишь кого-нибудь, то слепота — твое действие в другом. Придерживающиеся этого мнения считали, что человек действует в ином благодаря причине, которую производит в самом себе, и что в самом себе он совершает действия порожденные и действия непорожденные. Придерживающиеся этого мнения считали, что люди производят цвет и белизну сахарной глазури, сладость пастилы и ее запах, равно как боль, наслажде-

¹ Здесь часть рукописи испорчена.

ние, выздоровление, хроническое заболевание, страсть. Так считал Бишр ал-Мутамар, глава багдадских мутазилитов.

Абу ал-Хузейл [ал-Аллаф] и его последователи считали, что все, что порождено действием человека и о чем известно, [каково оно], является его действием. Таковы, например, боль, возникающая от удара, качение камня, получившего толчок, или его падение, если держать его в руке и потом отпустить, или его восходящее движение, когда его бросают вверх, звук, возникающий при соударении двух вещей, испускание духа, если дух является телом, или невозможность онога, если он акциденция, — все это действия человека. Он заявлял, что человек может действовать в себе самом и в ином через производимую им в самом себе причину. Что касается наслаждения, цветов, вкусов, запахов, жара, холода, влажности, сухости, трусости, отваги, голода, жажды, постижения или знания, возникающих в ином, то все это, как он говорил, — действие Всевышнего. Бишр ал-Мутамар считал все это действием человека, если от того [проистекают] причины онога, тогда как Абу аль-Хузейл думал, что все это не порождается действием человека и качество онога непознаваемо, но что в себе человек производит движение, покой, волю и знание и то, чего качество известно, а также то, что порождается от движения и покоя в нем самом или в ином и что порождается от соударения, которое он производит между двумя вещами. Он считал, что человек действует в ином через причины, которые производит в себе самом. Он говорил, что если кто-нибудь выпустит в другого человека стрелу и затем умрет до того, как стрела попала в цель, а затем стрела достигнет цели, уязвит того человека и убьет его, то это тот стрелок произвел уязвление и убиение, возникшие после его смерти, благодаря причине, которую он произвел, будучи жив. Точно так же, если он будет уничтожен, он будет действовать в ином, будучи несуществующим, благодаря причине, что [проистекла] от него, когда он был жив.

Как Бишр ал-Мутамар, так и Абу ал-Хузейл считали, что человек не может создать ни силу, ни жизнь, ни тело.

Ибрагим ан-Наззам говорил: единственное действие человека — движение, и действие он производит только в себе самом. Молитва, пост, воления, нежелания, знание, невежество, правда, ложь, речь человека и его молчание, а также прочие его действия — движения. Точно так же, если человек покоится в одном месте, то смысл этого — что он существует в нем два момента времени, то есть движется в нем два момента времени. Он считал, что цвета, вкусы, запахи, теплота и холод, звуки, боль — тонкие тела, а человек не может производить тела. Наслаждение он также не считал действием человека. Он считал, что все, что случается вне человека, является действием Всевышнего, [совершающимся] благодаря Его обязывающему сотворению вещи, как, например, движение камня,

который толкают, или падение его, когда его бросают, или движение вверх, когда его подбрасывают. Также и постижение — действие Всевышнего, необходимо сотворяющего природу [вещи]. Это значит, что Всевышний наделил камень такой природой, что он приходит в движение, если его толкнуть, и так во всем порождаемом.

Как передают, он считал, что Всевышний сотворил [все] тела сразу и что тело сотворяется в каждый момент времени.

Он говорил, что человек — дух и что он действует в себе самом. Передают по-разному его мнение о том, действует ли человек в своей оболочке и в своем остоле. На самом деле он говорил, что человек действует в своей оболочке, хотя некоторые передают, будто он говорил, что человек действует в своем остове и своей оболочке.

А другие мутакалиммы, а именно Абу ал-Хузейл, говорили, что воления и нежелания, знание и невежество, правда и ложь, речь и молчание не относятся к движению и покою.

Муаммар говорил, что человек не производит в самом себе ни движения, ни покоя, но что он производит в самом себе волю, знание, нежелание, умозрение и уподобление. Он говорил, что человек не производит в ином ничего, что он — неделимая частица и неразделимый смысл и что в этом своем теле он потому, что управляет им, но не потому, что соприкасается с этим телом или вселился в него. Он говорил, что порожденное и то, что внедряется в тела: движение, покой, цвет, вкус, запах, жар, холод, влажность, сухость — является естественным действием того тела, куда это внедрилось; что мертвое естественным образом производит акциденции, которые в него внедряются, что жизнь — действие живого, а могущество — действие могущественного, и также смерть — действие мертвого. Он говорил, что Всевышний не производит акциденций и не описывается как могущий произвести акциденцию, жизнь, смерть, слух, зрение; что слух — действие слышащего, и также зрение — действие зрящего, а постижение — действие постигающего, и чувственное восприятие — действие чувственно воспринимающего; что также и Коран — действие того, от чего он был услышан, будь то ангел, дерево или камень, и что Бог (Славен Он и Велик!) не имеет речи истинно (превелико вознесен Господь наш над подобными речами!). Он говорил, что Всевышний производит окрашивание, оживление и умерщвление и что это — не акциденции, поскольку если Творец дает цвет телу, то это тело либо может окрашиваться, либо не может; если оно может окрашиваться, то окрашивание необходимо будет для него естественным, а если иметь цвет естественно для тела, то цвет этот — его действие, причем не может быть естественным для него то, что зависит от другого, так же как стяжание чего-либо не может быть сотворением иного; если же для тела не является естественным окрашиваться, то допустимо, что Творец будет окрашивать его, а оно не окрасится.

Салих Кубба говорил, что человек действует только в самом себе, а что возникает при его действии, как движение камня от толчка, сгорание дерева при соединении с огнем, боль от удара, [то сотворено Всевышним] и тому Он дает начало. Допустимо, что тяжелый камень будет тысячу лет соединен с тонким воздухом, а Бог не сотворит в нем падения, но сотворит покой; что огонь будет соединен с дровами многие моменты времени, а Бог не сотворит возгорания; что на человека возложат гору, а он не почувствует ее тяжести; что Он сотворит покой маленького камешка, когда его будут толкать, и не сотворит его перемещения, даже если все люди на земле будут толкать его и упрутся в него; что Всевышний может сжечь человека, а тому не будет больно, но Он сотворит в нем наслаждение; что Всевышний положит постижение вместе со слепотой, а знание — со смертью. Он допускал, что Всевышний может устранить тяжесть небес и земли, не умалив их ни на частичку, так что они станут легче перышка. Я слышал, что однажды его спросили: Значит, ты не будешь возражать, что в данный момент сидишь в Мекке под раскинутым над тобой шатром, не зная этого, поскольку Бог не сотворил в тебе знания об этом, и притом ты здоров и в своем уме? — и он ответил: Нет, не буду. Тогда и нарекли его «Кубба» («шатер»). Я также слышал, что однажды его спросили о видении — если он, находясь в Басре, увидит, что он в Китае, — и он ответил: да, я и есть в Китае, если вижу, что я в Китае. Тогда его спросили: а если тебя привяжут за ногу к человеку, находящемуся в Ираке, а ты увидишь, будто ты в Китае? — и он ответил: я и буду в Китае, даже если увижу, что привязан за ногу к человеку в Ираке.

Самама говорил, что единственное действие человека — воля, прочее же — возникающее, не имеющее создателя, вроде движения камня при толчке и тому подобного. Он говорил, что все это сопрягается с человеком метафорично.

Ал-Джахиз говорил, что все [действия] после воли человек [совершает] естественно, а не по выбору, и что по выбору он производит только волю.

Дирар и Хафс ал-Фард говорили, что к действиям людей относится то, что порождено их действием и от чего они могут воздержаться в любой момент по своему желанию, прочее же, от чего они не могут воздержаться в любой момент по своему желанию, то не их действие и не является необходимым благодаря причине, которая является их действием.

Дирар бен Амр говорил, что человек действует вне занимаемого им места и что порожденные его действием в ином движении или покое являются его стяжанием и творением Бога (Славен Он и Велик!). Кроме Дирара, все люди утверждения говорят, что человек не действует в ином, считая это невозможным (с. 401 — 407).

АЛ-КИНДИ

Ал-Кинди (ок. 801–870) одни считают родоначальником «восточного перипатетизма», другие полагают, что подобная оценка необоснованна, поскольку им не было создано систематического учения. Никто, однако, не может отрицать его первенства или по крайней мере особых заслуг в введении в обиход интеллектуальной жизни арабов основных идей античной философии, прежде всего — аристотелизма, а также платонизма и неопифагореизма. Ал-Кинди редактировал переводы на арабский язык «Метафизики» Аристотеля, «Географии» Птолемея и работ Евклида. В его изложении арабоязычный читатель получил возможность познакомиться с «Поэтикой» Аристотеля и «Введением в категории Аристотеля» Порфирия. Им были написаны комментарии к «Категориям» и «Второй аналитике» Аристотеля, «Ал-Магесте» Птолемея и «Элементарам» Евклида.

Ал-Кинди был энциклопедистом. Круг его интересов и знаний весьма широк, о чем свидетельствуют написанные им 250 трактатов по метафизике, логике, этике, математике, астрономии, медицине, метеорологии, оптике, музыке. Однако большинство работ утеряно, частично сохранились некоторые из трактатов, в том числе «Трактат о количестве книг Аристотеля», «О разуме», «О первой философии», «Рассуждения о душе».

Перевод с арабского трактата ал-Кинди «О первой философии» («Фи ал-фальсафа ал-уля») осуществлен по изданию М.А. Абу-Риды [Расайль, т. 1, с. 97–162]. За основу взят перевод А.В. Сагадеева. Деление на части и главы фигурирует в самом тексте ал-Кинди, разбивка на параграфы и подпараграфы, а также их заголовки принадлежат Тауфику Ибрагиму и Н.В. Ефремовой, составителям антологии «Мусульманская философия». Казань: ДУМ РТ, 2009.

О ПЕРВОЙ ФИЛОСОФИИ

ПЕРВАЯ ГЛАВА ПЕРВОЙ ЧАСТИ

Что такое первая философия

Философия есть наука об истинах вещей
<...>

Из всех человеческих искусств самым возвышенным и благородным является искусство философии, кое определяется как познание истин (*хака'ик*)¹ вещей в меру человеческой способности. Ибо и в своем познании (*'ильм*) философ добивается постижения истины (*ал-хакк*), и в своих действиях (*'амаль*) он стремится к согласованию собственных поступков с истиной, а не к самому действию до бесконечности — ведь мы прекращаем действие, когда доходим до истины.

Но искомую истину мы постигаем только по нахождении причины. А причиной бытия (*вуджуд*) любой вещи и ее сохранности служит истина (*ал-хакк*), поскольку все, что обладает бытием (*инниййа*)², обладает и истиной. Значит, истина непременно свойственна сущим (*инниййат мауджуда*).

¹ Арабскому *хакыка* (мн. ч. *хака'ик*) соответствует русское «истина» и в гносеологическом его понимании — как «верное» (в противоположность ложному), и в онтологическом — как «подлинное, реальное, сущее». А *хакыка-истина* (стар.-рус. «истота») вещи указывает на ее сущность (напр., «разумное животное» в отношении «человека»), взятую в перспективе ее реализации во внешнем мире. Но если эта сущность рассматривается вне зависимости от такого реального существования, то она чаще всего передается термином *махиййа* (букв. «чтойность»; таковая представляет собой содержание ответа на вопрос «что это?»). Когда же ее противопоставляют атрибутам или акциденциям, то обозначают также словом *зат* («самость»). Порой в смысле сущности употребляется и *таби'а* (тыба', таб'), «естество, природа».

Понятие истины обозначается и однокоренным со словом *хакыка* отглагольным существительным *хакк*, которое выступает одним из эпитетов Бога и в таком случае обычно передается нами как «Всеистинный».

² Этот термин, указывающий на «бытие»/«сущее», впоследствии уступил место обозначению *вуджуд/мауджуд*. Синонимом ему выступал *хувиййа* («он-ость»).

© Ибрагим Т., Ефремова Н.В., Сагадеев А.В., перевод, подготовка текста, 2009

Первая философия — наука о Первоистинном

Самой благородной и возвышенной частью философии выступает первая философия (*ал-фальсафа ал-уля*), т. е. наука о Первоистинном (*ал-хакк ал-аввал*), являющемся причиной всякой истины. Вот почему благороднейшим и совершеннейшим философом должен быть муж, постигший эту благороднейшую науку, ибо наука о причине выше науки о причиненном: наше знание о каждом из познаваемых предметов будет полным, когда нам известна его причина. А всякая причина есть либо материя (*'унсур*), либо форма (*сура*), либо действитель (фа'иля), то, от чего исходит движение, либо цель (*мутаммима*), т. е. то, ради чего возникает вещь¹.

Научных же вопросов, как мы сие установили в других наших философских трактатах, суть четыре: «[есть] ли?», «что [это]?», «каково?» и «почему?». В отношении вопроса «[есть] ли?» искомым является только бытие [исследуемой вещи]. А у всякого сущего, кое имеет род, этот род и будет искомым в вопросе «что [это]?». Вопрос же «каково?» касается видового отличия сего сущего. Вопросы «что?» и «каково?», вместе взятые, — его вида. Вопрос «почему?» — его целевой причины, ибо он преследует абсолютную причину².

Ясно, что, постигая материю вещи, мы постигаем ее род, а постигая ее формы, постигаем ее вид. В знании же о виде заключено знание о видовом отличии. Но коли мы обладаем знанием о материи вещи, ее форме и целевой причине, мы тем самым обладаем знанием и о ее определении. Истина же всякого определяемого предмета заключается в его определении.

Наука о первой причине справедливо была названа «первой философией», ибо вся прочая философия возводится к ней. А причина сия первей и по достоинству, и по роду, и по порядку, если располагать вещи сообразно достоверности знания о них, и по времени (*заман*), поскольку она служит причиной самого времени.

Инниййа выражает конкретное, чувственно наблюдаемое существование вещи и обычно противопоставляется *махиййа*, «сущности»; *хувиййа* же преимущественно подчеркивает отличие данной вещи от других (и в этом аспекте этот термин порой употребляется также для обозначения сущности).

¹ Причина — араб. 'иля (иногда — *сабаб*); причиненное/следствие — *ма'люль*. Вслед за Аристотелем ал-Кинди и другие восточные перипатетики выделяют четыре разряда причин: материальную, формальную, действующую и целевую/конечную (для кровати, напр., это соответственно дерево, образ, столяр и отдых). Термин '*унсур*', употребляемый ал-Кинди для обозначения материи, впоследствии утвердился преимущественно за четырьмя стихиями (землей, водой, воздухом и огнем), а в значении материи обычно употреблялись слова *магга* или *хайуля* (калька с греч. *hyle*; прилагат. *хайуляни*). Наряду со словом *тамам* (букв. «завершенность», «законченность»; прилагат. *тамми*, *мутаммим*), в смысле цели использовалось слово *гайа* (букв. «конец», «предел»; прилагат. *га'й*).

² Таковы четыре главных «научных вопроса». Что же касается вопросов «сколько», «как», «когда» и «где», то они полагаются менее важными, частными.

В защиту философии

Признательность древним философам

Воистину, негоже нам упрекать кого-либо из тех [предшествующих философов], кои помогли нам в достижении хотя бы малого, незначительного прока, не говоря уже о тех, главным образом благодаря которым мы получили и в самом деле важную, огромную пользу. Пускай им и не удалось обрести некоторые истины, все равно они близки нам и суть сотоварищи, даровавшие плоды своей мысли, каковые стали для нас средством и орудием познания многого из того, истины чего им самим постичь так и не удалось. К тому же нам, как в свое время и нашим предшественникам из видных иноязычных философов, ясно, что ни один человек до сих пор не смог, опираясь только на собственные силы, надлежащим образом самостоятельно постичь истину, сколь бы тот ни усердствовал. Да и всем вместе не удавалось полностью объять истину. Кто-то вообще не обретал ни единой доли истины, а кто-то обретал лишь самую малую толику из того, что достойно именоваться истиной. Однако если собрать все крупинцы, добытые каждым из искателей истины, то в итоге получится нечто весьма внушительное по своему объему.

Посему нам подобает воздать великую благодарность всем, кто открыл для нас хоть частицу истины, тем более доставившим бóльшую долю, ибо они снабдили нас исходными посылками, поспешествующими движению к истине, сделали нас соучастниками в плодах их мысли и облегчили постижение сокрытых истин. Без этих предшественников мы бы не смогли — даже если бы потратили целую жизнь на упорные исследования — накопить все те истинные начала, которые в итоге вывели нас к конечным искомым истинам. Ведь сие знание копилось веками и достигалось неутомимой настойчивостью и кропотливым трудом. Один человек за свою жизнь, как бы продолжительна она ни была, как бы он сам ни усердствовал и каким проникательным бы ни был, не в силах достичь того, что обреталось [предшественниками] таким же упорным поиском и тонким умом в продолжение многократно превосходящих срок его жизни времен. По этому поводу у виднейшего из греческих философов, Аристотеля, сказано: «Мы должны быть признательны отцам тех, кто снабдил нас хоть какой-то долей истины, ибо те — причина существования последних, а эти — причина обретения истины нами»¹. Какие прекрасные слова!

Истину можно заимствовать от инаковогого

Да, нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас [по времени] или отличных от нас [по вере] народов. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины: истина ни принижается, ни ума-

¹ В близком смысле Аристотель высказывается в «Метафизике» (II 6, 993 b 10–20).

ляется из-за [незначительности самого] высказывающего ее или передающего; и никого не принижает [обретением] истины, наоборот, истина возвышает всякого.

Если мы стремимся к усовершенствованию нашего рода (а такой должна быть истинная цель), то в этой книге нам подобает придерживаться правила, коему мы привыкли следовать во всех прочих трактатах, а именно излагать учения древних мыслителей достаточно подробным и предельно доступным образом для интересующихся оными, дополняя их недостающими сведениями соответственно нормам нашего языка, нравам нашего времени и в меру наших сил.

Противники философии — торгаши от религии

Вместе с тем мы воздержимся от пространных разъяснений ряда сложных и запутанных вопросов, поскольку мы остерегаемся ложного истолкования со стороны многих из тех наших современников, кто принимает ученый вид, а в действительности чужд истине, незаслуженно возлагая на себя ее венец. Ведь ум таких людей чересчур ограничен, чтобы ступить на тропу истины, а знания слишком скудны, чтобы отдать должное мужам великомуудрым, усердствующим в доставлении общих для всех выгод, в том числе и для самих этих людей.

Побуждаемые грязной завистью, что гнездится в их скотских душах и своим непроницаемым покрывалом заслоняет от их рассудка свет истины, клеймят они врагами [религии] обладателей [высших] человеческих добродетелей, приобрести которые сами эти люди не удосужились и от которых они весьма и весьма далеки. Таким способом они надеются оградить свои поддельные троны, кои воздвигали себе без всякого на то права, домогаясь лишь главенства посредством религии и торгуя ею. Таковые же лишены веры, ибо кто торгует какой-нибудь вещью, тот ее продает, а кто продает что-нибудь, тот уже этого лишается. Вот именно торгующий верой ее лишен.

Философия и религия едины

Подлинно расстается с верой и тот, кто противится усвоению [философии —] знания об истинах вещей, называя неверием ее обретение.

Ведь в знании об истинах вещей заключается знание о [сущности] Бога, о [Его] единственности, о добродетели, обо всем полезном и о пути к нему, об удалении от вредного и остережении от него. Приобретение всех этих сведений есть как раз то, с чем от Бога явились истинные Его посланники (*русул*)¹. Ибо они призывали именно к признанию божественности одного только Бога, к следованию угодных Ему добродетелям и избеганию пороков, про-

¹ То есть пророки Божьи.

тивоположных [этим] добродетелям как по своей сущности, так и по своим следствиям. Из сказанного явствует, что мы должны держаться указанного обретения наидрагоценнейшей для людей истины и прилагать все свои силы для ее достижения.

В пользу этого говорит и нижеследующее наше рассуждение.

Отвергающий философию сам обязан философствовать!

Из слов самих противников философии явствует необходимость ее обретения.

Ведь им приходится либо признать эту необходимость, либо отрицать ее. Если они признают таковую, то должны добиваться философии. А коли отвергнут, они должны раскрыть причину отрицания, обосновав сие посредством доказательства. Раскрытие же причины и приведение доказательства — исключительная привилегия науки об истинах вещей. <... >

ВТОРАЯ ГЛАВА ПЕРВОЙ ЧАСТИ

Предмет и метод метафизики

Два вида познания: 1) чувственное познание

Человеческое познание (*ал-вуджуд*)¹ бывает двух видов. Первый вид ближе к людям, но дальше от природы (*таби'а*). Это познание посредством чувств, которые присущи нам с самого нашего появления на свет, а также общему роду, объединяющему нас и многое другое помимо нас, т. е. роду «живое», объемлющему всех животных. Наше познание посредством чувств, когда чувство обращено к своему предмету, не требует ни времени, ни помощи. Оно непостоянно, ибо неустойчив, текуч и всегда изменчив сам предмет — под действием того или иного вида движения, из-за перемены в нем количества (в сторону большего или меньшего, равного или неравного) и качества (в сторону подобия или непоподобия, более сильного или более слабого). Значит, в каждый момент времени предмет знания перестает быть самим собой, непрерывно меняясь.

Этот предмет запечатлевает свой образ в силе представления, которая передает памяти сей образ, и тем самым данный предмет становится представленным и воображенным в душе живого существа. Хотя в природе он не обладает устойчивостью, а посему далек и скрыт от нее, но весьма близок к чувственно воспринимающему, поскольку познается сразу по обращению к нему чувства. А все чувственное всегда обладает материей. Следовательно, оно есть тело или находится в теле.

¹ Позже термин *вуджуд фаласифа* стали употреблять преимущественно в смысле бытия/существования. Употребление его ал-Кинди в смысле познания/постижения отражает второе значение глагола *ваджада* — «найти [что-либо]».

2) умственное познание

Другой вид познания ближе к природе и дальше от нас. Это умственное познание. И то, что познание двойное — чувственное (*хисси*) и умственное (*'акли*), — весьма справедливо, ибо вещи бывают общими (*куллиййа*) и единичными (*гжуз'уййа*)¹. Под общими я подразумеваю роды в их отношении к видам и виды в их отношении к особям², а под единичными — особи в их отношении к видам.

Виды и роды познаются умственно

Единичные, материальные вещи попадают под [восприятие] чувств. Роды же и виды не попадают под это, не познаются чувственно, но они попадают под [восприятие] одной из сил совершенной, т. е. человеческой, души, а именно силы, которая называется человеческим разумом. Поскольку чувства познают единичные вещи, то все чувственное, все образно представленное в душе принадлежит силе, пользующейся чувствами.

Никакое же видовое или надвидовое понятие (*ма'на*) не может быть вообразено душой (ибо всякий образ чувствен), но только принимается и признается, наподобие тех принципов, которые непременно воспринимаются разумом, как [положение] о том, что в отношении одной и той же, не изменяющейся вещи утверждения «она есть это» и «она не есть это» не могут быть оба истинными одновременно. Такие понятия не представляются в душе образами, поскольку не имеют оных — у них нет ни цвета, ни звука, ни вкуса, ни запаха; в отношении их есть, скорее, неббразное восприятие.

Соединенное с материальным или нематериальное познается умственно, а не чувственно

Все материальное имеет образ, который запечатлевается в душе благодаря общему чувству³. И все нематериальное, но находящееся вместе с материальным может быть воспринято вместе с тем материальным. Чувством зрения, например, воспринимается очертание, составляющее границы цвета, поскольку последнее является границами того, что зрительно воспринимается. Можно подумать, что такое нематериальное отображается в душе посредством общего чувства и что его в душе представляет нечто сопутствующее, которое сопровождает образ цвета наподобие сопутствующего, сопровождающего цвет и указывающего на границы окрашенного в нем [тела]. [Вместе с тем] познание границ, како-

¹ Или: универсальными и партикулярными.

² Или: индивидам (*ашхас*, ед. ч. *шахс*).

³ Араб. *ал-хисс ал-кулли*. Впоследствии более традиционным стало обозначение *ал-хисс ал-муштарак*. В этой силе души соединяются данные, полученные ею от пяти внешних органов чувств.

выми служит очертание, является умственным познанием, полученным через чувства, но не подлинно чувственным. Поэтому обо всем не имеющем материи, но находящемся вместе с ней можно подумать, что оно представляемо в душе; в действительности же оно лишь мыслимо вместе с чувственным, а не представляемо.

Абсолютно нематериальное утверждается в силу ментальной необходимости. Пример с пустотой вне мира

Вещи же, не имеющие материи и не соединенные с ней, никак не отображаются в душе, и о них нельзя думать как об отображающихся. Признаем же мы их именно в силу [логической] необходимости. Таково, например, наше утверждение: вне тела Вселенной нет ни пустого, ни заполненного пространства, т. е. ни пустоты, ни тела. Данное суждение не имеет образа в душе, ибо «ни пустое, ни заполненное пространство» есть нечто такое, чего чувство никогда не воспринимало и что никогда не сопутствовало чувству так, чтобы оно имело в душе образ или о нем думали как о воображенном. Скорее это нечто, к которому разум непременно приходит благодаря нижеследующим посылкам.

Пустота, говорим мы, означает место (*макан*), в котором нет поместившегося (*мутамаккин*). Но «место» и «поместившееся» суть такие соотнесенные между собой понятия, что одно из них не предшествует другому: если есть место, то непременно есть и поместившееся, и, наоборот, если есть поместившееся, то непременно есть и место; а значит, не может быть места без поместившегося. Мы же под пустотой как раз и подразумеваем место без поместившегося. Следовательно, не может быть абсолютной пустоты.

Далее, если заполненное пространство есть тело, то тело Вселенной должно быть либо количественно конечным, либо количественно бесконечным. Но, как мы скоро выясним, не может быть ни одной актуально бесконечной вещи. Поэтому тело Вселенной не может быть количественно бесконечным. А раз так, то за телом Вселенной нет никакого заполненного пространства, иначе такое пространство было бы телом. Если бы за этим заполненным пространством находилось еще пространство и за каждым последующим — другое заполненное пространство, то должно быть бесконечное заполненное пространство, а значит, имелось бы количественно бесконечное тело, т. е. актуальная бесконечность, между тем как существование актуальной бесконечности невозможно.

Стало быть, за телом Вселенной нет заполненного пространства, ибо за ним нет тела. А прежде мы показали, что за сим телом нет и пустоты. Это [суждение] непреложно, хотя и не имеет в душе никакого образа. Для него есть лишь необходимое умственное постижение.

И вообще, кто изучает надприродные¹ предметы, т. е. предметы, не имеющие материи и не соединенные с ней, тот никогда не найдет для них какой-либо образ в душе — он постигнет их умственным исследованием. <...>

Каждой дисциплине — свой метод

Постижение истины упомянутыми двумя способами кажется, с одной стороны, легким, а с другой — трудным. Ибо стремящийся образно представить себе вполне отчетливые для разума интеллигибельности², дабы их постичь, оказывается совершенно неспособным их усмотреть, подобно тому как глаза летучей мыши не могут сквозь солнечные лучи разглядеть вещи, четко и ясно видимые нами.

В этом-то и кроется причина заблуждений многих из тех, кто, подобно ребенку, при рассмотрении надприродных предметов старается их образно представить в душе, как это они привыкли делать в отношении чувственных вещей. Ведь обучение бывает легким [лишь] касательно привычных вещей. Свидетельство тому — живость, с которой ученики воспринимают проповеди, [литературные] послания, стихи, рассказы и все прочие повествовательные жанры, так как с раннего возраста привыкли к сказкам и басенкам.

Такие же [заблуждения] возникают и при исследовании природных предметов, когда пользуются математическими рассуждениями, ибо последние предназначены лишь для вещей, лишенных материи. Ведь материя испытывает действие и поэтому находится в движении, а природа служит первичной причиной всего подвижного и покоящегося³. Поскольку все природное обладает материей, то к природным вещам негоже применять математический метод, подходящий именно для нематериальных предметов. Этим методом изучается только непродное, а прибегающий к нему для постижения природного запутается, не добившись истины.

Метафизика — наука о недвижимом

Вот почему всякий, кто изучает ту или иную науку, должен прежде всего исследовать причину предметов, попадающих в поле рассмотрения данной науки. Так, если мы рассмотрим причину природы природных вещей, то таковой окажется — как было нами сказано в «Принципах физики»⁴ — причина всякого движения. Природным, стало быть, является все подвижное, а физика есть на-

¹ Араб. *ма фаук ат-таби'а*. Речь идет о метафизических предметах.

² Интеллигибельная/интеллигибельное, ментальное, умопостижимое (*ма'куль*, мн. ч. *ма'кулят*) — объект, постигаемый только умом и недоступный чувствам. Противоположностью ему служит сенсибилия/сенсильное, чувственно-постижимое (*махсус*, мн. ч. *махсусат*).

³ Речь идет о природе тела как начале/принципе его движения.

⁴ Араб. «Ава'иль ат-таби'а». Это сочинение до нас не дошло.

ука обо всем подвижном. Следовательно, надприродное недвижно, ибо вещь, как мы это скоро выясним, не может служить причиной собственного существования; поэтому ни движение не может быть причиной движения, ни подвижное — причиной подвижного.

А раз так, то метафизика есть наука о недвижимом.

Не все положения доказуемы

Но не всегда подобает обращаться к доказательству. Ведь не все умственно искомые постигаются доказательством, ибо не для каждой вещи есть доказательство, а лишь для некоторых. И в отношении доказательства не [обязательно] имеется доказательство — было бы у всякого доказательства свое доказательство, такой ряд доказательств простирался бы до бесконечности. Тогда ни одна вещь не могла быть познаваемой¹, а значит, не было бы знания вообще, так как если не дойти до первых начал вещи, сама вещь не будет [подлинно] познанной.

Действительно, если мы, [например], задались целью узнать, что такое человек (а человек есть разумное смертное существо)², предварительно не зная, что такое живое, что такое разумное или что такое смертное, то мы бы никак не узнали, что такое человек.

Метафизика пользуется научным доказательством, а не убеждением

В математических науках мы должны искать не убеждения³, а доказательства. В самом деле, если в математической науке прибегать к убеждению, то наше познание в ней было бы вероятностным, а не научным⁴.

И вообще, каждая из областей мыслительного рассмотрения имеет свой особый способ познания, отличный от такового в прочих. [Пренебрежение] этим фактом и сбивает многих исследователей. Не проводя должного различия между [видами] искомого, одни [всюду] следуют привычке убеждать, другие — представлять образно⁵, третьи — ссылаться на свидетельства преданий, четвертые — доверять чувству, пятые — обращаться к доказательству. Некоторые же, стремясь к постижению искомого, пытаются ис-

¹ Ибо невозможно преодолеть бесконечную цепь.

² Так характеризуется «человек» (*инсаниййа*) в трактате «Об определениях», «ангел» же (*мал'укиййа*) — это живое разумное существо.

³ Объектами убеждения (*икна'*) могут быть и недостоверные вещи, ибо оно опирается на риторические методы.

⁴ Арабские слова *зани* и *'ильм* соответствуют греческим *doxa* и *episteme*, обычно переводимым как «мнение» и «знание». По Аристотелю, эпистема есть достоверное знание, основанное на необходимых посылках, тогда как докса представляет собой лишь мнение (или догадку), которое может быть и неверным, ибо в основе его лежат посылки, имеющие только вероятностный характер.

⁵ Или: прибегать к метафорам и притчам.

пользовать все способы сразу — либо по причине неосведомленности в науке о методах достижения искомого, либо из желания приумножить способы, ведущие к цели.

К каждому из [видов] искомого следует двигаться подобающим ему способом. Так, в математике мы не станем обращаться к убеждению, в метафизике¹ — к чувственному восприятию или образному представлению², в началах физики — к силлогизмам, в риторике — к доказательству, в началах доказательства — к доказательству³. Если мы будем соблюдать эти принципы, нам легко будет добиваться искомого истин. В противном случае мы собьемся с пути, и нам будет трудно достичь цели.

Вслед за указанными советами необходимо разъяснить ряд положений, которые нам понадобятся в этой дисциплине⁴.

Свойства извечного

Не имеет причины

Извечное (*ал-азали*) есть то, что вообще никогда не могло быть не-сущим (*ляйс*). Поэтому его существованию (*хувиййа*) бытийно не предшествовало ничего⁵.

А раз так, то пребывание⁶ извечного не обусловлено чем-то другим. Стало быть, извечное не имеет причины. У него нет субстрата (*мауду'*), предиката (*махмуль*)⁷, действителя или [целевой] причины (т. е. того, ради чего оно существует), ибо таковыми и исчерпываются конституирующие причины.

У него нет рода

Извечное не имеет рода. Если бы у него был род, то оно было бы видом. Вид же образуется из рода, общего между ним и чем-то другим, и из видового отличия, не присущего чему-то иному. Вид поэтому имеет и субстрат — род, принимающий его форму и форму чего-то другого, и предикат — форму, свойственную лишь ему и ничему другому. Следовательно, извечному оказались бы присущи и субстрат, и предикат, тогда как выше уже было выяснено, что у такового нет ни субстрата, ни предиката.

¹ Араб. *ал-'илм ал-иляхи*; букв. «божественная наука», «теология».

² Или: апелляции к метафорам и притчам (*тамсил*).

³ Начала доказательства суть аксиомы, которые не могут быть доказаны.

⁴ В первой философии.

⁵ Согласно трактату «Об определениях», «извечное» — это то, что никогда не было не-сущим (*ляйс*), в своем пребывании (*кывам*) не нуждается в чем-либо ином, поему у него нет причины; а не имеющее причину — всегдашнее (*га'им абаган*). В учении ал-Кинди извечным выступает только Бог.

⁶ Пребывание вещи обозначает и ее наличие в действительности (вне ума), и ее сущность/конституцию; обуславливающие такое наличие/конституцию факторы — «конституанты» (*мукаввимат*). Порой *кывам* передается и термином «субсистенция».

⁷ Речь идет, соответственно, о материи и форме.

Это невозможно, а значит, у извечного нет рода.

Не уничтожается

Извечное не уничтожается. Ибо уничтожение есть смена предиката, но не первого субстрата¹. А всякое сменяющееся сменяется ближайшей противоположностью, т. е. такой, которая входит вместе с ним в один и тот же род; тепло, например, сменяется холодом — мы ведь не считаем в качестве противоположного для тепла сухость, сладость, долготу или еще что-нибудь подобное. А близкие друг другу противоположности составляют единый род; следовательно, у уничтожающегося есть род. Таким образом, если бы извечное уничтожилось, то у него был бы род. Но у ононого нет рода.

Стало быть, извечное не может уничтожаться.

Неизменяемое, совершенное

Превращение (*истихаля*) есть смена. Следовательно, извечное не превращается, поскольку таковое не сменяется.

Оно также не переходит от несовершенства к совершенству, ибо переход есть определенное превращение. Извечное же не превращается, а значит, не переходит к совершенству. Совершенное — это то, что обладает устойчивым состоянием, благодаря которому оно есть превосходное; а несовершенное — то, что не обладает таким состоянием. Извечное не может быть несовершенным, так как не может перейти в какое-либо состояние, сообщающее ему превосходство. Невозможно и чтобы оно превратилось в нечто более превосходное или в нечто менее превосходное.

Значит, извечное необходимо является совершенным.

Не тело

Поскольку же тело имеет род и виды, а у извечного нет рода, то извечное не есть тело.

Нет бесконечных тел

А теперь мы утверждаем: не может быть извечного тела, равно как не может быть актуально бесконечным что-либо другое, какое имело бы количество или качество; нечто бывает бесконечным лишь потенциально.

[В доказательство] мы говорим [следующее].

Исходные посылки

К числу первых истинных посылок, воспринимаемых разумом без всякого опосредствования, относятся такие положения:

¹ Не первоматерии.

1) все тела, из которых ни одно не превышает по величине¹ другое, равны между собой;

2) равные друг другу тела таковы, что имеют актуально и потенциально равные друг другу расстояния между [соответственными] концами;

3) то, что имеет конец, не бесконечно;

4) все равные между собой тела таковы, что если прибавить к одному из них какое-нибудь тело, то оно станет самым большим из них и будет больше, чем оно было до прибавления к нему этого тела;

5) если соединить два тела, обладающих конечной величиной, то образовавшееся из них тело будет иметь конечную величину — это справедливо по отношению ко всякой величине и ко всему обладающему величиной;

6) из двух однородных вещей меньшая вещь служит мерой для большей вещи или ее части.

Доказательство

Если бы существовало бесконечное тело, то при отделении от него конечного по величине тела его остаток имел бы или конечную, или бесконечную величину. Будь остаток конечен по величине, то при добавлении к нему той конечной по величине отделенной части образовавшееся из того и другого тело имело бы конечную величину. Но образовавшееся тело и есть то самое тело, которое до отделения от него указанной части имело бесконечную величину. Таким образом, мы имели бы бесконечное конечное тело, что нелепо.

А если остаток бесконечен, то при добавлении к нему отделенной части он окажется либо больше того, чем был до добавления, либо равным ему. В первом случае это означало бы, что одно бесконечное стало больше другого бесконечного. Но меньшая из двух вещей служит мерой для большей вещи или части ее, так что меньшим из двух бесконечных тел будет измеряться большее тело или часть его — коли им измеряется все это тело, то им же необходимо измеряется и часть его. Тогда меньшее тело будет равно определенной части большего тела. Однако две равные друг другу вещи суть таковы, что у них одинаковые расстояния между соответственными концами, а значит, они обладают концами. <...> Следовательно, оба тела — [меньшее и часть большего] — конечны, и меньшее бесконечное тело оказывается конечным, что нелепо. Из этого следует, что из упомянутых двух тел одно не больше другого.

Во втором же случае — когда вновь образовавшееся тело не больше того, чем оно было до добавления, — получается, что к одному телу

¹ Как отмечает философ в трактате «Разъяснение конечности тела мира» («Фидаха танахи джирм ал-'алам»), под «величиной» (*'изам*) понимается протяженная величина: линия, плоскость (поверхность), тело; каждый из этих трех разрядов величин образует отдельный род, и всех их вместе объединяет общий род «величина».

прибавили другое, но от этого оно никак не увеличилось, и сумма их оказалась равной только первому, т. е. одной своей части, и обоим своим частям, вместе взятым. Значит, часть равна целому, что нелепо.

Итак, бесконечного тела быть не может.

Тело Вселенной — возникшее

Время и движение конечны

Из указанного же рассуждения явствует, что никакое количество не может быть актуально бесконечным. И так как время есть количество, то невозможно, чтобы актуально существовало бесконечное время. Значит, время имеет начало.

Равным образом вещи, для которых конечное служит субстратом, сами необходимо конечны. Так что количество, место, движение, время (каковое измеряется движением) и вообще все, что предцируется телу, конечно, поскольку конечно само тело.

Тело Вселенной, следовательно, конечно, а с ним конечно и все ему предцируемое. Но поскольку в воображении все время можно увеличивать это тело, представляя его себе каждый раз все большим и большим, — а увеличение его потенциально не имеет предела, — то потенциально оно бесконечно. Действительно, потенция есть не что иное, как возможность бытия данной вещи. Поэтому потенциальным образом бесконечно также все находящееся в потенциально бесконечном, в том числе движение и время.

Тело Вселенной не извечно, ибо время конечно

Таким образом, вещь бывает бесконечной лишь потенциально; актуально же бесконечным — как уже говорилось — ничто не может быть. А раз так, то нет и никакого актуально бесконечного времени.

Время — это время тела Вселенной, т. е. его длительность. Если же время конечно, то и существование сего тела конечно, ибо время не имеет [самостоятельного] бытия.

Движение непременно сопутствует телу

Не существует тела без [соответствующего ему] времени, поскольку время есть число движения, т. е. длительность, измеряемая движением. Поэтому если имеется движение, то имеется и время, а если нет движения, то нет и времени. Но само движение есть не что иное, как движение тела, посему при наличии тела наличествует и движение — в противном случае движения не было бы.

Ведь движение есть некоторое изменение: изменение места частей тела с его центром или только места всех его частей¹ — это перемещение; изменение места, до которого доходят границы тела,

¹ При прямолинейном движении и вращении соответственно.

приближаясь к его центру либо удаляясь от него, — рост и убыль¹; изменение лишь качеств тела — превращение²; изменение его субстанции — возникновение и уничтожение.

Всякое изменение измеряет некую длительность тела, поэтому любое изменение относится к чему-то временному. Стало быть, если есть движение, то непременно имеется и тело. А коли имеется тело, то движение либо непременно есть, либо его нет. Когда же имеется тело, а движения — нет, то либо движения вообще не бывает, либо его нет, но может быть. В первом случае оказывается, что движения не существует. Однако тело существует, а с ним и движение³. Получается противоречие. Следовательно, не может быть так, чтобы при наличии тела не было движения вообще.

Во втором случае — когда при существовании тела возможно существование движения — движение должно наличествовать в некоторых телах, ибо в отношении определенной вещи нечто будет возможным, если это нечто имеется у некоторых вещей, разделяющих с ней ее субстанцию. Умение писать, например, существует в возможности для [пророка] Мухаммада, не будучи в нем актуально, раз оно присуще некоей человеческой субстанции, т. е. кому-то из людей⁴.

Итак, движение непременно наличествует в некоторых телах, а значит, оно непременно имеется в теле вообще — если тело существует, существует и движение. Но выше предполагалось, что движения может не быть, хотя тело существует. Выходит, при существовании тела движение и бывает и не бывает, а сие — нелепость и противоречие.

Таким образом, невозможно, чтобы было тело, а движения не было. Поэтому когда есть тело, непременно есть и движение.

Тело Вселенной не пребывало в покое

Порой предполагают, что тело Вселенной вначале находилось в покое, но имело возможность пребывать в движении и только потом пришло в движение. Однако это, без сомнения, ложное мнение⁵. Ибо если бы тело Вселенной вначале покоилось, а затем при-

¹ Или: увеличение и уменьшение.

² Например, белое становится черным, холодное — теплым, сладкое — горьким.

³ Это нам известно из нашего чувственного опыта.

⁴ Согласно мусульманской традиции, пророк Мухаммад не был обучен грамоте. Порой в этом видят свидетельство небесного происхождения Корана, поскольку такие божественные откровения он не мог почерпнуть из чтения Библии и других священных писаний.

⁵ Такое мнение Аристотель возводит к Анаксагору (Физика VIII 1, 250 в 25). Как передает ал-Ашари, мутазилиты расходились во мнениях касательно состояния тела в момент его творения Богом: ан-Наззам полагал оное движущимся, Аббад ибн Сулайман и Абу-Али ал-Джуббаи — покоящимся, ал-Алляф — ни покоящимся, ни движущимся, а некоторые «философствующие» учили, что при Божьем творении тела оно совершает движение, заключающееся в переходе от небытия к бытию.

шло в движение, то оно должно было или возникнуть из ничего, или быть извечным.

Возникни оно из ничего, его становление сущим как раз и было бы возникновением, а значит, его становление и есть движение, как мы указали на сие выше, когда при описании движения сказали, что одним из видов движения является возникновение. А коли тело не предшествует [возникновению], то [сие возникновение] и есть само это тело. Следовательно, возникновение тела вовсе не предшествовало движению. Между тем полагалось, что тело вначале было, движение же — нет. И получается нелепость: [с одной стороны], тело было, но движения не было, [а с другой —] тела не было и движения не было. Значит, если тело возникло из ничего, то оно не может предшествовать движению.

А если тело Вселенной извечно пребывало в покое, а затем пришло в движение, поскольку оно имело возможность двигаться, то окажется, что это тело, будучи извечным, претерпело превращение, перейдя от актуального покоя к актуальному движению. Но извечное, как мы сие уже выяснили, не претерпевает превращения. Получается, что оно и претерпевает, и не претерпевает такового, а это уже нелепость. Значит, невозможно, чтобы тело Вселенной находилось извечно в актуальном покое, а затем стало бы актуально движущимся.

Поскольку в теле наличествует движение, то это тело вовсе не предшествовало движению. Таким образом, установлено: если существует движение, необходимо должно быть и тело, и если существует тело, необходимо должно существовать и движение.

Тело, движение и время не предшествуют одно другому

Время, говорили мы выше, не предшествует движению, поэтому необходимо, чтобы время не предшествовало телу. И нет времени без движения. Нет ни тела без движения, ни движения без тела. Также нет тела без длительности, ибо длительность есть то, в чем оно пребывает как сущее, как определенное нечто. Длительность же тела существует лишь при наличии движения — тело, как было уже выяснено, неизменно наличествует вместе с движением, и длительность тела, непременно присущая ему, измеряется его движением, непременно присущим ему. Стало быть, тело никогда не предшествует времени.

Итак, тело, движение и время никак не предшествуют друг другу.

Общее заключение о возникновении тела Вселенной

Таким образом, установлено, что нет бесконечного времени, ибо актуально бесконечным не может быть ни количество, ни что-либо, обладающее количеством. Всякое время, следовательно, актуально имеет предел.

А поскольку тело не предшествует времени, то телу Вселенной не быть бесконечным — в смысле [продолжительности] его бытия. Это бытие необходимо должно быть конечным. Посему тело Вселенной не может быть извечным.

Дополнительное доказательство возникновения тела Вселенной

Хотя в свете сказанного и выяснилось требуемое, но мы разъясним его с помощью еще одного рассуждения, которое призвано совершенствовать навыки людей, изучающих данный вопрос.

К изменению, говорим мы, относится сочетание, ибо таковое есть соединение вещей и расположение их в известном порядке. Тело же — это субстанция, имеющая длину, ширину и глубину, т. е. обладающая тремя измерениями. Его [понятие], стало быть, состоит из [понятия] «субстанция», являющейся его родом, а также из [понятия] «имеющее длину, ширину и глубину», кое служит ему видовым отличием. Кроме того, оно представляет собой нечто, сложенное из материи и формы. Сочетание же есть изменение состояния — состояния несочетаемости, а значит, оно является движением. Так что без движения не было бы и тела. Тело же есть нечто составное, поэтому если бы не было движения, не было бы и тела. Таким образом, тело и движение никогда не предшествуют друг другу.

В свою очередь, движением обусловлено время, ибо движение есть изменение, а изменение есть число длительности изменяющегося, потому движение и измеряет длительность такового. Время же представляет собой длительность, измеряемую движением. Каждое тело, как мы уже говорили, обладает длительностью, т. е. тем, в чем оно выступает как сущее, определенное нечто. Но тело, как мы выяснили, не предшествует движению; поэтому тело не предшествует и длительности, которую измеряет движение.

Итак, тело, движение и время не предшествуют друг другу по своему бытию, а существуют вместе. Если же время актуально конечно, то и бытие тела непременно должно быть актуально конечным. Этот вывод, правда, будет необходимым [только при признании] сочетания определенным движением; в противном случае он таковым не является.

Время имеет и начало, и конец

А теперь дадим еще одно объяснение, почему время не может быть актуально бесконечным ни в прошлом, ни в будущем.

Прошлое время конечно:

а) первый аргумент

Перед каждым отрезком времени, говорим мы, имеется какой-то [другой] отрезок, и так продолжается до тех пор, пока мы не доходим до такого отрезка, раньше которого не будет уже ни-

какого отрезка, т. е. до такой делящейся на отрезки длительности, перед которой нет больше такой длительности. Если же могло быть иначе, то за каждым отрезком времени был бы другой отрезок, и так продолжалось бы до бесконечности. Но в таком случае никогда нельзя было бы дойти до некоторого данного момента времени, ибо длительность от бесконечности в прошлом до этого момента была бы равна длительности от данного момента и далее обратно до бесконечного времени. А если [длительность] от бесконечного до определенного момента известна, то известна и [длительность] от этого момента до бесконечного во времени. И тогда бесконечное окажется конечным, что нелепо.

б) второй аргумент

И еще [одно доказательство]: до определенного момента нельзя дойти, не достигнув предшествующего ему момента, а до этого предшествующего нельзя дойти, не достигнув предшествующего тому момента, и так далее до бесконечности. Однако бесконечное по протяженности пройти невозможно и невозможно достичь его края. Следовательно, невозможно преодолеть бесконечный [отрезок] времени, так чтобы дойти до конкретного момента. Вместе с тем достижение определенного момента налицо. Необходимо поэтому, чтобы время длилось не от бесконечности, но лишь от какого-нибудь конца.

Вывод о возникновении тел

А раз так, то длительность тела не бесконечна. Телу же не бы- вать без длительности. Следовательно, бытие тела не бесконечно, а конечно. Поэтому невозможно, чтобы существовало какое-нибудь извечное тело¹.

Время не бесконечно в будущем

Актуально бесконечным не может быть и будущее время. Ведь время, прошедшее до определенного момента, не должно быть — как мы уже говорили — бесконечным. Времена же следуют одно за другим. Посему всякий раз, когда к конечному, ограниченному времени будет прибавляться какое-нибудь [ограниченное] время, сумма первого и второго времени будет ограниченной.

Действительно, если бы эта сумма не оказалось ограниченной, то от прибавления количественно конечной вещи к другой количественно конечной вещи получилась бы количественно бесконечная вещь. Но время есть непрерывное количество, т. е. у него [всегда] имеется момент, общий между прошедшим и будущим. Этим общим моментом является «теперь», т. е. конец последнего прошедшего времени и начало первого грядущего времени. А у вся-

¹ В трактате «О единстве Бога» далее следует вывод о наличии у мира Создателя и о единственности Оного.

кого ограниченного времени есть два предела — начало и конец. Поэтому если два ограниченных времени соединены друг с другом общим для них концом, то и другой конец каждого из них будет известным, определенным. Выше же полагалось, что сумма этих двух времен не ограничена. Получается, что она и не ограничена с двух сторон, и ограничена, а это абсурд. Следовательно, невозможно, чтобы при добавлении к одному ограниченному времени какого-либо другого ограниченного времени вышла неограниченная сумма.

Итак, всякий раз, когда к одному ограниченному времени прибавляется другое ограниченное время, совокупность их будет иметь предел с того конца. А раз так, то будущее время не может быть актуально бесконечным.

АЛ-ФАРАБИ

Человек, прозванный Вторым Учителем или Аристотелем Востока, родился в местечке Фараб, расположенном на берегах Сырдарьи к северо-западу от нынешнего Ташкента, и был наречен по месту рождения Абу Насром ал-Фараби (ок. 873—950).

Начальный период жизни Второго Учителя протекал в Средней Азии (Шаша, Самарканд, Бухара). Некоторое время провел он в Иране, затем для продолжения образования ал-Фараби отправился в Багдад — средоточие культурной жизни и научной мысли всего Арабского халифата. Здесь ему удалось обрести знания в области естествознания, математики, медицины, теории музыки, логики. Ал-Фараби сумел овладеть арабским, персидским, греческим, сирийским и многими другими языками (утверждают, что он знал свыше 70 языков).

Более всего его увлекали занятия философией, в особенности античной мудростью, обширно представленной в переводах произведений древнегреческих философов, в первую очередь Аристотеля.

Вероятно из-за сложности политической обстановки и гонений, которым подверглись нетрадиционно мыслившие люди (казнь ал-Халладжа в 922 г. — один из наиболее трагических примеров), ал-Фараби предпочел или, скорее, был вынужден переехать в 941 г. в Дамаск, где и прожил девять лет до своей смерти.

Определить точное число произведений ал-Фараби затруднительно (практически это можно сказать в отношении большинства других арабских перипатетиков). По всей видимости, это число колеблется в пределах 80—130. По тематике сочинения Второго Учителя охватывают практически все отрасли средневековой науки и культуры: арифметику, геометрию, астрономию, физику, химию, оптику, медицину, биологию, лингвистику, поэтику, риторику, каллиграфию, музыку, юриспруденцию, политику, этику, педагогику.

Трактаты ал-Фараби по философии посвящены определению предмета философии, анализу основных законов и категорий бытия; форм, ступеней и способов познания; исследованиям по логике. Испытав на себе преимущественно влияние философии

Аристотеля и Платона, Второй Учитель стремился сопоставить учения двух великих греков, в какой-то степени примирить и синтезировать их.

Незадолго до смерти, в возрасте 70 лет, ал-Фараби завершил «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» («Китаб 'ара' 'ахл ал-мадина ал-фадила»), в котором попытался воссоздать схему развития мироздания от начала до возникновения человеческого общества и изложить свое видение идеального общественного устройства, творчески препарировав при этом идеи Аристотеля и Платона.

Фрагмент из «Трактата о взглядах жителей добродетельного города» в переводе с арабского И.О. Мухаммеда и А.В. Сагадеева печатается по изданию: Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.

ТРАКТАТ О ВЗГЛЯДАХ ЖИТЕЛЕЙ ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА

28. О ПОТРЕБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ОБЪЕДИНЕНИИ И ВЗАИМОПОМОЩИ

По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, поставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый человек по отношению к другому находился точно в таком же положении. Вот почему лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе. Деятельность всех членов такого сообщества в совокупности своей доставляет каждому из них все то, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства. Вот почему человеческие индивиды размножились и заселили обитаемую часть земли, в результате чего и возникли человеческие общества, из коих одни представляют собой полные общества, а другие — неполные. При этом полные общества бывают трех видов: великие, средние и малые.

Великое общество — это совокупность обществ всех людей, населяющих землю, среднее — это общество, представленное одним каким-либо народом, а малое — это общество, представленное жителями какого-либо города, занимающего определенную часть той местности, которую населяет тот или иной народ. Неполные общества составляют жители селения и совокупность обитателей квартала, затем — совокупность тех, кто живет на какой-нибудь одной улице, затем — совокупность тех, кто живет в одном доме. Последние составляют общество низшей ступени. Квартал и селение — оба вместе — принадлежат городу, но только селение принадлежит городу в том смысле, что оно обслуживает город, в то время как квартал принадлежит городу, составляя его часть. Улица

является частью квартала, дом — частью улицы, город — частью местности, народ — частью всей совокупности обитателей Земли.

Величайшее благо и высшее совершенство могут быть достигнуты в первую очередь городом, но никак не обществом, стоящим на более низкой ступени совершенства. Так как природа блага в действительности такова, что она достигается по желанию и свободному выбору (а зло также достигается по желанию и свободному выбору, так что город может способствовать достижению некоторых целей, представляющих собой зло), всякий город может послужить достижению счастья. Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья.

Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной. Как органы тела различаются между собой, превосходя друг друга по своей природе и своим способностям (так, они состоят из одного главного органа — сердца; органов, приближающихся к этому главному органу по своим степеням, каждый из коих от природы наделен определенной способностью, с помощью которой он осуществляет свою деятельность в соответствии с естественной целью этого главного органа; и прочих органов, наделенных определенными способностями, с помощью которых они действуют в соответствии с целями тех органов, коих связь с главным органом ничем не опосредствована, — и эти органы стоят на второй ступени; а также еще одних органов, кои осуществляют свою деятельность в соответствии с целями тех органов, которые находятся на второй ступени; и так далее, вплоть до таких органов, которые обслуживают, но абсолютно ничем не управляют), точно так же и члены городского объединения различаются между собой по своей природе, превосходя друг друга по своему положению.

В городе есть определенный человек — глава и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим степеням, каждый из которых, согласно собственному положению и способностям, осуществляет то действие, которого требует преследуемая главной целью. Они находятся на первой ступени. Ниже их следуют другие люди, которые действуют в соответствии с целями первых, — эти занимают вторую ступень. Далее таким же образом следуют люди, которые действуют в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объедине-

ния вплоть до тех, кто действует согласно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения.

Однако органы тела являются естественными органами, тогда как члены городского объединения, хотя и являются также естественными, тем не менее положение и способности, по которыми они осуществляют свои действия ради города, не являются естественными, но имеют своим источником волю, поскольку члены городского объединения наделены превосходящими друг друга природами, делающими одного человека полезным другому в отношении одной какой-нибудь вещи. Но они являются членами городского объединения не только благодаря имеющейся у них природе, но и благодаря тем возникающим в них свойствам, которые имеют своим источником волю, таким как искусства и тому подобные. Аналогиями способностей, естественно образующих органы тела, являются у членов городского объединения их способности и положения, имеющие своим источником волю.

27. О ГЛАВНОМ ЧЛЕНЕ ГОРОДСКОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ

Как из всех органов тела главный орган является сам по себе, согласно природе, наиболее совершенным и законченным; как из всего, что свойственно ему наряду с другими органами, то, что принадлежит ему, находится на высшей ступени превосходства; как ниже этого органа расположены другие органы, управляющие в свою очередь нижестоящими органами (причем их управление находится на низшей ступени сравнительно с управлением главного органа — они управляют, будучи сами управляемы), точно так же из всех членов городского объединения глава его является во всем, что ему свойственно, наиболее совершенным; то, чем он обладает наряду с другими членами городского объединения, является наиболее превосходным, и он стоит выше тех, кем он управляет и кто, в свою очередь, управляет другими.

Так же как в первую очередь должно существовать сердце, которое только потом уже служит причиной существования всех других органов тела, равно как и возникновения в них способностей и расположения их в известном порядке, так что если придет в расстройство какой-нибудь из органов, то именно сердце обеспечивает устранение этого расстройства, — точно так же и глава данного города должен существовать в первую очередь, чтобы служить затем причиной существования городского объединения и его членов, причиной возникновения в них тех свойств, которые имеют своим источником волю, так что если приходит в расстройство один из членов городского объединения, то именно глава города обеспечивает устранение этого расстройства.

Как в числе природных действий органы, расположенные близко к главному органу, осуществляют в соответствии с природной целью первого управляющего органа наиболее возвышенные действия, а нижестоящие органы — менее возвышенные и так далее, вплоть до тех органов, которые осуществляют самые низкие действия, так же среди действий, осуществляемых людьми по своей воле, члены городского объединения, наиболее близкие к главе его, осуществляют действия наиболее почетные, их подчиненные — менее почетные и так далее вплоть до тех членов городского объединения, которые осуществляют самые низкие действия.

Низкий характер действий может объясняться либо низменностью их объектов, пусть даже если сами действия приносят большую пользу, — подобно действию мочевого пузыря и нижних кишок в теле, — либо их малой полезностью, либо их чрезвычайной легкостью. То же самое относится и к городу, и ко всяким объединениям, части которого приведены в гармонию, систему и порядок согласно природе, так как оно всегда имеет главу этого объединения, отношение которого к другим членам будет точно таким же.

Так же обстоит дело и со всеми существующими вещами. Отношение Первопричины к прочим существующим вещам подобно отношению повелителя добродетельного города к другим членам городского объединения. То, что свободно от материи, ближе всего расположено к Первопричине. Ниже того следуют небесные тела, за небесными — тела материальные. Все эти вещи следуют за Первопричиной, стремятся к ней и ей подражают, каждая — в меру своих сил. Однако эти вещи стремятся к цели соответственно своим степеням, так что низшая вещь следует цели той, что расположена несколько выше нее, а эта, в свою очередь, следует цели той, что расположена также выше нее, также и третья следует цели той, что находится выше нее, и так далее, кончая теми вещами, которые не имеют между собой и Первопричиной никакого посредника. Именно в таком порядке все существующие вещи и следуют цели Первопричины. Те вещи, которые с самого начала получили все, благодаря чему они существуют, были с самого начала предназначены к тому, чтобы следовать примеру и цели Первопричины, благодаря чему они и оказались на самых высоких ступенях. Те же, что не получили с самого начала всего, благодаря чему они существуют, были наделены силой, благодаря которой они движутся к тому, что они должны достичь, следуя таким образом цели Первопричины. Так же должно обстоять дело и с добродетельным городом. Все члены такого городского объединения должны посредством своих действий следовать цели первого главы города — каждый в соответствии со своей степенью.

Во главе добродетельного города не может стоять любой, какой случится, человек, так как управление зависит от двух вещей: во-первых, от того, чтобы человек по своей природе был готов к

управлению, во-вторых, от положения и способностей, имеющих своим источником волю. Управление выпадает на долю того, кто предрасположен к нему от природы. Не всякое искусство может быть средством управления; напротив, большинство искусств — это искусства, которыми служат в городе, равно как большинство природных способностей являются способностями к служению. Среди искусств есть такие, которые выступают и как орудия управления, и как орудия служения другим искусствам, а есть и такие, которые могут быть только орудием служения, но отнюдь не управления. Равным образом и искусство управления добродетельным городом не может оказаться любым, какое случится, искусством и любой, какая случится, способностью.

Как нечто, являющееся первым и главным в каком-либо роде, не может быть управляемо чем-то другим из того же рода, подобно тому как главный орган тела не может быть управляемым ни одним другим органом (и это относится ко всему, что является главным в совокупности каких-либо вещей), точно так же и первый глава добродетельного города должен обладать таким искусством, которое не может быть ни средством служения чему бы то ни было, ни объектом управления со стороны какого-либо другого искусства. Его искусство есть такое искусство, цели которого подчинены все другие искусства, и ради нее совершаются все действия в добродетельном городе. Такой человек не управляется никем другим — это человек, который достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии. Это человек, у которого способность воображения естественным путем достигла указанной высшей степени совершенства. Способность эта естественным образом предрасположена к восприятию как в момент бодрствования, так и в момент сна от деятельного разума индивидуальных вещей (их самих или их воспроизведений), а также — воспроизведенных понятий. Его страдательный разум должен уже достичь полноты всех понятий, так, чтобы ни одно из них не ускользнуло от него, а сам этот разум стал разумом в действии.

Таким образом, любой человек, страдательный разум которого достиг полноты всех понятий, становится разумом в действии и понятием в действии, а познаваемое им само начинает познавать, и тогда человек приобретает некий разум в действии, степень которого является высшей по сравнению со страдательным разумом и который совершеннее его и больше, чем он, отделен от материи и ближе, чем он, расположен к деятельному разуму. Разум этот называется приобретенным разумом — он становится промежуточным между страдательным и деятельным разумом, и его ничто не отделяет от деятельного разума. Страдательный разум является как бы материей и объектом для приобретенного разума, а приобретенный разум является как бы материей и объектом для деятельного

разума. Способность мыслить, которая является природной формой, представляет собой материю — объект для деятельного разума, который является разумом в действии.

Первая ступень, на которой человек становится человеком, это та, когда появляется природная форма, способная и готовая стать разумом в действии. Именно она является общей для всех, будучи отделена от деятельного разума двумя ступенями: переходом страдательного разума в разум в действии и образованием приобретенного разума. Между человеком, достигшим таким образом этой первой ступени человечности, и деятельным разумом также существуют две ступени. Когда совершенный страдательный разум и природная форма становятся как бы чем-то единым, напоподобие того единства, которое получается при сочетании материи и формы, и когда этот человек обретает человеческую форму, а именно когда страдательный разум становится разумом в действии, — в этом случае его отделяет от деятельного разума лишь одна ступень. Когда природная форма становится материей страдательного разума, ставшего разумом в действии, страдательный разум становится материей приобретенного разума, приобретенный разум становится материей деятельного разума, и когда все это берется вместе, — тогда данный человек становится именно таким человеком, в котором пребывает деятельный разум.

Если это происходит в обеих частях его способности мыслить — в теоретической способности и способности практической, — а затем в его способности воображения, то тогда этот человек будет как раз тем, кто воспринимает откровение, а Аллах (Велик Он и Всемогущ!) открывается ему через посредство деятельного разума. То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, Благословенного и Всевышнего, к деятельному разуму, переливается им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем — к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от него в его способность воображения — пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий — и все это благодаря тому существованию, в котором он познает божественное.

Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом, упомянутым нами способом. Этот человек является именно тем, кому известно любое действие, с помощью которого можно достичь счастья. В этом состоит первое условие, которому должен удовлетворять глава. Далее, он должен вместе с тем обладать способностью хорошо и образно передавать словами все, что он знает; он должен уметь

наилучшим образом направлять людей к счастью и к тем действиям, посредством которых оно достигается; он должен вместе с тем иметь достаточную телесную крепость для осуществления частных действий.

28. О КАЧЕСТВАХ ГЛАВЫ ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА

Таков этот глава — человек, который ни одному из людей не подвластен. Это — имам, это первый глава добродетельного города, это — глава добродетельного народа и глава всей обитаемой части земли. Подобным человеком может стать только тот, кто соединит в себе двенадцать врожденных природных качеств. Человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы, силы которых настолько хорошо приспособлены для совершения тех действий, которые они должны выполнять, что если этот человек предпринимает какое-либо действие с помощью какого-либо органа, то он выполняет его с легкостью; уметь от природы отлично понимать и представлять себе все, что ему говорится, осмысливая сказанное ему в соответствии с тем, что имеет в виду говорящий, и с тем, как обстоят дела сами по себе; хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего; обладать умом пронизательным и прозорливым, так, чтобы, заметив малейший признак какой-либо вещи, он мог быстро схватить то, на что этот признак указывает; обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью все то, что он задумывает; иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко, не испытывая ни усталости от обучения, ни мук от сопряженного с этим труда; быть воздержанным в еде, в употреблении напитков и в совокуплении, от природы избегать игру и испытывать отвращение к возникающим из нее удовольствиям; любить правду и ее поборников, ненавидеть ложь и тех, кто прибегает к ней; обладать гордой душой и дорожить честью: его душа от природы должна быть выше всех низких дел и от природы же стремиться к деяниям возвышенным; презирать дирхемы, динары и прочие атрибуты мирской жизни; любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость и тиранию и тех, от кого они исходят; быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим, побуждать к справедливости и возмещать убытки жертве несправедливости, предоставляя всем то, что он полагает добрым и прекрасным; быть справедливым, но не упрямым, не проявлять своенравности и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью; проявлять решительность при совершении того, что он считает необходимым, и быть при этом смелым, отважным, не знать страха и малодушия.

Совмещение всего этого в одном человеке — вещь трудная, и вот почему люди, одаренные подобной природой, встречаются очень редко и составляют лишь меньшинство. Так что, если подобный человек обнаружится в добродетельном городе и в нем осуществятся, когда он вырастет, первые шесть упомянутых выше условий или пять из них, то, не имея себе равных по способности воображения, он как раз и станет главой этого города. Если же случится так, что подобного человека не окажется в тот или иной момент, то поддерживаются законы и правила, установленные главой города и его преемниками, если таковые становились последовательно во главе города.

Вторым главой, преемствующим первому, станет тот, в ком с самого рождения и в отроческие годы осуществились упомянутые условия и кто, выросши, будет удовлетворять шести другим условиям.

— Первое — быть мудрым.

— Второе — быть знающим, хранящим в памяти законы, правила и обычаи, установленные для города первыми имамами, и следовать им во всех своих действиях.

— Третье — проявлять изобретательность в том, относительно чего не сохранилось от его предшественников соответствующего закона, следуя при этом примеру первых имамов.

— Четвертое — обладать проницательностью и догадливостью, позволяющими ему познавать в любое время как существующее положение вещей, так и будущие события, каковые не могли быть угаданы первыми имамами; в действиях же этих своих должен ставить своей целью улучшение благосостояния города.

— Пятое — уметь словом своим направлять людей к исполнению законов первых имамов и тех законов, которые он создал после них, следуя их примеру.

— Шестое — обладать телесной силой, необходимой для ведения военных дел, знать при этом военное искусство — как искусство служебное и как управляющее искусство.

Если же не обнаружится такого человека, который один соединял бы в себе эти качества, но нашлись бы двое, из которых один был бы мудрым, а другой удовлетворял бы остальным условиям, то таковые оба стали бы главами города. Если же эти качества распределяются среди представителей целой группы людей, так что один обладает мудростью, другой — еще одним качеством, третий — еще одним, четвертый — еще одним, пятый — еще одним, шестой — еще одним, то в случае, если все они договорятся между собой, они все будут добродетельными главами. Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, то пусть, если оно и удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город останется без государя и глава, управляющий городом, не будет уже в этом случае государем, а городу самому будет угрожать гибель.

И если не найдется какого-нибудь мудреца, которого можно было бы приставить к этому главе, город через некоторое время неминуемо погибнет.

29. О ГОРОДАХ, ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЬНОМУ ГОРОДУ

Добродетельный город противоположен невежественному городу, городу безнравственному, городу обмена и заблудшему городу. Равным образом ему противоположны и отдельные люди — представители этих городов.

Невежественным городом является тот, жители которого никогда не знали счастья, и им и в голову никогда не приходило к нему стремиться. Они никогда его не ведали и никогда в него не верили. Что касается благ, то они знают лишь те из них, которые только по видимости слывут в мнениях людей за блага и которые лишь в мнении людей выступают как цели жизни, таковы телесное здоровье, богатство, наслаждения, свобода предаваться своим страстям, почести и величие. Каждое из этих благ является уже счастьем в глазах всех жителей невежественного города.

Величайшее же и полное счастье состоит в соединении всех благ. А благам этим противолежат несчастья — такие как болезни тела, бедность, отсутствие наслаждений, невозможность следовать своим страстям и отсутствие почестей.

Невежественный город подразделяется на несколько городов.

Город необходимости — это такой город, жители которого стремятся ограничиться лишь необходимыми вещами, то есть которые нужны телу для его существования — едой, питьем, одеждой, жилищем, половыми сношениями и помощью друг другу в достижении этого.

Город обмена — тот, жители которого стремятся помогать друг другу для достижения зажиточности и богатства, но не как средства для достижения чего-то другого, а как цели всей жизни.

Город низости и несчастья — это тот город, жители которого стремятся к наслаждениям — в еде, питье, половых сношениях, короче — они стремятся к такому наслаждению, которое действовало бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешаться забавами во всех их видах и проявлениях.

Честолюбивый город — это такой город, обитатели которого стремятся помогать друг другу с тем, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске — либо в глазах чужих, либо друг перед другом, — и все это в меру того, насколько они стремятся к этому или насколько им удается этого достигнуть.

Город властолюбивый — это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы другие покорялись им, а сами они не по-

рялись никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет им только победа.

Город счастлюбивый — это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что он хочет, ничем не сдерживая свою страсть.

Повелители невежественных городов подобны самим этим городам. Каждый из них ведет дела управляемого им города так, чтобы добиться удовлетворения собственных страстей и склонностей.

Занятия жителей невежественных городов, которые могут быть рассмотрены как цели их жизни, составляют все то, что мы перечислили выше.

Безнравственный же город — это такой город, взгляды которого относятся к добродетельным и который знает счастье, Аллаха, Великого и Всемогущего, вторичные образования, деятельный разум и вообще все то, что могут знать жители добродетельного города и во что они верят; но действия жителей этого города являются теми же, что и действия жителей невежественных городов.

Переменчивый город — это такой город, воззрения и действия которого были в прежние времена теми же, что и воззрения и действия добродетельного города, но который впоследствии переменился: в него проникли иные идеи, и действия его стали совсем другими.

Заблудший город — это тот, который полагает, что счастье будет после этой жизни. Но представления его изменились, и он имеет теперь об Аллахе, Великом и Всемогущем, о вторичных образованиях и о деятельном разуме настолько порочные представления, что таковые не могут ни служить основой для благочестия, ни быть приняты как подобию и образы всех этих вещей.

Первый глава этого города относится к тем, кто выдает себя за просветленного свыше, не будучи таковым в действительности, и использует для этого подлог, обман и высокомерие.

Повелители этих городов противоположны повелителям городов добродетельных; управление одних совершенно противоположно управлению других; то же относится и ко всем другим их обитателям. Повелители добродетельных городов, следующие друг за другом во времени, представляют собой как бы единую душу и как бы единого вечного государя. Равным образом, если случится так, что в одно и то же время будут существовать несколько добродетельных государей в одном или многих городах, то все они вместе будут являть собой как бы единого государя, а их души — как бы единую душу. Так же обстоит дело с жителями города всех прочих степеней: живя в разные времена и следуя друг за другом, они все образуют как бы единую вечно пребывающую душу. Равным образом, если в одно и то же время оказывается несколько человек одной и той же степени в одном или многих городах, то их души будут составлять как бы единую душу независимо от того, будут ли эти

люди по своим степеням относиться к тем, кто главенствует, или к тем, кто обслуживает.

Одни объекты знания и деятельности жителей добродетельного города являются общими, а другие присущи лишь людям определенных степеней. Каждый из них достигает предела счастья через посредство этих двух категорий вещей, а именно — того, что обще ему со всеми другими жителями города, и того, что свойственно только тем, кто относится к одной с ним степени. Если каждый из них выполнит все эти действия, то от деяний своих он обретает это состояние душевной благодати и добродетели. Чем дольше он будет действовать таким образом, тем лучше; устойчивее и добродетельнее будет становиться состояние его души. Так же как в результате долгих старательных упражнений в искусстве письма человек обретает совершенство в этом искусстве, и чем дольше он этим занимается, тем сильнее и совершеннее становится он в этом искусстве, причем мастерство его растет от постоянного повторения этих действий, возрастает наслаждение, проистекающее из этого душевного состояния, а сам человек с еще большей любовью занимается искусством. Так обстоит дело с теми действиями, посредством которых обретается счастье; чем они больше и чаще выполняются и чем больше упорства проявляет в них человек, тем сильнее, добродетельнее и совершеннее делают они душу, предназначенную для счастья, — так что она, все более и более совершенствуясь, оказывается не нуждающейся в материи и свободной от нее, и душа эта не разрушается вместе с материей и не нуждается в ней для своего существования.

Когда душа отделяется от материи, не обретая при этом другой телесной формы, она освобождается от акциденций, возникающих тем или иным образом в телах как таковых, так что о душе нельзя уже более говорить, что она движется или покоится — в данном случае уже следует применять к ней лишь такие высказывания, которые соответствуют тому, что не является телом. Все то, что в человеческом уме служит описанию тел, поскольку они суть тела, должно быть отрицаемо по отношению к душам, отделенным от матери. Понять же и представить себе такое состояние души — дело очень трудное и непривычное. Точно так же, отделяясь от тел, души освобождаются от всего того, что с ними было связано и что в них приходило ранее. Так как в этих отделившихся от материи душах были души, находившиеся в различных материях, и так как было ясно, что состояния души зависят — у одних в большей, у других в меньшей степени — от темперамента тела и что всякое состояние души определяется темпераментом того тела, в котором эта душа находится, то неизбежно следует, что состояние души должно измениться с изменением тела, в котором она находится. Поскольку же изменчивость тел безгранична, то и изменчивость душ также безгранична.

ИБН СИНА (АВИЦЕННА)

Прославившись в средневековой Европе под латинизированным именем Авиценна, великий философ и ученый-энциклопедист Абу Али ал-Хусейн ибн-Абдаллах Ибн Сина (980–1037) на Востоке был известен также под почетными званиями «аш-Шейх», «ар-Раис», «Худжжат ал-Хакк», которые соответственно означали Мудрец, или Духовный Наставник, Правитель, или Глава, Авторитет Истины.

Необыкновенная одаренность и огромная трудоспособность позволили Ибн Сине уже в восемнадцать лет заявить о том, что он «окончательно окреп во всех науках и стал разбираться в них в меру человеческих возможностей». Несмотря на вынужденные скитания, дворцовые интриги, жизнь, полную превратностей, Авиценне удалось оставить духовное наследие, поражающее своим объемом, многогранностью и прозрениями. Ему приписывают от 132 до 456 произведений (точный список установить не удастся), включающих трактаты по философии и различным отраслям наук (медицина, минералогия, метеорология, геометрия, астрономия, арифметика), а также стихи и аллегории.

Из нефилософских трудов Ибн Сины наиболее значительным признан «Канон врачебной медицины» — фундаментальное сочинение в пяти томах, отразившее как теоретические знания Авиценны, так и его богатейшую медицинскую практику.

В философском наследии Ибн Сины центральное место занимают «Книга исцеления» («Китаб аш-шифа»), многотомное энциклопедическое сочинение по логике, математике, физике и метафизике, а также «Книга спасения», «Книга знания», «Указания и наставления».

Лейтмотивом философии Ибн Сины является обоснование изначальности и вечности мира. Приведенный ниже фрагмент из «Книги исцеления» позволяет представить взгляды Авиценны на проблемы бытия.

Перевод с арабского языка осуществлен Тауфиком Ибрагимом и был опубликован ранее в антологии «Мусульманская философия». Составители Т.К. Ибрагим, Н.В. Ефремова. Казань: ДУМ РТ, 2009.

КНИГА ИСЦЕЛЕНИЯ

МЕТАФИЗИКА

Порядок исхождения небесных разумов, душ и тел от Первоначала
[Осуществление вещей не преследует внешней цели]

Выше мы показали, что Бытийно-необходимое-само-по-себе едино, что Оно не есть тело, не пребывает в теле и не делится в каком-либо отношении, поэтому бытие всех сущих [исходит] от Него.

У Бытийно-необходимого не может быть начала или причины в каком-либо аспекте — ни «от чего», ни «в чем», ни «ради чего». Значит, все [вещи] не могут возникнуть от Него согласно определенному Его стремлению наподобие нашего стремления в отношении осуществления всего, иначе Оно стремилось бы к чему-то иному, нежели к самому Себе.

Это положение мы установили выше в отношении других [существ], а касательно [Необходимого] оно еще более очевидно. В отношении собственно [Необходимого] невозможность Его стремления к возникновению всех [вещей] от Него явствует из того факта, что сие влекло бы за собой множественность в Его самости. Ведь в таком случае в ней было бы нечто, по причине коего [Необходимое] стремилось бы [к этому], а сие есть Его знание о необходимости стремления, или о его желательности, или о благе в нем, обуславливающим его. В ней должно быть и само это стремление, а также польза, извлекаемая от него, как мы сие разъясняли выше. Но допускать это нелепо.

[Вещи возникают не по природе]

Возникновение всех [вещей] [от Необходимого] не может быть по природе, когда они осуществились бы без Его знания о них и без Его благоволения к ним.

В самом деле, как такое возможно, раз [Необходимое] есть чистый ум, который умопостигает самого себя?! Поэтому должно быть, чтобы [Необходимое] умопостигало необходимость возникновения всех вещей от Него. Ибо Оно умопостигает Себя только

как чистый ум и первое начало, умпостигая возникновение всех вещей от Него как их начала. В Его самости нет ничего, что мешает этому возникновению или противится оному. Более того, Его самости ведомо, что Его совершенство и возвышенность таковы, что от Него эмануруется благо, что сие — необходимое следствие Его превознесенности, возжеланной Им самой по себе. А всякая самость, знающая исходящее от нее и не смешанная — как мы это разъяснили — с каким-либо препятствием, непременно благоволит исходящему от нее. Следовательно, Первое благоволит эманации всего от Него.

Но Первоистинное (*ал-хакк ал-аввал*) таково, что Его первичное и самостное действие — это умпостижение Своей самости началом благопорядка (*низам ал-хайр*) в бытии, поэтому Оно умпостигает благопорядок в бытии и каким тот должен быть, и это не такое умпостижение, которое переходит из потенции в акт или от одного умпостигаемого к другому (ибо Его самость свободна от всего потенциального в каком-либо отношении, как мы это разъяснили выше), но единое совокупное умпостижение.

Его умпостижение благопорядка в бытии необходимо предполагает умпостижение того, каким он может быть и какая наилучшая форма реализации всего сообразно требованиям умпостигаемого Им, ибо умпостигаемая сущность (*хакыка*) у Него представляет собой, как ты уже знаешь, и знание, и могущество, и волю. Мы же для осуществления какого-нибудь нашего представления нуждаемся в стремлении, движении и воле, что не приличествует в отношении [Необходимого], так как Оно свободно от дуальности.

И как мы подробно объяснили, Его умпостижение служит причиной бытия согласно умпостигаемому Им, и бытие возникающего от Него [имеет место] как необходимое следствие Его бытия, а не так, чтобы Его бытие было ради бытия чего-то иного. [Необходимое] является делателем всего в том смысле, что Оно есть сущее, от которого всякое [другое] бытие эмануруется отличной от Его самости эманацией.

[Первое эманурующееся — единое]

Поскольку возникновение возникающего от Первого есть необходимое следование, и если верно, что Бытийно-необходимое-само-по-себе бытийно-необходимо во всех аспектах, как мы это разъяснили выше, то невозможно, чтобы первое из исходящих от него сущих — а таковы суть сотворенные (*мубга'ам*) — было множественным ни по числу, ни в смысле делимости на материю и форму. Ибо следующее от Него следует благодаря Его самости, а не чему-либо другому. И аспект Его самости, от которого следует одна вещь, не тот же, что ее аспект, от которого следует другая. Если бы от нее одновременно следовали две вещи, различные по конститу-

ции или различные, но составляющие единое целое (наподобие материи и формы), то они следовали бы сообразно двум различным аспектам в ней. Были бы эти два аспекта не в Его самости, но лишь необходимо сопутствующие ей, ставился бы тот же вопрос о таком их сопутствовании, пока они не окажутся в ней. Тогда Его самость была бы делима по понятию (*ма'на*), а мы прежде показали несостоятельность этого.

[Первое эманлирующее есть разум]

Стало быть, первое сущее, исходящее от Первопричины, нумерически едино. Его самость, сущность, едина [и] не [находится] в материи — ни одно из тел и ни одна из форм, служащих совершенствами для тел, не могут выступать ближайшими для нее причинами. Значит, первопричиненное представляет собой чистый разум, будучи формой, которая не находится в материи. Это первый из отрешенных [от материи] разумов, перечисленных нами выше. И похоже, что именно он является двигательным началом для крайнего тела путем любви. <...>

[Триадичный ритм образования небес]

Тебе известно, что [у небесных сфер] имеется множество отрешенных разумов и душ, поэтому невозможно, чтобы их бытие приобреталось посредством чего-то, не обладающего отвлеченным бытием. И тебе известно, что среди совокупности исходящих от Первого сущих есть тела и что они не могут возникнуть от Него непосредственно, поэтому возникают от Него через чье-то посредство. И сие посредствующее, как тебе известно, не может быть чистым единством, лишенным дуальности, ибо тебе уже ведомо, что от единого как единого возникает [лишь] единое. Тогда тем более подобает, чтобы от первых истинносотворенных они возникли благодаря обязательной дуальности или какой-либо множественности вообще.

Но в отрешенных разумах множественность может присутствовать только следующим образом. Причиненное, взятое само по себе, есть бытийно-возможное, но благодаря Первому оно есть бытийно-необходимое. Поскольку таковое представляет собой ум, то оно непременно умопостигает свою самость и умопостигает Первое. Значит, в нем имеется множественность: аспект умопостижения своей самости бытийно-необходимой как таковой, [аспект] умопостижения необходимости своего возникновения от умопостигаемого самого по себе Первого и [аспект] умопостижения Оного.

Сия множественность не приходит к нему от Первого, ибо возможность его бытия принадлежит ему самому, а не благодаря Первому, — от Него-то он имеет именно необходимость бытия.

А множественность, связанная с умопостижением Первого или с умопостижением самого себя, есть множественность, необходимо вытекающая из необходимости его возникновения от Первого.

Мы не возражаем против того, чтобы от единой вещи возникла единая самость, которой потом сопутствует дополнительная множественность, коей у первой не было в самом начале ее бытия и коя не входит в самую ее первоначальную конституцию. Наоборот, допустимо, чтобы от единого последовало единое, затем этому [второму] единому последовал какой-то статус, состояние, свойство или причиненное, и сей консеквент будет также един. Потом от него (второго) с участием того консеквента последует одно нечто. Таким образом, появляется множественность, которая целиком сопутствует его (второго) самости.

Значит такая множественность должна служить причиной для возможности исхождения множества [вещей] от первопричинных — без этой множественности от них проистекало бы только единство, и невозможно было бы возникновение от них какого-либо тела. [Более того,] в таковых не может быть какой-либо иной множественности, нежели сия.

Выше было выяснено, что отрешенные разумы нумерически множественны, поэтому от Первого они не могут явиться к бытию одновременно. Но должно быть, чтобы наивысший из них появился первым, а потом последовали [остальные разумы], один за другим. Поскольку под каждым разумом находится небесная сфера с ее материей и формой, которая есть душа, и нижестоящий разум, то под каждым разумом находятся три вещи в бытии. Значит, возможность для появления этих трех от первого [извечно] созданного разума должна быть обусловлена указанной троичностью в нем. И [последующий] возвышенный разум следует [предыдущему] возвышенному разуму [в плане такого наличия] множества аспектов.

Итак, из первого разума, поскольку он умопостигает Первое, следует бытие нижестоящего разума; поскольку он умопостигает себя, [следует] бытие формы крайней небесной сферы, бытие ее совершенства, т. е. души; а соответственно природе возможного бытия, которая появляется у него и которая включается в его умопостижение своей самости, [следует] бытие телесности крайней сферы, которая (телесность) включается в совокупность самости этой сферы, [взятой] как вид, — это то, что причастно потенциальности. Значит, из его умопостижения Первого от него следует разум, а сообразно собственной его самости, по двум ее аспектам, от Него следует первая множественность с двумя ее частями, т. е. с материей и формой, но материя [следует] через посредство формы или с ее участием, наподобие актуализации потенции бытия, благодаря тому акту, который соответствует форме сферы. Так обстоит дело с каждым из последующих разумов и небесных сфер, покуда

мы не дойдем до деятельного разума, который управляет нашими душами.

Этот процесс не обязательно должен продолжаться до бесконечности таким образом, чтобы под каждым отрешенным [разумом] был другой отрешенный [разум]. Мы только утверждаем, что если от разумов следует бытие множества, то это происходит по причине имеющегося в [каждом из] них множества аспектов. Но это наше утверждение не обратимо, т. е. не каждый ум, в котором имеется данная множественность, таков, что за его множественностью непременно следует [множество] подобных причиненных. Кроме того, между этими разумами нет соответствия по виду, чтобы было соответствие и в необходимых следствиях их понятий. <...>

Возникновение элементов от первых причин

Когда завершится число небесных сфер, за ним необходимо следует бытие стихий. Ибо состоящие из стихий тела подвержены возникновению и уничтожению, поэтому ближайшими их причинами должны служить вещи, которые допускают в себе определенное изменение и движение, а единственной причиной бытия таковых не может быть чистый разум, как мы сие неоднократно показывали.

[Чем обусловлено единство материи и различие форм]

У этих стихий имеется общая материя, по которой они едины, и формы, по которым они различаются. Должно быть, различию форм содействует различие в состояниях небесных сфер, а единству материи содействует единство в состояниях этих сфер. Но сии сферы едины со стороны природы, предполагающей круговое движение, поэтому необходимо, чтобы полагаемое этой природой содействовало бытию материи и чтобы различие их [по видам движения] служило началом предрасположенности материи к различным формам.

Однако множественные вещи, у которых общий вид и род, не могут выступать одни, без соучастия какого-то конкретного единого, причиной для чего-то, которое само по себе едино, но утверждается в бытии благодаря иному. Посему такое единое исходит из этих вещей не иначе как посредством связи с определенным чем-то, которое приводит их к единой вещи. Следовательно, отрешенные разумы, а точнее, последний из них, ближайший к нам, должны быть тем, из чего эмануруется — при участии [небесных] телесных движений — какая-то вещь, в которой запечатлеваются формы подлунного мира в аспекте претерпевания, тогда как в том разуме или в тех разумах формы запечатлены в аспекте действия. Потом в [подлунные вещи] из этого разума формы эмануруются, через спецификацию [иными факторами], а не благодаря одному ему (ибо,

как тебе известно, единое действует на единое единым [образом]), но с участием небесных тел: если данная вещь обретает определенную специфику под влиянием небесных тел, через посредство элементов тела или без оного, и у этой вещи появляется какая-то специфическая предрасположенность (наряду с присущей ее субстанции общей предрасположенностью), то от того отрешенного [разума] эмануруется специфическая форма, запечатлеваясь в данной материи.

Ведь тебе известно, что единое не специфицирует единое (если оба взяты как просто единые) одной из возможных для него вещей, а не другой — для этого служат различные спецификаторы. В отношении материи спецификаторами являются ее подготавливатели. Подготовитель же — это то, в силу чего в подготавливаемом возникает нечто такое, благодаря чему подготавливаемое становится более подходящим [для принятия] одной вещи, нежели другой, и эта подготовка делает предпочтительнее появление в нем наиболее подходящей [формы] со стороны начал, дарующих формы.

[Осталась] бы материя с первоначальным своим предрасположением, она бы одинаково соотносилась с обеими противоположностями, и не было бы предпочтения одной перед другой, разве что будет некий модус, по которому воздействующие на материю различались бы. Однако и такое различие имело бы одинаковое отношение ко всем материям. Посему одна материя не более другой должна специфицироваться соответственно ему — это возможно лишь благодаря некоей вещи, находящейся в данной материи. И таковой может быть только полная предрасположенность. Полная же предрасположенность есть не что иное, как совершенная пригодность для [принятия] конкретной вещи — той, к которой нечто предрасполагается.

Так, если нагревать воду, постороннее тепло сочетается с формой воды, хотя оно далеко от соответствия форме воды и весьма соответствует форме огня. Коли же продолжать нагревание и соответствие окрепнет, то предрасположенность усилится, и форме огня подобает уже эмануроваться, а форме воды — исчезнуть.

[О влиянии надлунного мира на подлунный]

Поскольку материя не может оставаться без формы, то ее наличие зависит не только от соответствующих первоначал, но от них и от формы. <...> И подобно тому как круговое движение, в котором [небесные тела] едины, следует природе, кою конституируют частные природы, свойственные каждой из сфер, точно так же материю здесь, [в подлунном мире], конституируют, наряду с общей природой, специфические природы, т. е. формы. И подобно тому как движение там есть наименее достойное из состояний, точно так же материя здесь — наименее достойная из самостей. И подобно

тому как движение там следует какой-то природе в потенции, точно так же материя здесь соответствует чему-то потенциальному. И подобно тому как частные и общие природы там служат началами или содействителями для частной и общей природы здесь, точно так же происходящие там по причине движения различные и изменчивые отношения, следующие частным и общим природам, выступают началом для изменения состояний и перемены их здесь, а смешение отношений там — причиной или содействителем для смешения отношений этих элементов.

Небесные тела оказывают влияние на тела здешнего мира через посредство свойственных им особых качеств, также и их души оказывают влияние на души этого мира. Отсюда становится понятным, что природа, которая управляет этими [земными] телами как совершенство и форма, происходит от души, пронизывающей [все] небеса или с ее помощью.

АЛ-ГАЗАЛИ

Абу Хамид ал-Газали (ок. 1058 — 1111) — религиозный мыслитель, пользующийся столь высоким авторитетом в исламском мире, что о нем говорят иногда как о мусульманине, втором по величию после пророка Мухаммада, как об обновителе пятого века ислама.

Абу Хамид родился в деревне Газал близ города Тус в Хорасане. Его наставником был выдающийся теолог своего времени ал-Джувайни. Уникальные способности юного ал-Газали были замечены сельджукским визирем Низам ал-Мулком, который пригласил его в 1091 г. преподавать в самом главном медресе Багдада фикх — мусульманское право. Однако ал-Газали, по неизвестным причинам (возможно, из-за нездоровья), через четыре года отказался от карьеры мусульманского правоведа, покинул Багдад и в течение последующих одиннадцати лет вел жизнь отшельника-аскета. В 1106 г. по приглашению визира ал-Мулка ал-Газали вернулся к преподаванию фикха, теперь уже в Нишапуре. Однако незадолго до смерти он вновь уединился в келье, полностью посвятив себя суфийской практике.

Ал-Газали нередко сравнивают с Августином Блаженным: оба мыслителя пережили духовную драму, связанную с отходом от религиозного догматизма и мучительным поиском Истины. В автобиографическом трактате «Избавляющий от заблуждения» ал-Газали критически рассматривает четыре основных идейных течения своего времени, а именно калам, учения исмаилитов, философов и суфиев. Наиболее острой критике он подверг воззрения Аристотеля и его мусульманских последователей, прежде всего ал-Фараби и Ибн Сины (этой теме посвящен также знаменитый трактат «Опровержение философов»).

Ал-Газали проанализировал двадцать (шестнадцать метафизических и четыре физические) пропозиций аристотелизма, три из которых, по его мнению, представляют особую опасность: утверждение вечности мира, божественное знание относительно одних только универсалий и отрицание возможности Воскресения. В то же время, в отличие от других теологов своего времени, ал-Газали не отрицал полностью ценности философского знания, будучи особенно высокого мнения о натурфилософии и логике.

Он вошел в историю культуры как самый значительный и влиятельный теолог, осуществивший примирение теологии с суфизмом.

Ниже публикуется отрывок из трактата **«Избавляющий от заблуждения» («Ал-мункиз мин ад-далал»)** в переводе с арабского А.В. Сагадеева в кн.: Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII–XII вв.). М., 1960.

ИЗБАВЛЯЮЩИЙ ОТ ЗАБЛУЖДЕНИЯ

ПРИЧИНА РАСПРОСТРАНЕНИЯ МНОЮ НАУКИ ПОСЛЕ ТОГО, КАК Я ОТКАЗАЛСЯ ОТ ЭТОГО ЗАНЯТИЯ

Далее, приблизительно за десятилетний срок, в течение которого я упорно придерживался отшельнической уединенной жизни, благодаря неисчислимым способам — то в результате непосредственного переживания, то в результате логического познания, то в результате принятия на веру, — передо мной с необходимостью раскрылась та истина, что человек сотворен из тела и сердца. При этом под сердцем я подразумеваю истинную природу его духа, который и является вместилищем знания об Аллахе, т. е. исключая плоть и кровь, кои общи также и мертвецу, и скотине. Передо мной раскрылась и та истина, что подобно тому как тело имеет здоровье, благодаря которому оно находится в благополучном состоянии, и болезнь, содержащую в себе причину его гибели, сердце также может быть беспорочным и здоровым (а спасение получит «лишь тот, кто пришел к Аллаху со здоровым сердцем») и иметь болезнь, из-за которой оно может погибнуть на веки вечные, включая и потустороннюю жизнь, — как сказал Всевышний: «В их сердцах — болезнь». Далее передо мной раскрылась та истина, что незнание Аллаха — губительный яд, что в непослушании ему при следовании страстям заключается пагубная для сердца болезнь и что знание Всевышнего Аллаха — живительное противоядие, что в послушании ему при противоборствовании страстям заключается целебное для сердца лекарство.

Мне стало ясно, что единственным средством исцеления сердца, устранения его болезни и приобретения здоровья являются лекарства так же, как без лекарств нельзя обойтись при лечении тела.

Я выяснил также с необходимостью, что подобно тому, как лекарства, предназначенные для лечения тела, влияют на приоб-

речение здоровья благодаря содержащимся в них свойствам, кои не могут быть постигнуты разумными людьми с помощью одного только разума, но при употреблении которых нужно следовать наставлениям врачей, получивших свои знания от пророков и познавших специфическую особенность пророчества, опираясь на знание свойств вещей, — точно так же целебное действие поклонений зависит от их пределов, а величины их определены и измерены пророками, и то, как это целебное будет действовать, непостижимо для разумных людей. Поэтому, прибегая к этому средству, человек должен следовать наставлениям пророков, кои постигли свойства его благодаря пророческому свету, а не с помощью разума.

Далее мне стало ясно, что подобно тому, как лекарства состоят из смеси веществ различного вида и различного количества, так что одно из них, например, будет иметь в два раза больший вес и объем, чем другое (при этом различия в количествах, будучи своего рода особенностями лекарств, не лишены таинственности), подобно этому поклонения, будучи как раз тем средством, с помощью которого исцеляют болезни сердца, состоят из действий различного вида и различного количества, так что земной поклон, например, равен двум коленопреклонениям, а утренняя молитва по объему своему эквивалентна половине послеполуденной молитвы. Это также не лишено таинственности, будучи своего рода особенностью поклонений, постижимой лишь благодаря пророческому свету. И величайшую глупость и невежество проявляли те, кто хотел рациональным путем извлечь из поклонений какую-то философскую мудрость или полагал, будто о них говорится как об основанных на соглашении, а не как о содержащих в себе божественную тайну...

Так же как в лекарствах имеются главные составные части, являющиеся их основами, и дополнительные части, являющиеся их завершением (причем каждая из них оказывает свое особое влияние на действие главных составных частей лекарства), — точно так же сверхобязательные действия и обычаи представляют собой некое дополнение к основным требованиям поклонений, придающее их действию совершенную форму.

Короче говоря, пророки — это те, кто лечит заболевания сердца. Польза, которую приносит разум, и сфера его действия ограничиваются тем, что он указал нам на это. Разум дает показание о своей вере в пророчество и о бессилии своем постигнуть то, что постигается лишь пророческим оком — о бессилии постигать так, как мы постигаем вещи, беря их в свои руки. Мы полагаемся на пророчество подобно тому, как слепые полагаются на своих поводырей, как озадаченные больные отдают себя в руки сострадательных врачей. Вот досюда и простирается сфера действия разума, коему недоступно то, что лежит за этими пределами, но доступно лишь понимание того, что предписывается ему Врачом.

Все это — вещи, которые мы поняли с необходимостью, проистекавшей из непосредственного наблюдения в годы уединения и отшельничества.

Далее, мы заметили охлаждение веры в принцип пророчества, затем в истинность пророчества и затем — в деятельность, которой я объяснил пророчество. Мы удостоверились в том, что охлаждение это среди людей приняло распространенный характер. Поэтому я начал доискиваться причин охлаждения людей и ослабления их веры и обнаружил, что таковых четыре:

- причина, исходящая от тех, кто погрузился в философскую науку;
- причина, исходящая от тех, кто погрузился в суфийскую жизнь;
- причина, исходящая от тех, кто связал себя с учением талиминов;
- причина, исходящая от того, что люди имеют дело с теми, кто отмечен печалью учености.

В течение некоторого времени я изучал отдельных лиц, задавая вопросы тем, кто небрежно выполнял требования шариата, выспрашивая об одолевавших их сомнениях, осведомляясь об их убеждениях и тайнах. Я говорил кому-нибудь из них: «Что с тобой? Почему ты так небрежно выполняешь предписания шариата? Ведь это глупо, если ты веришь в потустороннюю жизнь и вместе с тем не готовишься к ней, разменивая ее на дольную жизнь! Ведь ты не обмениваешь две вещи на одну — так почему же ты размениваешь бесконечную жизнь на считанные дни посюсторонней жизни? А если ты неверующий, значит, ты нечестивец. И тогда собирайся на поиски веры. Посмотри, в чем лежит причина твоего тайного неверия, которое как раз и составляет твое внутреннее убеждение и является причиной твоей открытой дерзости, хотя ты и не разглашаешь этого, с показной вежливостью относясь к вере и с почтением говоря о шариате!»

Некоторые мне отвечали так: «Это такое дело, что, если бы было обязательным заботиться о нем, самыми достойными в данном случае людьми оказались бы ученые. Однако среди distinguished ученых такая-то знаменитость не молится, такой-то пьет вино, такой-то проедает вакуфное имущество¹ и имущество сирот, такой-то проедает государственные налоги, такой-то берет взятки за судопроизводство и свидетельские показания» и так далее, и тому подобное.

Другие, претендуя на знание суфизма, заявляют, что они уже достигли такой степени набожности, которая якобы стоит выше всякой необходимости совершать поклонения Аллаху.

¹ Вакуфное имущество — имущество, завещаемое мусульманами для благотворительных целей.

Третьи в качестве доказательства используют иные сомнительные рассуждения, взятые ими у ибахитов¹. Все это люди, отбившиеся от суфизма.

Четвертые, встречавшиеся с талимитами, говорят: «Истина труднодостижима: дорога к ней полна препятствий; мнения по поводу нее многообразны, и ни одному из учений нельзя отдать предпочтения перед другими; доводы умов взаимоположены, и нельзя довериться ни одному авторитетному мнению авторитетных людей, а рассуждения тех, кто проповедует учение талимитов, носят запелляционный, безосновательный характер. Так как же я могу принять как достоверное то, в чем люди сомневаются?»

Пятые говорят: «Я делаю это не из уважения перед авторитетом — я прочел книги по философской науке и постиг истинную природу пророчества. Я понял, что сущность его сводится к мудрости и к заботе о благе людей, что заповеди его направлены на то, чтобы удержать простых людей и оградить их от взаимоизбиения и ссор, не дать им погрязнуть в измененных страстях. Но ведь я не принадлежу к невежественной черни, чтобы входить в лоно предписаний религии! Нет, я принадлежу к разряду мудрецов, следую мудрости, в коей я сведущ и в коей мне нет нужды следовать за каким-либо авторитетом!» Таков высший предел веры у тех, кто читался книг по философскому учению метафизиков и научившихся тому из книг Ибн Сины и Абу Насра аль-Фараби!

Возможно, что ты увидишь кого-либо из них читающим Коран, присутствующим на религиозных собраниях и молебствиях и восхваляющим на словах шариат. Но вместе с тем он не бросает пить вино и не перестает совершать развратные и порочные поступки того или иного вида. И если его спросят: «Раз пророчество неверно, почему же ты молишься?» — он, возможно, ответит так: «Для упрямления тела, ради соблюдения обычаев страны и сохранения имущества и чада». Ответить может он и так: «Шариат верен, пророчество истинно». В таком случае возразят: «Раз так, почему же ты пьешь вино?» — на что он ответит: «Вино запрещено потому, что оно вызывает озлобление и гнев, а я благодаря своей мудрости избегаю этого. К вину же я прибегаю для того, чтобы обострить рассудок». Ибн Сина в своем завещании написал даже, что он давал обет перед Всевышним Аллахом делать то-то и то-то, почитать предписания шариата, с прилежанием относиться к религиозным обрядам и пить вино не ради удовольствия, а ради исцеления и излечения. И предел положения его был в чистоте веры и в строгом соблюдении обрядов, если не считать того, что он в целях излечения пил вино.

¹ Ибахиты — религиозная секта вольнодумцев-нигилистов, не признававших установлений шариата.

Вот она — вера тех из них, кто претендует на нее. Из-за этих людей некоторые стали жертвами самообмана, а самообман их усугубил слабостью возражений тех, кто возражал этим людям, ибо возражения их сопровождалось отрицанием и математики, и логики, и других необходимых им наук, хотя таковые, как мы уже разяснили, имеют под собой основание.

Рассмотрев различные категории людей, чья вера пошатнулась до такой степени по упомянутым причинам, я счел своим долгом раскрыть это заблуждение, тем более что посрамить этих людей для меня было проще, чем сделать глоток воды, в силу того, что я уже порядком изучил науки и их методы, т. е. методы суфиев, философов, талимитов и видных ученых. И душу мою, как искра, пронзила мысль: дело это безотлагательно и обязательно; какой тебе прок от уединения и отшельничества, когда болезнь уже стала всеобщей, врачи заболели и люди — накануне гибели! Но затем я подумал про себя: «Когда же ты собираешься рассеивать эту тьму и сталкиваться с этим мраком? Ведь теперешнее время — время упадка веры среди людей. И нынешний период — период лжи. Займись уговорами людей, чтобы они оставили пути, по которым они следуют, и примкнули к истине, — все современники твои начнут питать к тебе злобу. Куда уж тебе противиться им! Как ты будешь жить с ними бок о бок, если все это может быть совершенно лишь при набожном и непоколебимом правителе?»

И я стал молить Всевышнего Аллаха, чтобы Он разрешил мне продолжать мою отшельническую жизнь, ссылаясь на то, что мне не под силу раскрыть истину с помощью доводов. И Аллахом было предопределено, чтобы тогдашний правитель¹ по внутреннему побуждению своему, а не под влиянием каких-либо внешних мотивов, повелел мне непременно выехать в Нишапур для принятия мер против падения веры. Сделать это я должен был обязательно — если бы я настоял на обратном, одиночество мое стало бы мне в тягость. Мне пришло на ум, что причина, по которой я ниспрашивал позволения Аллаха, уже ослабла, а чтобы одиночество свое ты сохраняя из-за лени, ради отдыха, из себялюбия и из стремления уберечься от тех неприятностей, которые могут причинить тебе люди, — это недопустимая вещь. И разве можно позволить себе что-нибудь подобное, оправдываясь тем, что избавлять людей от заблуждения очень трудно, когда Всевышний Аллах говорит: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Алиф-лям-мим². Думали ли люди, что им позволят говорить „мы уверовали“ без того, чтобы их испытали?»

¹ Имеется в виду пришедший к власти в 1104 г. сельджукский правитель Мухаммед. Таким образом, период «уединенной жизни» ал-Газали совпадает с годами правления Биркиярука — брата Мухаммеда.

² Буквы, которыми начинаются многие главы Корана и за которыми, как полагают, скрываются имена их передатчиков.

И мы уже испытали тех, кто был до них». Аллах, Всемогущий Он и Великий, говорит посланнику, самому дорогому созданию своему: «Лжецами считались посланники, что были до тебя, и они терпели, когда их обвиняли во лжи и причиняли неприятности, пока не пришла к ним наша помощь. А слова Аллаха незаменимы. И дошло до тебя известие от пророков». И говорит Всемогущий и Великий: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Я-син¹. Клянусь мудрым Кораном...» и до слов «Увещай тех, кто поминает Аллаха».

И я обратился за указаниями по этому поводу к людям сердца и созерцания, и они в один голос посоветовали мне оставить отшельническую жизнь и выйти из своего уединенного уголка. К этому прибавились многократно, один за другим виденные праведниками сны, которые свидетельствовали о том, что этот мой шаг, приуроченный Всеславным Аллахом к началу столетия², — благой и правильный почин. Ведь Всеславный Аллах обещал оживлять свою религию в начале каждого столетия.

Итак, надежда моя окрепла, благое намерение мое, подкрепленное этими знаменьями, победило, и Всевышний Аллах облегчил мне мое движение в Нишапур для осуществления этой задачи в месяц зу-ль-када четырехста девяносто девятого года. Из Багдада я выехал в месяц зу-ль-када четырехста восемьдесят восьмого года³ — значит, отшельническая жизнь моя длилась одиннадцать лет. То был шаг, предопределенный Всевышним Аллахом, одним из чудесных предопределений Его, которого сердце мое не чувствовало в течение этой отшельнической жизни так же, как мне в голову никогда не могла прийти мысль о возможности того, что я когда-нибудь уеду из Багдада и расстанусь с тогдашним моим положением. Всевышний Аллах — это тот, кто изменяет сердца и положения, и «сердце верующего — между двумя перстами Милосердного».

Я прекрасно знал, что, если бы я возвратился, я бы не возвратился. Ибо возвратиться — значит вернуться к бывшему. Но в те былые времена я распространял науку, через которую приобретают видное положение, и звал к ней людей словом своим и делом — к этому сводились тогда моя цель и мои помыслы. Ныне же я зову людей к науке, через которую лишаются положения — в смысле снижения его уровня. Вот в чем заключаются теперь помыслы, цель и чаянья мои, и об этих моих помыслах ведомо Аллаху.

Я хочу исправить себя и других. Мне неизвестно, добьюсь ли я желаемого или умру, не достигнув своей цели. Но я твердо и убежденно верю в то, что на все воля Аллаха, Высокого и Великого, верю, что не я совершал поступки свои, а Он двигал моими поступками, что не я вершил делами своими, а Он вершил ими, пользуясь мной

¹ См. примеч. 2 на с. 477.

² Подразумевается начало VI в. по мусульманскому летоисчислению.

³ То есть в июле — августе 1106 г. по христианскому летоисчислению.

как своим послушным орудием. И я молю Его, чтобы он сначала исправил меня, а потом через меня исправил других, чтобы Он направил меня по пути истинному, а потом через меня направил по нему других. Я молю Его, чтобы Он показал мне истину как истину и помог мне следовать ей и чтобы показал мне ложь и помог мне сторониться ее.

Вернемся же теперь к упомянутым нами причинам ослабления веры у перечисленных выше людей и коснемся способов направления их по праведному пути...

Что касается людей, которые говорят о той неразберихе, с которой они столкнулись, слушая рассуждения талимитов, то исцелением для них служит то, о чем говорилось нами в книге «Правильные весы», и мы не будем об этом распространяться в настоящем трактате.

Что касается того, что вообразилось ибахитам, то мы, разделив их путанные рассуждения на семь видов, разобрали их в книге «Алхимия счастья».

Что касается тех, чья вера оказалась под разлагающим влиянием философии настолько, что они начали отвергать принцип пророчества, то ведь мы уже говорили и об истинной природе пророчества, и о необходимом существовании его, ссылаясь при этом на доказательство на наличие таких наук, как фармакология, астрономия и другие. Ради этого мы и предпослали настоящему разделу специальный раздел об истинной природе пророчества. Мы вывели доказательство из специфических особенностей медицины и астрономии потому, что оно исходит из их же собственных наук. Любому ученому, представляющему такие искусства, как, например, астрономия, медицина, магия и искусство заклинания, мы укажем на то, что его же наука включает в себе доказательство необходимости пророчества.

Что касается такого человека, который на словах утверждает необходимость пророчества, а на деле приравнивает предписания шариата философской мудрости, то при ближайшем рассмотрении оказывается, что он не верует в пророчество. Такой человек верит лишь какому-нибудь мудрецу, имеющему определенного читателя и требующему от него, чтобы тот стал его последователем. А это не имеет ничего общего с пророчеством, ибо уверовать в пророчество значит признать утверждение о том, что за рациональным познанием имеется такая ступень познания, на которой раскрывается око, дающее возможность постигнуть особые объекты, недоступные для разума так же, как постижение цветов недоступно для слуха, постижение звуков — для зрения, постижение интеллигибельных вещей — для всех чувств. Если это недопустимо, то это значит, что мы

уже доказали не только возможность существования пророчества, но и само его существование. Если же это допустимо, то это значит, что мы уже доказали наличие в нашем подлунном мире вещей, называемых специфическими свойствами, которые совершенно не могут быть охвачены разумом и которые больше того, объявляет ложными и невероятными.

Так, кусочек опиума весом в один даник¹ уже представляет собой смертельный яд, ибо он вызывает в жилах застывание крови благодаря заключенному в нем чрезмерному холоду. А вот что утверждает по этому поводу физика. Она заявляет, что всякое вызывающее охлаждение сложное тело охлаждает потому, что в нем содержатся два элемента: вода и земля, ибо именно они являются холодными элементами. Но известно, что охлаждающее действие воды и земли, находящихся во внутренностях, не доходит до этого предела, хотя количество их измеряется там целыми ратлями². Если бы об этом сообщили физику и если бы оказалось, что в опыте его этого никогда не встречалось, он сказал бы: «Это абсурд, и доказательством абсурдности этого служит то, что там содержатся элементы огня и воздуха. А где имеются элементы огня и воздуха, там холод не увеличивается. Если мы предположим, что все состоит из воды и земли, то и в таком исключительном случае это не повлекло бы за собой такого чрезмерного охлаждения. Тем более этого не должно случиться, когда к этим элементам присоединены два теплых элемента».

И он будет считать это доказательством! Большинство доказательств, которые строятся философами в физике и метафизике, принадлежат именно к подобному роду. Они представляют себе вещи такими, какими их находят и какими понимают, а все непривычное для себя они считают абсурдом. Если бы правдивые сновидения не были привычными вещами и если бы люди не утверждали, что при расслаблении чувств они познают сокровенное, то люди, характеризующиеся подобными умами, обязательно отвергли бы все это. И если бы спросили кого-нибудь: «Может ли на свете существовать нечто размером в зернышко, которое, будучи занесенным в какой-либо город, пожрало бы сначала весь город, а потом само себя, в результате чего не осталось бы ни города со всем его содержимым, ни самого этого нечто?» — то он бы ответил: «Этого не может быть, подобное бывает только в сказках». В действительности же именно такое случается с огнем. А услышь об этом кто-нибудь, ни разу не видевший огня, так он будет отрицать это. А как раз с такой точки зрения и делается большинство отрицательных суждений относительно чудес потусторонней жизни. Так вот мы и говорим физику: «Тебе все-таки пришлось признать: опиум об-

¹ Даник — весовая единица, равная 1/6 драхмы (1 драхма = 3,12 г).

² Ратль — весовая единица, равная 144 драхмам.

ладает таким охлаждающим свойством, природу которого нельзя сравнить с природой того, что постижимо для разума. Так почему же предписания шариата не могут обладать такими свойствами, касающимися исцеления сердец и их очищения, которые не могут быть постигнуты путем рационального рассуждения, но которые могут быть усмотрены лишь оком пророчества?..»

Хотел бы я знать, найдется ли такой человек, который бы поверил этому и у которого затем не хватило бы ума поверить тому, что путем умственного рассмотрения нельзя узнать, почему утренняя молитва предопределена быть эквивалентной двум коленопреклонениям, полуденная — четырем, а вечерняя — трем. Причиной же тому является различие во временах дня, а особенности эти можно постигнуть лишь благодаря свету пророчества.

Удивительная вещь: если бы мы изменили формулировку и выразились словами астрологов, они уразумели различие в этих временах. И вот мы говорим: «Разве при составлении гороскопа суждения не бывают разными в зависимости от того, что солнце будет в середине неба, на востоке или на западе? Ведь в предсказаниях астрологов именно на этом основывается различие в путях выздоровления, разнообразие в судьбах и в их кончинах. И вместе с тем нет никакой разницы — скрылось уже солнце или оно в середине неба, зашло оно за горизонт или только еще близится к закату». Можно ли теперь этому поверить? Ведь он слышит то же самое, но только в формулировке астролога, чью лживость он испытывал на себе сотню раз (несмотря на это, он каждый раз верит ему, так что если бы астролог сказал ему: «Когда солнце будет в середине неба, когда на него будет смотреть такая-то звезда, когда гороскоп твой будет определяться таким-то созвездием, и если в это время ты оденешь новую одежду, ты будешь убит в той же одежде», то физик не стал бы одеваться, даже если бы ему пришлось страдать от холода и, несмотря на то что ему уже доводилось слышать то же самое от астролога, убеждаться в его лживости).

Хотел бы я знать, как может человек, которому хватило ума соглашаться с этими чудесами и которому пришлось признать, что они представляют собой некие свойства, познание которых принадлежит чудесной способности некоторых пророков, как может этот человек отрицать подобные вещи, когда он узнает о них из высказываний правдивого пророка — из высказываний, правдивость которых подтверждалась чудесами и которые никем еще не опровергались как лживые? И если философ будет отрицать возможность существования таких свойств в числе коленопреклонений, в бросании камешками, в количестве основных правил паломничества и других обрядов, предписанных шариатом, то он не обнаружит никакой разницы между ними и свойствами лекарств и звезд. Он может сказать: «Я уже испытал кое-какие положения астроно-

мии и кое-какие положения медицины. При этом я нашел, что некоторые из них верны, и моя душа зажглась доверием к этим положениям, и с сердца моего спали недоверие к ним и неприязнь. А этого я никогда не испытывал. Как же я могу знать о существовании и истинности подобных вещей, хоть ты и утверждаешь их возможность?» На это я отвечаю: «Не довольствуйся доверием тому, что ты сам испытал и о чем ты слышал от тех, кто это испытал и за кем ты последовал. Прислушивайся к изречениям пророков — они испытали это и узрели истину во всем, что говорится в шариате. Следуй за ними, и ты постигнешь некоторые из этих истин путем непосредственного созерцания».

Вместе с тем я скажу: «Хоть ты и не испытывал этих вещей, разум твой повелевает, чтобы ты безоговорочно принял их на веру и следовал им». Представим себе взрослого, умного человека, ни разу еще не испытывавшего болезни. Представим теперь, что он заболел и что у него есть милосердный отец, знающий медицину, чьи утверждения о познаниях в медицине он слышит с тех пор, как стал разумным. И вот отец приготовил ему микстуру и сказал: «Это помогает при твоей болезни и исцелит тебя от твоего недуга». Что же от этого человека будет требовать его разум, хотя бы лекарство и было горьким, омерзительным на вкус? Примет он его? Или же он возразит, сказав: «Я не могу уразуметь, какое отношение имеет лекарство к приходу выздоровления; я его никогда не пробовал». Несомненно, если бы он поступил подобным образом, ты принял бы его за глупца. Но совершенно так же за эту твою недоверчивость люди проницательности глупцом считают тебя! Если же ты скажешь: «А откуда мне знать, что Пророк (мир да будет над ним!) милосерден и сведущ в медицине?», я отвечаю: «А откуда ты узнал о милосердии отца своего? Ведь это неощутимая вещь! Ты узнал об этом необходимым и бесспорным образом по обстоятельствам его поступков, по свидетельствам его поведения — по тому, чем он руководствовался в том или ином случае и что из этого получилось».

Кто вникал в высказывания Посланника божьего (мир да будет над ним!), в дошедшие до нас сведения о той заботе, с которой он вел людей по праведному пути, о многогранных проявлениях той его нежности и доброты, с которыми склонял он людей к улучшению нравов и исправлению поведения, или, короче говоря, к тому, что является единственным способом исправления их религии и их мирской жизни, к такому человеку придет необходимое знание того, что милосердие его к своему народу более велико, нежели милосердие родителя к своему чаду. И если он вникнет в изумительные деяния, открывшиеся перед ним, и в чудеса сокровенного, о коих возвестил Он его устами в Коране и хадисах, если он вникнет в то, что говорилось им о последнем дне, и если смысл сказанного он поймет правильно — он будет знать, что им достигнута ступень,

расположенная выше разума, и что у него открылось око, перед которым обнаруживает себя сокровенное, то, что постижимо лишь для избранных людей и не постижимо для разума.

Таков путь приобретения необходимого знания через веру в Пророка... Испытай же и изучи внимательно Коран, прочти хадисы — и ты воочию убедишься в этом.

Для философов указаний этих вполне достаточно. Остановились же мы на них здесь потому, что в настоящее время в них ощущается острая нужда.

Что касается четвертой причины, т. е. ослабления веры среди людей вследствие дурного поведения ученых, то от этой болезни исцеляются тремя вещами.

Во-первых, ты можешь сказать: «Если взять ученого, позволяющего себе, как ты утверждаешь, совершать недозволенное, то знание его относительно недозволенности этих вещей подобно твоему знанию о недозволенности приятия вина и свинины, взимания взяток, а также — о недозволенности хулы, лжи и клеветы. Допускаешь же ты перечисленные вещи, зная об их недозволенности, не из-за неверия своего в то, что это есть ослушание, но из-за одолевших тебя страстей. А страсти его — что твои страсти, и одолели они его так же, как и тебя. А то, что он знает вопросы, лежащие за пределами этого, коим он отличается от тебя, — это еще не значит, что он благодаря таким своим знаниям более воздерживается от совершения того или иного недозволенного деяния. Ведь сколько есть людей, верящих в медицину и все же не удерживающихся от того, чтобы есть фрукты и пить холодную воду, хотя делать это противопоказано им врачами! И это отнюдь не говорит о том, что эти поступки безвредны, или о том, что верить в медицину неправильно. Вот на чем зиждется ошибка ученых».

Во-вторых, простолюдину можно сказать: «Тебе следует верить, что ученый рассматривает свою науку как некий запас для потусторонней жизни и думает, что наука спасет его и будет для него заступником, полагая, таким образом, что благодаря этой науке он облегчит себе участь, когда будет держать ответ за деяния свои перед Всевышним. Наука может отяготить его участь, но в то же время она может в некоторой степени и облегчить ее — возможность этого не исключена. Ученый мог бы и не совершать благих деяний — он был бы оправдан своими знаниями. А если бы ты, простолюдин, посмотрев на него, пренебрег благими делами, то дурные деяния твои, поскольку ты лишен его знаний, погубили бы тебя, ибо заступничества тебе искать было бы не в чем».

В-третьих, истинно то, что настоящий ученый совершает грехи лишь по недогаданию и абсолютно не упорствует в них, ибо настоящая наука — это такая, которая объясняет людям, что непослушание Всевышнему — губительный яд и что потусторонняя жизнь

лучше посюсторонней. Тот, кто познал это, никогда не обменяет добро на то, что ниже его.

Это знание не приобретается благодаря тем видам наук, которыми занято большинство людей, — знание, получаемое людьми из этих наук, ведет лишь к тому, что они с еще большей дерзостью оказывают неповиновение Всевышнему Аллаху. Истинное же знание внушает обладателю своему еще больший страх и трепет и еще бóльшую надежду, удерживая его от греховных поступков — последние совершаются им лишь в результате тех или иных промахов, неизбежно допускаемых людьми то в одном, то в другом случае, что, однако, отнюдь не свидетельствует о слабости их веры. Верующий, если он и совершает недозволенный поступок, раскаивается в нем, и он далек от того, чтобы упорствовать в греховных деяниях своих и погрязать в них.

Вот то, чего я хотел коснуться, порицая философию и учение талимитов, рассказывая о бедствиях, вызванных ими, и о бедствиях, вызванных теми, кто отвергал философию и учение талимитов не так, как это следовало бы делать...

ИБН РУШД (АВЕРРОЭС)

Аверроэс — искаженное под влиянием гревнееврейского, испанского и латинского языков арабское имя Ибн Рушда (1126—1198), последнего крупного представителя восточного перипатетизма. Его также называют иногда Комментатором, поскольку именно такое почетное прозвище получил он в Европе, которую, по существу, ознакомил с наследием Аристотеля.

Ибн Рушд принадлежит к андалузской ветви восточного перипатетизма, центр которого переместился с Ближнего Востока на Пиренейский полуостров и который достиг наибольшего своего расцвета в Андалузии в XII в. благодаря деятельности прежде всего таких мыслителей, как Ибн Баджа, Ибн Туфейль и Ибн Рушд.

Подобно другим представителям той блистательной эпохи в истории мусульманской цивилизации (ее сравнивают нередко со сходной по духу эпохой европейского Возрождения), Ибн Рушд был всесторонне образованным человеком, обладавшим энциклопедическими знаниями в области философии, теологии, юриспруденции, филологии, медицины. Как и большинство его предшественников, Аверроэс то пользовался покровительством правителей, занимая посты высшего судьи-кади и придворного медика, то оказывался жертвой преследований и гонений. Так, за несколько лет до смерти он по приказу ранее милостивого к нему халифа Абу Юсуфа неожиданно подвергся ссылке, а сочинения его были подвергнуты сожжению.

Творческое наследие Аверроэса включает комментаторские и оригинальные труды. Всего им было написано тридцать восемь комментариев, сохранившихся на арабском языке, в гревнееврейском и латинском переводах. В основном это комментарии к трудам Аристотеля. Хотя Ибн Рушд и не владел греческим, тем не менее, исходя из сравнительного анализа имевшихся переводов и толкований, ему удалось, в отличие от других восточных перипатетиков, представить современникам и передать будущим поколениям философию Стагирита наиболее адекватным образом, освободив ее от неоплатонистских примесей.

К числу наиболее важных оригинальных произведений кордовского мыслителя относятся трактат «Опровержение оп-

ровержения», обосновывающий несостоятельность критики со стороны ал-Газали перипатетиков, содержащейся в трактате «Опровержение философов» (более точное название — «Непоследовательность философов»), и трактат «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией». Последний формально причисляется к разряду теологических трудов Аверроэса. Однако это сочинение не столько преследует цель оправдать с теологической точки зрения право философии на существование, сколько, скорее, отстаивает особый высокий статус философии в общественном сознании, утверждая превосходство разума над верой.

Трактат **«Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией»** («Китаб фасл ал-макал ва такрир ма байна аш-шариа ва ал-хикма мин ал-иттисал») публикуется в переводе с арабского, подготовленном А.В. Сагадеевым в качестве приложения к его книге. См.: Сагадеев А.В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973.

РАССУЖДЕНИЕ, ВЫНОСЯЩЕЕ РЕШЕНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНО СВЯЗИ МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ФИЛОСОФИЕЙ

Цель настоящего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо нечто обязательное.

Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на Творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на Творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о Творце), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально.

Что касается того, что религия призывает к рассмотрению сущего посредством разума и требует его познания разумом, то об этом свидетельствует не один стих книги Аллаха, Благословенного и Всевышнего, вроде сказанного им: «Назидайтесь, обладающие зрением!» (LIX, 2). Здесь предписывается необходимость рационального или одновременно рационального и религиозного рассмотрения. Таковы же слова Всевышнего: «Неужели они не размышляли о власти над небесами и землей и обо всем, что создал Аллах?» (VII, 184). Здесь предписывается настойчиво размышлять обо всем сущем. Всевышний дал знать, что среди тех, кого он отличил и возвысил этим знанием, — Ибрахим (мир да будет над ним!), ибо им, Всевышним, было сказано: «И так мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей» (VI, 75) и так далее. Им же, Всевышним, было сказано: «Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы, и на небо, как оно возвышено?» (LXXXVIII, 17) и еще: «... тех... которые размышляют о сотворении небес и земли» (III, 188). И так в бесчисленном множестве других стихов.

Если же установлено, что религия вменяет в обязанность исследование сущего посредством разума (а рассмотрение есть не что иное, как извлечение, выведение неизвестного из известного, и это

есть либо рассуждение, либо [нечто полученное] посредством рассуждения), то необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональное рассуждение. Но ясно, что подобного рода исследование, к которому призывает и побуждает религия, есть наиболее совершенное исследование посредством наиболее совершенного рассуждения, а именно то, что называется доказательством. Итак, религия побуждает к познанию всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства. Но возжелавшим познать Аллаха, Благословенного и Всевышнего, и Его творений посредством доказательства предпочтительнее или даже необходимо узнать сначала, каких видов бывает доказательство, каковы условия его [обоснованности] и чем отличается аподейктическое рассуждение от рассуждения диалектического, риторического и софистического. [Достичь же] этого невозможно, если прежде не ознакомиться с тем, что такое рассуждение вообще, скольких оно бывает видов, когда оно бывает [подлинным] рассуждением, когда — нет. А поскольку этого, в свою очередь, невозможно [достичь], предварительно не ознакомившись с составными частями рассуждения, а именно с посылками и их видами, то, стало быть, с точки зрения религии, предписанию которой исследовать сущее необходимо подчиняться, прежде чем исследовать [сущее], верующий обязан ознакомиться с этими предметами, занимающими по отношению к мышлению такое же место, какое орудия — по отношению к труду.

Как правовед из предписания относительно усвоения юридических категорий выводит необходимость знания различных видов юридических рассуждений и того, какие из них являются [подлинными] рассуждениями, а какие — нет, точно так же познающий [сущее] из предписания исследовать сущее должен выводить необходимость знания рационального рассуждения и его видов. Последнего это касается даже в еще большей степени: если из слов Всевышнего «Назидайтесь, обладающие зрением!» правовед выводит необходимость знания юридического рассуждения, то познающему Аллаха тем более надлежит выводить из них необходимость знания рационального рассуждения.

Нельзя говорить, будто подобного рода изучение рационального рассуждения есть ересь, поскольку-де такого не было у первых мусульман. Ибо и изучение юридического рассуждения и его видов представляет собою нечто появившееся после первых мусульман, хотя оно и не рассматривается в качестве ереси; точно так же поэтому мы должны расценивать и изучение рационального рассуждения (для этого есть причина, о которой здесь говорить не место). Но [, как бы то ни было,] большинство принадлежащих к этой [, мусульманской,] общине придерживается рационального рассуждения, за исключением немногих буквалистов, которых [, впрочем,] можно опровергнуть с помощью [священных] текстов.

А поскольку установлено, что с точки зрения религии изучение рационального рассуждения и его видов необходимо так же, как изучение юридического рассуждения, тогда ясно, что если бы рациональное рассуждение и его виды не подверглись до нас ничем изучению, то мы обязаны были бы [сами] приняться за их изучение так, чтобы более поздний [исследователь] при этом опирался на более раннего, дабы знание таким путем стало более полным. Ибо было бы трудно или невозможно, чтобы отдельный человек самостоятельно и с самого начала выяснил в этом предмете все, что требуется, так же как было бы трудно, чтобы отдельный человек вывел все необходимые знания о видах юридического рассуждения, хотя рационального рассуждения это касается в большей мере. Если кто-то, помимо нас, уже изучил данный предмет, то, решая свою задачу, мы, ясное дело, должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит он к нашей общине или нет. Ведь оценивая годность орудия для осуществления жертвоприношения, никто не принимает во внимание, принадлежит ли таковое нашему единоверцу или иноверцу, если оно отвечает требованиям годности. Под «иноверцами» же я подразумеваю тех древних [мыслителей], которые занимались этими предметами до [появления] мусульманской общины. А поскольку древние [мыслители] все, что требуется при изучении вопросов, связанных с рациональными рассуждениями, подвергли самому полному изучению, то мы должны, видимо, иметь под руками их книги, чтобы изучать то, что они говорили по данному предмету, и если все окажется верным, перенять у них это, а если окажется в нем что-то неверное, указать на это.

Когда мы завершим подобного рода изучение и освоим орудия, посредством которых сможем исследовать сущее и наличествующее в нем указание на способ его сотворения (а кто не знает способа сотворения, тот не знает творения; кто же не знает творения, тот не знает и Творца), тогда нам нужно будет приступить к исследованию сущего в таком порядке и таким образом, как этому нас учит искусство познания посредством аподейктических рассуждений.

Ясно также, что эта цель в отношении сущего может быть достигнута лишь в том случае, если его изучение носит преемственный и последовательный характер, если более поздний [исследователь] опирается на более раннего, подобно тому как это имеет место в математических науках. В самом деле, предположим, что в наше время не существует ни геометрии, ни астрономии и что кому-то вздумалось одному, самостоятельно постичь размеры небесных тел, их формы и расстояния между ними. Будь он по природе своей даже мудрейшим из людей, ему не удалось бы этого сделать: не удалось бы, например, узнать ни соотношения размеров Солнца и Земли, ни размеров других светил, если только не по наитию или

каким-нибудь другим подобным образом. Скажи такому человеку, что Солнце своими размерами превышает Землю приблизительно в сто пятьдесят — сто шестьдесят раз, он счел бы это высказывание безумством со стороны того, кто так говорит, хотя это вещь, установленная в астрономии столь твердо, что в ней не сомневается ни один из знатоков этой науки.

Но с данной точки зрения в еще большей мере нуждается в сравнении с математикой наука об основах правоповедения, а правоповедение само завершило изучение этих основ лишь спустя долгое время. Если бы сегодня кому-то вздумалось самостоятельно разработать все те доводы, которые были найдены теоретиками юридических школ относительно спорных вопросов, по которым между ними шли дискуссии в большинстве мусульманских стран, за исключением Магриба, то такой человек был бы достоин осмеяния, ибо эта [работа] оказалась бы ему не по плечу, не говоря о том, что она уже была проделана [до него]. И это самоочевидно в отношении не только умозрительных, но и практических искусств: среди них нет ни одного, которое мог бы сам по себе создать один человек. Что же тогда говорить о науке наук — о философии!

А если так, то всякий раз, когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. Если что-то в этих книгах соответствует истине — перейдем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это; если же что-то окажется не соответствующим истине — укажем на это, предостережем от этого и простим их.

Отсюда явствует, что изучение книг древних [мыслителей] с точки зрения религии есть дело обязательное, ибо замысел и цель их в этих книгах тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия, и что любой, кто запрещает их изучение людям, достойным их изучать, то есть людям, сочетающим в себе два качества: во-первых, природный ум и, во-вторых, богобоязненность и нравственную добродетель, — тот закрывает перед ними врата, через которые религия призывает людей [шествовать] к познанию Аллаха, врата исследования, ведущего к подлинному Его познанию. Это высшая степень невежества и отдаленности от Всевышнего Аллаха.

Если же, читая эти книги, кто-то сбился с пути, кто-то поскользнулся из-за недостатка ли природных способностей, из-за беспорядочного ли чтения их, из-за овладевших ли им страстей, из-за того ли, что он не нашел наставника, который руководил бы им в осмыслении их содержания, или из-за стечения у него всех этих обстоятельств либо нескольких из них, то из этого вовсе еще не следует, что к этим книгам нельзя допускать тех, кто достоин их изучать. Ибо

подобного рода вред, проистекающий из этих книг, есть нечто сопутствующее им акцидентально, но не сущностно, а то, что полезно по своей природе и сущности, нельзя отвергать из-за какого-то зла, наличествующего в нем акцидентально. Поэтому-то, когда Пророк (мир да будет над ним!) повелел некому человеку напоить медом своего страдавшего поносом брата, а тот, напоив брата медом, вызвал у него усиление поноса, после чего обратился [к Пророку] с жалобой, он сказал: «Аллах правдив; лжет живот брата твоего». Мы можем даже сказать: человек, воспрещающий изучать философские книги тем, кто достоин их, ввиду того, что о каких-то негодниках могут подумать, будто они сбились с пути из-за чтения этих книг, — такой человек уподобляется тому, кто не давал жаждущему пить пресную прохладную воду, пока тот не умер, потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой. Ведь гибель от воды, когда ею захлебываются, есть нечто акцидентальное, а гибель от жажды — нечто сущностное и необходимое.

То, что акцидентально сопутствует этой науке, может акцидентально иметь место и в других науках. Действительно, у скольких правоведов юриспруденция стала причиной их неблагочестивости и погружения в мирские [наслаждения]! Более того, мы находим, что так обстоит дело с большинством из них, хотя само их ремесло требует от них как раз практической добродетели. Не исключено, стало быть, что с наукой, требующей практической добродетели, может акцидентально случиться то же, что акцидентально случается с наукой, требующей умозрительной добродетели.

Поскольку все это установлено и мы, [принадлежащие] к мусульманской общине, убеждены в том, что эта наша божественная религия истинна и что именно она побуждает и зовет нас к обретению того счастья, которое заключается в познании Великого, Всемогущего Аллаха и Его творений, то, стало быть, это установлено и для каждого мусульманина в форме убеждения, отвечающей его врожденным качествам и природе. Ибо в отношении убеждения люди по природе своей находятся на различных уровнях: одни приходят к убеждению через доказательство; другие приходят к тому же, к чему приходят люди, способные составлять доказательство, через диалектические рассуждения, поскольку они по своей природе на большее не способны; наконец, третьи приходят к убеждению через риторические рассуждения так же, как это делают люди, способные составлять доказательство, через аподейктические рассуждения.

Дело в том, что, поскольку наша божественная религия призывает к людям этими тремя путями, убеждение в ее [истинности] становится общим для всех людей, за исключением либо тех, кто упрямо отвергает ее на словах, либо тех, кому из-за их собственного небрежения этими предметами не установлен ни один из тех

путей, по которым в религии призывают [шествовать] к [познанию] Всевышнего Аллаха.

Пророк (мир да будет над ним!) был избран посланником к светлокожим и темнокожим именно поэтому, то есть потому, что его религия предусматривает [все] пути, по которым призывают шествовать к познанию Всевышнего Аллаха. Это ясно выражено в словах Всевышнего: «Зови к пути господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ними тем, что лучше!» (XVI, 126).

А если законоположения религии [выражают] истину и призывают к исследованию, ведущему к познанию истины, то мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопоставляет себя истине, но согласуется с ней и служит доводом в ее пользу.

А поскольку так, то, если исследование, опирающееся на доказательство, ведет к некоторому знанию о каком-то существе, религия либо умалчивает об этом существе, либо [как-то] определяет его. Если об этом существе религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия. Тогда дело обстоит так же, как с правовыми категориями, которые умалчиваются и [потому] выводятся законоведом посредством юридического силлогизма. Если же религия высказывается об этом существе, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, к чему ведет доказательство. Если он согласуется, то не может быть никакого разговора, а если приходит в противоречие, то здесь требуется аллегорическое толкование. Смысл же такого толкования заключается в выведении значения высказывания из истинного значения и [приведении его к] значению аллегорическому без нарушения обычного в арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименование сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибута, сочетающегося с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи. Если законовед делает это в отношении многих правовых категорий, то насколько же правомернее, чтобы подобным образом поступал поборник знания, опирающегося на доказательство. Ведь если законовед имеет в своем распоряжении лишь силлогизм, основанный на мнении, то у познающего [сущее] имеется в распоряжении силлогизм, основанный на достоверности. Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке. По поводу этого положения не возникает сомнений ни у одного мусульманина, колебаний — ни у одного верующего. Так настолько же более велика его достовер-

ность в глазах тех, кто [сам] разрабатывает эту мысль и проверяет ее, ставя своей целью соединение того, что постигается разумом, с тем, что передается [религиозной традицией]!

Более того, говорим мы, всякий раз, когда то, что провозглашается в священных текстах, по своему буквальному смыслу противоречит тому, к чему ведет доказательство, если подвергнуть священные тексты тщательному изучению, пролистать все прочие его части, в его высказываниях можно [всегда] найти такие, что и по своему буквальному смыслу подтверждают или почти подтверждают аллегорическое толкование. В этом отношении мусульмане единогласно утверждают о необязательности как буквального понимания всех высказываний священных текстов, так и переосмысления их всех посредством аллегорического толкования буквального смысла. Разногласие среди них возникает лишь по поводу того, какие из этих высказываний допускают аллегорическое толкование, а какие — нет. Ашариты, например, подвергают аллегорическому толкованию стихи [Корана, где говорится] об «обращении» Аллаха (II, 27; VII, 52; XVI, 10), и хадис, [в котором рассказывается] о «нисхождении» [его], между тем как ханбалиты понимают эти [тексты] в их буквальном смысле.

Причина, по которой священные тексты оказались содержащими в себе буквальный и внутренний смысл, заключается в различиях между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к составлению суждения. Причина же, по которой в [Коране] содержатся высказывания, противоречащие друг другу по своему буквальному смыслу, заключается в том, чтобы побудить людей, твердых в знаниях, к примиряющему их толкованию. Именно на эту мысль указывается в словах Всевышнего: «Он тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, расположенные в порядке...» — и так далее до его слов «и твердых в знаниях» (III, 5).

Могут возразить: «В священных текстах есть такие вещи, которые мусульмане единодушно понимают в буквальном смысле, такие, которые они [так же единодушно] подвергают аллегорическому толкованию, и такие, относительно которых их мнения разошлись. Так допустимо ли, чтобы доказательство вело к аллегорическому толкованию того, что единодушно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, что единодушно истолковывается [как] аллегорические?» На это мы ответим так. Если единодушие установлено достоверным образом, то это было бы неправомерно; но если оно основано на мнении, то правомерно. Именно поэтому Абу Хамид [Газали], Абу-ль-Маали и другие выдающиеся теоретики говорили, что нельзя решительно обвинять в неверии тех, кто нарушает единодушное решение [авторитетных представителей общины] относительно толкования подобных вещей.

Что единодушие в теоретических вопросах не устанавливается с той же достоверностью, с какой его устанавливают в вопросах практических, относительно этого ты можешь найти свидетельство в допустимости установления единодушия относительно того или иного вопроса в ту или иную эпоху лишь в случае, если эта эпоха имеет для нас строго определенные границы, если нам известны все жившие в эту эпоху ученые (то есть если мы знаем каждого из них в отдельности, равно как и их общее число), если надежные источники донесли до нас от каждого из них учение, касающееся данного вопроса, и если при всем этом нам дополнительно известно, что ученые, жившие в ту эпоху, согласны между собой относительно отсутствия в священных текстах буквального и внутреннего смысла, что знание по каждому вопросу не должно быть скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию священных текстов един для всех людей.

Но, согласно традиции, многие из первых мусульман полагали, что в священных текстах имеется буквальный и внутренний смысл и что внутренний смысл не обязательно должен быть ведом тем, кто не достоин знать его и не способен его уразуметь. Как сообщает аль-Бухари, например, Али (да будет доволен им Аллах!) сказал: «Говорите людям о том, что они знают. Разве вы хотите, чтобы Аллах и посланника Его обвинили во лжи?» Примерно то же самое сообщается о некоторых ранних мусульманах. Так вообразимо ли какое-то единодушное мнение, которое дошло бы до нас, относительно того или иного теоретического положения, если нам доподлинно известно, что не было эпохи, когда не жили бы ученые, по мнению которых в священных текстах имеются такие вещи, истинное значение которых не должно быть ведомо всем людям?

Иначе обстоит дело с практическими положениями. По всеобщему убеждению, практические положения должны быть одинаково доведены до сведения всех людей, и, для того чтобы получить относительно их единодушное мнение, достаточно, чтобы данное положение получило распространение и чтобы дошедшие до нас сообщения не содержали относительно его никаких противоречий. Этого вполне достаточно для достижения единодушия в практических вопросах в противоположность тому, как обстоит дело с вопросами теоретическими.

Ты можешь возразить: «Если обвинять в неверии нельзя за нарушение единодушного [решения] относительно аллегорического толкования, поскольку в подобных случаях невообразимо какое-то единодушие, то что ты скажешь о мусульманских философах, таких как Абу Наср [Фараби] и Ибн Сина? Ведь Абу Хамид [Газали] в своей книге, известной [под названием] „Опровержение [философов]“, определенно обвинил их обоих в неверии по трем вопросам: за утверждение об извечности мира, [за утверждение о том], что

Всевышнему неведомы единичные предметы (Он пребывает слишком высоко над этим!), и за аллегорическое толкование того, что говорится о воскресении тел и состояниях, связанных с потусторонней жизнью?» На это мы ответим так: из высказываний [Газали] на этот счет явствует, что обвинение им того и другого в неверии в данном случае не является определенным, ибо в книге «Различие [между верой и неверием]» он разъяснил, что обвинение в неверии за нарушение единодушного [решения] является [лишь] гипотетическим.

Более того, из сказанного нами явствует, что относительно подобных вопросов не может быть установлено никакого единодушия, поскольку, как сообщают, по мнению многих ранних мусульман первого поколения — не говоря уже о прочих, — существуют такие толкования, которые подлежат разглашению только перед теми, кто их достоин, то есть перед «твердыми в знаниях», ибо мы предпочитаем остановиться на словах Всевышнего «и твердых в знаниях». Действительно, если бы ученые не были сведущи в аллегорическом толковании, то у них не было бы и отличительной способности в составлении суждений, обязывающей их к такой вере во Всевышнего, какой нет у неученых. Аллах описал их как тех, кто верует в него; это относится только к вере, основанной на доказательстве, и связано всегда со знанием аллегорического толкования. Ибо неученые верующие — это те, чья вера в него основана не на доказательстве, и если та вера, которой Аллах наделил ученых, составляет их отличительное свойство, то она должна быть основана на доказательстве, а если она основана на доказательстве, то она связана со знанием аллегорического толкования. Ибо Аллах, Всемогущий и Великий, поведал, что для этих [стихов] имеется толкование, [соответствующее] истине, а доказательство может быть направлено только на [выявление] истины. А поскольку так, то относительно толкований, [способностью к] которым Аллах отличил ученых, не может быть полного единодушия. Это самоочевидно для всякого беспристрастного человека.

Вместе с тем мы полагаем, что Абу Хамид допустил в отношении философов-перипатетиков ошибку, приписав им высказывания, согласно которым Аллаху, Святому и Всевышнему, вовсе не ведомы единичные предметы. В действительности же они утверждали, что Всевышний знает единичные предметы, но это знание не однородно с нашим знанием о них, поскольку наше знание обусловлено познаваемым, возникая и изменяясь вместе с возникновением и изменением последнего, в то время как со знанием Всеславного Аллаха о сущем дело обстоит противоположным образом: его знание обуславливает познаваемое, то есть сущее. Поэтому, кто уподобляет эти два [вида] знания, тот отождествляет сущности и свойства противоположностей и тем самым [проявляет] высшую

степень невежества. Если «знанием» именуется и возникшее во времени знание, и знание вечное, то здесь просто употребляется ономим. К противоположным вещам подобным образом относятся многие имена, например «джаляль» — к великому и малому, «сарим» — к свету и мраку. Здесь нет определения, которое охватывало бы сразу оба [вида] знания в противоположность тому, что воображают себе современные нам мутакаллимы. Этому вопросу мы посвятили особое рассуждение, к [написанию] которого побудил нас один из наших друзей.

Вообразимо ли, чтобы перипатетики говорили, будто Всеславный Аллах не объемлет вечным знанием единичные предметы, если они утверждают, что правдивые сновидения заключают в себе предсказания о единичных [событиях], которые должны произойти в будущем, и что это предваряющее знание возникает у человека во сне благодаря извечному знанию, упорядочивающему Вселенную и управляющему ею. Причем, по их мнению, Аллаху ведомы иначе, чем нам, не только единичные предметы, но и универсалии, ибо известные нам универсалии также обусловлены природой сущего, между тем как с Его знанием дело обстоит противоположным образом. Вывод, к которому ведет доказательство, заключается в том, что это знание очищено от атрибутов универсальности и единичности. Так что по этому [вопросу], то есть о том, считать их или нет неверующими, спорить бессмысленно.

Что же до вопроса о том, вечен мир или он имеет начало во времени, то, с моей точки зрения, расхождение между мутакаллимами-ашаритами и древними философами едва ли не сводится к расхождению в употреблении имен. Это особенно касается древних [мыслителей], так как они были согласны между собой относительно наличия трех видов сущего, из которых два составляют крайности и одно — нечто промежуточное между ними. Они были согласны между собой и относительно наименования этих крайностей. Но их мнения разошлись относительно промежуточного [вида].

Одну из этих крайностей составляет такое сущее, которое возникло благодаря чему-то другому и из чего-то, именно благодаря некоей действующей причине и из некоей материи. Этому сущему, то есть его существованию, предшествовало время. Так обстоит дело с телами, образование которых воспринимается чувством: образование, например, воды, воздуха, земли, животных, растений и тому подобного. Все — и древние [мыслители], и ашариты — согласны между собой, называя этот вид сущего возникшим.

Противоположное этой крайности составляет такое сущее, которое не возникало благодаря чему-то и не образовано из чего-то. Этому сущему не предшествует время. Все представители той и другой группы согласны между собой и в данном случае, называя это сущее извечным. Такое сущее постигается благодаря доказа-

тельству. Это Аллах, Всеславный и Всевышний, который есть действующая [причина] Вселенной, причина ее бытия, тот, кто сохраняет ее (славен Он и велико Его могущество!).

Что же касается того вида сущего, которое занимает промежуточное положение между этими двумя крайностями, то это то, которое не возникло из чего-то и которому не предшествовало время, но которое есть сущее благодаря чему-то, а именно благодаря некоему действителю. Это мир в целом. Все согласны с наличием в мире этих трех качеств. Мутакаллимы допускают, что этому виду сущего время не предшествует, или вынуждены делать это, поскольку время, с их точки зрения, есть нечто находящееся в сочетании с движением и телами. Они согласны с древними [мыслителями] также относительно того, что будущее время, равно как и будущее существование, бесконечно. Расходятся же они [с ними] лишь относительно прошлого времени и прошлого существования. Мутакаллимы считают, что прошлое время имеет предел (таково же учение Платона и его последователей), между тем как Аристотель и его школа утверждают, что оно, так же как и будущее время, бесконечно.

Этот последний [вид] сущего, ясное дело, имеет сходство как с действительно возникшим существованием, так и с существованием извечным. Те, в чьих глазах сходство его с извечным возобладало над сходством с возникшим, назвали его извечным, а те, в чьих глазах его сходство с возникшим возобладало над сходством с извечным, назвали его возникшим. На самом же деле оно не есть ни действительно возникшее, ни действительно извечное, ибо действительно возникшее с необходимостью подвержено уничтожению, а действительно извечное беспричинно. Некоторые — Платон и его последователи — назвали его «возникшим совечным [времени]», поскольку время, с их точки зрения, ограничено в прошлом.

Итак, учения о мире не настолько далеки друг от друга, чтобы одни из них объявлять неверием, а другие — нет. Подобные взгляды для этого должны быть предельно далеки друг от друга, то есть составлять противоположности, подобно тому как это полагают мутакаллимы в отношении данного вопроса, утверждая, будто «вечность» и «возникновение» применительно к миру в целом составляют противоположности, хотя из сказанного нами явствует, что дело обстоит иначе.

При всем этом воззрения [мутакаллимов] на мир не согласуются с буквальным смыслом священных текстов. Если пролистать стихи Корана, содержащие сведения о сотворении мира, то станет ясно, что согласно буквальному смыслу вероучения, форма мира действительно имеет начало во времени, но бытие и время сами по себе делятся в обоих направлениях, то есть бесконечны. В самом деле, слова Всевышнего: «И Он тот, который создал не-

беса и землю в шесть дней, и был Его трон на воде» (XI, 9), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают некое бытие, предшествовавшее данному бытию, а именно трон и воду, и время, предшествовавшее данному времени, то есть времени, находящемуся в сочетании с формой данного бытия и представляющему собой число движения небесной сферы. Точно так же слова Всевышнего: «...в тот день, когда земля будет заменена другой землей, и небеса...» (XIV, 49), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают другое бытие после данного бытия, а слова Всевышнего: «Потом утвердился он к небесам, а они были дымом...» (XVI, 10), — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают создание небес из чего-то.

Мутакаллимы также не придерживаются в своих рассуждениях о мире буквального смысла священных текстов, но прибегают к их аллегорическому толкованию. Ибо в них нет [указаний на то], что Аллах существовал вместе с чистым небытием, — это не утверждается ни в одном тексте. Вообразимо ли, чтобы толкование мутакаллимами этого стиха заслужило единодушное [одобрение], если в пользу упоминавшегося нами буквального смысла Писания касательно бытия мира высказывалась [целая] группа философов?

Те, кто расходится во взглядах относительно этих запутанных вопросов, видимо, либо правы и заслуживают поощрения, либо неправы и заслуживают снисхождения. Ибо убеждение в чем-то на основании довода, наличествующего в душе, есть вещь необходимая, а не произвольная. Иными словами, мы не можем убеждаться или не убеждаться, так же как встать или не вставать. Поскольку же [свободный] выбор представляет собою условия несения ответственности, то человек, придерживающийся ошибочного убеждения из-за возникшей у него неясности, заслуживает снисхождения, если он ученый. Поэтому-то и сказал Пророк (мир да будет над Ним!): «Если судья, выносящий самостоятельное решение, окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — ему положено одно вознаграждение». Какой же судья [может быть] величественнее человека, который судит о бытии: такое оно или не такое? Подобными судьями как раз и являются ученые, которых Аллах выделил среди прочих людей их способностью к аллегорическому толкованию, и такой простительной с точки зрения религии ошибкой является та, что исходит от ученых, когда они исследуют запутанные вопросы, изучением которых поручила им заняться религия.

Что же касается ошибки, допускаемой людьми другого разряда, то это чистейший грех, все равно, допускается ли она в теоретических вопросах или практических. Как не заслуживает снисхождения судья, не сведущий в сунне, когда он допускает ошибку в своем суждении, точно так же не заслуживает снисхождения и, более

того, выступает либо как неверующий, либо как грешник тот, кто судит о сущем, когда он не отвечает условиям, необходимым для вынесения суждения. И если перед человеком, выносящим суждение относительно дозволенного и запретного, выдвигается требование, чтобы он сочетал в себе черты, необходимые для самостоятельного решения, а именно знакомство с основами правоведения и умение извлекать из них выводы с помощью рассуждения, то насколько же правомернее выдвигать подобное требование перед тем, кто выносит суждение относительно сущего, то есть требовать от него знакомства с рациональными основоположениями и способом извлечения из них выводов.

Вообще ошибка, допускаемая в отношении священных текстов, бывает двух видов: это либо ошибка, простительная для того, кто разбирается в том предмете, относительно которого произошла ошибка (так, достойны снисхождения искусный лекарь, когда он ошибается в науке врачевания, и искусный судья, когда он выносит ошибочные суждения), но непростительная для того, кто не разбирается в этом деле; либо ошибка, не простительная ни для кого, и таковая, будучи допущена относительно основоположений религии, является неверием, а будучи допущена относительно следующих за ними положений — ересью.

Последняя ошибка — это ошибка, возникающая относительно предметов, к знанию которых ведут все виды доводов, так что знание данного предмета в этом смысле доступно для всех. Таково, например, признание Аллаха, Благословенного и Всевышнего, пророчеств, блаженства и мук в потусторонней жизни, ибо эти три основоположения подтверждаются всеми тремя видами доводов, благодаря которым у любого может возникнуть убеждение в том, что ему следует знать, а именно доводами риторическими, диалектическими и аподейктическими. Поэтому, кто отвергает подобные вещи, если они относятся к основоположениям религии, тот неверующий, упрямо отвергающий [их] на словах, но не в душе, либо не старающийся ознакомиться с доводами в их пользу. Ибо если он принадлежит к аподейктикам, то у него имеется способ убедиться в них с помощью доказательства; если к диалектикам, то с помощью диалектики; если к ревнителям проповедей, то с помощью проповедей. Поэтому-то и говорил Пророк (мир да будет над Ним!): «Мне велено было биться с людьми до тех пор, пока они скажут: „Нет божества, кроме Аллаха“ — и уверуют в меня», подразумевая любым из трех способов уверовать.

Что касается предметов, которые ввиду их сокровенности можно познать лишь с помощью доказательства, то Аллах смилостивился над своими рабами, для которых доказательство недоступно из-за врожденных ли качеств, навыков или отсутствия средств для обучения, создав им образы и подобия таких предметов и призвав

их верить в эти образы. Ибо в эти образы можно поверить, опираясь на доводы, общие для всех, а именно на доводы диалектические и риторические. Поэтому-то [содержание] священных текстов и распадается на буквальное и внутреннее: буквальное — это образы, созданные для этих предметов; внутреннее — это [сами] предметы, которые ясны лишь аподейктикам. Таковы четыре или пять разрядов сущего, упоминаемых Абу Хамидом в книге «Различие [между верой и неверием]».

Если же, как мы говорили, случится так, что мы познаем сам предмет [всеми] тремя способами, то нам не потребуется создать образы его, и он будет оставаться так, как выглядит извне, не допуская иносказательного толкования. Если такого рода внешнее относится к основоположениям [религии], то любой, кто подвергает его аллегорическому толкованию, есть неверующий. Таков, например, человек, думающий, будто нет ни блаженства, ни мук в потусторонней жизни, будто это учение имеет в виду только то, чтобы люди оберегали один от другого свое телесное и чувственное бытие, что это уловка и что у человека нет иной цели, помимо одного лишь чувственного существования.

Поскольку это установлено, то из сказанного нами должно быть тебе уже ясно, что в священных текстах есть такая внешняя сторона, которая не подлежит аллегорическому толкованию (если толкование ее касается основоположений, то это неверие, если следующих за ними положений — то это ересь), а также такая, которую должны толковать аподейктики. Если последние понимают ее буквально, то это неверие; если же ее подвергают аллегорическому толкованию и выводят из буквального смысла неаподейктики, то с их стороны это либо неверие, либо ересь. Так, например, обстоит дело со стихами [Корана, где говорится] об «обращении» [Аллаха], и с хадисом [, в котором рассказывается] о «нисхождении» [его]. Поэтому-то Пророк (мир да будет над Ним!) сказал о чернокожей женщине, когда та известила его о том, что Аллах пребывает на небе: «Отпустите ее на волю, она верующая», ведь эта женщина не принадлежала к числу аподейктиков. Дело в том, что разряду людей, к которым убеждение приходит лишь благодаря воображению, то есть которые верят во что-то только постольку, поскольку это может предстать перед воображением, трудно иметь убеждение о каком-либо сущем, не связанном с тем или иным образимым предметом. Это в равной мере касается и тех, кто под этим отношением [Всевышнего к небу] понимают лишь местоположение [Его], находясь на несколько более высокой ступени, чем люди рассматривавшегося выше разряда, с точки зрения более трезвого подхода к представлению о [Его] телесности. Этим людям поэтому по поводу подобных [высказываний Корана] следует отвечать, что они относятся к числу двусмысленных и что останавливаться

надо на словах Всевышнего: «Не знает Его толкования никто, кроме Аллаха». Хотя [аподейтики] единогласно утверждают о том, что подобные [высказывания Корана] подлежат аллегорическому толкованию, их толкования, однако, могут расходиться соответственно в той степени, которой достиг каждый из них в познании доказательства.

Существует и третий разряд [высказываний в] священных текстах, занимающий промежуточное положение между этими двумя разрядами, относительно которого возникает сомнение. Иные из тех, кто занимается теоретизированием, связывают их с буквальным смыслом, не подлежащим аллегорическому толкованию; другие же связывают их с внутренним смыслом, буквальное понимание которого для ученых непозволительно. Причиной тому служит неясность и двусмысленность [высказываний] этого разряда. Ошибающийся относительно этого [разряда высказываний] заслуживает снисхождения (я имею в виду [ошибающегося] из числа ученых).

Могут спросить: «Если выяснено, что вероучение в этом отношении имеет три степени, то к какой из этих трех степеней принадлежат, по-вашему, высказывания с описанием потусторонней жизни и ее обстоятельств?» На это мы ответим так. Этот вопрос, ясное дело, относится к разряду спорных. Ибо мы видим, как иные, утверждающие о своей причастности к доказательствам, говорят, что эти высказывания следует понимать буквально, поскольку нет доказательства невозможности наличия в них буквального смысла, — такова точка зрения ашаритов. Другие же, [действительно] использующие доказательства, толкуют эти высказывания аллегорически, и [при этом] их толкования сильно различаются. К таковым можно причислить Абу Хамида и многих суфиев: некоторые из них сочетают два толкования, как это делает, например, Абу Хамид в ряде своих книг.

Тот из ученых, который ошибается в этом вопросе, видимо, заслуживает снисхождения, а который прав — достоин благодарности и поощрения, в случае если он признает существование [потусторонней жизни], давая ей [лишь] то или иное толкование (то есть тому, какова потусторонняя жизнь, а не [самому] ее существованию), когда это толкование не ведет к отрицанию [ее] существования. Неверием здесь является лишь отрицание существования [потусторонней жизни], так как оно затрагивает одно из основоположений религии, относительно которого убеждение достигается всеми тремя способами, общими для светлокожих и темнокожих. Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто

обязан верить в буквальный смысл [священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию. Тот же, кому положено давать [им] аллегорическое толкование, разглашая его перед ним, тем самым подстрекает его к неверию, а подстрекающий к неверию — сам неверующий. Поэтому необходимо, чтобы толкования излагались только в аподейктических книгах, так как в этом случае они будут доступны лишь аподейктикам. Если же их излагают в неаподейктических книгах, используя в них поэтические, риторические и диалектические способы [рассуждения], как это делает Абу Хамид, то грешат и против религии, и против философии даже тогда, когда при этом имеют лишь благие намерения, ибо, стремясь преумножить таким путем число ученых, тем самым, не преумножая числа ученых, преумножают порок. Из-за этого-то одни принялись поносить философию, другие — религию, а третьи — примирять одну и другую. Похоже, что именно это последнее было одной из целей, которые Абу-Хамид преследовал в своих книгах. Свидетельством тому, что он таким путем стремился дать толчок для размышлений, служит то, что он в своих книгах не связывал себя ни с одним из учений, будучи с ашаритами — ашаритом, с суфиями — суфием, с философами — философом, как говорится:

Встречу когда йеменца — йемедец,
А буде встречу маадца — маадец.

Предводителям мусульман следует запрещать те его книги, которые содержат в себе эту [богословскую] науку, [всем], кроме ученых, так же как им следует запрещать аподейктические книги недостойным их людям, хотя вред, причиняемый людям аподейктическими книгами, и легче, поскольку с аподейктическими книгами знакомятся по большей части лишь обладатели высоких природных задатков, а этот разряд людей впадает в ошибку только из-за отсутствия практической добродетели, из-за неупорядоченного чтения [этих книг] и из-за того, что они берутся за них без наставника. Но распространять этот [запрет на всех] в совокупности — значит выступать против того, к чему призывает религия, так как это значит чинить несправедливость по отношению к лучшему разряду людей и лучшему разряду существующих вещей. Ибо справедливость к лучшему разряду существующих вещей состоит в том, что они глубоко познаются теми, кто подготовлен к их глубокому познанию, а именно лучшим разрядом людей. И чем величественнее существующая вещь, тем более велика к ней несправедливость, состоящая в неведении о ней. Потому и сказал Всевышний: «...многобожие — великая несправедливость» (XXXI, 12).

Вот те соображения, которые мы сочли нужным изложить по поводу данного рода [предметов], то есть по поводу отношений

между религией и философией и правил аллегорического толкования священных текстов. Если бы это не было достоянием людской молвы, если бы достоянием молвы не были затронуты нами вопросы, мы бы не позволили себе ни написать об этом хоть одной буквы, ни привести тем, кому положено давать аллегорическое толкование, в оправдание этого хоть один довод, ибо данные вопросы таковы, что их можно затрагивать лишь в аподейктических книгах. Аллах же — тот, кто ведет и поспешествует в следовании по правильному пути.

Тебе надлежит знать, что цель вероучения заключается лишь в наставлении на правильное знание и правильное действие. Правильное знание — это познание Всевышнего Аллаха и прочих существующих вещей такими, как они есть, особенно благодородных вещей, познание блаженства и мук потусторонней жизни. Правильное действие — это совершение поступков, приносящих счастье, и избегание поступков, приносящих муки. «Практическим знанием» как раз и называется познание этих поступков. Последние делятся на две части: во-первых, телесные внешние поступки — знание их есть то, что называется правоведением; во-вторых, духовные поступки, такие как благодарность, терпение и другие нравственные действия, предписываемые или возбраняемые религией, — знание их есть то, что называется богобоязненностью и знаниями о потусторонней жизни. Именно к этому обратился Абу Хамид в своей книге. Поскольку же люди оставили этот [предписываемый религией,] род [действий] и погрузились во второй род (а этот [первый] род содержит в себе больше богобоязненности, являющейся причиной блаженства), то он и дал своей книге название «Оживление религиозных наук». Но мы отвлеклись от предмета нашего разговора. Вернемся же к нему.

Поскольку, говорим мы, цель вероучения заключается в наставлении на правильное знание и правильное действие, а наставление [состоит из элементов] двух разрядов — понятия и суждения (как это разъяснили знатоки связной речи); [поскольку, далее,] у людей есть три способа составления суждений: аподейктический, диалектический и риторический — и два способа образования понятий: [через восприятие] либо самого предмета, либо его подобия, а люди по своей природе не все способны воспринимать доказательства или диалектические речения, не говоря уже об аподейктических, так как обучение последним — дело трудное и требующее много времени даже для тех, кто способен им обучаться; [наконец, поскольку] цель вероучения заключается в наставлении всех, то, стало быть, вероучение объемлет все разновидности способов составления суждений и образования понятий. Поскольку же способы составления суждений бывают частью общими для большинства людей (я имею в виду возникновение у них убеждения), како-

вы диалектические и риторические, из коих риторические способы более общи, нежели диалектические, а частью — особыми и [доступными] для меньшинства людей, каковы аподейктические способы, и поскольку первая цель вероучения заключается в том, чтобы заботиться о большинстве, не оставляя без внимания избранных, то наиболее употребительными способами выражения [мыслей] относительно вероучения являются те, которые при составлении понятий и суждений едины для большинства. Относительно вероучения эти способы бывают четырех разрядов.

Первый разряд — это когда они являются общими и вместе с тем особыми в обоих отношениях, то есть когда они достоверны как в отношении понятий, так и в отношении суждений, будучи вместе с тем риторическими или диалектическими. Это силлогизмы, у которых посылки оказываются акцидентально достоверными, будучи тем не менее общепринятыми либо основанными на мнении, а заключения акцидентально принимаются сами по себе, без их подобий. Религиозные высказывания данного разряда не имеют аллегорического толкования, и, кто отвергает их либо толкует аллегорически, тот неверующий.

Второй разряд — это когда посылки оказываются достоверными, будучи тем не менее общепринятыми либо основанными на мнении, а заключения — подобиями вещей, которые предполагалось вывести. Относительно этих [высказываний], то есть их заключений, аллегорическое толкование допустимо.

С третьим разрядом дело обстоит противоположным образом: это когда заключения суть сами вещи, которые предполагалось вывести, а посылки являются общепринятыми либо основанными на мнении, не оказываясь акцидентально достоверными. Относительно таких [высказываний], то есть их заключений, также недопустимо аллегорическое толкование, которое может быть допустимо [однако,] относительно их посылок.

Четвертый — это когда посылки являются общепринятыми либо основанными на мнении, не будучи акцидентально достоверными, и когда заключения суть подобия того, что предусматривалось вывести. Обязанность избранных — толковать эти [высказывания] аллегорически, а обязанность публики — принимать их в буквальном смысле.

Вообще же все, что допускает в этих [высказываниях] аллегорическое толкование, постижимо лишь с помощью доказательства. Обязанность избранных — давать им такое толкование, а обязанность публики — понимать их буквально в обоих отношениях, то есть с точки зрения понятия и суждения, поскольку по природе своей она на большее не способна.

У изучающих священные тексты могут оказаться толкования, проистекающие из превосходства одних общих способов состав-

ления суждения над другими, а именно когда свидетельство аллегорического толкования бывает более убедительным, чем свидетельство буквального смысла. Подобные толкования общедоступны, и [составление] их, видимо, является обязанностью тех, чьи теоретические способности достигли [уровня] диалектической способности. К такому роду относятся толкования ашаритов и мутазилитов, хотя высказывания мутазилитов в большинстве своем более верны. Что же касается публики, которая не способна на что-то большее, чем риторические высказывания, то ее обязанность состоит в принятии [священных текстов] в их буквальном смысле, и ей вовсе не следует знать таких толкований.

Итак, с точки зрения [разумения] священных текстов люди [делятся] на три разряда. К одному разряду относятся те, кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это риторика, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы лишен [способности к] риторическому суждению. К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, то есть по философской науке. Последний вид толкования не подлежит разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой. Разглашение какого-нибудь из подобных толкований перед человеком, не способным к их [разумению], — это особенно касается аподейктических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, — ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит свое целью доказательство несостоятельности буквального смысла [священных текстов] и истинности своего толкования [их], но если он опровергает буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию, если дело будет касаться основоположений религии. Толкования, стало быть, не подлежат ни разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических книгах, то есть в книгах, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал Абу Хамид. Поэтому, когда возникает сомнение относительно того, является ли буквальный смысл [текста] самоочевидным для всех и невозможно ли для них знание его толкования, его не следует разглашать, говоря при этом, что текст допускает-де двоякое понимание и [смысл его] ведом одному только Аллаху. И останавливаться надо здесь на словах Великого и Всемогущего: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха». Подобным же образом следует отвечать на вопрос, касающийся темных предметов, не доступных пониманию публи-

ки, например словами Всевышнего: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: „Дух от повеления господа твоего. Даровано вам знания только немного”» (XVII, 85).

Что же касается человека, разглашающего эти толкования перед теми, кто не способен их понимать, то он неверующий постольку, поскольку призывает людей к неверию, выступая против призывов вероучителя, особенно тогда, когда это порочные толкования, касающиеся основоположений религии. Именно так случилось с некоторыми из наших современников: мы были свидетелями того, как иные из них возомнили, будто они философы и уже постигли диковинной мудростью своей вещи, противные религии во всех отношениях, то есть [в отношении текстов], которые не допускают аллегорического толкования, и будто обязанность [их] состоит в том, чтобы разглашать эти вещи перед публикой. Разглашая же перед публикой эти порочные убеждения, они стали причиной гибели как публики, так и своей собственной в посторонней жизни и потусторонней. Отношение цели этих людей к цели вероучителя [можно представить на] примере человека, затаившего зло на искусного лекаря, чья задача заключается в том, чтобы сохранять здоровье всех людей и устранять у них болезни, давая пользующиеся общим доверием советы о необходимости применения вещей, которые сохраняют их здоровье и устраняют у них болезни, и об избегании противоположных вещей. Ведь человек не может всех превратить в лекарей, поскольку именно лекарь познает аподейктическими способами вещи, которые сохраняют здоровье и устраняют болезнь. Так, [представим, что] такой человек приходит к людям, говоря им: «Способы [исцеления, которые] советует вам [применять] этот лекарь, неверные», — и принимается опровергать эти способы так, что они теряют в их глазах всякую силу. Или [представим, что он] говорит: «Для этих способов имеются аллегорические толкования», — между тем как на деле люди и не понимают их, и не проникаются к ним доверием. Спрашивается: будут ли в этом случае люди делать что-нибудь из тех вещей, что полезны для здоровья и устранения болезни, и может ли человек, разглашающий перед ними несостоятельность того, во что они верили, применять с ними их, то есть [те вещи, что полезны] для сохранения здоровья? Нет, и сам он не может применять их с людьми, и те не будут применять их, так что гибель будет их общим уделом. Это если он будет разглашать перед ними правильные толкования данных вещей — в этом случае люди [просто] не поймут толкований; но мы не говорим о том случае, когда он стал бы разглашать перед ними порочные толкования, ведь тогда бы им толковали такое, что они возомнили бы, будто нет ни здоровья, которое надо сохранять, ни болезни, которую надо устранять, куда там уж до взгляда, что существуют вещи, сохраняющие здоровье и устраняющие болезнь!

Таково же отношение к религии того, кто разглашает толкования перед публикой и людьми, не способными к их пониманию; тем самым он [лишь] порочит религию и отвращает от нее [людей], а отвращающий от религии есть неверующий. И это сравнение достоверное, а не поэтическое, как могут иные сказать, поскольку оно правильно с точки зрения соотношения [сравниваемых вещей]. Ибо отношение лекаря к здоровью тел — то же, что отношение вероучителя к здоровью душ, то есть лекарь есть тот, кто стремится к сохранению здоровья тел, если оно имеется, и к возвращению его, если оно отсутствует, а вероучитель есть тот, кто желает того же в отношении здоровья душ. Здоровье же душ есть то, что называется богобоязненностью. Драгоценная Книга не в одном стихе призывает стремиться к нему деяниями, соответствующими вероучению. Так, Всевышний говорит: «Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, — может быть, вы будете богобоязненны!» (II, 183). И еще: «Не дойдет до Аллаха ни их мясо, ни их кровь, но доходит до него богобоязненность ваша» (XXII, 37), «Молитва удерживает от мерзости и неодобряемого» (XXIX, 4). И так в ряде других стихов того же смысла, содержащихся в Драгоценной Книге. Только к этому здоровью стремится вероучитель [вести людей] через знание или действие, соответствующее вероучению. Именно из этого здоровья проистекает блаженство, а из его противоположности — муки потусторонней жизни.

Отсюда ясно для тебя, что правильные толкования (не говоря уже о порочных) нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики. Правильное толкование — это залог, который было поручено нести человеку, который он понес и которого устрашили прочие существующие вещи, а именно те, что упоминаются в словах Всевышнего: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам» (XXXIII, 72) и так далее до конца стиха.

Из-за аллегорических толкований (особенно порочных) и мнения, что такие толкования, касающиеся священных текстов, следует разглашать, возникли мусульманские секты, так что принялись они обвинять друг друга в неверии и ереси. Так, мутазилиты толковали аллегорически многие стихи [Корана] и многие хадисы, разглашая свои толкования перед публикой. Точно так же поступали и ашариты, хотя к аллегорическому толкованию они прибегали реже. И таким образом они ввергли людей в [пучину] ненависти, взаимной неприязни и войн, порвали в клочья священные тексты и вконец разобщили людей. Вдобавок ко всему этому на путях, которыми они следовали при изложении своих толкований, они шли и не с публикой, и не с избранными: не с публикой — поскольку их способности [выражения мыслей] слишком темны для большинства; не с избранными — поскольку, если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям

доказательства, как в этом может удостовериться с первого взгляда всякий, кто знаком с условиями доказательства. Более того, многие основоположения, на которых строили свои познания ашариты, являлись софистическими, ибо они отвергали многие необходимые истины: например, устойчивость акциденций, взаимовлияние вещей, существование для действий необходимых причин, [существование] субстанциальных форм и промежуточных [причин].

В этом смысле их теоретики подвергали нападкам мусульман, так что секта ашаритов [, например,] обвиняла в ереси всякого, кто не познавал Всеславного Творца теми способами, которые они выдвигали для этого в своих книгах.

В действительности же они-то и являются еретиками и заблудшими. Отсюда и их разногласия, выражающиеся в том, что одни говорят: «Первая обязанность — теоретическое рассмотрение», а другие: «Вера», то есть разногласия [, возникшие] из-за того, что они не знали, каков тот общий для всех путь, через врата которого религия призывает всех людей [шествовать к познанию Творца]. Они полагали, что существует только один такой путь, и потому ошиблись относительно цели вероучителя; они сами заблуждались и вводили в заблуждение других.

Могут спросить: «Если те пути, которыми следовали ашариты и другие теоретики, суть не те общие пути, на которых намеревался наставлять публику Вероучитель (а на других путях их наставлять и невозможно), то каковы эти [общие] пути в этой нашей религии?» На это мы ответим так: это только те пути, которые изложены в Драгоценной Книге. Если внимательно просмотреть Драгоценную Книгу, то в ней можно найти пути всех трех видов: [пути] общедоступные, [пути,] общие для наставления большинства людей, и [пути] особые. Если тщательно их изучить, то обнаружится, что для наставления публики не найти лучших путей, чем те, которые в ней упоминаются. Поэтому, кто искажает их толкованием, которое не является ясным само по себе или более ясным для всех, чем эти пути (а таких не бывает), тот уничтожает их мудрость, уничтожает их действие, с помощью которого предусматривается доставление [людям] человеческого счастья.

Это ясно видно [на примере] того, что было с первыми мусульманами и что стало с теми, кто пришел им на смену. Первые мусульмане достигли совершенной добродетели и богобоязненности исключительно благодаря тому, что они использовали эти высказывания [священных текстов] без их аллегорического толкования, а те их них, кто умел давать им такое толкование, не считали нужным их разглашать. Что же касается тех, кто пришел им на смену, то, когда они стали использовать аллегорические толкования, их богобоязненность ослабла, разногласия между ними усилились, любовь между ними пропала и они распались на секты.

Так что человек, желающий устранить из религии ересь, должен обращаться к Драгоценной Книге, заимствовать из нее имеющиеся указания по поводу всего того, во что мы обязаны верить, и по мере возможности стараться рассматривать их в буквальном смысле, не подвергая ни одно из них аллегорическому толкованию, за исключением тех случаев, когда толкование будет ясным само по себе, то есть ясным для всех. Ибо при внимательном изучении высказываний, включенных в священные тексты для наставления людей, кажется, что, усваивая их, доходят до такой грани, за которой никто, кроме аподейктиков, не может вывести из их буквального смысла смысл, который в них не явен. Эта особенность не встречается ни в каких других высказываниях.

Таким образом, религиозные высказывания, которые в Драгоценной Книге обращены ко всем, имеют три особенности, указывающие на [их] чудесную природу: во-первых, нет более совершенных, чем они, [высказываний] с точки зрения способности уверить и убедить всех; во-вторых, они по своей природе поддаются усвоению до той грани, за которой аллегорическое толкование (если для них окажется толкование) им сумеют дать лишь аподейктики; в-третьих, они содержат указания поборникам истины на истинное толкование. Этого нет ни в учениях ашаритов, ни в учениях мутазитов, то есть их толкования и не поддаются усвоению, и не содержат указания на истину, и сами не являются истинными. Потому-то умножилась ересь.

Нам хотелось бы посвятить себя этой цели и справиться с ней. И если Аллах продлит жизнь, мы будем по мере сил настойчиво продвигаться к ней, а эта [работа], возможно, послужит [исходным] началом для тех, кто придет нам на смену. Ибо душа пребывает в глубокой печали и скорби от тех порочных страстей и превратных убеждений, которые проникли в эту религию, в особенности же от тех из них, которые проявляются у людей, утверждающих о своей причастности к философии. Ведь обида, наносимая другом, горше обиды, исходящей от врага. Я имею в виду то, что философия — это спутница и молочная сестра религии, и поэтому обида, исходящая от тех, кто утверждает о своей причастности к ней, самая горькая, не говоря уже о вспыхивающей между ними вражде, ненависти и распре, в то время как они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению. Ее обижали также многие невежественные друзья из числа тех, кто утверждает о своей причастности к ней, а именно имеющиеся в ней секты. Но Аллах ведет всех по верной стезе и поспешествует всем в любви к нему, и соединяет сердца их в богобоязни, и устраняет от них ненависть и злобу милостью и милосердием.

Аллах уже устранил многое из этого зла, невежества и ложного образа действий посредством этой победоносной власти, проло-

жив тем самым дорогу многому из благ, особенно для того разряда людей, которые следуют по пути исследования и желают познать истину. И сделал он это, призвав людей придерживаться среднего пути богопознания, возвышающегося над низким уровнем тех, кто следует авторитетам, но расположенного ниже смуты мутакаллимов, и указав избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии.

ИБН АРАБИ

Хотя в мусульманском мире термин «философия» ассоциируется главным образом с перипатетизмом, в меньшей степени с платонизмом и неоплатонизмом, становлению и развитию философии способствовали в немалой степени религиозные течения, прежде всего мутазилизм и суфизм.

Мистическое направление в мусульманской культуре — суфизм был продуктом элитарного сознания и в то же время «народной» религией: служил формой социального протеста против господствующей политической системы и подкрепляющей ее официальной религиозной доктрины, он использовался также для умиротворения верующих, подавления их социальной активности. Суфизм противопоставлял рациональному мышлению иррационализм и вместе с тем выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия, нередко смыкающегося с философствованием. Он содержал призыв к «вступившему на Путь» отказаться от земных страстей, следовать примеру аскетов и одновременно вдохновлял поэтов-жизнелюбов Средневековья — Низами, Хафиза, Джами, Омара Хайама, Руми и многих других.

Суфизм не представляет собой сколько-нибудь единой в идейном плане системы. Мистическое мировосприятие, рассматриваемое как результат личного прозрения, предполагает индивидуальность мистического переживания. Правда, признавая авторитет духовных наставников, ведущих по пути постижения Истины, суфизм допускал существование различных «школ», которые нередко оформлялись и организационно, превращаясь в суфийские ордена. Для членов орденов главным были способы и методы реализации мистического опыта, а не осмысление его. В наибольшей степени философски окрашенным можно считать «теософский мистицизм». «Апостолом» последнего признается «Великий шейх» Ибн Араби (1165–1240), фактически первым из мусульманских мистиков сумевший дать систематическое изложение в зафиксированной (письменной) форме идейного кредо суфизма.

Наиболее важными из сочинений Ибн Араби признаются «Мекканские откровения» («ал-футухат ал-маккийя») и «Геммы мудрости» («Фусус ал-хикам»). Первое произведение чрезвы-

чайно пространно и именуется даже «энциклопедией суфизма». Второе отличается лаконичностью, содержит «ядро» философии «Великого шейха». Фусус (мн. ч. от фасс) означает «драгоценный камень в перстне с печатью». В этом случае под «драгоценными камнями» божественной мудрости подразумеваются пророки, олицетворяющие различные грани божественно знания. Ряд из 27 пророков открывает первый из них — Адам и заключает последний — «печать пророков» — Мухаммад.

Перевод сарабского комментариями первой главы **«Геммы мудрости божественной в слове Агамовом»** сделан А.В. Смирновым. Полный перевод трактата содержится в кн.: Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993.

ГЕММЫ МУДРОСТИ

1. ГЕММА МУДРОСТИ БОЖЕСТВЕННОЙ В СЛОВЕ АДАМОВОМ

Бог как обладатель славных имен Своих, всякий счет превосходящих, захотел увидеть их воплощенные сущности — или можешь сказать: увидеть Свою воплощенную сущность¹ — в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок, имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну. Ведь видеть себя как такового — не то же, что видеть себя в чем-то другом, что было бы как зеркало; оно являет смотрящему его самого в той форме, что дана вместилищем, на которое падает взор смотрящего, а таковое не могло бы быть явлено, если вместилище не существовало бы и не проявилось пред взором смотрящего. А целокупное мироздание, коему Бог дал бытие, было телом без духа и потому как бы неполированным зеркалом. Но по божьему определению всякое Им созданное вместилище приемлет божий дух, как о том сказал Он: «...и вдохнул в него»², а это означает только то, что сей образованной форме случается быть готовой принять непрестанное истечение (файд), проявление (таджаллин), которое всегда было, есть и будет. И вот остается лишь приемлющее (кабиль), а приемлющее происходит не от чего иного, как от Его наисвятейшего истечения. А значит, весь миропорядок, его начала и концы — от Него, и «к Нему возвращается все»³, как и изошло из Него.

Итак, потребовалась ясность зеркала мира; и именно Адам есть сама ясность того зеркала и дух той формы (ангелы же суть лишь часть сил ее), формы мира, кою некоторые обозначают как «Большой Человек». Посему ангелы для мира суть то же, что для человеческого существа силы духа и чувств, из коих каждая закрыта

¹ Воплощенная сущность — сущность во временном бытии.

² «...и вдохнул в него (человека. — А. С.) от духа Своего» — Коран, 32:9.

³ Коран, 11:123.

сама собой, считает себя наилучшей и думает, что может занять при Боге любое высокое и почетное место благодаря своей божественной совокупности, коя включает относящееся к божественной стороне, к сущности сущностей и (в существе, несущем эти атрибуты) к тому, что предполагает универсальная природа, охватывающая принимающие [формы] всего мира, как небесные, так и земные. Этого не познает разум путем мысленного теоретизирования; постигнуть это можно лишь благодаря божественному откровению, через которое познается источник ('асль) форм мира, принимающих Его дух.

Упомянутое [существо] было названо человеком и преемником. Человечность его заключается в универсальности его устройства, в том, что он охватывает все истинные сущности¹. Он для Бога то же, что зрачок для глаза²: зрачок осуществляет созерцание, называемое зрением. Вот оно и было названо человеком, ибо им Бог созерцает Свое Творение и потому ниспосылает ему Свою милость. Это — человек возникший и вечный, существо непреходящее и постоянное, слово разделяющее и собирающее, он — становление мира в его бытии, а потому выделяется он в мире, как выделяется камень в перстне. Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником, ибо Всевышний охраняет им Свое Творение подобно тому, как печать охраняет сокровища: пока на сокровищнице печать владельца, никто не отважится открыть ее, кроме как с его разрешения, став в таком случае его преемником в охранении сокровищ. А потому мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный Человек (*инсан камиль*). Разве не видишь ты, что, если исчезает он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и коллизии и весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет вечной печатью на том мире?

Итак, все имена [Бога], в божественных формах заключенные, были явлены в человеческом существе, а потому заняло оно ступень всеохвата и сбирания бытия, что и дало Богу аргумент против ангелов³. Остерегись же: Бог поучает тебя на примере других, смотри, откуда пришла погибель погибших. Ангелы не признали явленного устройством сего преемника, не приняли и требуемого Богом самосущностного почитания, а ведь всякий познает о Боге

¹ Истинная сущность — сущность в вечностном бытии. Обретение истинной сущностью временного бытия, т. е. появление ее в мире как воплощенной сущности, называется воплощением (*та'айюн*).

² Игра слов: *инсан аль-'айн* (зрачок) означает букв. «человек глаза».

³ Ибн Араби имеет в виду историю падения ангелов, отказавшихся выполнить приказание Бога поклониться человеку (см. Коран, 2:30–39).

лишь то, что дано его собственной самосущностью (*zam*)¹. У ангелов нет Адамовой совокупности, и они не признали имен Бога, которые к ней относятся и которыми Адам прославлял и почитал Бога, и не ведали, что у Бога есть и другие имена, им неизвестные, а потому не прославляли и не почитали Его ими, как почитал Адам.

И вот, во власти сего состояния оказавшись, сказали они, сие существо (человека. — А. С.) разумея: «Ужели поставишь на ней (земле. — А. С.) того, кто будет делать непотребства на ней?»² — и было сие не чем иным, как несогласием и неповиновением. Такова суть от них происшедшего; сказанное ими об Адаме — суть того, что они [сказали бы] о Боге³. И не будь это дано их устройением, они бы не сказали об Адаме того, что сказали, не заметив этого и не почувствовав. Ведь знай они души свои, они бы ведали, а ведай, убереглись бы от греха. Кроме того, они не знали сомнения и все больше притязали на прославление и почитание [Бога]. А у Адама есть и те божественные имена, которых не найти в ангелах, а посему они не славили и не почитали ими Господа своего, как славил и почитал Его Адам⁴.

Описал нам Бог случившееся, дабы, оным примером заручась, познали мы благопристойность по отношению ко Всевышнему Богу и уж не притязали на то, что нами в нас осуществлено и что содержим мы в себе связанным (*би-т-такйиг*); разве можем мы притязать на абсолютное, затрагивая то, что в себе не несем и чего не ведаем, и тем самым оскандальиться?⁵ Таково Божественное объяснение, которым Бог наставил рабов Своих, благовоспитанных, верных и Ему следующих.

Засим вернемся к мудрости и скажем: знай, что универсалии, даже не имея воплощенного бытия, существуют в уме как интеллигибельные и ведаемые. Будучи скрыты (*батына*), они неотъемлемы от воплощенно-сущностного бытия, определяя и влияя на все, что обладает таким бытием. Более того, оно именно их и

¹ Иными словами, в мире можно познать только те воплощенные сущности, которые являютя воплощением тех же истинных сущностей, что воплощены в познающем.

² Коран, 2:30.

³ Поскольку в человеке воплощены все божественные имена, постольку, отказавшись поклониться ему, ангелы отказались поклониться Богу.

⁴ Так как каждая сущность в мире есть воплощение одного или нескольких божественных имен, она, являя эти имена в бытии, тем самым возносит хвалу (*хамд*), прославляет (*тасбих*) и почитает (*такгис*) Бога; поэтому прославление Бога сущим тем больше, чем большее число Божественных имен в нем воплощено.

⁵ Абсолютное (*мутлак*) противоположно связанному (*мукайяг*): первое совершенно свободно (таково словарное значение этого термина) от всяких границ, второе же заключено в них. Абсолютно в указанном смысле вечностное бытие, а связано — временное; поскольку горизонт познавательных возможностей человека жестко определяется его онтологическим устройением, человек во временном бытии не может ничего знать о бытии вечностном.

ничье иное воплощение (я имею в виду воплощенные сущности сущего, имеющего воплощенное бытие), и при этом они не перестают быть интеллигибельны сами по себе. Они явные (*захира*) в воплощенных сущностях сущего, и они же скрытые в силу своей интеллигибельности. Всякое воплощенное сущее опирается на эти универсалии, они не могут ни быть отъяты от разума, ни иметь такое воплощенное бытие, когда бы они перестали быть интеллигибельны.

Притом, каким бы ни было сие воплощенное бытие — временным или вневременным, соотносительность и временного, и вневременного с этой интеллигибельной универсалией одна и та же (хотя универсалия сама определяется воплощением сущим так, как того требуют истинные сущности сего воплощенного сущего), подобно, скажем, соотносительности знания со знающим и жизни с живым. Жизнь — интеллигибельная истинная сущность, и знание — интеллигибельная истинная сущность, отличная от жизни, как и жизнь отлична от знания. Так вот, о Всевышнем мы говорим, что Он обладает знанием и жизнью, а потому Он — Живой Ведающий. И об ангеле мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он — ведающий живой. И о человеке мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он живой ведающий. Истинная сущность знания едина, и истинная сущность жизни едина, и соотносительность ее с ведающим и живым одна и та же. Но о знании Бога мы говорим, что оно вечно (*кадим*), а о знании человека — что оно возникшее (*мухгас*). Взгляни же, какие определения в этой интеллигибельной истинной сущности порождены сопряженностью, взгляни на эту связь интеллигибельных универсалий и воплощенного сущего. Как знание определило, что об обладающем им скажут, что он — знающий, так и носитель знания определил его как возникшее (раз сам он — возникший) и как вечное, если сам он вечен. Так всякое и определяемо другим, и определяет другое.

Известно, что сии универсалии, будучи интеллигибельны, лишены воплощенной сущности, но имеют способность определять и определяемы тогда, когда соотносены с воплощенно-сущностным бытием. В сущих воплощенных сущностях они принимают определения, но не принимают членения и разделения — это для них невозможно. Они [наличествуют] целиком во всяком, имеющем их атрибут, подобно тому как, например, человечность в каждой особи данного конкретного вида (т. е. в каждом человеке. — А. С.) не членится, не умножается с умножением числа людей и не перестает быть интеллигибельной.

Коль скоро связь между имеющим воплощенно-сущностное бытие и не имеющим оного установлена (а сия связь — небытийные соотносительности), то взаимосвязь имеющих бытие вещей еще легче уразуметь, ибо между ними во всяком случае есть общее — вопло-

щенно-сущностное бытие, а ведь она [присутствует], даже когда нет общего. Уж если имеется связь при отсутствии общего, то при наличии онога она сильнее и вернее.

Возникшее, как то бесспорно установлено, возникло, нуждаясь в том, что создало его, поскольку само по себе оно (возникшее. — А. С.) обладало возможным бытием (*имкан*); посему бытие его — от иного, и оно связано с ним узами нуждаемости. Тот, Кто служит опорой бытия, должен, без сомнения, быть необходимо-самосушим (*ваджиб аль-вуджуд ли-зати-хи*), самодовлеющим в своем бытии и ни в чем ином не нуждающимся. Именно Он даровал сему возникшему самосушностное бытие, а потому оно и соотносено с Ним. Поскольку Он сделал его самосушим, оно необходимо чрез Него. Опираясь на Того, от Кого оно появилось как самосущее, оно должно быть по форме Его в любом имени и атрибуте, коими с Ним соотносено, кроме самосушностно-необходимого бытия; этого в возникшем, пусть оно и необходимо-сущее, не бывает, ибо бытие его необходимо чрез иное, а не само-по-себе.

Да будет тебе, далее, известно, что, поскольку миропорядок появился по форме Его, как мы о том сказали, Всевышний, дабы нам познать Его, предложил нам взглянуть на возникшее и упомянул, что в нем явил нам знаки Свои¹. Поэтому по себе мы узнаем Его: каким бы атрибутом мы Его ни описали, мы сами — сей атрибут, кроме самосушностно-необходимого бытия. И вот, познав Его через и из самих себя, мы соотносили с Ним все, что соотносили с собой; так пришли к нам божественные вести через верных передатчиков². Он писал нам Себя через нас: видя Его, мы видим души свои, а видя нас, Он видит Себя Самого. Притом нет сомнения, что мы множественны как телесные существа и виды и что мы, даже будучи объединены одной истинной сущностью (т. е. человечностью. — А. С.), точно знаем, что есть нечто, отличающее одних от других, и не будь того, в едином не было бы множественности. Точно так же, хотя Он и дал нам во всем те же атрибуты, что и Себе, неизбежно должно быть нечто, отличающее Его от нас, и это именно то, что мы в своем бытии нуждаемся в Нем, ибо наше бытие — возможное, Ему же не нужно то, в чем мы нуждаемся. И это делает для Него верным вневременность (*'азаль*) и вечность (*кидам*), чем отрицается та изначальность, что выводит бытие из небытия³: с Ним не соотносится изначальность, хоть Он и «Изначальный». Потому о Нем и сказано: «Конечный». Ведь если Его изначальность была бы изначальностью

¹ В Коране в сотнях стихов упоминаются явленные в сущем Божьи знаки (*'аят*), например: «В сотворении небес и земли, в смене ночи и дня есть знаки для обладающих рассудительностью» (3:190).

² Верные *передатчики* — пророки и посланники.

³ Иными словами, Бог не положил *начало* миру во времени: временное бытие безначально в том смысле, что оно не возникает после небытия.

связанного бытия, Он не мог бы быть конечным для связанного сущего, ибо бытийно-возможное не имеет конечного, так как бытийно-возможные сущие бесконечны и у них нет конечного. Нет, Он конечный потому, что весь миропорядок восходит к Нему после соотнесенности Его с нами, таким образом, Он — конечный по сути Своей изначальности и изначальный по сути Своей конечности.

Знай, далее, что Бог придал Себе атрибуты Явный и Скрытый, мир же произвел как мир сокрытый (*гайб*) и мир свидетельства (*шахага*), дабы мы постигли Скрытого своим сокрытым, а Явного своим свидетельствованием. Он придал Себе атрибуты довольства и гнева и создал мир страшщимся и ищущим, страшщимся Его гнева и ищущим Его довольства. Он говорил о Себе как о Красивом и Величественном, а потому создал нас богобоязненными и любящими Бога. И так во всем, что соотнесено со Всевышним и что носит имя Его. Сии два атрибута были выражены Им как две руки Его, обращенные на сотворение Совершенного Человека¹, собирающего истинные сущности мира и его индивидуальное сущее. Мир — свидетельствуемое, а преемник — сокрытое, и потому власть скрыта покрывалом.

Бог придал Себе атрибуты покрывал темных, что суть тела природные, и покрывал светлых, что суть легкие духи. Так что мир — соединение плотного и легкого; он — покрывало на самом себе, а потому не постигает Бога так, как постигает самого себя. Он (мир. — А. С.) остается накрыт покрывалом, которого не снимает и знание его о том, что он отличается от Давшего ему бытие своей нуждаемостью. Миру недоступна самосущностная необходимость, каковая принадлежит божественному бытию, а потому он никогда ее не постигает. И вот в этой истинной сущности остается Бог непознаваемым для знания вкушения (*заук*) и свидетельствования, ибо возникшему нет к сему доступа.

Создав Адама обеими руками, Бог возвеличил и прославил его. Потому и сказал Он Сатане: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я Своими руками?»² Он (человек. — А. С.) — не что иное, как воплощенная сущность, в которой Он объединил две формы: форму мира и форму Бога (они суть две руки Бога), Сатана же — одна из частей мира, которой не дана эта совокупность. Поэтому и стал Адам преемником: не будь он в явном по форме Того, Кто сделал его преемником в том, в чем Он сделал его преемником, то он не был бы преемником; а не будь в нем всего, чего требуют подданные, над которыми он был оставлен преемником (ибо опираются они на него, а потому он должен дать все, что им необходимо), не был бы он преемником над ними. И преемничество не пристало никому, кроме Совершенного Человека, ведь

¹ Коран. 38:75.

² Там же.

его явную форму Он устроил из истинных сущностей мира и его форм, а его скрытую форму — по Своей форме. Потому и сказал Он о нем: «Я емь его слух и зрение»¹, а не «Я емь его глаза и уши»; различай же сии две формы. Так же точно Он — и в каждом сущем в мире настоящее, насколько того требует его истинная сущность, однако ни у кого нет той совокупности, что есть у преемника, и взял он верх над всеми именно благодаря сей совокупности.

Если бы Бог не струился в обладающем формой сущем, мир не имел бы бытия, — как без универсальных интеллигибельных истинных сущностей не появилось бы определяющее воздействие в воплощенном сущем. А потому в бытии своем мир в Боге постоянно нуждается:

Да, Целое нуждается, собой не обходясь,
Сие есть Бог, скажу вам, не таясь.
А если скажешь: Он с нуждою не знаком,
То знаешь, что сокрыто в слове том.
Так с Целым Целое связалось неразрывно,
Поверьте мне, что сказанное верно.

Итак, познал я мудрость устройства Адамова, то есть его явную форму, и познал я устройство духа Адамова, то есть его скрытую форму: сие — Бог-Творение (*аль-хакк-аль-хальк*). Узнал я, как устроена ступень его: она — та совокупность, коей заслужил он быть преемником. Адам — та единая душа, из которой сотворен был род людской, как о том сказал Всевышний: «О люди! Бойтесь Господа вашего, Который сотворил вас в одном человеке (букв. „в одной душе“. — А. С.); от него сотворил супругу ему, а от них двоих размножил мужчин и женщин»². Слова Всевышнего: «Бойтесь Господа вашего»³ значат: пусть то, что в вас явно, охранит Господа вашего, а то, что в вас скрыто (а сие Господь ваш), охранит вас, ведь миропорядок — порицание (*зимм*)-восхваление (*хамг*). Будьте же охраной Ему в порицании и сделайте Его охраной себе в восхвалении; так станете благочестивыми и ведающими.

К сему присовокупим: Всевышний дал знать ему (Адаму. — А. С.), что вложено Им в него, держа в двух дланях своих: в одной — мир, в другой — Адам и потомство его; и показал им ступени их.

Пророком (да не покинет его довольство Божие!) сказано было: «Когда Бог в тайне ото всех дал знать мне, что вложил Он в сего ве-

¹ Хадис, к которому будет часто возвращаться Ибн Араби: «Чрез бдения сверх установленного приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюбил Его, Я емь слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он».

² Коран, 4:1.

³ Глагол *иттака* — «быть богобоязненным», означает также «сохранить», «охраниться», поэтому «бойтесь Господа вашего» может быть понято и как «охраните Господа вашего», и как «охранитесь Господом вашим».

личайшего имама-прародителя, в книге сей я из того оставил лишь то, что мне было указано, но не все, что я узнал: того не вместила бы никакая книга, да и весь ныне сущий мир». Я уже засвидетельствовал вложенное в сию книгу, как то было указано мне посланником Божиим (да благословит и приветствует его Бог!).

ИБН ХАЛДУН

Автором самых ранних социологических воззрений нередко принято считать арабского мыслителя, уроженца Северной Африки Ибн Халдуна (1332–1406). По значимости своих социальных воззрений его ставят в один ряд с Макиавелли, Вико, Монтескье.

Ибн Халдун принадлежал к знатному роду. Осиротев в возрасте 16 лет, он довольно рано начал служить, сначала в качестве писца при дворе султана Туниса, а затем личным секретарем султана Феса, посланником гренадского султана к королю Кастилии и, наконец, хаджибом у султана Бужи. Последние годы жизни он прожил в Каире, выполняя функции кади и занимаясь преподаванием мусульманского права в медресе. Незадолго до смерти Ибн Халдун перешел на службу к завоевателю — Тимуру (Тамерлану), по заданию которого им было составлено описание родного Магриба.

Готовность Ибн Халдуна служить разным правителям, определенное приспособленчество к постоянно менявшейся политической обстановке оцениваются неоднозначно. Нельзя, однако, не признать, что непосредственное участие в политической жизни своего времени (служба почти у всех правителей Магриба) благотворно сказалось на историко-социологических занятиях и размышлениях Ибн Халдуна.

Самым значительным из его произведений является «Большая история», или «Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров». Особенно знаменито «Введение» к «Большой истории», известное под названием «Пролегомены» («Мукаддима»), — своего рода энциклопедия социально-экономической и политической жизни современной ему эпохи.

Фрагменты из «Введения» («Мукаддима») содержат изложение взглядов арабского мыслителя на социальную природу человека и его познавательные способности, на закономерности эволюции (пять фаз) развития государства и на возможности, необходимые для успешного управления государством. Перевод с арабского С.М. Баццевой опубликован в кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961.

КНИГА ПЕРВАЯ

Мы разъясним теперь в этой книге отличительные признаки человеческого общества: царскую власть, доход, науки и ремесла — и приведем доказательства, благодаря которым прояснится истина для знатоков и простолюдинов, устранятся ошибки и исчезнут сомнения.

Мы говорим: человек отделился от остальных животных благодаря своим особенностям, среди которых [отметим] науки и ремесла; они — следствие способности мыслить, которая выделила человека из среды животных и возвысила его над [всеми] тварями.

Среди этих особенностей — также потребность в правителях и в насильственной власти, ибо существование человека в отличие от всех других невозможно без этого. Правда, говорят [о такой же потребности] у пчел и саранчи, но если даже у них есть нечто подобное, то только благодаря безотчетному побуждению, а не способности мыслить и обдумывать.

К этим особенностям относятся старание [добыть] средства к жизни, труд для получения их каким-нибудь образом. Ибо Аллах создал человека нуждающимся в пище для существования и указал ему путь к поискам и добыванию ее.

Особенностью [людей] является общественная жизнь. Это — совместная жизнь, совместное поселение в городе или сельской местности, которое объясняется склонностью людей к объединению, и [совместное] удовлетворение людьми своих потребностей, ибо человеческой природе присуще стремление к взаимной помощи [в приобретении] средств к жизни, как мы это объясним ниже.

Общественная жизнь может быть сельской — это жизнь в степях, на горах и в пустынях; городской — это жизнь, которую ведут люди в больших и малых городах и в равнинных и горных селениях, стены которых служат для защиты...

Содержание этой книги необходимо изложить в [следующих] шести частях:

[Первая —] об общественной жизни людей и ее видах; о распределении населения по Земле.

[Вторая —] о сельской жизни; о племенах и диких народах.

[Третья —] о династиях, халифате и царской власти; о государственных должностях.

[Четвертая —] о городской жизни; о городах больших и малых.

[Пятая —] о ремеслах; о средствах к жизни; о доходе и путях его [приобретения].

[Шестая —] о науках и их усвоении; об обучении им.

И я поставил впереди всего жизнь в сельской местности, ибо она предшествует всему остальному, как будет разъяснено тебе после. По этой же причине царская власть исследуется раньше городов. Что же касается того, что средства к жизни рассматриваются прежде [науки], то это потому, что средства к жизни — это нечто необходимое и естественное, а обучение науке — ненасущное или менее необходимое; а ведь естественное предшествует ненасущному. И я поставил ремесла вместе с доходами, потому что они связаны друг с другом в жизни общества, как это будет объяснено позже...

[Часть первая]

[Первое предисловие — о том, что объединение необходимо людям]

И это выражают философы своими словами: «Человек по природе есть существо общественное», то есть ему необходимо объединяться [с другими]. Для обозначения такого объединения они употребляют слово «город». И это есть смысл общественной жизни, разъяснение которого [состоит в следующем]: Аллах (слава Ему!) сотворил человека, создав его таким образом, что его жизнь и существование невозможны без пищи. Он повел человека к поискам ее с помощью разума и той способности к добыванию ее, которой он его наделил. Но у одного человека недостаточно сил для [добывания] нужной ему пищи. Если мы отмерим самое меньшее, что можно отмерить, например однодневную долю пшеницы, то он не получит [этой пищи] без обработки и приготовления: помола, замеса, выпечки. Каждое из этих трех действий требует применения разных орудий, кои могут быть изготовлены только с использованием различных ремесел, таких как ремесло кузнеца, плотника, гончара. Предположим, что человек съест пшеницу без какой-либо обработки, в виде зерна; для получения зерна он также будет нуждаться в других действиях, еще более многочисленных, чем эти, в таких как посев, жатва и молотба, которая отделяет зерно от колоса. И каждое из этих действий нуждается в различных орудиях и ремеслах, еще более многочисленных, чем в первом случае.

Невозможно, чтобы все это или часть этого было выполнено силою одного человека, и необходимо объединение сил многих ему подобных для получения пищи ему и им. При взаимной помощи у

людей достаточно сил для удовлетворения их нужд, ибо число работающих велико.

Каждый человек нуждается в помощи других людей также и при защите [жизни], так как Аллах (слава Ему!), когда создавал природу живых существ и разделял силу между ними, дал многим бессловесным животным большую силу, чем человеку. Например, сила лошади, а также сила осла, быка, льва и слона во много раз больше силы человека.

Из-за того, что вражда естественна среди животных, Бог создал каждому из них часть тела, нарочито предназначенную для защиты от враждебных [действий] со стороны других. И сделал он человеку заменой всему этому мысль и руку. Рука при помощи мысли приспособлена для ремесел, доставляющих ей орудия, кои заменяют части тела других животных, предназначенные для защиты, как, например, копьё заменяет рога, мечи — острые когти, щит — толстую кожу и другое, что упомянул Гален в книге «О пользе частей тела».

Но сила одного человека не может противостоять силе бессловесного животного, особенно хищного; он вообще не способен защищаться от последнего в одиночку. Силы одного человека недостаточно и для изготовления орудий, пригодных для защиты, ибо этих орудий много и изготовление их требует многих ремесел и орудий.

Человеку необходима во всем этом помощь ему подобных; если не будет такой взаимной помощи, то человек не сможет добыть себе пропитание и не сможет жить, ибо Бог предопределил ему необходимость в пище для жизни. Ему без оружия не удастся защитить свою жизнь. Его растерзают звери, и наступит его преждевременная гибель, и прекратится род человеческий. А если существует взаимная помощь, то добудет он и пищу для пропитания, и оружие для защиты. Тогда исполнится мудрое предначертание Аллаха о существовании человека и сохранении рода его. Таким образом, это объединение необходимо для рода человеческого.

*[Глава о фазах государства и о том, как со сменой фаз
изменяются обстоятельства жизни его сельского населения]*

Знай, что государство проходит различные фазы и состояния. На каждой фазе жители государства отличаются особыми чертами под влиянием условий этой фазы, подобных которым не имеется в другой фазе; ибо нравы складываются под влиянием тех условий, кои окружают человека.

Состояний и фаз государства имеется, как правило, не больше пяти:

Первая — это фаза победы, когда ломают сопротивление [врага] и преодолевают препятствия, когда достигается царская власть,

которую вырывают у предшествующей династии. Правитель на этой фазе действует вместе со своим народом в достижении славы, сборе налогов, в защите и охране страны, не обособляясь от него каким-либо образом. Ибо этого требует кровная связь, благодаря которой достигается победа и которая пока сохраняется в прежнем виде.

Вторая фаза — это та, на которой правитель становится верховным владыкой над своими людьми и один, без них, держит в своих руках власть, и подавляет их стремление делить ее с ним и пользоваться ею сообща. На этой фазе правитель старается нанимать воинов и приобрести множество зависимых от себя людей и приверженцев, дабы заглушить все притязания соплеменников, кои, будучи одинакового с ним происхождения, добиваются равного с ним участия во власти. А он отстраняет их от власти и держит их вдали от ее источников; он закрывает им путь к власти, и они не могут достичь ее, и вся власть в конце концов переходит к его семье, и вся слава — к его родичам. Он старается отстранить своих соплеменников от управления и стать их властелином — так же, как старались прежние правители достичь власти, и даже еще больше; ибо прежние правители отстраняли чужих, а их помощниками в борьбе были их соплеменники; он же, напротив, отстраняет своих соплеменников, а помогает ему чужие; стало быть, задача его трудная.

Третья фаза — это фаза досуга и спокойной жизни, когда собираются плоды царствования, к чему согласно своей природе стремится человек, дабы приобрести имущество и оставить о себе память навеки и долгую славу. Династия прилагает свои усилия к тому, чтобы собирать налоги, постоянно упорядочивать доходы и расходы, расчетливо и в меру тратить свои средства, сооружать большие строения, величественные памятники, обширные города и высокие храмы, принимать посольства именитых людей из чужих стран и вождей племен и благодетельствовать своим подданным. При этом она еще щедро раздает своим приверженцам и своим придворным деньги и почести, устраивает смотры своим войскам, дает им богатое содержание и выплачивает им их жалованье каждое новолуние; все это находит свое отражение в их одежде, их украшениях в дни праздников и их оружии. Правитель может ими щеголять перед дружественными государствами, а враждебные — приводить в ужас. Это последняя из фаз, на которых правители обладают всей властью, поскольку на всех этих фазах они независимы в своих решениях, создают свою мощь и освещают путь своим потомкам.

Четвертая фаза — это время довольства и умиротворенности. На этой фазе правитель довольствуется тем, что воздвигнуто его предшественниками, живя в мире с дружественными и вражденными правителями; он подражает своим предшественникам, неуклонно следует по их пути, насколько может; он полагает, что

было бы пагубно для него отказаться от подражания им и что они лучше знали, как сохранить славу, которую они сами себе создали.

Пятая фаза — это фаза растрат и расточительства. В это время правитель теряет все, что собрали его предки, из-за своего стремления к удовольствиям и наслаждениям, из-за щедрости в отношении своих приближенных и из-за больших затрат на пиршества. Правитель выбирает себе дурных товарищей из низов общества и поручает им важные дела, в коих они ничего не смыслят. Из-за этого он ссорится с близкими ему знатными людьми своего племени и с приверженцами своих предшественников, так что они проникаются к нему ненавистью и бросают его на произвол судьбы; он теряет свое войско вследствие того, что жалование воинов он тратит на свои собственные удовольствия. Так он разрушает то, основу чего заложили его предки, повергает в прах то, что было ими построено. На этой фазе наступает старость династии и ею овладевает затяжная болезнь, от которой она уже не может избавиться и исцелиться, пока она в конце концов не гибнет.

[Часть шестая]

[Прегисловие]

О человеческой мысли, коей люди отличаются от животных; они руководствуются ею при приобретении средств к жизни и взаимной поддержке, при постижении того, кому человек поклоняется, и того, с чем приходят от него пророки. И стали все животные повиноваться человеку, и воцарилось [над миром] могущество его, и превзошел он мыслью все сотворенное.

[Глава о человеческой мысли]

[Знай], что Всеславный и Всевышний Аллах выделил человека из всех животных, одарив его мыслью, которую он сделал началом его совершенства и венцом его благородства и превосходства над [всем]. Восприятие того, что находится вне воспринимающего, из всего сущего свойственно лишь животным. Они воспринимают то, что находится вне их, посредством внешних чувств, коими наделил их Аллах: слуха, зрения, обоняния, вкуса и осязания. А человек, сверх того, обладает способностью воспринимать то, что находится вне его, посредством мышления, следующего за его чувственным восприятием, и это благодаря силам, расположенным внутри мозга.

При помощи этих сил человек отвлекает формы чувственно воспринимаемого и от них отвлекает в уме другие формы; мышление — это и есть преобразование разумом чувственно воспринимаемых форм посредством отвлечения и сочетания...

Мышление бывает нескольких видов: первый — это постижение человеком естественного или установленного людьми по-

рядка внешних явлений для того, чтобы он мог управлять своими действиями. Этот вид мышления включает в себя большую часть человеческих представлений. Называется он «различающей способностью», и благодаря ему человек в состоянии добывать необходимые ему средства к жизни и отличать полезное для его жизни от вредного.

Второй вид — это мышление, благодаря которому человек следует существующим воззрениям и правилам человеческого общежития. Большая часть этих правил — это суждения, кои составляют постепенно на основе жизненного опыта таким образом, что в конечном итоге они начинают приносить людям пользу. Это называется «опытным разумом».

Третий вид — это мышление, которое приносит пользу познанию или составлению мнения о чем-то и не связано непосредственно с чувственным восприятием и действием; называется этот вид мышления «умозрительным разумом». Он заключается в приведении представлений и утверждений в особый порядок по определенным правилам, вследствие чего возникают новые представления и утверждения. Затем он сочетает их в определенном порядке с иными представлениями, вследствие чего опять возникают новые представления и утверждения. В конечном итоге возникает представление о сущем, о том, каковы его роды и различия — общие и частные. И когда этот разум достигает совершенства в знании всего этого, он становится чистым разумом и умопостигающей душой. И в этом — истинная природа человека.

[Глава о том, что ученые, занимающиеся кораническими науками, наименее способны из всех людей к управлению государством и решению вопросов управления]

Причина этого в том, что они привыкают к умозрительному мышлению, погружены в свои науки и оторваны от действительного мира и чувственно воспринимаемых вещей. Все их законы и правила не перестают быть книжными и существуют только в уме, но не соответствуют жизни... Совсем иначе обстоит дело в умозрительных науках, кои самой своей сущностью требуют соответствия тому, что происходит во внешнем мире. Ученые же богословы оторваны от мира и заняты рассуждениями и умозрительными построениями, не зная ничего, кроме этого.

Управление государством требует от тех, кто занимается этим, знания жизни и следования законам человеческого общества. Ни одно обстоятельство общественной жизни не сходно с другим, ибо если они сходны в одном отношении, то различны в других. Поэтому ученые богословы, кои привыкли к умозрительным рассуждениям, когда рассматривают вопросы управления, исходят из своих взглядов и доводов и впадают в многочисленные ошибки.

К ним примыкают в этом отношении «люди проницательности и сметливости» — те, кто стремится руководить обществом. В своих рассуждениях они стремятся к тому же, что и богословы, — к сведению всех явлений общественной жизни к отвлеченным, умозрительным понятиям, к сопоставлению их друг с другом и т. д., и впадают в ошибки. А у простолюдина разум здоров по природе и умерен в хитрости — он мало думает о вопросах управления и в своих размышлениях не удаляется от вещей ощутимых. И самый надежный и верный взгляд на управление — прямой взгляд на отношения людей между собой, и улучшение его средств к жизни, и устранение напастей и вреда.

МУСУЛЬМАНСКОЕ РЕФОРМАТОРСТВО XX ВЕКА. МУХАММАД ИКБАЛ

Самая серьезная попытка переинтерпретации мусульманского мировоззрения на основаниях современного философского знания была предпринята в XX в. поэтом-философом Южноазиатского субконтинента Мухаммадом Икбалом (1877–1938).

Выходец из рода кашмирских брахманов, в XVII в. принявших ислам, Мухаммад Икбал получил первоначальное образование в одном из лучших учебных заведений Северной Индии — Правительственном колледже г. Лахора, окончив его в 1899 г. с золотой медалью и степенью магистра искусств. Позже он проходил образование в Кембридже, где подготовил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Развитие метафизики в Персии», которую успешно защитил в Германии в Гейдельбергском университете, и стал таким образом первым мусульманином Пенджаба, удостоенным докторской степени в Европе.

По возвращении в Индию в 1908 г. Икбал получает юридическое образование и начинает заниматься адвокатской практикой. Однако главным делом его жизни становится поэзия. Он приобретает широкое признание и славу как поэт. Всего им было опубликовано 12 сборников стихов и поэм на персидском и родном языке урду. Поэзия Икбала пронизана идеями романтизма, отражавшими дух времени, — национальное пробуждение и ширившееся освободительное движение. В то же время интерес к философии и мистицизму придал его поэтическому творчеству особую глубину, позволил ему стать подлинным властителем дум, прежде всего в среде индийских мусульман.

В последние годы жизни Икбал активно включается в политическую жизнь страны и выступает за обособление мусульман Индии в отдельное государство, разделяя тем самым идею существования двух наций — индусов и мусульман. Не случайно поэтому Мухаммада Икбала принято называть духовным отцом Пакистана.

Размышляя над судьбами единоверцев, Икбал приходит к выводу о необходимости реформации в исламе наподобие той, которая свершилась в Европе и привела к возникновению протестантизма. Свои лекции на эту тему, прочитанные в 1928–1932 гг. в Хайдарабаде, Мадрасе, Алигархе и Лондоне, он редактирует и издает позднее под названием **«Реконструкция религиозной мысли в исламе»** («The Reconstruction of Religious Thought in Islam»). Седьмая лекция в переводе М.Т. Степанянц на русском языке впервые была опубликована в кн.: Степанянц М.Т. Восточная философия. М.: Восточная литература, 1997.

РЕКОНСТРУКЦИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ В ИСЛАМЕ

Лекция седьмая. ВОЗМОЖНА ЛИ РЕЛИГИЯ?

В целом религиозная жизнь может быть разделена на три периода, которые допустимо обозначить как «Вера», «Мысль» и «Открытие». В течение первого периода религиозная жизнь проявляется в виде дисциплины, которая должна приниматься индивидумом или народом в целом в качестве безусловного предписания без какого-либо рационального понимания конечного его смысла или цели. Такое отношение может иметь последствия для общественной и политической истории народа, однако значение его невелико, когда речь идет о внутреннем развитии индивида. За полным подчинением дисциплине следует рациональное понимание дисциплины и источника ее авторитета. В этот период религиозная жизнь ищет основания в своего рода метафизике — логически выдержанном мировоззрении, частью которого является Бог. В третий период метафизика замещается психологией, и в религиозной жизни проявляется сильное стремление к вступлению в прямой контакт с конечной Реальностью. В этот период религия становится делом личного слияния жизни и власти, и индивидуум достигает свободы личности не посредством собственного освобождения от пут закона, а путем открытия источника закона в глубинах собственного сознания. Как говорит один из суфиев, «невозможно понимание Священного Писания до тех пор, пока оно действительно не откроется верующему так, как оно было открыто Пророку». Именно в этом смысле третьей стадии развития религиозной жизни и употребляю я слово «религия» в вопросе, который намерен теперь здесь поднять. Религия в таком смысле известна под неудачным названием «мистицизм», что, как полагают, является жизнеотрицающим, факты игнорирующим отношением ума, отношением, прямо противоположным эмпирическому духу нашего времени. И все же религия, которая есть только поиск большей жизни, есть, по существу, опыт, и она признала необходимость опыта как своего основания задолго до того, как тому научилась наука. Это подлинное усилие очистить человеческое сознание, и как таковое оно столь же критично к своему уровню опыта, сколь натурализм критичен к собственному.

Как известно, Кант был первым, кто поставил вопрос: «Возможна ли метафизика?» Его ответ был отрицательным. Кантовская аргументация вполне применима к реальностям, которые особенно касаются религии. Многообразные [способности] разума, по его мнению, должны отвечать некоторым формальным условиям для того, чтобы обрести знания. «Вещь в себе» — это только ограниченная идея. Ее функция просто регулятивна. Если некоторая актуальность соответствует этой идее, то она находится за границами опыта, и, следовательно, ее существование не может быть рационально выражено. Данное заключение Канта нельзя легко принять. Было бы справедливо возразить, что, имея в виду современные открытия науки, такие, например, как скрытая в световых волнах природа материи, идея универсума как акта мысли, ограниченность пространства и времени и гейзенберговский принцип индетерминации в природе, система рациональной теологии не так уж и плоха, как склонен был думать Кант. Но нам сейчас нет необходимости детально рассматривать данный вопрос. Что же касается «вещи в себе», которая недоступна чистому разуму, поскольку она находится за пределами опыта, вердикт Канта может быть принят только в том случае, если исходить из предположения, что любой иной опыт, кроме опыта на нормальном уровне, невозможен. Вопрос поэтому заключается в том, является ли нормальный уровень единственным уровнем опыта обретения знания. Кантовская точка зрения на «вещь в себе» и «вещь для нас» в значительной мере обусловила характер его вопроса относительно возможности метафизики. Но что, если дело обстоит прямо противоположным образом тому, что полагал Кант? Великому мусульманскому философу-суфию из Испании Ибн ал-Араби принадлежит весьма тонкое замечание о том, что Бог есть объект восприятия, в то время как мир — это общее понятие. Другой мусульманский суфий, поэт и мыслитель [Фахруддин] Ираки (ум. в 1289) настаивал на существовании множественности пространственных и временных порядков, он говорил о Божественном времени и Божественном пространстве. Возможно, то, что мы называем внешним миром, является лишь умственной конструкцией, и существуют иные уровни человеческого опыта, которые могут быть систематизированы другими порядками пространства и времени — порядками, где концепция и анализ не играют той роли, какую они играют в случае нашего нормального опыта. Можно, однако, сказать, что уровень опыта, к которому неприменимы концепции, не способен дать знания универсального характера, ибо только концепции могут быть социализованы. Позиция человека, который полагается на религиозный опыт для схватывания Реальности, должна всегда оставаться индивидуальной и непередаваемой. Это возражение имеет силу, если предположить, что мистик целиком руководствуется своими тра-

дициями, отношениями и ожиданиями. Консерватизм в религии так же плох, как во всякой другой области человеческой деятельности. Он разрушает творческую свободу эго и закрывает путь к нетривиальной спиритуальной инициативе. В этом главная причина, почему наша средневековая мистическая техника не в состоянии более повторить оригинальные открытия древней Истины. Однако сам факт того, что религиозный опыт непередаваем, не говорит еще о бесплодности занятий религиозного человека. На самом деле непередаваемость религиозного опыта дает нам ключ к конечной природе эго. В нашем повседневном социальном общении мы живем и движемся как бы в одиночестве. Мы не заботимся о том, чтобы дойти до сокровенной сути людей. Мы относимся к последним как к простым функциям и подходим к ним со стороны их идентичности, которая может быть концептуализирована. Однако высшая точка религиозной жизни — более глубокое открытие эго как индивидуума, чем эго концептуально описываемая обычная самость. Именно в контакте с Самым Реальным эго раскрывает свою уникальность, свой метафизический статус и возможность совершенствования этого статуса. Строго говоря, опыт, который ведет к данному открытию, не является концептуально управляемым интеллектуальным фактом, это волевой акт, отношение, следующее за внутренней биологической трансформацией, которую невозможно охватить системой логических категорий. Он может воплотиться только в акте творения мира или потрясения мира, и лишь в этой форме содержание данного вневременного опыта может распространиться в движении времени, сделав себя эффективно видимым в истории. Вероятно, метод обращения с Реальностью посредством концепций вовсе не является убедительным способом обращения с нею. Науке безразлично, является ли электрон реальной сущностью или нет. Он может быть просто символом, простой условностью. Религия, которая, по существу, есть отражение актуальной жизни, является единственно серьезным способом обращения с Реальностью. Как форма более высокого опыта, она есть корректив наших философско-теологических концепций или по крайней мере заставляет нас относиться с подозрением к чисто рациональному процессу, который формирует эти концепции. Наука может позволить себе игнорировать метафизику и может даже считать, что та является «оправданной формой поэзии», как определил ее Ланге, или «законной игрой взрослых», как назвал ее Ницше. Однако религиозный человек, стремящийся определить свой личный статус в порядке вещей, не может, имея в виду конечную цель борьбы, быть удовлетворен тем, что наука могла бы рассматривать как роковую ложь, как простое «если бы» для регулирования мысли и поведения. Научная деятельность ничем не рискует, имея дело с природой Реальности, в случае же религиозной

деятельности весь успех эго как ассимилятивного личного центра жизни и опыта ставится на карту. Поведение, от которого зависит среди прочего решение конечной судьбы агента, не может базироваться на иллюзиях. Ошибочная концепция уводит от понимания, ошибочный поступок ведет к деградации человека в целом и может в конечном счете разрушить структуру человеческого эго. Просто концепции оказывают воздействие на жизнь частично, поступок же динамично связан с реальностью и проистекает из обычно константного отношения человека к реальности. Нет сомнения, что поступок, т. е. контроль над психологическим и физиологическим процессами в целях настройки эго на непосредственный контакт с конечной Реальностью, является (и не может быть иным) индивидуальным как по форме, так и по содержанию; и тем не менее поступок также подвержен социализации, когда другие начинают жить через него, дабы открыть для себя его эффективность в качестве метода приближения к Реальному. Религиозный опыт во все времена и во всех странах свидетельствует о том, что существуют потенциальные типы сознания, близкие к нормальному сознанию. Если эти типы сознания открывают потенции жизнь-дающего и знание-приносящего опыта, вопрос о возможности религии как о форме более высокого опыта абсолютно закономерен и требует с нашей стороны серьезного внимания.

Но помимо закономерности данного вопроса существуют и другие важные причины, объясняющие, почему его следует поднять в настоящий момент истории культуры. Прежде всего научный аспект данного вопроса. Представляется, что всякая культура обладает некой формой натурализма, специфического для ее мироощущения; и далее оказывается, что любая форма натурализма сводится к некоего рода атомизму. Так, есть индийский, греческий и мусульманский атомизм. Однако современный атомизм уникален. Его удивительная математика, рассматривающая универсум как сложное дифференциальное исчисление; его физика, которая, исходя из своих собственных методов, пришла к разрушению некоторых старых кумиров собственного храма, уже привели нас к той точке, когда мы задаемся вопросом, является ли каузальный аспект природы всей правдой о ней. Не вторгается ли конечная Реальность в наше сознание с какой-то другой стороны? Является ли этот чисто интеллектуальный метод преодоления природы единственным методом? «Мы признали, — говорит профессор Эддингтон, — что физические сущности могут из своей природы формировать только частный аспект реальности. Как же нам быть с другой частью? Нельзя сказать, что эта другая часть касается нас меньше, чем физические сущности. Чувства, цели, ценности пополняют наше сознание не более, чем чувственными восприятиями. Мы следуем чувственным ощущениям и обнаруживаем, что они ведут во внеш-

ний мир, описываемый наукой; мы следуем другим элементам нашего бытия и обнаруживаем, что они ведут не в мир пространства и времени, но безусловно куда-то еще».

Во-вторых, мы должны обратить внимание на огромное практическое значение указанного вопроса. Современный человек с его философией критицизма и сциентизма оказывается в странном положении. Его натурализм дал ему беспрецедентный контроль над силами природы, однако лишил веры в собственное будущее. Удивительно, как одна и та же идея по-разному воздействует на разные культуры. Формулирование теории эволюции в мире ислама вызвало у Руми невероятный энтузиазм по поводу биологического будущего человека. Нет такого мусульманина, который, читая следующие стихи, не испытывал бы при этом радостного волнения:

Глубоко в земле
 Я пребывал в царствах руды и камня;
 А затем я улыбнулся многокрасочностью цветов;
 Позже, странствуя с дикими животными и блуждая часами
 Над землей и воздухом, и океанскими просторами,
 В новом рождении,
 Я нырял и летал,
 И полз, и бежал,
 И вся тайна моего существа вырисовывалась
 В форме, которая позволила им увидеть —
 Вот Человек!
 А далее — место моего назначения.
 За облаками, за небесами,
 В сферах, где никто не может измениться или умереть —
 В облике ангела; а затем прочь
 За пределы ночи и дня,
 Жизни и Смерти, невидимого или видимого,
 Где все, что когда-либо было,
 Единое и Целое.

(Руми)

С другой стороны, более точная формулировка той же идеи эволюции в Европе привела к убеждению, будто отныне не существует научного основания для идеи, согласно которой настоящая богатая сложность человеческого дара будет когда-либо материально превзойдена. Так тайное отчаяние современного человека скрывается за завесой научной терминологии. Ницше, хотя он и думал, что идея эволюции не доказывает веру в непревзойденность человека, не может рассматриваться как исключение в этом случае. Его энтузиазм относительно будущего человека свелся в конечном счете к доктрине вечного возвращения — возможно, самой безнадежной идее бессмертия, когда-либо высказанной человеком. Это вечное

повторение не есть вечное «становление», оно является той же старой идеей «бытия», маскирующегося как «становление».

Таким образом, полностью сбитый с толку результатами собственной умственной деятельности, современный человек перестал жить духовно, т. е. внутренне. В области мысли он находится в открытом конфликте с самим собой, а в области экономической и политической жизни — в прямом конфликте с другими. Он считает себя неспособным контролировать собственный безжалостный эгоизм и неуемную жажду золота, которые постепенно убивают в нем высокие стремления и не приводят ни к чему, кроме как к ощущению усталости от жизни. Погруженный в «факт», то есть в оптически присутствующий источник ощущений, он полностью отрезан от непроявленных глубин собственного бытия. Его последовательный материализм настигает в конце концов тот паралич энергии, который предсказывал и разоблачал Гексли.

На Востоке дела обстоят не лучше. Техника средневекового мистицизма, с помощью которой религиозная жизнь в ее наивысшем проявлении развивалась как на Востоке, так и на Западе, сегодня практически потерпела крах. А на мусульманском Востоке ее разрушительное воздействие, возможно, было большим, чем где-либо еще. Вместо того чтобы реинтегрировать силы внутренней жизни среднего человека и тем самым подготовить к участию в историческом процессе, она учила его ложному отречению и делала полностью удовлетворенным собственным невежеством и духовным рабством. Неудивительно, что современный мусульманин в Турции, Египте и Персии вынужден искать новые интегрирующие источники энергии, в создании новых лояльностей, таких как патриотизм и национализм, которые Ницше назвал «болезнью и безрассудством», «мощнейшей силой против культуры». Разочарованный в чисто религиозном методе духовного обновления, который один только приводит нас к соприкосновению с вечным источником жизни и власти посредством расширения горизонтов мысли и эмоции, современный мусульманин наивно надеется открыть новые источники энергии путем сужения своей мысли и эмоций. Мировоззрение современного атеистического социализма, проявляющего себя ревностным сторонником новой религии, шире. Правда, обретя свое философское основание в левогегельянстве, он выступает против того самого источника, который мог бы придать ему силу и целенаправленность. Как национализм, так и атеистический социализм, по крайней мере при современном состоянии регулирования человеческих отношений, должны опираться на психологические силы ненависти, подозрительности и обиженности, которые ведут к оскудению души человека и сокрытию таящихся в ней источников духовной энергии. Ни техника средневекового мистицизма, ни национализм или атеис-

тический социализм не могут излечить несчастное человечество от его недугов. Нет сомнения, что настоящий момент демонстрирует один из величайших кризисов в истории современной культуры. Сегодня мир стоит перед необходимостью биологического обновления. Только религия, которая в своем наивысшем проявлении не есть догма, духовенство или ритуал, способна этически подготовить современного человека к несению бремени великой ответственности, неизбежно вызываемой прогрессом современной науки, и восстановить в нем ту веру, которая позволяет ему завоевать личность теперь и сохранить ее в будущем. Лишь получив новое видение своего происхождения и будущего, своего «откуда» и «куда», человек наконец одержит победу над обществом, оправдывающим бесчеловечную конкуренцию, а также и над цивилизацией, которая утратила собственную духовную целостность из-за внутреннего конфликта между религиозными и политическими ценностями.

Как я уже отмечал ранее, невозможно отрицать тот факт, что религия имеет целью понять конечный принцип ценности и тем самым реинтегрировать силы личности. Вся мировая религиозная литература, включая описания частных переживаний верующего, хотя, возможно, и выраженных в мыслительных формах устаревшей психологии, неизменно свидетельствует тому. Эти переживания так же естественны, как и наши обычные переживания. Очевидно, что для самого переживающего они имеют познавательную ценность и, что еще более существенно, показывают способность сосредоточить силы эго и тем самым даровать человеку новую индивидуальность. Мнение о том, что подобные переживания — результат неврозов или мистичности, не решает в конечном счете вопроса об их смысле или ценности. Если возможна точка зрения за пределами физики, то нам следует мужественно смотреть в лицо такой возможности, даже если она способна нарушить или склонить к изменению наш нормальный образ жизни и мысли. Интересы истины требуют, чтобы мы отказались от нашего нынешнего мнения. Совершенно неважно, является ли религиозное отношение первоначально обусловленным каким-то психологическим отклонением. Джордж Фокс, быть может, и невротик, но кто станет отрицать его очистительную силу для религиозной жизни современной Англии? Мухаммад, говорят нам, был психопатом. Ну что же, если психопат обладает силой дать новое направление ходу человеческой истории, было бы чрезвычайно интересно с точки зрения психологии выявить его первоначальную целесообразность, которая обратила рабов в лидеров, определила поведение и обеспечила успех целых человеческих рас. Судя по различным типам деятельности, которые возникли из движения, инициированного Пророком ислама, его духовное напряжение и особого рода поведение, которое вытекало из этого, не могут рассматриваться как простая фантазия ума. Нельзя

понять это иначе, чем реакцию на объективную ситуацию, порождающую новый энтузиазм, новые организации, новые отправные начала. Если мы взглянем на это с точки зрения антропологии, окажется, что психопат играет важную роль в человеческой социальной организации. Его путь состоит не в классификации фактов и открытии причин; он мыслит в терминах жизни и движения, направленного на создание новых форм поведения для человечества. Нет сомнения, что у него есть свои провалы и иллюзии, точно так же как и у ученого, полагающегося на чувственный опыт, есть свои провалы и иллюзии. Однако тщательное изучение его методов показывает, что он не в меньшей мере, чем ученый, бдителен при исключении примеси иллюзии из собственного опыта.

Для нас, аутсайдеров, вопрос состоит в том, чтобы обнаружить эффективный метод исследования природы и значимости этого необыкновенного опыта. Арабский историк Ибн Халдуун, заложивший основы современной научной истории, был первым, кто серьезно подошел к указанной стороне человеческой психологии и пришел к тому, что мы сегодня называем идеей сублиматного «я». Позже сэръ Уильям Гамильтон в Англии и Лейбниц в Германии заинтересовались некоторыми менее известными феноменами сознания. Тем не менее Юнг, вероятно, прав, считая, что сущностная природа религии находится за пределами области аналитической психологии. Рассуждая об отношении аналитической психологии к поэтическому искусству, он говорит, что только художественная форма [самовыражения] может быть предметом психологии. По его мнению, сущностная природа искусства не может быть объектом психологического подхода. «Точно такое же различие, — утверждает Юнг, — должно быть сделано в области религии; здесь также психологическое рассмотрение допустимо лишь в отношении эмоционального и символического феномена религии, что же касается сущностной ее природы, то она никак в него не включена, да и на самом деле не может быть включенной. Ибо если это было бы возможно, не только религия, но и искусство могло бы рассматриваться как раздел психологии».

И все же Юнг неоднократно противоречит сам себе. В результате вместо того, чтобы дать нам истинное понимание сущности природы религии и ее значения для человеческой личности, наша современная психология предлагает множество новых теорий, демонстрирующих полное непонимание природы религии в ее высшем проявлении и ведущих нас по совершенно безысходному направлению. В целом смысл этих теорий сводится к тому, что религия не связывает человеческое эго с какой-либо объективной реальностью за его пределами, она является просто удобным приспособлением, рассчитанным на создание барьеров этического характера в человеческом обществе для защиты социальной структуры от не поддающихся иначе сдерживанию инстинктов эго.

Вот почему, согласно этой новейшей психологии, христианство уже выполнило свою биологическую миссию и современный человек не в состоянии понять его первоначального значения. Юнг заключает: «Безусловно, нам все еще следует понять это, имея наши обычаи даже толику древней брутальности, ибо мы вряд ли способны сегодня реализовать ураганы раскованного либидо, которые бушевали в древнем Риме времен Цезарей. Современный цивилизованный человек кажется очень далеким от этого. Он стал просто невротиком. С тех пор как потребности, которые вызвали появление христианства, фактически были утрачены, мы больше не понимаем их смысла. Мы не знаем, от чего христианство должно нас защитить. Для просвещенных людей так называемая религиозность уже почти стала неврозом. В прошедшие два тысячелетия христианство проделало свою работу и воздвигло барьеры из репрессий, которые защищают нас от видения нашей собственной греховности».

При таком подходе утрачивается самый смысл более высокой религиозной жизни. Сексуальное самоограничение — это лишь начальная стадия эволюции эго. Конечная цель религиозной жизни состоит в том, чтобы направить это эволюционное движение в сторону, более важную для будущего эго, чем моральное здоровье общественной структуры, которая составляет его настоящее окружение. Базовая установка, исходя из которой религиозная жизнь движется вперед, это существующая слабая целостность эго, его подверженность распаду, его податливость к трансформации и его способность к более широкой свободе создания новых ситуаций в известной и неизвестной средах. С учетом своей фундаментальной перцепции более высокая религиозная жизнь фиксирует внимание на опытах, символических неуловимым движениям реальности, серьезно влияющих на судьбу эго как, возможно, постоянного элемента в составе реальности. Если посмотреть на данный вопрос с указанной точки зрения, современная психология еще не коснулась даже внешней оболочки религиозной жизни и все еще далека от богатства и разнообразия того, что называется религиозным опытом. Чтобы вы могли представить себе богатство и разнообразие последнего, я приведу здесь суть высказывания великого религиозного гения XVII в. шейха Ахмада Сирхинди (ум. в 1624), бесстрашная аналитическая критика которого современного ему суфизма привела к развитию новой психотехники. Все разнообразные системы суфийской техники, используемые в Индии, пришли сюда из Средней Азии и Аравии, только его методы пересекли индийские границы и по-прежнему являются живой силой в Пенджабе, Афганистане и азиатской части России. Боюсь, что мне не удастся передать подлинный смысл приводимого ниже высказывания на языке современной психологии, поскольку такового пока

не существует. Однако, исходя из того что цель моя лишь в том, чтобы дать представление о безграничном богатстве опыта, которое эго в своем поиске Божественного должно пережить и пройти, я надеюсь, вы простите меня за явно заимствованную терминологию, которая содержит реальный смысл, но которая под влиянием религиозной психологии возникла в атмосфере иной культуры. Обратимся теперь к самому высказыванию. Опыт некоего Абдулы Момина был описан шейху [Сирхинди] следующим образом:

«Небеса и земля, Божественный престол, ад и рай — все перестало существовать для меня. Когда я оглядываюсь вокруг, я нигде не нахожу их. Когда я нахожусь в присутствии кого-нибудь, я никого не вижу перед собой: даже мое собственное бытие утрачено мною. Бог — бесконечен. Никто не может содержать Его в себе; и это крайняя граница духовного опыта. Ни один святой не смог выйти за пределы этого».

В ответ на это Шейх сказал:

«Описанный опыт происходит из бесконечного разнообразия жизни „кальб“ (сердца), и мне кажется, что переживший его не прошел еще даже четверти бесчисленных стоянок сердца. Следует пройти оставшиеся три четверти для того, чтобы завершить опыт этой первой „стоянки“ духовной жизни. За этой стоянкой найдутся другие, известные как рух, сирр-и-кхафи и сирр-и-акхафа. Каждая из перечисленных стоянок, которые вместе составляют то, что на собственном языке суфиев называется алам-и-амр, имеет свои характерные состояния и опыты. После прохождения упомянутых стоянок жаждущий истины постепенно получает прозрения Божественных Имен и Божественных Атрибутов и, наконец, Божественной Сущности».

Каково бы ни было психологическое основание для различий, выделенных в приведенном выше отрывке, он дает нам по крайней мере некоторое представление о целом универсуме внутреннего опыта так, как он видится великому реформатору суфизма. По его мнению, этот алам-и-амр, т. е. «мир направляющей энергии», должен быть пройден прежде, чем человек достигнет того уникального опыта, который символизирует чисто объективное. Вот почему я говорю, что современная психология еще не затронула даже внешней оболочки субъекта. Лично я вовсе не питаю надежд относительно настоящего состояния дел ни в биологии, ни в психологии.

Простая аналитическая критика с некоторым пониманием органических предпосылок воображения, в котором иногда выражается религиозная жизнь, вряд ли приведет нас к живым корням человеческой личности. Допуская, что сексуальное воображение сыграло роль в истории религии или что религия вооружилась средствами воображения для того, чтобы избежать неприятной

реальности или приспособиться к ней, подобный взгляд на данный вопрос ни в коей мере не может повлиять на конечную цель религиозной жизни, то есть на реконструкцию конечного эго путем приведения его в контакт с вечным жизненным процессом и тем самым придания ему метафизического статуса, о котором мы можем иметь только частичное представление в удушливой атмосфере современного общества. Если поэтому психологическая наука когда-нибудь будет иметь действительное значение в жизни человечества, ей придется предложить независимый метод, рассчитанный на раскрытие новой техники, более подходящей к характеру нашего времени. Вероятно, психопат, наделенный большим интеллектом (такое сочетание не является невозможным), может дать нам ключ к подобного рода технике.

В современной Европе Ницше, чья жизнь и деятельность представляют, по крайней мере для нас, восточных людей, чрезвычайно интересный феномен в религиозной психологии, был наделен некой природной приспособленностью к такого рода делу. Его ментальная история имеет аналоги в истории восточного (то есть индийского) суфизма. Невозможно отрицать того, что ему действительно явилось так называемое императивное видение Божественного в человеке. Я называю его видение императивным, потому что, вероятно, оно дало ему некоторого рода пророческую ментальность, которая, посредством определенной техники, направлена на то, чтобы превратить видения в постоянные жизненные силы.

И все же опыт Ницше был неудачей, и эта неудача есть следствие деятельности главным образом его интеллектуальных единомышленников, таких как Шопенгауэр, Дарвин и Ланге, влияние которых не позволило ему понять действительное значение своего видения. Вместо того чтобы искать духовную власть, которая бы проявила Божественное даже в плебее и тем самым открыла перед ним бесконечное будущее, Ницше искал реализацию своего видения в таких проектах, как аристократический радикализм. Я сказал, обращаясь к нему в одной из своих поэм:

«Я есмь», которое он ищет,
Находится за пределами философии, за пределами знания.
Растение, которое вырастает только из невидимой почвы
человеческого сердца,
Не произрастет из кучи глины!

Так потерпел неудачу гений, чье видение было определено исключительно собственными внутренними силами, но осталось бесплодным из-за желания иметь внешнее руководство своей духовной жизнью. Ирония судьбы состоит в том, что этот человек, который казался друзьям «как бы явившимся из страны, где человек не жил», полностью осознавал великую духовную потреб-

ность. «Я в одиночестве, — говорил он, — стою перед огромной проблемой: будто бы я заблудился в первобытном лесу. Мне нужна помощь. Мне нужны ученики: мне нужен *наставник*. Как было бы прекрасно подчиняться». И далее опять: «Почему я не нахожусь среди живущих людей никого, кто был бы выше меня и смотрел бы на меня свысока? Может быть, это только из-за того, что я плохо искал? А ведь я так сильно желаю этого».

Правда заключается в том, что религиозный и научный процессы, хотя и предполагают различные методы, сходны по своей конечной цели. Оба направлены на достижение наиболее реального. На самом деле религия, по причинам, упомянутым мною ранее, гораздо в большей степени, чем наука, желает достичь конечного Реального. И для обоих путь к чистой объективности лежит через то, что может быть названо очищением опыта. Для того чтобы понять это, мы должны видеть различие между опытом как естественным фактом, демонстрирующим нормально наблюдаемое проявление реальности, и опытом, демонстрирующим внутреннюю природу реальности. Как естественный факт он объясним в свете своего психологического и физиологического прошлого. Как свидетельствующий о внутренней природе реальности, он требует от нас использования другого способа выявления собственного смысла. В области науки мы пытаемся понять его смысл в соотносительности с внешним проявлением реальности; в области религии мы принимаем его как представляющего некоего рода реальность и пытаемся раскрыть его смысл, соотнося в основном с внутренней *природой* этой реальности. Научный и религиозный процессы в некотором смысле параллельны. Оба действительно являются описаниями одного и того же мира, только с тем отличием, что в научном процессе точка зрения это является обязательно эксклюзивной, в то время как в религиозном процессе это интегрирует соперничающие тенденции и развивает единое инклюзивное отношение, приводящее к некоторого рода синтетической трансфигурации опыта. Тщательное изучение природы и цели этих действительно взаимодополняющих процессов показывает, что оба они направлены на очищение опыта, каждый в соответствующей области. Следующий пример сделает более понятным, что я имею в виду. Юмовская критика нашего представления, конечно, должна рассматриваться как скорее страница в истории науки, чем в истории философии. Верные духу научного эмпиризма, мы не вправе иметь дело с какими-либо концепциями субъективного характера. Смысл юмовской критики состоит в освобождении эмпирической науки от концепции силы, которая, как он утверждает, не имеет основания в чувственном опыте. Это была первая попытка современного мыслителя очистить научный процесс.

Эйнштейновский математический взгляд на универсум завершает процесс очищения, начатый Юмом, и верен духу юмовской

критики, в целом он обходится без концепции силы. Высказывание великого индийского святого, процитированное мною, показывает, что тот, кто занят практическим изучением религиозной психологии, имеет в виду аналогичное очищение. Его чувство объективности так же обострено, как и ученого в его собственной области объективности. Он переходит от опыта к опыту не просто как наблюдатель, но как критический «просеиватель» опыта, который по правилам специфической техники, отвечающей его сфере исследования, пытается уничтожить все субъективные элементы, психологические или физиологические, в характере своего опыта с тем, чтобы в конце концов достичь того, что абсолютно объективно. Этот конечный опыт есть открытие нового жизненного процесса — оригинального, сущностного, спонтанного. Вечная тайна эго заключена в том, что как только оно достигает этого откровения, оно признает последнее в качестве конечного корня своего бытия без малейшего колебания. И тем не менее в самом опыте нет никакой тайны. Действительно, в целях гарантирования полностью неэмоционального опыта техника суфизма во всяком случае заботится о том, чтобы запретить использование в богослужении музыки, и подчеркивает значимость ежедневных коллективных молений, дабы предотвратить возможные антиобщественные эффекты одиозного созерцания. Опыт, постигнутый таким образом, является совершенно естественным и имеет биологическое значение высочайшей важности для эго. Это есть человеческое эго, превосходящее простую рефлексию и исправляющее свою мимолетность посредством обретения вечного.

Единственная опасность, которой подвержено эго в этом Божественном поиске, — возможность расслабления его активности из-за испытываемого им удовольствия и поглощенности опытами, которые предшествуют этому конечному опыту. История «восточного» суфизма показывает, что такая опасность является реальной. В том то и был смысл реформаторского движения, начатого великим индийским святым, которого я цитировал ранее. И причина того очевидна. Конечная цель эго не в том, чтобы *увидеть* что-то, а в том, чтобы *быть* чем-то. В усилиях эго *быть* чем-то оно открывает свою конечную возможность отточить собственную объективность и обрести более фундаментальное «Я есмь», которое находит свидетельство своей реальности не в картезианском «Я мыслю», а в кантовском «Я могу». Цель поиска эго не в освобождении от ограничений индивидуальности, напротив, она в ее более точном определении.

Конечный акт эго — акт не интеллектуальный, а волевой, укрепляющий его бытие в целом и усиливающий его волю творческой убежденностью в том, что мир не представляет собой нечто, что должно быть увидено и познано посредством концепций, но яв-

ляется чем-то, что должно быть сделано и переделано постоянным действием. Это момент высшего блаженства, но также и момент величайшего испытания эго:

Ты находишься на стоянке 'жизни' или 'смерти',
 'смерти в жизни'?
 Обратись к трем свидетелям, дабы определить 'стоянку'.
 Первый свидетель — твое собственное сознание:
 Смотри же сам, используя свой собственный свет.
 Второй свидетель — это сознание другого эго:
 Смотри же сам, используя свет эго иного, чем ты.
 Третий свидетель — Божественное сознание:
 Смотри же сам, используй Божественный свет.
 Если ты выступишь непоколебленным перед этим светом,
 Считаешь себя живым и вечным, как Он!
 Только тот человек реален, кто осмеливается, —
 Осмеливается взглянуть Богу в лицо!
 Что такое 'Вознесение'? Только поиск свидетеля,
 Который мог бы окончательно подтвердить реальность.
 Свидетеля, чье подтверждение одно только сделает тебя
 вечным.

Никто не может выстоять в Его Присутствии непоколебленным.
 Но тот, кто сможет, воистину есть чистое золото.
 А ты простая пылинка?
 Завяжи накрепко узел своего эго!
 И держись прочнее за свое крошечное бытие!
 Как восхитительно сжечь эго
 И сравнить его блеск в присутствии Солнца!
 Переделай же тонкую старую рамку
 И создай новое бытие.
 Такое бытие является бытием реальным,
 Иначе твое эго — лишь колючка дыма!

(Из поэмы Икбала «Джавид-наме»)

SUMMARY

This work is a revised and rather expanded version of the first textbook on Oriental philosophies ever published in Russia. Hence, it offers a unique glance at the Russian approach. After its first publication in 1997, the book had the second revised edition in 2001. It was translated in English and Vietnamese (*Introduction to Eastern Thought*. Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford: AltaMira Press. A Division of Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2002; *Triet hoc phuong dong trung hoa, an do & cac nuoc hoi giao*. Nha xuất bản KHOA HỌC XA HỘI, Hanoi, 2003.)

The notion of the "Orient" has always been broader in Russia than in the West. Accordingly, in the category of "Eastern" philosophies, the Islamic tradition is included alongside the Chinese and Indian. The reader will find that the Islamic tradition is presented here in more detail than the other two traditions. This is justified by the fact that philosophical trends of thought in the world of Islam have commonly been excluded from textbooks of this kind. The author's intention is to do justice to this rich tradition as well as to provide readers with some knowledge helpful to an understanding of what is currently taking place in this active and challenging part of the world.

The interpretive part of the book is organized topically. The author has chosen not to present detailed histories of the Indian, Chinese, and Islamic traditions in terms of names, schools, systems, and so on. The generic conventions of this text call for a different approach, one that surrenders the unrealizable aspiration to "capture all the sounds" inherent in certain Eastern traditions, and instead convey to the reader a "harmony of those sounds," that is, a general assessment of the matter under consideration. While omitting a specific "sound" it would hardly be possible to cast off the larger "chords," the role of which, in this text, is to designate by section certain key notions—those concerning the general structure of the universe, the place and mission of the human being within it, and the means and ways to apprehend the Truth. Because this work involves a concurrent study of three traditions, it will inevitably entail a "polyphony" that at first may look rather inaccessible to the uninitiated, but it will eventually be appreciated by the readers. The theme of the concluding two chapters is quite unique for the common textbooks. It considers the encounter of East and West, focusing on the transformation of traditional societies and their responses to modernity and later to globalization.

The second part of the book includes important primary sources organized chronologically. These sources have been selected to illustrate, and promote a deeper understanding of the main points presented in the interpretive portion of the book. Each source is presented in its turn with a short introduction.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВОДНЫЙ КУРС

Введение	5
Глава 1. ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ	13
Глава 2. ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИРОЗДАНИЯ И ЕГО УСТРОЕНИЕ	29
Глава 3. ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА	53
Глава 4. ПУТИ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТИНЫ	81
Глава 5. ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	104
ГЛАВА 6. ВОСТОК В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ.....	128

ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	145
УПАНИШАДЫ.....	147
Шветашватара-упанишада (первая и четвертая части)	148
БХАГАВАДГИТА	152
(Глава вторая)	154
ЧАРВАКА/ЛОКАЯТА	182
«Сарва-даршана-самграха» Мадхавы (фрагменты)	163
ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	189
Амритачандра Сури. Пурушартха-сиддхьяопая (Средство достижения цели души)	171

ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА	177
«Абхидхармакоша» Васубандху (раздел первый, карики 2 – 11)	179
Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Фрагменты	189
САНХЬЯ-ЙОГА	199
Санхья-карика (карики 9 – 12)	201
«Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья» (фрагмент из главы второй)	215
НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКА	221
Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья (фрагменты)	222
«Падартха-дхарма-санграха» Прашастапады (фрагмент)	229
МИМАНСА-ВЕДАНТА	238
Миманса-сутра-бхашья (фрагменты)	238
«Брахма-сутры». Комментарий Шанкары	250
ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ. Свами Вивекананда	259
Значение веданты для жизни индийцев	260
 КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	273
КОНФУЦИЙ	275
Лунь Юй (главы первая, вторая, четвертая и пятнадцатая)	277
МЭН-ЦЗЫ	284
Мэн-Цзы (первые части шестой и седьмой глав)	285
ЛАО-ЦЗЫ	299
Дао дэ цзин (фрагменты)	300
ЧЖУАН-ЦЗЫ	320
Чжуан-цзы (глава тридцать третья)	321
ДУН ЧЖУН-ШУ	330
Чунь цю фань лу (фрагмент)	331

ВАН ЧУН	341
Лунь хэн (книга вторая, глава вторая; книга третья, глава пятая)	343
ЦЗУН-МИ	350
Юань жэнь лунь (Разделы о Хинаяне и Махаяне)	357
ЧЖУ СИ	303
Син. Жэнь у чжи син (фрагмент)	364
ВАН ЯН-МИН	377
Да сюэ вэнь.....	379
ФЭН Ю-ЛАНЬ	390
Краткая история китайской философии (главы первая и двадцать восьмая)	392
 МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	 411
АЛ-АШАРИ	413
О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву (фрагменты)	415
АЛ-КИНДИ	431
О первой философии (первая глава первой части)	432
АЛ-ФАРАБИ	450
Трактат о взглядах жителей добродетельного города (фрагмент)	452
ИБН СИНА (АВИЦЕННА)	403
Книга исцеления: Метафизика (фрагменты).....	464
АЛ-ГАЗАЛИ	471
Избавляющий от заблуждения (фрагмент).....	473