



**Уральский  
федеральный  
университет**

имени первого Президента  
России Б.Н.Ельцина

**Институт социальных  
и политических наук**

**В. Ю. ВАСЕЧКО**

**С. П. ПУРГИН**

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

В. Ю. Васечко, С. П. Пургин

# ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Рекомендовано методическим советом УрФУ  
для студентов, обучающихся по программе бакалавриата  
по направлению подготовки 47.03.01 «Философия»

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2017

ББК Ю3(0)я73-1  
В19

Рецензенты:

кафедра философии Уральского государственного  
экономического университета (заведующий кафедрой  
доктор философских наук, профессор С. Л. Кропотов);  
С. В. Аржанухин, доктор философских наук, профессор  
(Российская академия народного хозяйства и государственной  
службы при Президенте Российской Федерации)

**Васечко, В. Ю.**  
В19 Древняя и средневековая восточная философия : учеб. посо-  
бие / В. Ю. Васечко, С. П. Пургин ; М-во образования и науки  
Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. — Екатеринбург : Изд-во  
Урал. ун-та, 2017. — 196 с.

ISBN 978-5-7996-2198-8

В основу учебного пособия положен методологический принцип единства философского, социального и культурного аспектов. Рассмотрены основные школы древнеиндийской мысли и направления философии в Древнем Китае, показано зарождение философии на мусульманском Востоке. Изложение содержания философских учений Древнего Востока опирается на результаты новейших исследований в области науки о Востоке.

Для студентов, изучающих дисциплины «История философии», «История философии науки», «История и методология науки», «Философия и методология социальных наук».

ББК Ю3(0)я73-1

*На обложке:*

Диалог между Кришной и Арджуной на поле битвы Курукшетра.  
Бхагавад-Гита

ISBN 978-5-7996-2198-8

© Уральский федеральный университет, 2017

# ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие .....	5
Глава 1. «Восток — Запад» как философско-культурологическая проблема.....	8
1.1. Восток и Запад как культурно-исторические типы.....	8
1.2. Россия между Востоком и Западом.....	16
1.3. Генезис философии на Западе и Востоке .....	22
Глава 2. Древнеиндийская философия.....	29
2.1. Индийская мифология и религия. Веды как предпосылка философского знания .....	29
2.2. «Упанишады» — начало индийской философии .....	34
2.3. Философские школы Индии .....	39
2.4. Основные идеи буддийской религии и философии .....	55
2.5. Философские школы буддизма .....	60
2.6. Этические принципы буддизма хинаяны и махаяны.....	66
2.7. Дзэн-буддизм в Китае и Японии .....	72
Глава 3. Древнекитайская философия.....	84
3.1. Особенности китайской мифологии, культуры и образа жизни.....	84
3.2. Жизнь, социально-политическое и нравственное учение Конфуция.....	91
3.3. Конфуцианство в IV–III вв. до н. э.: Мэн-цзы и Сюнь-цзы .....	97
3.4. Даосизм — философское учение о природе, обществе и человеке.....	103
3.5. Учение Мо-цзы и его полемика с конфуцианством.....	111
3.6. Легизм (фа-цзя) как идеология централизованной монархии.....	117

Глава 4. Арабо-мусульманская философия Средневековья .....	133
4.1. Зарождение арабо-мусульманской философии, теологии и науки. Восточный перипатетизм .....	133
4.2. Энциклопедизм Ибн Сины (Авиценны) — вершина средневековой арабской философии и науки.....	141
4.3. Проблема веры и знания в арабской философии. Теория двойственной истины Ибн Рушда (Аверроэса).....	149
4.4. Зарождение, история и общая характеристика суфизма..	158
4.5. Суфийская онтология и гносеология: учение о Боге как Истине и путях Его постижения.....	166
4.6. Антропология и этика суфиев .....	175
<i>Приложение 1. Не ум.....</i>	<i>190</i>
<i>Приложение 2. Законопроект первого министра империи Цинь легиста Ли Сы, представленный императору Цинь Шихуанди и утвержденный им (213 г. до н. э.) .....</i>	<i>191</i>
<i>Приложение 3. Алишер Навои. Рассуждения из поэмы «Возлюбленный сердец» .....</i>	<i>192</i>
Список рекомендуемой литературы .....	194

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Основной целью изучения дисциплины «Восточная философия» является первичное ознакомление студентов с наиболее известными и репрезентативными философскими учениями, возникшими в древности и Средневековье на Ближнем, Среднем и Дальнем Востоке. Известны различные способы изложения восточной философии — хронологический, системно-категориальный и др. Мы в качестве основы выбрали культурно-исторический, или цивилизационный принцип, при котором рассмотрение того или иного учения тесно увязывается с особенностями религии, культуры, духовных и социально-политических традиций, менталитета данного народа. В соответствии с этим студентам предлагается решить следующие основные задачи:

- рассмотреть генезис и эволюцию философских идей на Востоке и Западе с учетом как общих, так и специфических моментов;
- дать характеристику ведущих религиозно-философских концепций, возникших в контексте древнеиндийской цивилизации, и определить их вклад в общемировую культуру;
- дать характеристику социально-философских и этических учений, сформировавшихся в регионе Дальнего Востока, и выяснить их значение в становлении культуры современных Китая и Японии;
- проанализировать рационалистические и мистические концепции, возникшие в средневековом мусульманском мире, и понять причины их живучести и влиятельности в наше время.

Первая из тем предлагаемого курса («Восток — Запад» как философско-культурная проблема») служит решению первой из указанных задач. Дальнейшие темы могут быть сгруппированы попарно: темы 2 и 3 посвящены индийской философии, 4 и 5 — китайской, 6 и 7 — арабо-мусульманской.

При знакомстве с восточной философией, как и с культурой Востока вообще, следует избегать двух крайностей, в которые нередко впадали (и продолжают впадать) и европейцы, и американцы, и русские. Во-первых, это *европоцентризм*, когда на Восток изначально смотрят сверху вниз, подчеркивая те его стороны, в которых он явно уступает Западу (отсталость в области естественных наук, промышленности, техники, деспотизм политического правления, необразованность и суеверия значительной части населения). Во-вторых, это *азиоцентризм*, когда на Восток смотрят, наоборот, снизу вверх, превознося тот интерес, который обнаруживается здесь к духовной стороне человеческой жизни, и отвергают западную культуру по причине ее приземленности, материалистичности, потребительского характера и т. д.

Мы исходим из того, что оценка восточной культуры должна быть более взвешенной и сбалансированной: Восток не следует ни недооценивать, не переоценивать. Просто существуют проблемы, имеющие общечеловеческую ценность (смысл личного и родового бытия, статус трансцендентного, межличностная коммуникация, достижение социальной и политической гармонии), но по-разному решавшиеся и решаемые в разных регионах планеты. И та глобальная культура, которая формируется в настоящее время, призвана сохранить все здоровое и позитивное, что было открыто за предыдущие века и тысячелетия, независимо от той точки земного шара, где это открытие состоялось.

Известно, что философия — это не просто элемент культуры, это ее сущность, душа, квинтэссенция. Но если применительно к западной культуре философию, как правило, удастся отделить от других форм духовной жизни (искусства, религии, морали, науки) и рассматривать ее как автономный культурный феномен, то при анализе культуры Востока эта операция чаще всего не удастся. Философия Востока столь тесно переплетена с иными составляющими культуры (с религией, например, в Индии и исламском мире, или с моралью и правосознанием в Китае), что выделение сугубо философского компонента в каком-то конкретном учении чревато искажением его содержания. Но это следует расценивать не как дефект восточного типа философствования, а как его особенность. Тем более что и на Западе, и в России нередко можно встретить аналогичные примеры.

Далее, необходимо помнить, что под выражением «восточная философия» могут подразумеваться весьма различные и многообразные вещи, и до сих пор остается проблематичным, существуют ли признаки, по которым можно однозначно отделить восточную философию от «невосточной». Уже первое знакомство показывает, насколько сильно отличается, допустим, индийская философия от китайской и насколько далеко отстоят друг от друга даже учения, возникшие в одном культурном ареале и в одну эпоху (как, скажем, легизм и даосизм). Поэтому сам термин «восточная философия» лучше принимать более или менее условно, чтобы за общими чертами не потерять из виду специфику конкретной концепции.

Изучение восточной философии предполагает работу не только с современной литературой обобщающего или комментаторского характера, но и с первоисточниками, то есть с текстами, создававшимися задолго до нас и на языках, логическая и грамматическая структура которых сильно отличалась от языков европейских, включая и русский. Естественно, это нелегкое дело, но без него не может быть и речи о правильном понимании того или иного учения. Поэтому мы настоятельно рекомендуем студентам при подготовке к семинарам не ограничиваться трудами наших современников, а стараться освоить к каждому занятию хотя бы одно или два из рекомендованных преподавателем классических сочинений.

Особенно это касается написания рефератов и подготовки устных докладов. В них обязательно должно быть отражено знакомство студента с аутентичными текстами, должны присутствовать их анализ и собственная оценка. В противном случае материал может быть усвоен лишь поверхностно, фрагментарно и наверняка скоро забудется после сдачи зачета, а его смысл останется за пределами сознания данного индивида.

Наконец, при изучении нашего курса нужно постоянно иметь в виду, что какие бы расстояния и времена ни отделяли нас от классических мыслителей Востока, волновали их те же, в сущности, вопросы, что и любого мыслящего человека. Поэтому в любом случае необходимо увидеть ценность того или иного древнего учения, трактата, сутры, даже отдельного изречения лично для себя — для молодого человека, живущего именно в России и именно в начале XXI в.



## Глава 1

# «ВОСТОК – ЗАПАД» КАК ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

### 1.1. ВОСТОК И ЗАПАД КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ

Традиционно под Западом понимается культура западноевропейских стран и ее заокеанское ответвление — культура североамериканская, а под Востоком — культура азиатских стран, в которой условно выделяются регионы — Ближний, Средний и Дальний Восток, а также, начиная с арабских завоеваний (VIII в.), регион Северной Африки. История знала самые различные варианты взаимоотношений этих культурных моделей (или цивилизаций, как их стали называть в XIX в.): и активные обоюдовыгодные контакты на паритетной основе, и стремление к навязыванию своих ценностей и императивов теми или иными силовыми средствами, и почти полную потерю интереса к противоположной стороне, зацикливание на собственной религиозной, социальной, духовной самодостаточности.

Становление современной формы культурологической проблемы «Восток — Запад» следует отнести к эпохе Нового времени и Просвещения, когда благодаря свидетельствам христианских миссионеров (главным образом монахов-иезуитов) было обращено внимание на существенные различия в политическом устройстве и ценностных ориентациях людей в Европе и Азии, прежде всего в Индии и Китае. Эти свидетельства положили начало двум направлениям в оценке европейцами (как мыслителями, так и широкой общественностью) Востока: 1) *панегирическому*, восторженному, 2) *негативистскому*, критическому. В первом случае Восток, и в первую очередь Китай, выступал как общество всеобщего благоденствия, учености и просвещенности, ставился в пример европейским монархиям как образец мудрости и целесообразности в государственном управлении. Во втором внимание акцентировалось

на рабстве и бесправии, царивших в восточных деспотиях, на массовом невежестве, неграмотности, слепом следовании архаическим традициям, тысячелетнем духовном и социальном застое.

При последовавшем столкновении двух этих типов цивилизационного развития выявилось несомненное превосходство Запада в технико-экономическом и военно-политическом отношениях. С одной стороны, это породило среди европейской интеллигенции (и тем более малообразованных слоев населения) представление о «неполноценности» Востока, о необходимости приобщения его к самой передовой в мире цивилизации. Эта установка получила название *европоцентризма*, согласно которой Запад (включая США) должен служить идеалом и образцом для всего населения Земли, поскольку именно в его лоне сформировались самые универсальные, самые гуманные общечеловеческие культурные ценности, берем ли мы религию, политику, искусство, мораль, науку или что-нибудь еще. В определенной степени европоцентризм проник и в сознание образованной части населения стран Востока, превратившихся в XIX–XX вв. в колонии и полуколонии европейских держав.

С другой стороны, как закономерный ответ на культурную экспансию Запада появляется *востокоцентризм* (или *азиоцентризм*), доминирующей идеей которого становится духовное и нравственное превосходство азиатов над «западными варварами»<sup>1</sup>. Утверждалось, что Европа вкупе с Северной Америкой представляют собой ошибочные, тупиковые варианты социокультурной эволюции, утратившие ту целостность и духовность, которые были свойственны человечеству на ранних стадиях его развития (в эпоху первых цивилизаций) и которые сохранились на Востоке. Считалось, что заимствовать у Запада можно лишь достижения естественных наук и технические изобретения. Как и в первом случае, указанный подход со временем нашел своих сторонников и на Западе — среди тех интеллектуалов, которые разочаровались в ценностях своей культуры и в поисках истины обратили взоры к буддизму, индуизму, даосизму, исламу и иным нетрадиционным (для Европы, естественно) учениям.

---

<sup>1</sup> Янгуйцзы («белые дьяволы») — так еще в первой половине прошлого века называли китайские простолудины всех лиц с европейской внешностью — и англичан, и французов, и американцев, и русских.

Благодаря активной работе историков, археологов, лингвистов, религиоведов и других ученых-гуманитариев как исчезнувшие, так и живые цивилизации Запада и Востока открывают все новые свои тайны, и в результате этого наше знание о первых шагах человечества после его выхода из первобытного состояния становится все более конкретным, полным и целостным. В культурологии сейчас утверждается представление о том, что «отставание» Востока носит исторический, условный характер: до определенного момента он развивался достаточно устойчиво, двигался в собственном историческом ритме, который был вполне сопоставим с ритмом развития Запада. Более того, Восток (от Египта до Китая) вообще можно рассматривать как исходный пункт всемирно-исторического процесса, ибо именно в недрах существовавших здесь религий возникают зачатки тех идей, которые сегодня позиционируют себя как ценности всей цивилизации.

Первоначально практически во всех государствах Востока существовал тот тип хозяйствования, который К. Маркс назовет позднее «азиатским способом производства». Для него характерно отсутствие частной собственности (в первую очередь на землю — основное средство производства) и экономических классов. В тогдашних обществах господствовал административный аппарат (чиновничество), а экономическая деятельность (земледелие, ремесло, торговля) была возможна лишь в тех рамках, которые допускал произвол правителей и их прислужников. В то же время существовала значительная автономия сельских общин и других социальных корпораций (типа каст в Индии) при решении их внутренних проблем.

Принцип, господствовавший в «азиатских» обществах, можно сформулировать так: «власть есть собственность», или «власть рождает собственность». Собственник, не причастный к власти, не имел юридических гарантий. Социальную значимость в государствах Востока имели лишь люди, обладавшие той или иной долей власти. Богатство и собственность сами по себе, без власти мало что значили: утратившие власть становились бесправными и, как правило, вслед за властью теряли и собственность, а вместе с ней часто и жизнь.

Но, просуществовав порядка трех тысячелетий, этот социально-политический строй дал трещину. Произошло это

в VII–VI вв. до н. э. в сравнительно небольшом регионе — Древней Греции, расположившейся на островах Эгейского моря и на омываемых им берегах — юге Балканского полуострова и западе Малой Азии. Этот феномен получил в исторической культурологии название «социальной мутации» (по аналогии с мутациями генетическими). Суть его в том, что в результате реформ законодателей Солон и Клисфена в Афинах, а затем в других греческих полисах возникло общество нового типа — античное. Его основу составили:

- наличие писаного закона, в отношении к которому все свободные граждане были равны;
- выборность и сменяемость должностных лиц, их подотчетность перед своими избирателями;
- наличие специально выработанных правовых норм, правил и гарантий для защиты интересов граждан и собственников.

Несмотря на то, что полисная демократия спустя несколько веков погибла, многие ее характерные идеи и принципы в синтезе с христианством выжили и способствовали формированию в средневековых городах-коммунах и самоуправляемых купеческих республиках (Венеции, Флоренции, Генуе — в Италии, Гамбурге, Бремене, Любеке — в Германии) основ частнособственнического рыночного хозяйства. В эпоху Возрождения, а затем Просвещения античные социально-экономические и идейно-политические структуры, стоявшие у истоков западной цивилизации, проявились в полной мере и приняли форму капитализма.

Итак, сравнение Запада и Востока показывает, что, несмотря на общность их генезиса, определенное сходство и взаимопроникновение, эти культуры по многим параметрам выступают как противоположные традиции, как два альтернативных типа духовности. Выделим ряд таких параметров.

*Оценка познавательных и творческих возможностей человека.* На Западе превалирует *антропоцентрическая установка*: мир безгранично познаваем, в нем нет никаких вечных трудностей и загадок. Поэтому все рано или поздно будет раскрыто людьми и поставлено ими себе на службу.

На Востоке доминирует *теоцентрическая традиция*: в мире есть сферы, которые в принципе недоступны для рационально-логического познания. Здесь человек сталкивается не с «проблемами», решаемыми рано или поздно средствами позитивной науки и техники,

а с «тайнами», с которыми наш разум должен примириться, признав свою ограниченность. К последним можно отнести несовершенство человеческой природы, ее смертность и подверженность страданиям, невозможность построения на земле идеального и гармонично устроенного общества.

*Отношение человека к истине.* На Западе истинным считается то, что находится в пределах человеческих возможностей, что можно точно описать, увидеть, раскрыть и, самое главное, использовать на практике для удовлетворения разнообразных потребностей человека. Диалектический материализм с его базисным гносеологическим тезисом «практика — критерий истины» и американский прагматизм с его отрицанием «абстракций, вербальных решений, априорных оснований, фальшивых принципов, замкнутых систем, ложных абсолютов» (У. Джемс) — крайние выражения такого подхода.

На Востоке истина — это в первую очередь не гносеологическая сущность, а онтологическая. Истина — это само Бытие, сама Реальность в ее глубинной, сокровенной и неизменной основе. Не истина служит человеку, а, наоборот, человек призван служить истине, как только она открылась ему, и в этом смысл и оправдание его существования. Например, с признанием Иисуса: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Иоан. 14 : 6) тесно перекликается бытующая среди русских православных поговорка: «Жить — Богу служить».

*Понимание места человека в мире.* На Западе человек нацелен на изменение (совершенствование) *внешнего мира* — как природного, так и социального — в соответствии с выдвигаемыми представлениями и проектами. Мир сам по себе изначально несовершенен, поэтому его нужно исправлять, переделывать, внося в него субъективные человеческие смыслы и значения — согласно, например, известной максиме Протагора «Человек есть мера вещей» или принципам социальной инженерии Карла Поппера.

На Востоке человек больше ориентирован на самого себя, *вовнутрь*. Он не считает, что мир нуждается в проектировании, ибо мир, являющийся творением высшей трансцендентной силы, уже есть совершенство. В изменении и перестройке нуждается сам человек, его духовная составляющая, его личность, его Я. Божественный Абсолют (Брахман, Дао, Аллах) дает человеку ориентиры для этого созидания самого себя, но без его индивидуальных

усилий, без «сотрудничества» человека Богу его миссия на земле останется невыполненной.

*Временная ориентация человеческого поведения.* Человек Запада живет прежде всего *настоящим*, он сосредоточен на решении текущих проблем, решает их по мере поступления, утверждая себя в земном материальном посюстороннем бытии. Кроме того, он немало думает и о *будущем*, предполагая (не без оснований), что оно создается сегодня и что при правильной постановке цели и выборе надлежащего образа действий это будущее станет лучше, совершеннее, благополучнее, безопаснее и т. д., чем настоящее и тем более прошлое. Поэтому европейскому мышлению весьма дорога идея *прогресса* — необратимого поступательного движения мира ко все более высшим состояниям, к «царству Разума», «светлому будущему».

Человек Востока, с одной стороны, живет как бы *в прошлом*, видя в нем тот идеал социального устройства, который был впоследствии значительно утрачен, но который частично может быть сохранен и реконструирован. Отсюда интерес и любовь к *традиции*, к истории, к «делам давно минувших дней», причем прошлое здесь обычно идеализируется и романтизируется (самый наглядный тому пример — конфуцианство). С другой стороны, для восточного мышления характерно стремление вообще выйти за временные рамки, вырваться в пространство *вневременных, вечных абсолютных ценностей*, стоящих бесконечно выше сиюминутных человеческих забот. Так или иначе, на Востоке человек смотрит на настоящее как на нечто текучее, зыбкое, непостоянное и потому не имеющее серьезного значения для его жизни.

*Ценностные ориентации личности и общества.* Ориентиры западного человека носят *материальный, потребительский, прагматический характер*. Одной из высших (если не самой высшей) ценностью является для него улучшение качества жизни, под которым обычно разумеются максимальный комфорт, свобода передвижения и, конечно, денежное богатство. Наличие денег — это неременное условие для удовлетворения постоянно растущих и нередко искусственных, навязанных рекламой и модой потребностей. Если тот или иной образ действий не приносит ощутимой материальной выгоды или тем паче сопряжен с потерей части уже имеющихся благ, то вряд ли рядовой представитель западного общества по доброй воле его изберет.

На Востоке главным ориентиром для человека оказывается полнота *духовного бытия*. Бытовой комфорт часто играет для него третьестепенную роль. Ощущая наличие в мире высшего трансцендентного существа и стремясь к воссоединению с ним, этот человек живет так, чтобы все делать «во славу Божью» (если он православный христианин или мусульманин), чтобы его действия и мысли были адекватны ритмам Вселенной (если он индуист или буддист), и т. п. Когда эти императивы потребуют от индивида, чтобы он сократил свои телесные и экономические запросы или же просто ограничился тем, чем его уже обеспечило Небо, он последует такому призыву без сожаления.

Конечно, все указанные оппозиции не являются жесткими и безусловными. Можно было бы привести немало примеров, как на Западе многие люди из самых разных слоев общества вели себя сходно с людьми Востока, навлекая на себя нередко гнев, насмешки и репрессии. Аналогично и на Востоке было немало тех, кто рассуждали и действовали на западный манер, и это тоже в целом не приветствовалось окружающими, а интеллектуальная публика находила серьезные теоретические и нравственные аргументы для осуждения подобных действий. Вычлененные нами противоположности следует рассматривать как общие векторы, как статистические закономерности, как тенденции, которые могут в конкретных условиях проявляться то в большей, то в меньшей степени.

В целом, если полагать Запад и Восток в качестве равноправных культурных типов, можно выделить три основных формулы их взаимодействия:

1. «Запад есть Запад, / Восток есть Восток, / И им не сойтись никогда» (Р. Киплинг)<sup>2</sup>.

С этой точки зрения Запад и Восток вечно остаются взаимнепроницаемыми друг для друга, чуждыми и непонятными. Любые попытки налаживания диалога между ними изначально обречены на провал. Самое большее, что они могут сделать — это сохранять корректность в отношениях, демонстрировать взаимное уважение, не доводя отчуждение до открытого конфликта, тем более если речь идет о современном глобализирующемся мире.

---

<sup>2</sup>Для полноты следует привести и окончание этой строфы: «Лишь у подножья Престола Божья / В день Страшного суда».

## 2. «Восток есть Запад, Запад есть Восток».

При всей своей привлекательности эта формула представляется столь же односторонней, как и предыдущая. Если делать упор на том, что сближает и объединяет эти культуры (хотя и таких черт при желании можно отыскать немало), то легко можно упустить из виду их несходство, нетождественность, дихотомию. Когда одна сторона видит в другой только то, что имеется и в ней самой, повторяет ее, то в конечном счете эта другая сторона становится для первой просто интересной. Диалог уместен лишь там, где наш партнер и похож на нас, и не похож.

## 3. «Нет Востока без Запада, и нет Запада без Востока».

Этот тезис предполагает взаимозависимость того и другого, невозможность их существования друг без друга. Вглядываясь друг в друга, осознавая партнера по диалогу как «свое иное» (Гегель), Запад и Восток получают возможность глубже разобраться в себе, постичь смысл собственного бытия в универсуме культуры. Именно эта гибкая и конкретная формула все увереннее утверждается сейчас в культурологии и социальной философии. Она тем привлекательнее, что ее можно рассматривать, во-первых, как следствие древнего диалектического принципа *единства противоположностей*, раскрывающего идею единства и целостности всего окружающего мира, и, во-вторых, как модификацию *принципа дополнительности*, выдвинутого в 1920-х гг. Нильсом Бором применительно к квантовой механике и приобретающего ныне общенаучный статус.

Идея взаимозависимости, взаимообусловленности Востока и Запада все отчетливее обретает институциональное оформление. На регулярно проходящих всемирных философских конгрессах и многочисленных конференциях их участники ведут свободный обмен мнениями. Постоянно издаются коллективные труды и выходят периодические издания. Одним из самых известных является здесь основанный в 1951 г. Чарлзом Муром, руководителем кафедры философии Гавайского университета (США), ежеквартальный журнал «Философия Востока и Запада». В последней четверти XX в. сформировалась, по сути, новая самостоятельная дисциплина — *философская компаративистика*, которая рассматривает восточную и западную традицию как различные пути решения одних и тех же общечеловеческих проблем и исходит из того, что



без сотрудничества между этими типами мышления и менталитета никакое плодотворное решение данных проблем невозможно<sup>3</sup>.

Очевидно, что как раз такой процесс взаимодействия философских культур, когда дается голос другому, оппоненту, максимально расширяет культурное пространство и делает возможной их подлинную самореализацию.

## 1.2. РОССИЯ МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ

Именно в плане соотношения культур Запада и Востока следует оценивать феномен России, ее место в мировой цивилизации и роль во всемирной истории.

Известно, что Гегель, трактуя историю как «прогресс духа в сознании свободы», выделил в этом процессе четыре периода: 1) восточный мир — Китай, Индия, Персия, Египет; 2) греческий мир; 3) римский мир; 4) германский мир. Согласно Гегелю, Восток, выполнив функцию пробуждения человеческого духа и освобождения его от привязанности к материи, передает эстафету Западу, а сам после этого погружается в спячку. России в этой схеме места не нашлось, и Гегель не видит в ее культурно-историческом развитии ни прошлого, ни будущего, фактически вычеркивая ее из списка «исторических народов». При всем многообразии западных историософских концепций негативистскую позицию Гегеля по отношению к России можно считать достаточно типичной. Ее разделяли и К. Маркс, и М. Вебер, и К. Поппер, и многие другие корифеи европейской социальной науки.

Так или иначе, русские мыслители тоже должны были определиться в этом вопросе, и одним из первых шагов здесь стали «Философические письма» *П. Я. Чаадаева* (1829–1831). При всей своей несхожести с Гегелем Чаадаев в данном пункте развивает его идеи. Он признает своеобразие цивилизационного строя России, но видит его прежде всего в том, что «мы никогда не шли об руку с прочими народами, мы не принадлежим ни к одному из великих семейств

---

<sup>3</sup> См.: История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997.

человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого»<sup>4</sup>; «У нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса; каждая новая идея бесследно вытесняет старые, потому что она не вытекает из них, а является к нам Бог весть откуда»<sup>5</sup>. Чаадаев напоминает: «...Стоя между главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединить в себе оба великих начала духовной природы — воображение и рассудок и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара»<sup>6</sup>. Но провидение судило иначе: «Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума...»<sup>7</sup> Причину оторванности России от европейской культуры Чаадаев увидел в том, что она приняла христианство не в форме исторически перспективного католицизма, а в форме приходившего в упадок византийского православия. Как следствие, после падения Византии «мы... замкнулись в нашем религиозном обособлении, и ничто из происходившего в Европе не достигало до нас»<sup>8</sup>.

Выступление Чаадаева инициировало первую настоящую философскую дискуссию в России, ареной которой стали дворянские салоны двух столиц — Москвы и Петербурга. Развернулась полемика, в ходе которой стороны дали друг другу прозвища «западников» и «славянофилов». *Западники* (А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, М. А. Бакунин, В. Г. Белинский) увязали судьбу России с историей и будущим европейской цивилизации. По их мнению, Россия лишь из-за двухвекового татарского ига оказалась временно вырванной из семьи европейских народов и потому значительно отстала в своем развитии. И, в принципе, она не имеет препятствий для возвращения в эту семью. Для этого ей следует повторить те социально-экономические и политические преобразования, которые проведены в передовых странах Европы: принять конституцию,

---

<sup>4</sup> Чаадаев П. Я. Философические письма // Тарасов Б. Н. Чаадаев. М., 1990. С. 447.

<sup>5</sup> Там же. С. 450.

<sup>6</sup> Там же. С. 453.

<sup>7</sup> Там же. С. 454.

<sup>8</sup> Там же. С. 455.

ввести систему разделения властей, ограничить или ликвидировать самодержавие, юридически и на практике утвердить гражданское равенство и ликвидировать сословные привилегии, обеспечить свободу торговли и частного предпринимательства и т. д.

*Славянофилы* (Константин и Иван Аксаковы, сыновья писателя Сергея Аксакова, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков) не считали Россию частью европейской культуры, а видели в ней особый культурный тип, тяготеющий к Востоку. Его характерные черты:

— православие как религия, духовно скрепляющая все общество сверху донизу;

— патриархальная монархия, где царь выступает не просто как правитель и самый главный начальник, но и как «духовный отец» народа («царь-батюшка») и как защитник его от произвола бюрократии;

— коллективистское начало (соборность) — в семье, сельской общине, артели, церкви, государстве — и отсутствие индивидуализма как развитого мировоззренческого принципа.

По мнению славянофилов, эти принципы господствовали в жизни русского народа и государства до конца XVII — начала XVIII в., то есть до радикальных реформ Петра I. И если западники оценивали деятельность Петра в целом со знаком плюс (в соответствии с пушкинским «В Европу прорубил окно»), то славянофилы усмотрели в нем величайшее бедствие для страны, чуть ли не Антихриста (в соответствии с другой строчкой из того же Пушкина: «Россию поднял на дыбы»). В вину Петру вменялось прежде всего то, что он подорвал ценностные, экономические и политические основы традиционного русского типа культуры и начал насильственное и одновременно поверхностное насаждение европеизма среди высшего сословия. Русское общество в результате Петровских реформ оказалось расколотым: вверху — культура правящего меньшинства (дворянская, «барская»), внизу — культура угнетенного большинства (крестьянская, «мужицкая»). Если дворянство стремилось жить по европейской моде и во всем подражало Западу (вплоть до того, что по-французски иные дворяне говорили лучше, чем на родном языке), то крестьянству ничего не оставалось, как прозябать во мраке, невежестве и суевериях, гораздо более глубоких, чем до Петра. Такая ситуация, считали славянофилы, была чревата для страны самыми опасными последствиями в случае, например,

социально-политического кризиса. Единственный выход — попытаться хотя бы частично восстановить те атрибуты русской культуры, которые были раздавлены Петром.

Проблема «Восток, Запад и Россия» продолжала обсуждаться в период русского философского ренессанса начала XX в. Особенное место занимает эта тема в творчестве Д. С. Мережковского, А. А. Блока, С. Л. Франка, И. А. Ильина. Широко обсуждается в это время понятие «русская идея», введенное в обиход В. С. Соловьевым в одноименной работе (1888). Итоговое произведение Н. А. Бердяева, законченное в 1947 г., носит то же название. Лейтмотив большинства указанных работ — выявление специфики России, ее истории и культуры, прежде всего в ее сопоставлении с Западом. Разными путями разные философы подчеркивали то обстоятельство, что Россия — это не совсем то же, что Европа, а русский человек не может быть приравнен к европейцу.

Так, Бердяев в работе «Душа России» (1915–1918) дает свое понимание «русской идеи». Он считает, что русский народ в ходе своего исторического развития выработал *собственную идею*, которая и отличает его от всех других народов, определяя и базовые его духовные ценности, и стиль его жизни, и судьбу. Главная черта русской идеи — религиозный *мессианизм*, вера в собственное богоизбранничество. Идея мессианизма наполняет все стороны жизни русского общества. Истоки его — в Средневековье (концепция «Москва — третий Рим», сформировавшаяся в XVI в.), затем эту идею подхватывают славянофилы, Ф. Достоевский, В. Соловьев и различные религиозные, философские и социально-политические учения XX в. Даже большевизм, считает Бердяев, есть выражение и следствие мессианской идеи, правда, в форме «вырождения» и «срыва».

Религиозное призвание русской идеи определяет ее уникальность, самобытность и вместе с тем ее противоречивость, антиномичность. Русская душа — сочетание разнородных сущностных начал: свобода — порабощенность, анархизм — консерватизм, бунтарство — укрепление мощного бюрократического государства, новаторство — инертность, предприимчивость — лень, крайний национализм (в форме черносотенства) — сверхнационализм (марксистский интернационализм, полностью отрицающий национальное начало).

Русская душа, в отличие от европейской, стремящейся к гармонии и уравновешенности, постоянно мечется между этими крайностями, не в силах остановиться на чем-то одном. Но есть и нечто в этой душе, не просто отделяющее ее от «европейства», но и возвышающее ее над ним. Это дух общинности (иначе — соборности, или «коммунитарности»), который, по Бердяеву, противопоставит господствующему на Западе индивидуализму, потребительству и ориентации на личный интерес.

В 1920-е гг. в среде русской послереволюционной эмиграции сложилось еще одно оригинальное учение — *евразийство* (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский, Л. П. Карсавин и др.). Оно объединило в своих рядах не только философов, но и ученых самого различного профиля — географов, филологов, историков, юристов, богословов. Евразийцы отрицали как восточный, так и западный характер русской культуры. Ее специфику они усматривали во взаимном влиянии на нее западных и восточных элементов, в том, как именно в России сошлись Запад и Восток. В отличие от славянофилов, евразийцы отделяли Россию не только от Запада, но и от славянского мира и настаивали на исключительности ее цивилизации<sup>9</sup>. В качестве факторов уникальности России они указывали на следующие:

— громадная протяженность страны, расположившейся в двух частях света,

— особое влияние «туранской» (тюркско-татарской) культуры, сросшейся с русским элементом в некоторых случаях до неразличимости,

---

<sup>9</sup> Евразийцы здесь не были особенно оригинальны, как и вообще русские мыслители, противопоставлявшие Россию как Западу, так и Востоку. В романе Томаса Манна «Доктор Фаустус» юные интеллектуалы многословно рассуждают об особом геополитическом и культурном положении Германии, которую отторгают и Запад, и Восток (элементом последнего оказывается, естественно, и Россия). Ту же идею, только по-генеральски сухо и категорично, сформулировал Ханс фон Сект — начальник управления сухопутных сил рейхсвера в 1920-е гг.: «Связанная отечественной почвой, связанная судьбой, Германия лежит между Западом и Востоком. Она не должна слиться ни с тем, ни с другим. Основой нашей внешней политики является стремление, чтобы мы вновь стали здоровыми, едиными, мощными...» (цит. по: Дьяков Ю. Л., Бушужева Т. С. Фашистский меч ковался в СССР. М., 1992. С. 28). Есть и другие страны, в которых дебаты на тему «Восток, Запад и мы» продолжаются не один век. См., например: Василевский А. Восток, Запад и Польша. М., 1989.

— особая роль государства как верховного хозяина, обладающего исключительной властью, но сохраняющего при этом тесную связь с народными массами,

— единая многонациональная евразийская нация как на национальный субстрат (носителя) российской государственности.

Евразийство в классической форме прекратило существование во второй половине 1930-х гг. Но его идеи продолжали развиваться прежними участниками движения самостоятельно. Кроме того, эта концепция нашла своего яркого последователя в Советском Союзе в лице выдающегося историка и культуролога Л. Н. Гумилева, называвшего себя «последним евразийцем». Теория «пассионарности» Гумилева примечательна тем, что она рассматривает историю и судьбу России не только в сопряжении с судьбой ее географических соседей, но и стремится выявить объективные максимально достоверные эмпирически фиксируемые параметры, определяющие этногенез того или иного народа и перипетии его истории. Показательно название одной из его итоговых работ — «Ритмы Евразии» (1993).

В целом все теории, рассматривающие место России с точки зрения противостояния «Запад — Восток», можно подразделить на четыре группы:

1. *Россия — составная часть Запада*, пусть и своеобразная, периферийная. Ее историческая миссия и призвание — возвращение в универсум европейских культурных ценностей, который есть ее прародина. Трудность лишь в том, чтобы найти наиболее оптимальный путь для этого возвращения, преодолев многовековой балласт «азиатчины», «татарщины», а затем большевистского тоталитаризма.

2. *Россия — составная часть Востока*. Россия больше Азия, чем Европа, и не только в географическом аспекте. Всякая культурная модернизация России должна учитывать ее азиатскую доминанту. Коренная ошибка и причина неудач всех реформаторов-западников (как Петровской эпохи, так и постсоветской) состояла в том, что они пытались навязать стране и народу чуждые, неприемлемые для русских людей нормы, идеалы и жизненные ценности.

3. *Россия — посредник, мост между Востоком и Западом*, место встречи двух самых мощных цивилизаций планеты. Поэтому ее миссия — служить связующим звеном между ними, заимствовать у них

все лучшее и отсекает худшее. Этот подход в силу его эклектичности наиболее уязвим с точки зрения теории, зато наиболее привлекателен для массового сознания, не склонного к глубокой рефлексии.

4. *Россия — уникальная цивилизация*, развивающаяся по собственным закономерностям и решающая проблемы своего развития самостоятельно, в опоре прежде всего на собственный исторический опыт. Россию «аршином общим не измерить» (Ф. И. Тютчев). «Россия — не страна, Россия — вселенная» (Екатерина II). Поэтому никакие чужие традиции — ни западные, ни восточные — не могут и не должны служить для нее шаблоном или подсказкой. В лучшем случае за ними можно признать лишь право совещательного голоса.

### **1.3. ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ НА ЗАПАДЕ И ВОСТОКЕ**

Известно, что философия возникает в VI–V вв. до н. э. одновременно в трех древних цивилизациях: Греции, Индии и Китае. Не каждая древняя цивилизация сумела создать свою философию — в Египте, Шумере и Вавилоне, культуры которых возникают даже несколько раньше, чем культуры Индии, Китая и тем более Греции, философия так и не появилась.

История и археология свидетельствуют, что между тремя странами, ставшими родиной философии, в тот период не существовало прочных культурных связей. Первые философы, жившие примерно в одно время, но в разных культурных регионах, совершенно ничего друг о друге не знали и не упоминали. Поэтому параллельное возникновение философии сразу в трех местах — это своего рода историческая загадка, не имеющая однозначного ответа. Один из вариантов ее решения — концепция «осевого времени» Карла Ясперса, в которой становление философского отношения к миру связано с тем, что локальные истории в эту эпоху (имеется в виду период VIII–II вв. до н. э.) сменяются всемирно-историческим процессом, а люди осознают себя, свои возможности и подлинную ответственность. Это потребовало борьбы против мифологических установок с их самоуспокоенностью и мнимой понятностью, а также рационального прояснения человеческого опыта, следствием чего и стало появление философии.

Однако с высокой степенью вероятности можно выделить те материально-технические, политические и культурные факторы, которые имели место и в Элладе, и в Индии, и в Китае и которые можно рассматривать как необходимые предпосылки генезиса философии. Необходимые, но не достаточные, потому что они наблюдаются и там, где философия так и не возникает.

*Духовная сфера.* Философия везде возникает из сложного духовного комплекса, который можно определить как *предфилософию* (А. Н. Чанышев). Это, во-первых, богатая, разнообразная и глубоко проработанная *мифология*, в которой уже представлены различные варианты мироустройства Космоса и места в нем человека. Во-вторых, это зачатки эмпирических и дедуктивных *наук* — математики, логики, астрономии (только начинающей отделяться от астрологии), механики, физики, медицины, истории, географии. В-третьих, это элементы *светского искусства и литературы* (песни, рассказы, драмы, картины, скульптуры, архитектурные сооружения и пр.), которые удовлетворяют нерелигиозные потребности людей и разрабатываются, условно говоря, мирянами.

*Материальная культура.* I тысячелетие до н. э. — это переход от века бронзы к веку железа. Более трудное с точки зрения получения и обработки, но гораздо более твердое и долговечное железо сыграло в истории человечества революционную роль. Появление железных орудий труда заметно повысило его производительность, увеличило возможности людей, подняло в их собственных глазах их статус в мироздании, способствовало развитию мышления.

*Экономическая сфера.* Здесь наблюдается появление товарно-денежных (вещных) отношений между людьми. Ремесло отделяется от земледелия. Институт денег развивается до монетной формы — начинается чеканка металлической монеты, а вместе с этим возникает и торговый (купеческий) капитал. Оформляется частная собственность на землю (надо отметить, что на Западе, в Элладе, удельный вес ее был заметно больше, чем в странах Востока), и земля становится товаром, превратившись в предмет купли-продажи. «Соседская» община начинает разлагаться, а собственник-единоличник ощущает себя куда более свободным существом — не только экономически, но и духовно, хотя, возможно, и менее защищенным. Город устанавливает свое экономическое господство над деревней,



превращаясь в центр торговли и ремесла, а вскоре и в средоточие духовной жизни.

*Социально-политическая сфера.* Эпоха генезиса философии — это везде период острых политических и классовых столкновений, которые вызывают у людей острую потребность понять, как устроены и как развиваются общество и государство, какими средствами можно сохранить или вернуть в них мир, порядок и гармонию. В Китае это время получает название «Чжаньго» («борющиеся царства»): империя Чжоу распадается на семь самостоятельных монархий, которые на протяжении нескольких веков почти непрерывно выясняют отношения друг с другом отнюдь не мирными средствами. В Индии кшатрии все активнее вступают в борьбу с брахманами, претендуя на политическое господство, причем это происходит на фоне непрекращающегося соперничества между княжествами, принимающего нередко форму прямых вооруженных столкновений (Индия в своей истории становилась единым государством куда реже, чем Китай). В Греции мы наблюдаем ожесточенную борьбу городского населения (ремесленников и торговцев) с родовой земельной аристократией, а также активную колонизацию эллинами Средиземноморского побережья, которая требовала мобилизации самых различных ресурсов — и военных, и политических, и людских. Как следствие классовых и политических столкновений, в указанных обществах появляются элементы безличного писаного права, которое гарантирует многие экономические и социальные права рядовых людей и делает их в определенной степени защищенными от произвола власть имущих.

Все отмеченные факторы поставили человека в новую мировоззренческую ситуацию. Традиционная мифология уже не могла дать удовлетворительного ответа на волновавшие людей вопросы: откуда в мире столько несправедливости и страданий? Почему добрые и честные люди вынуждены часто жить в нищете и бесправии, а злые и порочные процветают? В чем смысл жизни человека — как рода (человечества), так и индивида (лично «моей»)? Существуют ли боги, а если да, то что они из себя представляют и каково их отношение к людям? Если есть загробная жизнь (а в этом пока мало кто сомневается), то как она связана с нашими делами и поступками в жизни этой, земной?

Авторитет традиции теряет силу и вынужден уступить место авторитету разума: человек теперь должен *самостоятельно* решать мировоззренческие вопросы, не ожидая всякий раз подсказки со стороны священных книг или жрецов. Инструментом этого интеллектуального поиска становится абстрактное мышление, достаточно освободившееся уже от привязанности к конкретно-чувственным вещам и образам, а формой и результатом этого поиска становится философия.

Однако следует помнить, что во всех трех культурных регионах философия, решая кардинальные общечеловеческие проблемы, не делается при этом предметом интереса всех или хотя бы большинства людей. Это большинство продолжает ограничивать свои духовные запросы традиционными формами миропонимания. Поэтому наряду с философией продолжают существовать религия и мифология, и такая ситуация наблюдается и на Востоке, и на Западе вплоть до настоящего времени. Отношения философии с более традиционными концепциями складывались в разных странах и в разные эпохи по-своему. Амплитуда колебалась от *антагонизма*, полного отторжения, когда конфликт порой заканчивался физическим уничтожением религиозными фанатиками или клерикалами того ли иного мудреца, до отношений весьма конструктивного и плодотворного *сотрудничества* в рамках *религиозной философии*. Последнее в наибольшей степени проявилось в Индии, но в той или иной степени имело место и в других культурах.

\* \* \*

Восток и Запад — это альтернативные, взаимоисключающие и в то же время взаимодополняющие культурно-исторические типы. При всех различиях и противоречиях, которые мы обнаруживаем, сравнивая их религии, социально-политические и философские доктрины и даже формы бытоустройства, нужно помнить, что перед нами два полюса единого и субстанциально целостного универсума культуры. Начиная с момента своего разделения они не только соперничали, но и сотрудничали, всесторонне обогащали друг друга. Происходящая ныне глобализация мировой жизни делает необходимость в налаживании диалога между Западом и Востоком закономерной и неизбежной.

Россия практически с момента ее оформления в качестве государства встала перед проблемой своего самоопределения в отношении как Запада, так и Востока. Трудности этой культурной идентификации были и следствием тех кризисов, через которые проходило русское общество, и в значительной мере источником этих кризисов. Сегодня решение этой проблемы для России тем актуальнее, что от него зависит ее будущее в качестве самобытной цивилизации. Анализ имевших место в истории России разнообразных вариантов выбора позиции по отношению к Западу и Востоку, учет ошибок и извлечение уроков из них — все это неперемные условия для сохранения национально-культурной идентичности и наименее болезненного встраивания России в интенсивно формирующиеся планетарные структуры — экономические, политические, конфессиональные, коммуникационные.

Изучение генезиса философии на Западе и Востоке свидетельствует, что существуют материально-технические, социально-политические и иные факторы, которые роднят два указанных типа философствования. При этом нельзя не видеть, что философия в каждой стране, где она появлялась на свет, сохраняла свое национальное обличье и испытывала мощное влияние религиозных, нравственных и культурно-бытовых традиций. Формулируя и решая фундаментальные проблемы всякого человеческого бытия, философия непосредственно оставалась уделом немногочисленной социальной прослойки, которая обычно оказывалась в сложных и напряженных отношениях с нефилософствующей частью общества.

## **Темы докладов и рефератов**

1. Восточные мотивы в творчестве западных писателей и мыслителей (Г. Лейбниц, Д. Дефо, Ф. Вольтер, О. Голдсмит, И. В. Гете, А. Шопенгауэр, А. Швейцер, Г. Гессе, А. Тойнби, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Х. Л. Борхес — по выбору).
2. Восточные культы в современном западном мире.
3. Г.-В.-Ф. Гегель о Востоке и восточной философии.
4. К. Г. Юнг о различии западного и восточного мышления.
5. Психотерапия на Западе и на Востоке.

6. Проблема «Восток, Запад, Россия» в «Философических письмах» и «Апологии сумасшедшего» П. Я. Чаадаева.
7. Лев Толстой и восточная философия.
8. Евразийство как философское и идеологическое течение: прошлое и настоящее.
9. Концепция «осевого времени» К. Ясперса и становление философии на Западе и Востоке.

## Рекомендуемая литература

Восток — Запад в мировом историко-философском процессе (материалы круглого стола) // Философские науки. 1988. № 7.

Восток и Запад в буржуазной историко-философской компаративистике : научно-аналитический обзор / отв. ред. А. В. Сагадеев. М., 1975.

*Завадская Е. В.* Культура Востока в современном западном мире / Е. В. Завадская. М., 1977.

*Зыкова Е. П.* Восток в творчестве американских трансценденталистов / Е. П. Зыкова // Восток — Запад : Исследования, переводы, публикации. М., 1988.

История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997. Гл. 1–2.

*Конрад Н. И.* Запад и Восток / Н. И. Конрад. М., 1966.

Культурное наследие Востока : Проблемы, поиски, суждения. Л., 1985.

*Маркарян Э. С.* К задаче установления видов эквивалентности культурных явлений : На примере сравнительного изучения культур Востока и Запада / Э. С. Маркарян // Культурное наследие Востока : Проблемы, поиски, суждения. Л., 1985.

Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

Основы евразийства. М., 2002.

*Пащенко В. Я.* Социальная философия евразийства / В. Я. Пащенко. М., 2003.

*Рашковский Е. Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Тойнби / Е. Б. Рашковский. М., 1976.

*Сагадеев А. В.* Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии / А. В. Сагадеев // Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.

*Степанянец М. Т.* Восток — Запад: диалог философов / М. Т. Степанянец // Вопр. философии. 1989. № 12.

*Уоттс А.* Психотерапия : Восток и Запад / А. Уоттс. М., 1997.

- Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
- Чаадаев П. Я.* Философические письма; Апология сумасшедшего / П. Я. Чаадаев // Тарасов Б. Н. Чаадаев. М., 1990.
- Чанышев А. Н.* Начало философии / А. Н. Чанышев. М., 1982.
- Человек как философская проблема : Восток — Запад / отв. ред. Н. С. Кирабаев. М., 1991.
- Шифман А. И.* Лев Толстой и Восток / А. И. Шифман. М., 1971.
- Юнг К. Г.* Различие западного и восточного мышления / К. Г. Юнг // Философские науки. 1988. № 10.

## Глава 2

# ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### 2.1. ИНДИЙСКАЯ МИФОЛОГИЯ И РЕЛИГИЯ. ВЕДЫ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Индийская цивилизация принадлежит к числу древнейших на нашей планете, лишь немного уступая по времени формирования Шумеру и Египту. Она зарождается на полуострове (субконтиненте) Индостан в III тыс. до н. э. Но, не будучи самой древней вообще, она является наиболее долгоживущей, поскольку цивилизации Шумера — Вавилона и Египта прекратили свое существование еще до рождения Христа.

Родиной индийской цивилизации стала долина одной из двух крупнейших рек Индостана — Инда. Там около пяти веков существовала Хараппская цивилизация — бронзовая культура, известная ныне только по археологическим раскопкам. Причины ее гибели остаются для современной науки не вполне понятными.

Спустя несколько веков, в конце II тыс. до н. э., согласно наиболее распространенной гипотезе, с северо-запада в Индию вторгаются племена *ариев (арийцев)*, находившиеся на более высоком уровне развития, чем местное население. Постепенно они завоевывают весь субконтинент, за исключением его южной оконечности, и становятся правящим этносом. Надо отметить, что часть арийцев заняла обширные земли к западу от Индии, назвав эту страну «Ариан» (впоследствии это слово стало звучать как «Иран»). Более того, еще одна группа арийских племен двинулась дальше на запад и заселила Европу. Таким образом, и индийцы, и иранцы (персы), и практически все европейские народы, включая славян, имеют в лице древних ариев общих предков. Этот факт подтверждается и общностью мифологии индоевропейских народов, и языковым родством (корни и целые слова из древнеиндийского

языка санскрит встречаются и в персидском языке, и в языках европейцев, включая русский, в чем мы ниже убедимся).

С приходом ариев начинается *ведийский период*, продолжающийся до VII в. до н. э. Название он получает от слова «Веды» (ед. ч. — Веда, *санскр.* — знание) — так именовали арийцы свои священные книги. Веды, просуществовав ряд веков в форме устной традиции, в начале I тыс. до н. э. были записаны на языке ранней формы санскрита, так называемом ведийском языке. Сам санскрит, выйдя из разговорного употребления, сохранил свою роль священного языка — языка сакральных текстов, молитв и религиозных церемоний.

С ариями связано и возникновение в Индии *кастовой системы*. Стараясь сохранить свою этническую самобытность и привилегированное положение, стремясь избежать растворения среди численно преобладавшего туземного населения (дравидов), арии вводят деление на касты, из которых основными стали четыре: *брахманы* — жрецы, учителя и мыслители, определяющие принципы политики, религии и вообще духовной жизни; *кшатрии* — правители, воины, чиновники; *вайшьи* — земледельцы, ремесленники и торговцы; *шудры* — батраки и все неквалифицированные наемные работники, кроме земледельцев. Члены первых трех каст имели арийское происхождение. В подростковом возрасте над мальчиками этих каст совершался сложный обряд, сопровождавшийся надеванием священного шнура, после чего брахман, кшатрий или вайшья получал звание «дважды рожденного». Что касается шудр, то они такого обряда не удостоивались, и вся их жизнь должна была состоять в смиренном служении «дважды рожденным».

Кастовая система имела различные мифологические и религиозные обоснования. Согласно одному из них, деление общества на четыре касты соответствует делению жизни человека на четыре стадии:

— детство, отрочество, юность — период учения, приобретения знаний, воспитания сдержанности и самодисциплины (шудра);

— обзаведение собственной семьей и хозяйством — человек живет самостоятельной жизнью, отвечая прежде всего за рождение и воспитание детей, за привитие им элементарных жизненных навыков, за обеспечение своего семейства всем необходимым (вайшья);

— общественный или государственный деятель, который занялся трудом на благо других людей и отвечает за благополучие

достаточно многочисленной социальной группы — населения деревни, города, страны, руководит деятельностью в данной местности той или иной кастовой, профессиональной или религиозной организации (кшатрий);

— отшельник и мудрец, отрешившийся от всякой мирской деятельности и посвятивший себя созерцанию высших божественных истин (брахман).

Индийские обычаи предписывали благочестивым брахманам, после того как они достигали зрелого возраста, обустроивали судьбу сыновей и дожидались рождения внуков, уходить в лес и становиться отшельниками. Именно в среде этих отшельников появляются со временем многочисленные комментарии к священным книгам, из которых постепенно начинает выделяться собственно философское знание.

Веды распадаются на четыре сборника: *Ригведа* («Веда гимнов»), *Яджурведа* («Веда жертвоприношений»), *Самаведа* («Веда напевов, или мелодий»), *Атхарваведа* («Веда заклинаний»). Старейшей и наиболее авторитетной из них является «Ригведа», а остальные Веды во многом дублируют ее идеи.

Основное содержание Ригведы составляют изложенные в высокохудожественной форме обращения к арийским богам — Агни, Индре, Митре, Варуне, Соме и другим. В некоторых гимнах вводится представление об иерархии богов, в частности, о высочайшей троице — *Тримурти*, которую олицетворяют *Брахма* (бог-творец), *Вишну* (бог-хранитель), *Шива* (бог-разрушитель). Вишну особо почитается брахманами, потому что именно он периодически воплощается в великих Учителях человечества, которые появляются в периоды кризисов земной истории.

Хотя по своей форме и духу Веды еще принадлежат мифологическому мировоззрению, в ряде случаев здесь можно выделить сюжеты, которые далее будут осознаны как философские проблемы.

*Космогония и космология* (учение о происхождении и устройстве мира). Вопрос о происхождении мира ставился неоднократно. Если он сотворен богами, то кто создал их (ведь они часть мира)? Что было, когда не было ни дня, ни ночи, ни смерти, ни бессмертия, ни сущего, ни несуществующего? В качестве одного из ответов в гимне под названием «Песнь творения» говорится о некоем космическом жаре, который порождает единое, бывшее поначалу пустым



и бесформенным. Из единого возникает желание — «первичное семя и зародыш духа». Что касается богов, то они «появились позже сотворения мира»<sup>1</sup>. Ригведа рассматривает и другие моменты, связанные с началом мира, причем обычно акцент делается на вопрос, а не на ответ:

Что была за точка опоры?  
Которая начало?...  
Что был за лес и что за дерево,  
Из которого вытесали небо и землю?  
...Что за Первый Зародыш восприняли воды,  
Где виднелись вместе все боги?<sup>2</sup>

*Антропогония* (учение о происхождении человека). Она во многом смыкается с космогонией, когда появляется образ перво-человека *Пуруши*. Пуруша вездесущ, тысячеглав, тысячеглаз, тысяченог и т. д. Он настолько велик, что заполняет собой вселенную. Судьба его по-своему печальна: боги расчлениют его тело на множество частей, из которых образуются космос (Солнце, Луна, звезды, планеты), земля, вода, животные, растения, а также люди. Причем из разных частей его тела творятся разные касты: из уст — брахманы, из рук — кшатрии, из бедер — вайшьи, из ног (ступней) — шудры.

При всей фантастичности этой истории можно увидеть за ней глубокую идею, оказавшуюся весьма плодотворной и для философии, и для науки: различные, качественно не похожие друг на друга вещи имеют, тем не менее, общее начало, единый исток и материальный носитель (субстрат). Всякое многообразие достаточно условно и проистекает из некоего единого, и познание этого единства есть познание сущности мира. Кроме того, в мифе о Пуруше в зачаточной форме представлен философский принцип взаимосвязи *микрокосма* (человека) и *макркосма* (космоса как такового, Вселенной): это не два противоположных, чуждых друг другу начала, а стороны одного целого, соединенные тысячами невидимых нитей и выражающиеся друг через друга.

*Эсхатология* (учение о конце света). Хотя этот сюжет вообще характерен для развитых культур, стоящих на пороге цивилизации,

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Неру Д.* Открытие Индии : в 2 кн. М., 1989. Кн. 1. С. 122.

<sup>2</sup> Цит. по: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 29–30.

трактовка его в Ведах выглядит довольно оригинально. Здесь используется идея *цикличности*: мир периодически то исчезает, то возникает вновь. Согласно одной из версий, причиной возникновения мира является дыхание Брахмы: один вдох вкупе с одним выдохом составляют один цикл. После того как выдох Брахмы окончен, мир полностью уничтожается, растворяется, но лишь для того, чтобы с возобновлением дыхания бога начать очередной цикл.

Веды представляют для становления индийской философии и ту ценность, что впоследствии многие возникшие в них образы и понятия развиваются и переосмысливаются, превращаясь в чрезвычайно абстрактные категории, но при этом продолжают выражаться теми же словами. Так, вышеупомянутый Пуруша из телесного существа (пусть и необъятно огромных размеров) становится жизненным принципом, одушевляющим все живое, мировой энергией, вселенской душой. Подобную эволюцию претерпевают и другие понятия.

*Карма* (*санскр.* — действие, дело) — это, во-первых, общая сумма совершенных всяким живым существом (не только человеком) поступков от рождения до смерти и их последствий; во-вторых, это правило, закон, которые определяют характер его реинкарнации, то есть будущего рождения в новом теле. Карма — не просто выражение необходимого и внешнего по отношению порядка вещей, но и понятие, имеющее прямой этический смысл: от того, как мы проживем эту свою жизнь, будет зависеть наша будущая жизнь. Соответственно, если мы сейчас, будучи в этом теле, испытываем различные трудности и страдания, то это не что иное, как наказание нашей душе за то, что она натворила в прошлых своих жизнях.

*Сансара* (*санскр.* — перерождение) — непрерывное перевоплощение души в цепи новых рождений, осуществляемое по закону кармы. В идее сансары заключено представление о родственности всего живого и переходе между его формами (человек, бог, животное). С сансарой тесно связан и принцип *ахимсы* (ненасилия) — воздержания от нанесения вреда всему живому: ты не должен причинять страдания даже животным и тем более поедать их, потому что, весьма возможно, в их телах живут души умерших людей, близких тебе.

*Дхарма* (*санскр.* — закон, порядок, долг) — это учение об обязанностях человека о выполнении им своего долга по отношению к себе и другим. Наряду с дхармой сугубо человеческой выделяется

понятие дхармы мировой, вселенской, причем первая призвана соответствовать второй. Задача человека — определиться не только по отношению к другим людям через исполнение своей дхармы, но и постичь свое место в мировом целом. Неправильное, безнравственное поведение, несоблюдение дхармы отдельным взятым индивидом создает дисбаланс во Вселенной, поэтому для восстановления равновесия космические силы карают нарушителя — если не в этой жизни, то в последующих.

*Рита* (санскр. — упорядоченность) в Ведах — та сила, которая установлена божествами для поддержания мира в гармонии и порядке и которая охраняет мир от его распада и обращения в хаос. Посредством риты достигается порядок круговращения Вселенной. Рита определяет как физические, так и нравственные аспекты жизни: движение светил, дождь, рост растений, жизнь животных, деяния людей и т. д. Рита настолько универсальна, что и действия богов регулируются ею. Противоположность риты — *аңрита*, то есть беспорядок, немедленно воцаряющийся там, где то или иное существо вольно или невольно нарушает диктуемые ритой стандарты деятельности и поведения.

## 2.2. «УПАНИШАДЫ» — НАЧАЛО ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Как было отмечено выше, основным занятием ушедших в леса жрецов-брахманов было составление комментариев к Ведам и другой сакральной литературе. Результатом этой работы стало появление такого жанра книг, которые также получили название *брахманы* (ед. ч. — брахмана). В них затрагивался широкий круг тем: объяснялись разные типы предписаний, излагались бесчисленные мифы и предания, а также некоторые философские идеи. Постепенно эти книги превратились в сборники ритуальных наставлений для практикующих жрецов, которые лишь с их помощью могли разобраться в многообразных и зачастую весьма противоречивых ведических текстах.

Еще один комментаторский жанр — *араньяки*, специально предназначенные для лесных отшельников (аранья — лес). Поскольку

в лесах были невозможны сложные домашние обряды, араньяки выступают в первую очередь следствием благочестивых размышлений удалившихся от мирской суеты интеллектуалов, но также они служат материалом для новых раздумий. Поэтому в араньяках намного меньше конкретики и ритуализма, чем в брахманах, зато они более умозрительны и теоретичны. По сути, араньяки выступают непосредственными предшественниками собственно философских книг — *Упанишад*, выдвигая те самые идеи, которые будут вскоре там рассматриваться более подробно и основательно.

Само название («упанишад» — *букв.* «сидение около») говорит о том, как появлялись на свет эти тексты: сидящие вокруг учителя ученики записывали его речи, хранили и переписывали, чтобы сделать их доступными для тех, кто в будущем захочет, сможет и будет достоин их прочесть. Упанишады анонимны, но внутри них действуют реальные лица с собственными именами (таковы мудрец Уддалаки Аруни и его сын Шветакету, появляющиеся сразу в нескольких Упанишадах, мудрец Каушитаки, Гаргья Балаки и др.). Обычно это, естественно, брахманы и их ученики, но встречаются и образованные кшатрии и даже цари. В некоторых случаях кшатрии побеждают в споре и посрамляют своей мудростью брахманов.

Традиционно корпус Упанишад насчитывает 108 текстов, самые ранние из которых датируются VII–VI вв. до н. э. («Брихадараньяка», «Чхандогья», «Айтарея», «Каушитаки», «Катха», «Кена» и др.), а самые поздние — XIV–XV вв. н. э. На протяжении двух с половиной тысячелетий, вплоть до XX в., Упанишады питали своими идеями индийских мыслителей и просто интеллигентную публику, оставаясь при этом практически не известными за пределами страны. Первые европейские переводы Упанишад появляются в середине XIX в., после чего они становятся предметом серьезного изучения западных ученых-индологов и объектом философских интерпретаций. Появляются и русские переводы<sup>3</sup>.

Признавая святость Вед и постоянно ссылаясь на них, Упанишады отходят от религиозно-мифологического мировоззрения и поднимаются на уровень весьма абстрактных рассуждений, философской рефлексии. Если для Вед главное — точное, безошибочное

---

<sup>3</sup> Самое полное издание см.: Упанишады. 2-е изд., доп. / пер. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 2000.

исполнение ритуала, произнесение магических заклинаний (иногда непонятных самому говорящему), то в Упанишадах в центре внимания — *смысл, знание, понимание* того, что делает человек и что с ним происходит. «Пути действия» Упанишады противопоставляют «путь знания». Их пронизывает интерес к нравственному, внутреннему духовному миру человека, к проблеме освобождения от мира материальных объектов и телесных страстей, к способам растворения индивидуальной души в мировой. Упанишады ставят проблемы, носящие общечеловеческий характер:

Откуда мы произошли, где мы живем и куда движемся... по чьему повелению существуем мы здесь то в страданиях, то в удовольствиях? Будет ли этому причиной время, или природа, или необходимость, или случайность, или элементы, или тот, кто называется пуруша, человек, представляющий собой верховный дух? («Шветашватара-Упанишада»).

Центральным понятием Упанишад и, по сути, генетическим и субстанциальным первоначалом всего сущего является *Брахман*. Очевидно родство Брахмана с Брахмой, богом-творцом, персонажем Вед. Но в отличие от Брахмы («Брахма» как имя собственное есть существительное мужского рода), Брахман — уже не антропоморфное божество, которое можно изобразить красным, лотосооким, бородатым, с четырьмя лицами, четырьмя телами и восемью руками<sup>4</sup>. Брахман (существительное среднего рода!) — это безличный абстрактный принцип, абсолют, творческое начало, в котором все возникает, существует и прекращает существование. Бессмысленно возводить ему храмы, нелепо обращаться к нему с молитвами, но так же нелепо ожидать персонально от него кары за причиненные ему обиды или за небрежное неисполнение какого-то обряда.

«Поистине, от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят, умирая, то и стремись распознать, то и есть Брахман», — утверждает «Тайттирия-Упанишада» (III.1). Ей вторит «Чхандогья»: «Все это есть Брахман» (III.14). При этом различаются два аспекта Брахмана: воплощенный и невоплощенный. Первый — смертный, неподвижный и существующий (в этом

---

<sup>4</sup> См.: Мифология : иллюстрир. энцикл. словарь. СПб., 1996. С. 122.

смысле он тождествен космосу, который есть нечто сотворенное), второй — бессмертный, подвижный и истинный. Первый Брахман множествен, второй — един. Однако при попытках дать второму, истинному Брахману определение выясняется, что к нему применимы лишь отрицательные эпитеты: немислимый, невидимый, неслышимый, неизменяемый, непроявленный, нерожденный, бесформенный, безначальный, бесконечный, и вообще Брахман — «не это, не это» (na iti, na iti), что с формально-логической точки зрения явно противостоит вышеприведенному тезису «Все это есть Брахман».

Брахман, в отличие от чувственно воспринимаемых нами вещей, — вне времени и пространства, он неподвластен причинно-следственным отношениям (в частности, закону кармы). Постигается не обычным сознанием, а лишь высшей, особой интуицией, правила которой («сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние» — «Майтри-Упанишада», VI.18) составляют так называемую шестичастную йогу.

Второе понятие, которое в Упанишадах может претендовать на роль первоначала, *Атман* (санскр. — дыхание, душа, я сам). Об Атмане и Брахмане говорится часто в одних и тех же выражениях, например: «Это Брахман, это Атман» (Тайттирия, I.5), или: «Кто, кого мы почитаем как Атмана?.. Он — Брахман...» (Айтарея, III.3). Но полного тождества между ними все-таки не наблюдается. Если Брахман в первую очередь сознание объективное, внешнее, космическое, то Атман скорее сознание индивидуальное, субъективное. Существует три уровня, на которых можно проследить соотносительность этих субстанций, а именно 1) *чувственный*, когда под Атманом понимается тело человека, то есть физическая составляющая его Я, Брахман воплощается как космос, охватывая собой все вещи в мире, кроме данного тела; 2) *рациональный*, когда Атман отождествляется с самосознанием человека, с его мысленным Я, Брахман тоже становится разумом, только космическим; 3) *интуитивный*, когда Атман определяется как глубочайшая сущность мира, скрытая и от чувственного, и от рационально-логического познания, всякая противоположность между ним и Брахманом ликвидируется, и они сливаются друг с другом, становясь неразличимыми.

Упанишады предлагают человеку не просто гносеологическую, но и, шире, практическую программу, выдвигая высшую цель жизни, которой каждый (если хочет достичь состояния блаженства, «ананда»), должен подчинить свои поступки, мысли, желания. Эта цель — достичь понимания, что «Я есмь Брахман» (Брихадараньяка, I. 4). В других местах говорится о тождестве Я и Атмана, но и в том, и в другом случае оказывается, что высшее знание одновременно есть и высшее, божественное состояние человека: «Кто знает: “Я есмь Брахман”, тот становится всем. И даже боги не могут ему помешать в этом, ибо он становится их атманом. Кто же почитает другое божество и говорит: “Оно — одно, а я — другое”, тот не обладает знанием» (Там же).

Слияние с Атманом-Брахманом или, иначе, познание Атмана (и Брахмана) в себе возможно при жизни. Оно освобождает познавшего от сансары, а после смерти позволяет оказаться в «мире Брахмана» — брахмалоке. Но это трудный путь, который по плечу не всякому желающему. «Брихадараньяка» говорит о необходимости отречься от семьи, от сыновей, от богатства, от миров, даже от учености (III.5). В «Чхандогье» проповедуются подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость (III.17). Идеальный брахман должен освободить себя от всех привязанностей, от корысти и печали, от зависти и надежды, непрерывно пребывать в состоянии покоя и в мыслях своих не помнить своего Я. Это и есть «путь богов», которым идут немногие избранные, в то время как подавляющее большинство продолжает идти «путем предков», путем обычаев и традиций, подчиняясь закону кармы и оставаясь вечно в сансаре — мире страдания, из которого не освобождает даже смерть<sup>5</sup>.

Упанишады интересны еще и тем, что в них впервые встречаются попытки поставить под сомнение правомерность и состоятельность кастовой системы. В качестве учителей здесь часто выступают не брахманы, как того требовала ортодоксальная традиция, а кшатрии. На первый план выдвигается не происхождение человека,

---

<sup>5</sup> «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 (Шветашватара-Упанишада. I.15). Но награда за этот подвиг стоит затраченных усилий: «Этот бог, созидатель всего, великий Атман, постоянно пребывающий в сердце людей, постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становятся бессмертными» (Там же, IV.17).

а его соответствие принятым на себя обязанностям. Если некто обладает необходимыми знаниями и моральными качествами, необходимыми для того, чтобы играть роль «учителя жизни», то он имеет право на это, даже не будучи брахманом. Напротив, высокомерие брахманов, претендующих на место наставников лишь в силу установленной в Ведах традиции, резко порицается.

Стремление вырваться за рамки кастовой системы заметно в Упанишадах и в тех местах, где заходит речь о неприкасаемых — изгоях индийского общества, всякое общение с которыми строго воспрещалось членам любой касты. Даже неприкасаемый, утверждается здесь, может обладать истинным религиозным знанием, и в этом случае он становится выше брахмана, не способного ни на что, кроме чтения Вед. Для мудрого, независимо от его кастовой принадлежности, нарушение кастового закона не опасно. Если знающий учение Упанишад «предлагает остаток пищи даже неприкасаемому, то он совершает [этим] подношение Атману» (Чхандогья, V.24).

### 2.3. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ ИНДИИ

Во второй половине I тыс. до н. э., после появления первых Упанишад и отчасти на их основе, в Индии появляются философские школы, которые (за малым исключением) параллельно просуществовали более двух тысяч лет. Каждая из них, имея свою классическую литературу в виде так называемых *сутр* и собственную систему категорий, не замыкалась при этом в себе. В трудах представителей любой из школ можно встретить не только позитивную разработку собственных принципов, но и критический анализ других школ. В этой многовековой полемике оттачивалась аргументация, совершенствовались логические приемы и происходило всестороннее взаимообогащение идеями.

Согласно принятой в Индии традиционной классификации, все школы и системы (их также называют *даршанами*, от санскр. «дарш» — видеть) разделяются на две больших группы — *ортодоксальные (астика)* и *неортодоксальные (настика)*. Ортодоксальные школы признают авторитет Вед и рассматривают себя в той или



иной степени в качестве комментариев к ним. Эти школы также принимают кастовую систему и особый статус брахманов как единственно законных хранителей священного знания. Неортодоксальные школы отрицают святость Вед и кастовое деление и, соответственно, не видят в брахманах носителей высшей духовности. Ортодоксальных школ шесть: *ньяя*, *вайшешика*, *санкхья*, *йога*, *миманса*, *веданта*. Неортодоксальных — три: *чарвака* (*локаята*), *джайнизм*, *буддизм*.

При всех различиях этих систем можно выделить и некоторые общие моменты, вызванные тем, что они возникают и действуют в одних и тех же социально-исторических обстоятельствах. Это, в частности:

- рассмотрение философии как *практической необходимости*, как средства для наилучшего руководства жизнью;

- стремление понять *источник того зла*, которое властвует в этом мире, истинную природу вселенной и смысл человеческой жизни с тем, чтобы отыскать средства для полного уничтожения страданий людей;

- вера в *нравственный и вечный миропорядок*, в закон, который устанавливает справедливость и действие которого распространяется на весь тварный мир;

- убеждение в том, что причиной наших проблем и страданий является *незнание реальности*, и в том, что освобождение от этого состояния не может быть достигнуто без знания реальной природы мира и самого себя;

- необходимость духовного и нравственного *самоконтроля* для устранения страстей, затрудняющих сосредоточенность и препятствующих надлежащему поведению.

Теперь перейдем к конкретному рассмотрению ортодоксальных школ.

Школа *ньяя* создана мудрецом Готамой на рубеже нашей эры (классический трактат — «Ньяя-сутра»). Это система, которая большое значение придает законам логики. Она признает наличие четырех самостоятельных источников истинного познания: восприятия, вывода (заключения), сравнения и свидетельства (доказательства).

Объекты, которые мы познаем, используя указанные способности, весьма разнообразны: это и предметы наших органов чувств,

и наше тело, и наше Я, и ум (*манас*), и наша деятельность, и чувства удовольствия и боли, а также страдание и свобода от него. Философы нья подчеркивают, что наше Я отличается от тела и ума. Ум (*манас*) — тонкая, неделимая вечная субстанция. Душа, используя ум в качестве инструмента, воспринимает различные психические явления, такие как удовольствие, боль и т. д. Ум поэтому называется еще внутренним чувством.

Напротив, Я (*атман*) — это самостоятельная субстанция, действующая сила, которая любит или не любит объекты, старается получить или избежать их, наслаждается или страдает от последствий своих поступков. И именно незнание истины и порожденные им ошибочные пристрастия и антипатии побуждают Я действовать, вовлекают его в круговорот рождений и смертей, страдания и греха. Правильное познание освобождает человека от ангажированности внешним миром. Но освобождение само по себе не есть состояние счастья или удовольствия, оно — лишь облегчение страданий.

Рядом логических аргументов система нья доказывает существование бога. Бог есть первопричина творения, поддержания существования и разрушения мира. Он сотворил мир не из ничего, а из вечных атомов, пространства, времени, умов, душ и *акаши* (эфира). Этот мир сотворен с тем, чтобы индивидуальная душа (*джива*) могла наслаждаться удовольствием или испытывать страдания в соответствии со своим поведением в другой жизни в иных мирах. Бог, будучи всеблагим, создал мир не для какой-то своей эгоистической цели, а для блага всех живых существ. Но это не означает, что в этом мире не может быть несчастий и страданий. Поскольку индивиды имеют свободу воли, они действуют в соответствии либо с добрыми, либо со злыми намерениями и тем самым приносят себе либо счастье, либо несчастье. Однако, в принципе, под мудрым и заботливым руководством высшего существа все индивиды могут достичь истинного познания самих себя и мира и, как следствие, окончательно освободиться от всех страданий.

Основателем школы *вайшешика* считается мудрец Канада, живший примерно в III в. до н. э. Его основной труд — «Вайшешика-сутра», идеи которого родственны системе нья и имеют одинаковую с ней конечную цель — освобождение индивидуального Я.

Согласно вайшешике, существует семь видов реальности, вступающих как объекты познания. Из них шесть положительны:

субстанция (дравья), качество (гуна), действие (карма), всеобщность (саманья), особенность (вишеша), присущность (самавая), а одна отрицательна — небытие (абхава).

Вайшешика выделяет *девять субстанций*: земля, вода, огонь, воздух, эфир, время, пространство, душа и ум (манас). Первые четыре субстанции имеют атомистическое строение, слагаясь из невидимых и неделимых материальных частиц. Атомы земли, воды, огня и воздуха вечны и несотворимы. Но сами по себе двигаться и действовать они не могут. Первопричина их действий — воля Бога, направляющего их действия в соответствии с законом кармы. Бог творит из атомов такой мир, который соотнобразуется с невидимыми нравственными достоинствами индивидуальных душ и служит делу их морального искупления — при условии, разумеется, правильных их поступков.

Субстанция несет в себе *качество*, которое не существует вне ее и не проявляет какой-либо активности. Вайшешика различает 24 качества, определяющие природу и характер вещей — цвет, вкус, запах, величина, соединение, разъединение, достоинство, недостаток и т. д.

*Действие* понимается как физическое движение пяти видов, из которых четыре выступают в форме соотносительных пар: поднятие — опускание, сжатие — расширение. Пятый вид — это хождение, то есть перемещение в пространстве.

*Всеобщность* представляет собой вечную сущность, общую всем элементам данного класса. Эта сущность не зависит от охватываемых ею отдельных вещей, хотя она и пребывает в них. Так, всеобщность, называемая «коровностью», не возникает при рождении какой-либо коровы и не уничтожается со смертью любой из них, она непреложна и безусловна.

*Особенность* противоположна всеобщности. Она свидетельствует о том, что каждое существо в мире не только в чем-то сходно с другими, но и сохраняет свою специфичность, индивидуальность, неповторимость. Поскольку этой категории («вишеша») уделяется особое внимание, то и сама система этой философии получила название «вайшешика».

*Присущность* выступает как постоянная, вечная связь, объединяющая целое с его частями: качество и действие она интегрирует с субстанцией, всеобщее — с особенным. Присущность следует

отличать от обычного соединения, когда две и более вещи временно, в силу обстоятельств сближаются между собой (такова, к примеру, связь человека со стулом, на котором он сидит некоторое время). Присущность есть вечная связь таких сущностей, одна из которых не может существовать без другой.

Категория *небытия* включает в себя все отрицательное, но только не в этическом смысле, а в логическом. Различают четыре вида небытия: 1) небытие вещи до ее возникновения, например, небытие дома в кирпичах, из которых он будет построен, 2) небытие вещи после ее разрушения, например, небытие того же дома после его превращения в развалины, 3) абсолютное небытие в смысле отсутствия связи между вещами во все время их существования, например, отсутствие цвета у воздуха или рогов у зайца, 4) небытие как отличие одной вещи от другой, взаимоисключение их или, иначе, обоюдное их небытие: корова не существует как лошадь, а лошадь — как корова, стол не существует как стул, а стул — как стол и т. п.

Немалое внимание уделяет Вайшешика сформулированным в Ведах *космогоническим проблемам*. Вайшешики сравнивают мир с монархическим государством, которое выражает волю мудрого монарха и в котором все вещи так упорядочены и прилажены, что каждый подданный получает достаточные возможности для самопознания и развития себя как свободной личности. Однако этот мир не может существовать вечно. После несчастий и страданий, многократно испытанных душами в созданном им мире, бог предусматривает освобождение всех существ от страданий на некоторое время. Он осуществляет это посредством разрушения мира. Периоды созидания и разрушения составляют полный вечно повторяющийся цикл, называемый *кальпа*. Разрушение мира происходит как последовательное разъединение физических элементов земли, воды, света и воздуха. Распадаются также все тела и чувства, после чего остаются лишь изолированные друг от друга атомы и вечные субстанции: акаша, время, пространство, ум и души с накопленными в них достоинствами, недостатками и прошлыми впечатлениями.

Создание системы *санкхья* приписывается мудрецу Капиле, время жизни которого неизвестно (отдельные авторы утверждают, что он жил раньше Будды, то есть около VII в. до н. э., а может

быть, еще раньше). Древнейший из сохранившихся источников санкхьи — «Санкхья-карика».

Санкхья строится на дуалистической основе, признавая параллельное существование двух равноправных начал — *пуруши* и *пракрити*. Пуруша (Я) есть некое разумное начало, вечное сознание, которое находится вне мира объектов и является свидетелем происходящих в нем событий и изменений. Когда пуруша связывается с различными телами, появляется много отдельных «я», каждое из которых чем-то отлично от другого: одни люди счастливы, другие страдают, одни, рождаясь, приходят в мир, а другие, умирая, покидают его.

Пракрити есть первопричина мира. Это начало активное, но бессознательное. Оно состоит из трех частей — *гуи*, которые, если пракрити рассматривается само по себе, находятся в покое и равновесии. Их названия — *самтва*, способная вызывать в Я удовольствие и вообще положительные эмоции, *раджас*, выступающий для Я причиной страданий, и *тамас* — пассивное начало, порождающее апатию, безразличие, косность. Пракрити прочно скрепляет гуны друг с другом подобно канату, сплетенному из трех отдельных веревок.

Эволюция мира начинается с соединения пуруши с пракрити, что нарушает изначальное равновесие последней и побуждает ее к действию. Сначала возникает великий зародыш вселенной — *махат*, или *боддхи* (интеллект), который представляет собой пробуждение природы от космического сна. Махат трансформируется далее в *аханкару* (*мое, Я*) — принцип индивидуальности, которая воображает себя действующей силой, не являясь на деле таковой. В зависимости от преобладания той или иной гуны из аханкары возникают пять органов познания, пять органов действия, пять тончайших элементов и пять вещественных элементов. Общее число начал в системе санкхьи с учетом *манаса* — органа познания и деятельности — составляет 25. Первопричиной всех их, кроме пуруши, является пракрити.

Какую же ценность представляет для человека изучение этого весьма сложного комплекса категорий? В конечном счете санкхья, подобно другим даршанам, пытается объяснить главную причину всех наших горестей и страданий. Этой причиной оказывается *авидья* (незнание): под его влиянием свободное и бессмертное Я

смешивает себя то с телом, то с чувствами, то с умом (манас) или с тем, что есть не-Я. Не-Я — это также и личность, с которой обычный человек склонен себя отождествлять. Лишь после того, как мы полностью осознаем разницу между Я и не-Я, наше Я выйдет из-под влияния радостей и печалей, периодов психологических подъемов и упадков и найдет покой в самом себе. Прекратится его вовлечение в события внешнего мира с их непредсказуемостью и переменчивостью. Я станет бесстрастным наблюдателем, вернув себе те качества, которыми обладало до того, как началось его сближение с пракрити. Но для закрепления этого теоретического знания нам необходимо пройти долгий путь психофизиологической тренировки и духовного воспитания. Характер и методы этого воспитания тщательно разработаны в системе йоги.

Особенностью философии санкхьи выступает отрицание веры в божественное. Бытие бога, утверждает она, не может быть доказано никакими разумными аргументами. Впрочем, мы и не нуждаемся в боге для объяснения возникновения мира, поскольку мир как целое, как множество сменяющихся друг друга причин и следствий рассматривается здесь как результат деятельности одной вполне достаточной причины — пракрити. Идея бога-творца ничего существенного не дает нам для решения главной проблемы, стоящей перед нами, — для освобождения нашего Я, вечного разумного начала, живущего в личности каждого из нас, от страданий и от превратностей окружающего мира.

Родоначальником философии *йога* считается мудрец Патанджали, автор «Йога-сутры» (около II в. до н. э.). Йога принимает гносеологию и метафизику санкхьи с ее 25 началами, но при этом, в отличие от системы Капилы, признает бога как высший объект размышления для сосредоточенности и самопознания. Другое важное отличие в том, что йога подчеркивает роль так называемого разграничивающего познания как условия освобождения.

Развивая теорию модификаций ума (*читты*), зависящих от соотношения в нем гун, йога определяет пять уровней духовной жизни: 1) *кшипта* — рассеянное состояние, при котором ум блуждает от одного объекта к другому; 2) *мудха* — притупленное состояние ума, как, например, во сне; 3) *викшипта* — относительно умиротворенное состояние. Ни одно из этих состояний ума не совместимо с истинным познанием, хотя все они типичны для

обычных, живущих земными интересами людей. Проводниками к йоге выступают лишь следующие два состояния: 4) *экагра* — сосредоточение ума на одном объекте — предмете размышлений, приводящее к ясному его пониманию, и 5) *нируддха* — прекращение всякой деятельности мышления, когда исчезает и сам объект размышления.

Йога предусматривает три варианта освобождения в зависимости от того, кто вступает на эту трудную, но многообещающую стезю: *джняна-йога* (путь познания), *бхакти-йога* (эмоциональное приобщение к божеству), *карма-йога* (активное действие). Для очищения и просветления ума-читты, достижения им ясности и спокойствия разработан путь из восьми последовательных ступеней (заметим, что и в буддизме имеется аналогичное понятие — восьмеричный, или срединный путь):

1) *яма* — воздержание от нанесения какого бы то ни было вреда любому виду жизни, от воровства и лжи, от прелюбодеяния и принятия ненужных даров;

2) *нияма* — этическая культура, предполагающая воспитание хороших привычек — очищение тела, постоянная бодрость и доброжелательность, удовлетворенность окружающим и окружающими, аскетизм, регулярное чтение священных книг, размышление о боге и смирение перед ним;

3) *асана* — выработка удобных и устойчивых положений, необходимых для поддержания здоровья тела и превращения его в орган сосредоточения мысли (овладеть асанами можно лишь под руководством специалистов);

4) *пранаяма* — контроль над дыханием, способствующий устойчивости ума и тела (также требует наблюдения у специалистов);

5) *пратьяхара* — отдаление чувств от внешних объектов, необходимое для того, чтобы сохранить чувства под контролем ума.

Указанные пять средств достижения освобождения рассматриваются в качестве внешних помощников йоги. По сравнению с ними остальные три средства выступают как внутренние, основные, в которых заключены главные ценности этого учения:

6) *дхарана* — внимание, или дисциплина ума, состоящая в сосредоточении ума на желаемом объекте (будь он частью тела, как пуп или кончик носа, или внешним, как луна или образ конкретной личности);

7) *дхьяна* — размышление об объекте, его спокойное созерцание без какого-либо перерыва или нарушения, в результате чего мы получаем ясное представление обо всех его частях и аспектах;

8) *самадхи* — сосредоточенность, то есть такое состояние, при котором созерцающее сознание теряется в созерцаемом объекте, сливается с ним и перестает сознавать самого себя.

Высшим объектом для размышления в йоге считается бог как абсолютное и совершенное существо, свободное от всех недостатков. В отличие от санкхьи, йога находит аргументы в пользу бытия бога. Например, если существуют разные степени познания, то должно быть и совершенное знание, всеведение. Должен быть и субъект этого знания — всеведущее существо, то есть бог. Кроме того, йога пытается преодолеть и дуализм санкхьи. Поскольку ни соединение, ни разъединение не присущи самим пракрити и пуруше, постольку должно быть такое верховное существо, которое было бы в состоянии устанавливать отношения между ними в соответствии с моральными качествами отдельных душ, чтобы в мире в целом наличествовала гармония. Ясно, что и этим существом, опосредующим взаимодействия между двумя субстанциями санкхьи, оказывается бог.

5. Школа *миманса* формируется первоначально с целью защиты и оправдания ведийского ритуала. Основы ее изложены Джаймини в «Миманса-сутре», созданной в III–II вв. до н. э. Кроме ранней мимансы, тесно связанной с ритуалом, в рамках этой системы позднее возникло учение, поставившее перед собой задачу исследования познания (уттара-миманса).

Последователи мимансы исходят из убеждения в вечности и самодостаточности Вед. Более того, они выдвигают идею, которая была подвергнута критике почти всеми остальными школами: якобы Веды изначально трансцендентно существовали в звуковой форме, а случившееся некогда их речевое и затем письменное оформление было лишь их проявлением, обнаружением — подобно тому, как луч света лишь выхватывает из тьмы предметы, но не создает их.

В соответствии с этой установкой миманса выстраивает свою теорию познания, согласно которой *достоверность всякого познания самоочевидна*. В условиях, когда имеются объекты, а наши органы чувств не повреждены, происходит восприятие, и мы получаем



знание, в достоверности которого нет никаких оснований сомневаться. Если возникает какая-либо причина для сомнения, иными словами, отсутствует вера, то знание вообще не возникает. Значит, при чтении Вед мы одновременно получаем и знание, и веру в то, о чем они говорят. Всякие сомнения в их истинности устраняются изощренной и глубоко проработанной аргументацией мимансы. После того как все препятствия устранены, Веда сама раскрывает свое содержание читателю.

В этике мимансы упор делается на исполнение предписаний, диктуемых Ведами, ради них самих, а не с расчетом на получение какой-либо награды за это в текущей или будущих жизнях. Бескорыстие в исполнении ритуала, возможное только при знании и самоконтроле, постепенно выводит душу из-под закона кармы и приближает ее к окончательному освобождению. Это состояние трактовалось в ранней мимансе как ничем не омрачаемое небесное блаженство. Но в поздней мимансе главным признаком его стало отсутствие страданий, дальше чего человеку якобы нет смысла стремиться.

Метафизика мимансы строится на признании реальности объектов окружающего мира, в число которых попадают также души, боги и т. п. Мир спонтанно создается из атомов в соответствии с моральным законом кармы. Для своей организации в мире атомы не нуждаются в боге не только как в творце, но и как в зодчем, управителе. Допущение существования бога оказывается излишним, причем этот «атеистический» элемент от ранней мимансы к поздней усиливается. При этом миманса безоговорочно настаивает на скрупулезном следовании Ведам как главному условию будущего освобождения.

Что касается души, то в мимансе она понимается как вечная и бесконечная субстанция, связанная с телом, но не умирающая с ним — ведь в противном случае выполнение ведийских обрядов было бы бессмысленным. Но понятия души и сознания здесь различаются, так как сознание не считается чем-то внутренне присущим душе. Оно возникает в душе только тогда, когда она соединяется с телом и когда какой-нибудь объект находится перед внешними органами чувств или перед внутренним органом познания (так называемым манасом). Если душа покидает телесную оболочку, то она обладает уже не фактически существующим сознанием, а лишь его потенциальной возможностью.

Школа *веданты* (санскр. — конец Вед) выросла из Упанишад и в полной мере постаралась использовать философский потенциал ведического комплекса. Основные положения веданты изложены в «Брахма-сутре» Бадараяны, годы жизни которого определяются весьма приблизительно — от VI в. до н. э. до III в. н. э. В ходе дальнейшего развития внутри веданты выделилось три основных направления: *адвайта* — радикальный монизм, представленный Шанкарой (788–820), *вишишта-адвайта* — ограниченный монизм, главный представитель которого — Рамануджа (1017–?), и *двайта*<sup>6</sup> — дуализм, который был развит Мадхвой (1199–1278). Веданта, особенно в форме адвайты, на протяжении многих веков оказывала наибольшее по сравнению с другими школами влияние на индийскую духовную жизнь. Она явилась философской основой индуизма, ставшего господствующей в Индии религией. Ее идеи активно использовались индийскими религиозными реформаторами Рамакришной (1836–1886) и Вивеканандой (1863–1902), с чьими именами связано начало выхода индийской философии на мировую арену.

Наряду с мимансой, веданта убеждена в непререкаемом авторитете Вед как высшего откровения. Веды существовали до начала мира и возникли из дыхания Брахмана. Остальные книги, даже священные типа «Законов Ману» или «Бхагавадгиты», лишь дополняют и разъясняют содержание Вед. Достижение истинного знания — знания Брахмана предполагает ряд условий: осознание различия между тленным и нетленным бытием; отказ от всякого материального воздаяния; обладание шестью «средствами» (спокойствие духа, умеренность, отрешенность, терпение, сосредоточенность, вера). Веданта строго стоит на элитарных позициях: подлинное знание доступно лишь для касты брахманов. Поэтому в ней резко критикуются демократические и плюралистические тенденции, нашедшие выражение в буддизме.

Адвайта-веданта усиливает монистическую тенденцию, характерную для Упанишад с их тезисами «Все есть Брахман» и «Все есть Атман». Для концепции Шанкары характерно принципиальное

---

<sup>6</sup> «Адвайта» в переводе с санскрита означает «недвойственность», а «двайта» — двойственность. Интересно, что «а-» — это сохранившаяся у многих индоевропейских народов приставка, обозначающая отрицание, а корень в слове «двайта» — это наше родное «два».

отрицание какой бы то ни было множественности и разделения. Причиной того, что мы воспринимаем многие объекты в едином Брахмане, является наше незнание (авидья), которое скрывает от нас реального Брахмана. Незнанию как ложной направленности нашего мышления соответствует *майя* — магическая сила, с помощью которой Брахман вызывает к иллюзорной жизни весь мир объектов. Майя и авидья представляют собой две стороны одного и того же явления, рассматриваемого с двух точек зрения — высшей, божественной и низшей, человеческой. Чтобы отвести упрек в том, что здесь допускается существование наряду с богом (Брахманом) второй реальности, Шанкара указывает, что майя как сила бога отличается от бога не более, чем сила сжигания от огня.

Принцип иллюзорности материального мира дает Шанкаре основание отказаться от идеи его сотворения. Пока человек смотрит на бога через мир, ему приходится представлять его в качестве творца. Но как только человек познал, что мир — лишь видимость, игра его воображения, мысль о боге как о творце исчезает. Правда, таких людей немного. Большинство, оставаясь непросвещенным и не особенно стремясь к истине, опирается на свой чувственный опыт и продолжает считать мир чем-то реальным. Признавая бога, оно приписывает ему набор различных свойств вроде всемогущества или всеведения, представляя его то вседержителем, то разрушителем. Только для ведантистов бог считается единым без каких-либо отличительных особенностей или атрибутов. Он абсолютно неопределим и потому не имеет отличительных признаков, поскольку кроме него ничего нет. Всякое физическое тело, включая наше собственное, должно быть признано видимостью, а наша душа становится при таком взгляде изначально одним целым с богом.

Крайний монизм Шанкары вызвал критику не только среди других школ, но и внутри самой веданты. Мадхва, живший четырьмя веками позже, развил свою версию отношений внутри треугольника «Бог — душа — мир». В своей системе двайта-веданты он предложил различать два типа реальности: независимую, абсолютную и зависимую, относительную. В качестве первой у Мадхвы выступает Брахман, а в качестве второй — душа и материальный мир. Как души, так и все материальные вещи подчинены Брахману, но они при этом не сливаются с ним и не становятся его эманациями. Логично рассуждая из своих посылок, Мадхва настаивает на существовании

пяти фундаментальных отличий: 1) Брахмана от индивидуальной души, 2) Брахмана от сотворенной им материи, 3) души от материи, 4) одной души от другой, 5) одного материального тела от другого. Очевидно, что дуализм двайты в большей степени согласовывался с повседневным человеческим опытом, поэтому данное направление также имело значительное число сторонников.

Из *неортодоксальных* школ мы здесь рассмотрим только две. Философии буддизма будет посвящена оставшая часть этой главы.

Философия *чарвака* (*локаята*) — единственное среди индийских учений, которое можно со всей определенностью отнести к материализму. Возникает оно в середине I тысячелетия до н. э. Основателем его считается полулегендарный мудрец Брихаспати, сочинения которого не сохранились. Не дошли до нас и аутентичные тексты его последователей. Не выдержав конкуренции с другими школами, чарвака спустя несколько веков прекратила существование. Поэтому судить о ее идеях приходится из критических отзывов представителей веданты, джайнизма, буддизма.

Чарвака отвергает важнейшие положения большинства даршан — веру в абсолютное божество (Брахман) и бессмертную индивидуальную душу. Основанием для этого выступает базовый гносеологический принцип: достоверным источником знания можно считать только непосредственное восприятие. Все опосредованные источники познания (вроде логического вывода или свидетельства других лиц) ненадежны, часто вводят нас в заблуждение или делают жертвами обмана. Поэтому нельзя верить ничему, кроме того, что мы познаем через собственное восприятие.

В восприятии нам раскрывается только материальный мир, состоящий из четырех элементов материи — огня, воздуха, воды и земли (здесь чарваки частично согласны, к примеру, со школой вайшешики). Все предметы воспринимаемого нами мира состоят из этих элементов. Но относительно существования нематериальных субстанций у нас не может быть никаких достоверных сведений, поэтому все утверждения относительно такого рода объектов являются вольными или невольными ошибками. Распространение представлений о боге, загробной жизни, перевоплощении в соответствии с законом кармы и необходимости соблюдения ведийских обрядов — все это объясняется материальными интересами власть имущих, и в первую очередь хитрых жрецов-брахманов,

пользующихся наивностью людей и зарабатывающих себе таким путем средства на жизнь.

Не признавая авторитета Вед, чарваки не признают и их центральное этическое понятие — карму. Раз нет бытия после смерти, значит, нет смысла строить свою жизнь с расчетом на посмертное воздаяние. В противовес традиции Вед и Упанишад чарваки развивают этическую концепцию, очень напоминающую эпикуреизм и гедонизм, которые примерно в то же время формируются в античной Греции и Риме. Они признают, что в человеческой жизни наслаждение сопряжено со страданием, но не считают, что для уменьшения страданий нужно изобретать мифы о потустороннем мире. Ведь ни один разумный человек «не откажется от зерна только потому, что оно в шелухе», «не перестанет есть рыбу из-за того, что в ней кости», «не перестанет готовить себе пищу из опасения, что нищий может попросить у него некоторую долю». Поскольку наша жизнь в этом бrenном теле — единственная и неповторимая, мы не должны отказываться от возможностей наслаждаться ею в нелепом расчете на наслаждения в жизни будущей. «Лучше голубь сегодня, чем павлин завтра», — заявляют чарваки в духе известной русской пословицы, тоже связанной с птицами.

И добродетель, и порок в трактовке Священного Писания эта школа отвергает. Назначение человека состоит в том, чтобы стремиться в этой жизни к максимуму наслаждений и одновременно действовать так, чтобы испытывать минимум страданий. Хороший поступок — тот, который приносит больше наслаждений, чем страданий; плохой поступок — тот, который дает обратное соотношение. Ценить нужно и некоторые другие вещи, например, власть и богатство, но лишь как условия получения наслаждений. В противном случае лучше предпочесть жизнь пусть и бедную, но более радостную и беззаботную.

Как видим, общая направленность чарваки резко контрастирует с учениями других школ. Не случайно все они дают свои опровержения выдвигавшихся в ее рамках тезисов. Тем не менее, заслуга чарваков очевидна: своей критикой и скептицизмом они вынуждали других мыслителей отказываться от догматизма и самоуспокоенности, формулировать свою точку зрения с учетом распространенных в разных слоях общества стихийно-материалистических воззрений.

*Джайнизм*, оформляющийся в VI–III вв. до н. э., подобно буддизму, выступает не как чисто философское учение, а как религиозно-философское. Основоположником его является странствующий проповедник Вардхамана (он же Махавира, то есть «Великий герой») — последний из 24 легендарных вероучителей-тиртханкаров, достигших освобождения в далекие доисторические эпохи. Возникнув на северо-востоке Индии, джайнизм распространился по всей ее территории, но за пределы ее так и не вышел.

Джайнизм выступает как против материализма чарваков, так и против философских учений, связанных с кастовой системой и брахманизмом. Наряду с восприятием, джайны допускают в качестве источников достоверного познания логические выводы и свидетельства надежных авторитетов, каковыми в их системе являются святые — *тиртханкары*. Признавая четыре физических элемента чарваков, а также пространство и время как условия существования вещей, джайны этим не ограничиваются. Сознание, которое есть непреложный факт, не может, по их мнению, быть выведено из материальной субстанции. Более того, сами по себе элементы не могли бы сформироваться в живое тело, если бы ими не руководила сознательно действующая сила.

Таким образом, джайны приходят к различению двух вечных, несотворимых и неразрушимых начал — *джива* (душа, вообще живое), *аджива* (не-душа, вообще все то, что живым не является). В зависимости от характера связи с адживой джива может представлять в двух противоположных формах бытия — совершенной и несовершенной. Если джива соединяется тем или иным способом с материей, она теряет свои сущностные потенции и подвергается в страдания — это есть ее несовершенное состояние. Если же она освобождает себя от этой принижающей и сковывающей ее свободу зависимости, то она обретает способность сама управлять собой и достигает состояния совершенства, которое джайны, подобно другим школам, именуют *нирваной* или *мокшей*.

Душ столько же, сколько и живых тел. Душа есть не только у животных, но и у растений, даже у пыльников. Есть и такие живые существа, которые в силу своих ничтожных размеров не могут быть нами увидены (джайны, по сути, говорят о микробах или бактериях, которые были открыты европейской наукой лишь благодаря изобретению в XVII в. микроскопа). Души обладают неодинаковой

степенью сознательности. Так, души растений или пылинок имеют только одно чувство — осязание, и поэтому их сознание носит осязательный характер. Более сложные живые организмы могут иметь и больше органов чувств — и два, и три, и четыре. У человека и высших животных пять органов чувств, посредством которых они познают вещи. Но сколько бы чувств ни имела душа и как бы сильно они ни были развиты, она всегда ограничена и подвержена всем видам страданий.

Причиной того, что душа закрепощается материей, являются *кармы*, под которыми джайны понимают силы страстей и желаний души. Кармы проникают в душу, заполняют ее и лишают возможности видеть мир в ясном и чистом свете. Вернуть себе свои изначальные совершенства душа может, лишь устранив кармы, изгнав их прочь. Путь к этому очищению и был разработан тиртханкарами.

Для освобождения необходимы три вещи: абсолютная *вера* в учение джайнизма, точное *знание* этого учения и соответствующее этому знанию правильное *поведение*. Правильное поведение включает в себя воздержание от несправедливости, лжи, воровства, плотских страстей и от привязанности к чувственным объектам. Когда мы научаемся контролировать свои страсти, кармы, привязывавшие душу к материи, элиминируются, и душа наряду с безграничным знанием и силой обретает безграничное блаженство.

Джайны не признают существование бога как творца или как устроителя вселенной. Место бога занимают у них тиртханкары, которым приписываются сверхъестественные способности — всеблаженство, всеведение и всемогущество. Кстати, одно из имен Вардхаманы — Джина, то есть «победитель», означает, что он одержал верх над самой мощной и страшной силой в мире — силой собственных страстей и телесных влечений. Тиртханкары выступают одновременно и как объекты поклонения, и как идеалы личности, доступные каждому человеку при условии надлежащей аскетической тренировки.

Особый упор в этике джайнов делается на принципе ахимсы, которая трактуется здесь как непричинение малейшего вреда живому, включая насекомых и даже невидимых существ. Поэтому среди джайнов как конфессиональной группы (а они сейчас составляют примерно 1 % от населения Индии) не допускаются такие виды деятельности, при которых убийство и нанесение вреда являются

неизбежными или хотя бы возможными, например, земледелие или служба в армии и полиции. Разрешаются лишь те профессии, в которых при должном самоконтроле убийство исключается — торговля, посредничество, ремесло, преподавание.

## 2.4. ОСНОВНЫЕ ИДЕИ БУДДИЙСКОЙ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ

Буддизм — это, подобно джайнизму, не только философское, но и религиозное учение. Более того, если джайнизм за 2,5 тысячи лет своего существования так и не вышел за пределы своей родины, то буддизм не только распространился по другим странам Азии, но и приобрел статус одной из трех мировых религий, наряду с христианством и исламом. Более того, в отдельных государствах он является основной религией (в Японии, Бирме, Таиланде, Вьетнаме, Лаосе, Камбодже, Шри-Ланке и др.). Есть буддисты и на территории России (в Бурятии, Туве, Калмыкии). Что касается самой Индии, то здесь буддизм постепенно растворился в индуизме, и теперь число его приверженцев составляет порядка 6 млн (менее 1 % населения страны).

Биография основателя буддизма известна достаточно хорошо, хотя и содержит немало легендарных сюжетов. Принц *Сиддхартха Гаутама*, сын правителя небольшого княжества на границе Индии и Непала, воспитывался родителями в роскоши и увеселениях, не ведая никаких забот и даже не зная о существовании болезней, страданий, старости и смерти. Поэтому первая же встреча с ними, случившаяся в один прекрасный день, потрясла его сознание до основания. Покинув дворец, он семь лет странствует, ведет аскетический образ жизни, предаваясь самоистязанию и думая одновременно о происхождении человеческих страданий (в этот период он получает имя *Шакьямуни* — «отшельник из рода Шакьев»).

Наконец во время медитации, сидя между корнями священного дерева Бодхи, он переживает озарение. Он видит, что все сущее увлекается потоком *тришны* (желания, жажды бытия), который бесконечно порождает одно страдание за другим. И он осознает корень зла и находит способ борьбы с ним: нужно погасить в себе эту



жажду, и тогда наступит *нирвана* (угасание, исчезновение) — блаженство вечного молчания. После этого прозрения бывший принц, а ныне отшельник принимает новое и окончательное имя — Будда, что означает «Просветленный», «Пробужденный»<sup>7</sup>, рассматривая всю свою прошлую жизнь как сон.

То, что ему открылось, Будда излагает в форме «четырех благородных истии», которые становятся стержнем всего его религиозно-философского учения.

*Истина о наличии страданий.* Миром правят страдания. Любая радость, любое удовольствие, любой успех оборачиваются в конечном счете страданием, приводят к нему. Только наивные и глупые люди могут видеть в удовольствиях смысл жизни. Краткость этих удовольствий, горе, испытываемое при их утрате, быстрое пресыщение ими, постоянная боязнь их потерять — все это сводит на нет радости жизни и превращает их в источники страха и скорбей (идея, традиционная для индийской философии, как мы видели выше).

*Истина о причине страданий.* Существование любого явления в мире — физического или психического — всегда причинно обусловлено некоторой внешней сущностью. В мире нет ничего, что существовало бы совершенно самостоятельно, вне связи с другими вещами. Поэтому в мире нет ничего постоянного, все подвержено изменениям. Причиной наших страданий является то, что мы рождены в этом мире. Рождение, в свою очередь, вызвано нашим пристрастием (тришной) к земным вещам. Причина же этого пристрастия — *авидья* (неведение, незнание). Если бы мы имели точное понимание вещей, мы не имели бы к ним пристрастия. В этом случае прекратилось бы рождение, а вместе с ним и все наши скорби и невзгоды<sup>8</sup>.

*Истина о прекращении страданий.* Освобождение от страданий может быть только одно — погружение в нирвану, в состояние, в котором полностью исчезают все желания. Нирвана

---

<sup>7</sup> Отметим еще одну параллель между русским и индоарийским языком. В состав имени Будды входит санскритский корень «буд» — тот же самый, что и в русских словах «будить», «пробуждение».

<sup>8</sup> Наибольшее число звеньев причинной зависимости, выделяемых буддистами, 12. В разных текстах их число и порядок варьируются. Набожные буддисты ежедневно напоминают себе об этой цепи причин, вращая колесо — символ кольца причинности, и перебирая четки (см.: *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М., 1993. С. 125).

не означает прекращения жизни (ведь и сам Будда, достигший ее, еще 45 лет продолжал свою активную проповедническую деятельность). Главное здесь то, что нирвана гарантирует прекращение перерождений в этом мире, а стало быть, и устраняет условия, порождающие страдания. Относительно судьбы освобожденной личности после ее смерти Будда определенного ответа не дает, считая это одним из десяти логически неразрешимых и этически бесполезных вопросов.

Истина о *пути к освобождению*. Если в предыдущей истине нирвана выступала как высшая цель, как общий ориентир движения, то здесь предлагается достаточно конкретная последовательность действий, которая на заключительной ступени приводит нас к нирване. Суть этого пути Будда изложил в своей первой публичной проповеди в Бенаресе, куда он пришел после своего озарения. Будда называет его, во-первых, *срединным*, поскольку он позволяет пройти между двумя крайностями — потворством чувственным наслаждениям и чрезмерным аскетизмом; во-вторых, *восьмеричным* — по числу шагов, которые вступающему на него адепту предстоит совершить, и числу добродетелей, которые он на этом пути приобретет. Путь этот не закрыт ни для кого — по нему могут идти и монахи, и миряне. Вот его слагаемые:

— Правильные *взгляды*, то есть правильное понимание четырех благородных истин. Не абстрактно-теоретические размышления о природе и о своем Я, а только познание этих истин ведет нас по пути нравственного совершенствования и к нирване как конечной цели.

— Правильная *решимость* — готовность преобразовать свою жизнь в соответствии с указанными истинами. Основу этой решимости составляют три условия: отрешение от привязанности к земному миру, отказ от дурных намерений, отказ от вражды к другим людям.

— Правильная *речь*. Речь наша должна быть доброжелательной, спокойной, правдивой. В ней не должно быть грубости, пустословия и многословия.

— Правильное *поведение*. Оно заключается в отказе от уничтожения живого, от воровства, от совершения безнравственных поступков.

— Правильный *образ жизни* — приобретение средств к жизни только честным путем. Нет оправдания тому, кто для пропитания,

одевания, вообще даже для удовлетворения самых элементарных потребностей идет на то, чтобы лишить других людей необходимых для жизни вещей.

— Правильное *усилие*. Оно предполагает постоянное стремление поддерживать нравственное совершенствование через внедрение хороших идей и устранение дурных. С правильного пути нас пытаются столкнуть разные вредные идеи — и старые, укоренившиеся в нас с прежней жизни (когда мы еще пребывали в духовной спячке), и новые, которые подбрасывают нам те, кто продолжают жить одной плотью и, возможно, ощущают свою полноценность рядом с праведником. Как бы далеко ни ушел человек по пути спасения, он не застрахован от риска оступиться и всегда должен пребывать в духовном бодрствовании.

— Правильное *направление мысли*. Это требует постоянного сохранения в памяти того факта, что вещи по своей природе преходящи, бrenны, изменчивы и не могут служить сколько-нибудь твердой опорой для познающего. Свобода от сожаления по поводу утраты земных вещей, даже самых дорогих и любимых, необходима для постоянного сосредоточения нашей мысли на истине<sup>9</sup>.

— Правильное *сосредоточение*. Освободившись от всех страстей и злобных мыслей, человек подходит к концу своего духовного путешествия — к прекращению страданий. Он сосредоточивает свой ум на осмыслении и изучении высших истин, испытывает совершенную невозмутимость и освобождается от ощущения телесности. Наивысшей же стадией сосредоточения становится избавление от этого сознания освобождения и невозмутимости и от всех радостных чувств, которые познающий испытывал на прошлых стадиях.

Анализируя предпосылки развиваемого Буддой учения о спасении, можно выделить ряд концепций, которые носят онтологический характер и в то же время сохраняют отчетливое этическое содержание.

*Детерминизм* как идея обусловленного существования всех вещей. Ничто не происходит случайно, беспричинно. Любое событие, вещь, явление, любое рождение и любая смерть суть следствия

---

<sup>9</sup> Уже умирая и готовясь к окончательному погружению в нирвану, Будда не устает утешать своих учеников и напоминает им: «Все, что существует, подвержено разрушению, старайтесь больше уделять внимания тому, чтобы идти по пути освобождения» (цит. по: Юрчук В. В. Будда. Минск, 1998. С. 287).

ранее имевшихся причин и вместе с тем причины будущих следствий. Нет следствия без причины, но также нет и причины без следствия. Поэтому если мы хотим исключить не устраивающее нас следствие, то мы должны обнаружить причину, вызвавшую его, и устранить сначала ее. Идея универсального детерминизма получает у Будды название *Дхаммы* (на языке пали так звучит санскритское «дхарма», то есть закон). «Отбросим вопросы о Начале и Конце, — говорит он, — Я буду учить вас Дхамме. Если есть *то* — возникает *это*. Из появившегося *того* возникает *это*. Если *то* отсутствует — не появится и *это*. Если прекращается *то* — прекратится и *это*»<sup>10</sup>. Составной частью учения о Дхамме становится понятие *кармы*, с помощью которого данное бытие индивида рассматривается как следствие его прошлого, а его будущее является следствием его нынешнего образа жизни.

*Всеобщее изменение и непостоянство.* Все вещи по природе своей преходящи, подвержены различным трансформациям и в конце концов гибнут. Все, что имеет начало, имеет и конец. То, что существует в данный момент, не существовало мгновение назад и исчезнет мгновение спустя. Эта идея весьма созвучна принципу, развивавшемуся почти тогда же, в V в. до н. э. Гераклитом, жившим на берегу Эгейского моря: «Все течет, все изменяется. В одну и ту же реку нельзя войти дважды».

*Несуществование души.* Будда отрицает существование такой души, которая бы сохранялась, несмотря на все изменения, претерпеваемые телом, пребывала до зачатия его и после смерти. Вера в существование такой души, равно как и в то, что существует мое Я, хотя бы сравнительно постоянное и неизменное, есть не более чем иллюзия, и иллюзия эта является причиной нашей привязанности к миру страданий. Пока человек думает о том, как сделать *свою* душу счастливой, как *ей* открыть путь к спасению, он не познает собственной природы. Это все равно, как любить самую красивую девушку страны, которую никто никогда не видел и не знал, или строить лестницу для подъема во дворец, который сам строитель не может увидеть.

---

<sup>10</sup> Цит. по: Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. С. 137.

## 2.5. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ БУДДИЗМА

Будда начинал свою проповедь, отвергая все метафизические построения. Он часто упоминал вопросы, которые неправильно поставлены и потому в принципе неразрешимы: «Вечен мир или не вечен?», «Конечен он или бесконечен?», «Отлична душа от тела или тождественна с ним?», «Смертен или бессмертен познавший истину?» и др. Но логика развития буддийского учения и необходимость защиты его от теоретически изолированных критиков привела к тому, что появилось большое число философских школ, которые занялись сложными абстрактно-теоретическими построениями. Одних только крупных школ в буддизме известно не менее 30, но самыми разработанными из них считаются четыре. Они различаются в зависимости от тех ответов, которые даются на основные философские вопросы: существует ли какая-либо внешняя реальность и познаваема ли эта реальность.

*Мадхьямика*, или *шуньявада*. Это основная школа буддизма махаяны, основанная брахманом *Нагарджуной*, жившим около II в. н. э., и закрепленная его учеником *Арьядевой* (III в.). Основное сочинение — *Мадхьямика-шастра*.

Мадхьямика выступает с наиболее радикальным в буддизме отрицанием реальности. Все воспринимаемое нами из внешнего и внутреннего мира, а также само восприятие и воспринимающий ум иллюзорны, подобно сновидениям. Нет никакой реальности — ни духовной, ни недуховной. Вселенная — *шунья* (санскр. — «пустая, пустота»). Всякая попытка выразить природу наблюдаемых феноменов заканчивается неудачей — природа вещей не поддается определению. Вещи не могут быть названы ни реальными, ни нереальными, ни даже одновременно реальными и нереальными (рассматривается и такое логически возможное допущение).

Название школы (*мадхья* — «средняя», «срединная») объясняется тем, что ее последователи избегают крайних точек зрения, отрицающая и абсолютную реальность вещей, и абсолютную их нереальность и доказывая относительность и условность всякого существования. Иными словами, мадхьямики в теории занимаются тем, что Будда в своем срединном пути предлагал своим последователям делать на практике. Они против догматических суждений и не считают нужным присоединяться ни к каким теориям, если те выступают с логически опровержимыми тезисами.

Однако есть у мадхьямиков не только критический, но и позитивный момент. Он заключается в учении о двух истинах, развиваемом Нагарджуной. Основатель школы различает истину *эмпирическую*, предназначенную для обычных людей, полагающихся на свой чувственный опыт, и истину *трансцендентную*, открывающуюся немногим избранным. Истина низшего порядка — это лишь средство для достижения высшей истины. Последняя открывается только в нирване, но опыт человека, достигшего ее и пребывающего в ней, недоступен описанию, ибо он бесконечно превосходит опыт тех, кто простодушно убежден в реальности внешних вещей. Нирвану, как и Брахман в Упанишадах, можно определить только посредством отрицаний: она есть то, что непознаваемо обычным способом, не приобретается вновь, не разрушается, не вечно, не подавлено, не порождено и т. п. Подобно нирване, нельзя описать и природу *Татхагаты* — того, кто достиг нирваны. Вот почему Будда, подробно описывая путь к нирване, неизменно уклоняется от ответа на вопрос, что происходит с Татхагатой после достижения им нирваны.

*Йогачара*<sup>11</sup>, или *виджнянавада*. Это еще одна школа, возникшая в рамках махаяны. Возникает она в III в. н. э. и получает отражение в «Ланкаватара-сутре». Помимо полуполюгендарного основателя *Майтреи*, ее основоположниками считаются братья *Асанга* и *Васубандху* (IV в.).

В вопросе о существовании внешнего мира йогачары разделяют позицию мадхьямиков: объекты, которые непросвещенному уму представляются реальными, на самом деле столь же иллюзорны, как сновидения или галлюцинации. Они приводят аргументы, имеющие целью доказать, что допущение внешней объективной реальности порождает множество логических затруднений. Однако йогачары не распространяют свой критицизм на самого познающего субъекта, провозглашая принцип: «Все нереально, но факт сознания нереальности реален». Их взгляды во многом созвучны тем, которые развивали в XVII в. классики субъективного идеализма англичане

---

<sup>11</sup> Смысл этого слова объясняется по-разному. Согласно одной трактовке, свое название йогачары получили оттого, что широко применяли в своих исследованиях технику йоги. Согласно другому объяснению, они заслужили это прозвище потому, что соединяли критическое размышление (одно из значений весьма расплывчатого термина «йога») с нравственным поведением (ачара).

Джордж Беркли и Давид Юм. Поэтому концепцию йогачары также можно рассматривать как вариант субъективного идеализма. И подобно тому, как Беркли провозглашал, что «существовать — значит быть воспринимаемым» и что «вещи — это комплексы наших ощущений», йогачары за много веков до него уже полагали, что существование воспринимаемого объекта ничем не отличается от воспринимающего ума, то есть субъекта.

Одна из проблем, с которыми неизбежно сталкивается субъективный идеализм, это поиск ответа на вопрос: почему наш ум, если он единственная реальность, не может творить любой объект и в любое время? Почему вещи, составляющие его содержание (по крайней мере, весьма многие из них), существуют достаточно долго и устойчиво, даже несмотря на то, что доставляют владельцу этого ума различные неприятные ощущения? Йогачары в ответ на это говорят, ссылаясь на идею Будды о несуществовании души, что ум — это поток моментальных состояний сознания, причем внутри этого потока хранятся впечатления всего прошлого опыта. Когда определенное впечатление достигает зрелости, оно выходит на поверхность сознания и воспринимается нами как объект — подобно тому, как в нашей памяти хранятся воспоминания обо всех прошлых событиях, случившихся с нами, но в каждый данный момент эти воспоминания актуализируются лишь частично и не всегда по нашей воле.

Иначе говоря, ум рассматривается в йогачаре как *алая-виджняна* — сокровищница сознания, вместилище всех возможных впечатлений. Это не личный ум данного индивида, но ум надындивидуальный, сверхчеловеческий, напоминающий во многом тот атман из Упанишад, который «есть Брахман». Только, в отличие от него, он не тождествен себе, а представляет собой поток непрерывно изменяющихся состояний. Этот потенциальный ум, находящийся в каждом из нас, путем самоконтроля и постоянных медитативных упражнений из практики йогинов может постепенно затормозить возникновение нежелательных психических состояний и развиваться в совершенное состояние — нирвану. Но, с другой стороны, он же дает начало тем помыслам и влечениям, которые привязывают нас к мифическому внешнему миру и выступают источником наших страданий. Поэтому в конечном счете от самого человека зависит, как образно выражаются йогачары, превратит он небеса в ад или, наоборот, ад — в небеса.

Поиски критерия достоверности знания привели эту буддийскую школу к разделению гносеологической и этической проблематики. Подобно ортодоксальной системе ньяя, йогачары особенное внимание уделяют проблемам логики. Однако они исследуют не возможность познания мира (поскольку бытие последнего не допускается), а достоверность самого познания — его ясность, последовательность, доказательность, непротиворечивость.

*Саутрантика.* Эта школа развивается в русле идей южного буддизма — хинаяны. Ее название («Те, кто признают авторитет сутр») происходит от составной части буддийского канона «Трипитака» — «Сутра-питака»<sup>12</sup>. Своим духовным авторитетом последователи ее считали *Ананду*, одного из любимых учеников Будды, составителя этой книги. Первоначальные произведения саутрантики, относящиеся к II–III вв., не сохранились. Главным источником для изучения этой школы является энциклопедия «Абхидхармакоша» — раннее произведение философа Васубандху, написанное им до перехода на позиции йогачары.

В отличие от двух предыдущих буддийских школ, саутрантики признают реальность внешнего мира. Они доказывают, что без признания внешних объектов нельзя объяснить даже их иллюзорную видимость, ведь понятие иллюзии предполагает, что у нас есть (или, по крайней мере, может быть) и истинный образ воспринимаемого предмета, с которым мы сравниваем нашу иллюзию. Так же неверно выводить нереальность внешнего мира из признания одновременности сознания и объекта: всякий раз при восприятии какого-либо предмета (например, кошки) этот предмет воспринимается как внешний, а знание его выступает как объект внутренний, заключенный в уме. Поэтому объект с самого начала познается как отличный от сознания, а не как совпадающий с ним.

Саутрантики дают свое объяснение тому обстоятельству, что мы не можем воспринять любой объект, где и когда нам угодно (выше мы видели, как решает этот вопрос йогачара). Восприятие

---

<sup>12</sup> Канон «Трипитака», или, на языке пали, «Типитака» («Три корзины») был окончательно оформлен в V в. и состоит из трех частей: «Виная-питака» («корзина устава»), в которой перечисляются проступки монахов и наказания, следующие за ними; «Сутта-питака» («корзина поучений»), содержащая изречения и проповеди Будды в изложении Ананды; «Абхидхамма-питака» («корзина чистого знания»), в которой в виде семи трактатов систематизированы все положения учения, изложенного в «Сутта-питаке».



зависит не просто от ума, а от четырех различных условий. Если какого-нибудь из них не будет налицо, восприятие не состоится. Эти условия суть следующие:

- сам *объект* — он придает *форму* сознанию;
- познающий *ум* — иначе не появится *сознание* формы;
- *орган чувств* — для *определения* вида сознания объекта (ощущение его может быть зрительным, слуховым, осязательным и т. д.);
- *благоприятные обстоятельства* — освещенность, расположение объекта (не слишком далекое, например, и не слишком близкое), его размеры и т. п.

Совокупность указанных факторов определяет восприятие объекта. Его форма, появляющаяся в уме, есть представление, копия. Но, поскольку у нас имеется копия, то рассуждение неизбежно приводит нас к выводу о существовании оригинала, то есть объекта, пребывающего вне сознания.

Общие понятия, с помощью которых мы описываем явления, применимы лишь к объектам, данным нам через чувства. Эти понятия, будучи средствами логического рассуждения, непригодны для описания абсолютной реальности, которая познается путем медитации, а не рассуждений. Нирвана, являясь отсутствием каких бы то ни было действий, не может быть познана ни путем прямого восприятия, ни путем логического вывода. В то же время у саутрантиков встречается доктрина *Дхармакаи*, космического тела Будды, которое существует онтологически в качестве недифференцированного универсума, в отличие от двух других тел — феноменального, проявленного в физическом мире, и «тела блаженства», существующего трансцендентным образом.

*Вайбхашика*, или *сарвастиада*. Эта школа также возникает, развивая традиции хинаяны. Оформляется она в III–II вв. до н. э., а основателем ее считается Катьянипутра, который провозгласил на III буддийском соборе в Паталипутре около 244 г. до н. э. идею «сарвам асти» («все существует») — отсюда одно из названий школы. Другое название связано с IV буддийским собором в Кашмире в начале н. э., когда были составлены комментарии (вайбаша) к ее канону. В настоящее время основным источником изучения вайбхашики является все та же «Абхидхармакоша».

Воспринимаемый мир, утверждают вайбхашики подобно большинству других брахманистских и буддийских философов, это

иллюзия. Но иллюзия не означает фикция. Объективный внешний мир существует, просто он не таков, каким видится нам. Центральным в учении этой школы является учение о *дхармах* как конечных реальностях, лежащих в основе всех явлений. Дхармы — это вечные элементы бытия, движущиеся живые частицы, пребывающие в постоянном волнении и взаимодействующие между собой. Физическое бытие человека складывается из взаимодействия 75 (или 100) дхарм, которые группируются в четыре класса: дхармы телесные, дхармы ощущений и чувств, дхармы восприятий и представлений и дхармы познавательного процесса.

Человеческая личность, считают вайбхашики, не имеет в своей основе никакой духовной субстанции (типа атмана в Упанишадах), но является определенной комбинацией дхарм. Процесс взаимодействия дхарм происходит в соответствии с законом «зависимого происхождения», который сходен с ведийским законом кармы. Хотя сами дхармы и вечны, образованные из них объекты, включая и тело человека, и его душу, преходящи. Смерть — это распад данного комплекса дхарм, который только невежественное сознание может отождествлять с конкретной личностью, конкретным Я. Рождение — это восстановление комплекса дхарм, но уже в новом сочетании. Кругооборот жизни выступает, следовательно, как цикл бесконечных перерождений.

Нирвана — это дхарма особого рода, а именно такое состояние всех элементов бытия, в которых прекращается их волнение, угасает активность. Для ее достижения необходимо подавить поток дхарм, что на практике означает усмирение всех своих желаний, чувствований, влечений, которые как бы умирают в нирване. Работе человека над своим спасением должно предшествовать ясное и искреннее осознание относительности и условности, несубстанциальности своего Я. После этого может начаться очищение сознания от грязи и мусора, которые накопились в нем ранее.

Этот нелегкий труд предполагает подчинение повседневной жизни индивида достаточно жестким моральным принципам, которые были в общих чертах сформулированы Буддой в его учении о стадиях восьмеричного пути. Но заметим, что разные течения в буддизме иногда расходятся, когда встает задача конкретизации этих принципов и определении на их основе четких заповедей и норм поведения.

## 2.6. ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ БУДДИЗМА ХИНАЯНЫ И МАХАЯНЫ

Высший расцвет буддизм переживает в Индии в III–II вв. до н. э. «Золотым веком» его явилось правление царя *Ашоки* (268–231 до н. э.), объединившего под своей властью почти всю Индию, а также часть территории современного Афганистана. Приняв буддизм и объявив его государственной религией, Ашока начинает активное его утверждение в стране: строятся храмы и монастыри, создаются библиотеки и буддийские университеты, растет число жертвований, увеличивается число последователей — выходцев из всех слоев общества. Но, вырастая количественно, буддизм теряет многие свои первоначальные качества. Многие люди, приняв эту религию не по моральным, а по экономическим и политическим, иногда просто по карьеристским соображениям, приспособлялись к своему уровню, вносили в нее привычные им верования и традиции.

После смерти Ашоки и распада его империи буддизм начинает терять в Индии свои позиции, постепенно вытесняясь брахманизмом с его культом Вед и кастовой системой. Внутри буддизма нарастают противоречия, связанные с тем, что одни учителя стремятся сохранить в неприкосновенности идеалы, провозглашенные самим Буддой, даже ценой сокращения числа последователей, а другие готовы упростить эти идеалы и смягчить их строгость, чтобы сохранить за собой всех новообращенных. Этот конфликт организационно оформился на IV буддийском соборе, состоявшемся в Кашмире при царе Кушанского царства Канишке около 100 г. н. э., после которого в буддизме образовалось два течения — *хинаяна* и *махаяна*. Сохранив преемственность с теми принципами, которые развивались в проповедях Гаутамы, каждое из этих учений вырабатывает собственную систему религиозных и моральных ценностей.

*Хинаяна* (*санскр.* — «малая, или узкая колесница»), или *тхеравада*, получает распространение в Южной Индии, Шри Ланке, Бирме, Таиланде, Индокитае и известна также под названием «южный буддизм». Она продолжает традиции раннего буддизма и может быть названа религией без бога. Место бога занимает в ней всеобщий закон кармы или дхармы, который носит одновременно и космический, и нравственный характер. Согласно ему все в мире происходит так, что ни одно деяние, ни один поступок не проходят

бесследно, и каждый из нас получает такой ум, такое тело и такое место в этой жизни, какие заслужил в прошедших жизнях. Будда — это идеал человека, жизнь и учение которого показывают нам, что мы можем достичь освобождения. Но уровень требований, предъявляемых здесь к нам, достаточно высок.

Этика хинаяны — это этика помощи самому себе. Хинаянисты придерживаются слов Будды: «Будь светильником самому себе». Каждый спасается в одиночку или не спасается вообще. Это спасение не зависит от чьего-либо участия — ни родственников, ни покровителей, ни даже учителей или помощи свыше. Оно зависит лишь от того, насколько мы тверды и последовательны в реализации идеала, предложенного Буддой. Это путь для избранных, для сильных, которых очень немного в этом мире.

Такой элитарный подход обусловил жесткое разделение в хинаяне на монахов и мирян. Правда, есть пять элементарных заповедей, соблюдение которых по плечу и обычным людям:

— не убивать (это может относиться не только к убийству, но и к самоубийству, а также самовольному лишению жизни любого живого существа),

— не лгать,

— не воровать,

— не прелюбодействовать,

— не пить спиртного.

Кроме того, все, включая мирян, должны верить в «три сокровища» — личность Будды, его дхарму (то есть закон, учение) и *сангху* — буддийскую общину. Но для тех, кто решил посвятить себя делу спасения, кодекс обязательных норм усложнялся. Если послушник (а через этот период в странах хинаяны проходили почти все мужчины) принимал решение стать монахом, то он проходил сложный обряд посвящения, подвергаясь суровым испытаниям, вплоть до сжигания пальца перед алтарем Будды. В случае успеха молодой монах становился полноправным членом сангхи, что накладывало на него пять дополнительных обетов:

— не петь, не танцевать и не посещать зрелищ,

— не спать на мягкой постели (единственным ложем монаху служила жесткая циновка),

— не есть в неположенное время (как правило, монах должен был ограничиваться одним приемом пищи в сутки),

- не стяжать и вообще не иметь собственности,
- не употреблять вещей, имеющих сильный запах или яркий цвет.

В дополнение к этому в различных монастырях практиковалось и множество других запретов (общее их число доходило до 250). Соблюсти их полностью было чрезвычайно трудно, тем более что часто выполнить одну заповедь нельзя было, не нарушив при этом другую. Волей-неволей монаху приходилось грешить, поэтому для очищения в монастырях практиковались регулярные взаимные исповеди. В зависимости от тяжести греха применялись различные санкции (например, дополнительные посты и бдения).

Запрет на владение собственностью означал, что монахам не позволялось заниматься физическим трудом, торговать, посредничать и т. п. Единственным источником их пропитания становилось подаяние: это были либо пожертвования паломников, посещавших монастырь, либо милостыня, которую получал монах во время собственных странствий.

В этике хинаяны особое место занял культ *архатов* (*санскр.* — «достойный»). Архат рассматривается как идеальная личность, прошедшая четырехступенчатый путь духовного совершенствования и достигшая наивысшего уровня. Ступени этой лестницы таковы:

- вступивший в поток перерождений — сюда относятся, собственно, все живые существа;
- возвращающийся один раз для того, чтобы сообщить людям о пути спасения;
- не возвращающийся;
- собственно архат.

К числу архатов относились ближайшие ученики и последователи Будды, которых в хинаяне насчитывается 16. «Архат», кроме того, один из эпитетов самого Будды.

При всей трудности уподобления какому-либо архату работа в этом направлении не оказывалась бесполезной ни в каком случае, и здесь важная роль принадлежала трактовке хинаяной одного из центральных понятий индийской культуры — кармы. Карма — это сумма добродетелей и пороков данного индивида, причем не только в нынешней жизни, но и на протяжении всех прежних перерождений. Эта сумма складывается из одного известного (текущая жизнь) и множества неизвестных (жизни прошлые) слагаемых.

И эта сумма определяет не просто характер будущего воплощения души, но в первую очередь степень *незамутненности сознания*, которая обеспечивает его способность воспринять учение Будды, а значит, и приблизиться к вожделенной конечной цели — нирване.

Карма улучшается или ухудшается не только благодаря совершению тех или иных *действий*, но и благодаря *мотивам, намерениям* человека, которые также могут быть и моральными, и аморальными. Поэтому даже если работа над собой не принесла видимых результатов в этой жизни, она не остается напрасной — в будущих перерождениях награда рано или поздно найдет тех, кто достоин ее. Очевидно, что такая установка открывала известные перспективы и для мирян. Естественно, вступление в нирвану в данной его жизни для мирянина исключалось. Но в любом случае, ведя добродетельную жизнь (в понятие которой входило и благожелательное отношение к монахам), мирянин формировал базу своей завтрашней кармы и повышал вероятность достижения незамутненного сознания в будущем.

Таким образом, этика хинаяны представляла интерес и смысл для масс верующих, а не только для избранных, для отшельников, ушедших от мира. Вот почему не следует удивляться ее популярности и успехам среди самых разных народов и среди практически всех слоев населения.

Тем не менее, как было отмечено выше, в I в. н. э. в рамках буддизма возникает и альтернативное направление — *махаяна* (*санскр.* — «большая, или широкая колесница»).

Смягчив и понизив тот строгий и труднодостижимый идеал, который постаралась сохранить хинаяна, махаяна в соответствии со своим названием стремилась стать всеобщей религией, храм которой был бы открыт для людей всех вкусов, всех характеров и всех культур. Ареалом распространения махаяны стали страны, расположенные к северо-востоку от Индии, — Китай, Тибет, Монголия, Корея, Япония. Однако шествие буддизма по этим странам сопровождалось ассимиляцией традиционных верований принимавших его народов и приспособлением к ним. В результате последователям махаяны пришлось значительно трансформировать первоначальные буддийские идеалы.

Махаянисты обратили внимание на тот аспект, что вся жизнь Будды после его просветления была поставлена на службу

страждущим. Будда рассказывал, что после того, как ему, тогда еще Шакьямуни, под деревом познания Бодхи открылись четыре благородные истины, его еще много дней искушал злой демон Мара. Мара предлагал ему не возвещать истины людям, сохранить их для себя и прямо погрузиться в нирвану. Но Шакьямуни стойко преодолел все соблазны, объявил себя Буддой и, начав публичную проповедь, продолжил свой великий подвиг. На этом основании махаянисты различают два уровня спасения: *нижний*, когда человек ограничивается собственным освобождением и, по сути, ведет себя как эгоист, какими бы высокопарными речами он ни оправдывал свои действия; *высший*, когда идеалом становится спасение всех живых и чувствующих существ.

В отличие от хинаяны, махаяна не рассматривает членство в монашеской сангхе как обязательное условие спасения. Здесь признается, что благочестие и иные добродетельные поступки мирянина по своей этической ценности вполне сопоставимы с заслугами монаха: мирянин, ведущий нравственный образ жизни, оказывается столь же близко к нирване, как и монах, отрешившийся от всего мирского.

Хотя в махаяне сохраняется нравственный идеал архата (более того, здесь архатов уже не 16, как в хинаяне, а 18), он выступает не как предел, а лишь как часть того пути, который должен пройти святой высшего порядка — *бодхисатва* (санскр. — «существо, стремящееся к просветлению»). Бодхисатва, природой которого является великое любящее сердце, делает объектом своей любви все чувствующие существа. Он уже достиг состояния нирваны и мог бы обеспечить себе вечное блаженство. Но, сострадая всему живому и ощущая ответственность за него, бодхисатва не остается в этом состоянии и возвращается в сансару, добровольно подчиняя себя закону кармы. Он живет «среди грязи рождения и смерти», среди неочищенных, ослепленных, злых и страдающих душ с тем, чтобы своими добрыми делами помочь им обрести спасение. Он верит, что совершенство, или нирвана, не есть нечто трансцендентное, находящееся вне мира явлений, но что оно внутри этого мира, и путь к нему открыт для всех. Он знает, что в каждом из живущих имеется изначальная сущность Будды, но нужно помочь людям раскрыть ее, увидеть Будду в себе.

Нравственная философия махаяны по-иному рисует образ Будды и иначе определяет его функции по отношению к обычному

человеку. Принцип, согласно которому спасение человека — это его личное дело, для нее неприемлем. Махаяна адресуется к тем, кто нуждается в высшем существе, в неисчерпаемом источнике милосердия, которому можно вознести молитвы и от которого можно ожидать конкретной помощи. Поэтому исторический Будда-Гаутама приобретает в махаяне черты внеисторические, превращаясь в космическое и вечное божество, в некую первичную реальность. В образе Амитабы он становится творцом Вселенной, включающей не только землю, но и сонмы других миров. В соответствии с этим запросом в традиции махаяны появляются многочисленные *джатаки* — легенды о предыдущих перевоплощениях Будды, о его рождениях и деяниях в прошлые эпохи.

Трансформация Будды из человека, пусть и совершенного, в личного бога потребовала и конкретизации представлений о посмертной жизни человека, то есть о рае и аде, которые в раннем буддизме по понятным причинам практически не были разработаны. И рай, и ад появляются в махаяне одновременно. *Рай*, или «сукхавати» («счастливая земля»), находится на расстоянии множества миров от нашей земли. В нем прекрасный климат, дворцы из золота, серебра, кораллов, драгоценных камней. Здесь могут жить только бодхисатвы, тут же достигающие нирваны, и люди, преуспевшие на пути совершенствования и потому заслужившие право не возвращаться в кармический мир. Живут в раю неизмеримо долго и наслаждаются беспредельным неописуемым счастьем.

Соответственно, *ад* предназначен для тех, кто не удостоился чести попасть в рай. Ад с его муками выступает как временное переходное состояние между двумя кармическими перерождениями. Попадают туда существа с плохой кармой и пребывают там, пока эта карма не иссякнет, после чего им предстоит возвращение в кармический мир. Даже низшие боги, согласно махаяне, могли на какое-то время оказаться в аду, поскольку и они подвластны закону кармы.

Еще одно нововведение махаяны — эсхатологический культ *Майтрейи*, будды грядущего мира, которого исследователи сравнивают с Мессией в иудаизме, христианстве и исламе (имя «Майтрейя» возводят к имени бога Митры, культ которого имел место в Индии, Иране и на Ближнем Востоке). Считается, что он обитает на одном из небес и ждет того времени, когда сможет переродиться



в мире людей. Культ Майтрейи получил распространение уже за пределами Индии, в Центральной Азии и Гималаях, где в его честь в монастырях сооружено множество гигантских каменных статуй. Религиозное поклонение Майтрейе, равно как и другим воплощениям Будды, лишней раз свидетельствовало о том, что махаяна достаточно далеко отошла от тех нравственных принципов, которые возвещал в своих проповедях и наставлениях основоположник буддизма.

## 2.7. ДЗЭН-БУДДИЗМ В КИТАЕ И ЯПОНИИ

Китай и Япония — страны, где буддизм пустил глубокие корни и насчитывает в настоящее время десятки миллионов приверженцев.

В Китае буддизм в форме махаяны начал проникать во II–III вв. Его принесли центральноазиатские, а затем индийские монахи, пришедшие по Великому шелковому пути. Буддизмом начинают интересоваться различные слои населения, включая императоров. В столице и других городах возникают буддийские монастыри. Организуется интенсивная работа по переводу на китайский язык буддийских сутр.

Вместе с утверждением в Китае буддизм претерпевает серьезные изменения. Происходит, как выразился российский исследователь Л. С. Васильев, «китаизация» буддизма: многие китайские божества рассматриваются как воплощения Будды или различных бодхисатв, например, великий бодхисатва махаянистов Авалокитешвара превращается в Китае в женское божество Гуань-инь, богиню — покровительницу женщин, матерей и детей, которую по функциям и популярности сравнивают с христианской Девой Марией. Китаизация имела место не только в религиозно-культовых моментах. Для многих абстрактных понятий буддизма китайцы не могли подобрать соответствующих иероглифов, поэтому им приходилось использовать термины, возникшие в традиционных китайских философских учениях, прежде всего в даосизме. Но вместе с формой в буддизм привносилось и новое содержание, далеко не тождественное первоначальному смыслу.

Буддизм в Китае, а затем и в Японии, куда он дошел в VI в., удовлетворял потребности как неграмотных простолюдинов, так и аристократов-интеллектуалов. Рядовые китайцы и японцы принимали то, что было им понятно — буддийские праздники и обряды (например, чтение просительных, благодарственных и заупокойных молитв). Образованные же искали в буддийских книгах тайные божественные истины и объяснение смысла жизни, развивая в новых направлениях импортированные с Запада идеи.

Как в Китае, так и в Японии буддизм переживал и взлеты, и падения. Были времена, когда он пользовался благосклонностью правителей, и тогда монастыри богатели, процветали и строились заново, а буддийские сутры во множестве переводились и тиражировались, удовлетворяя растущий спрос. Было и наоборот, когда буддизм превращался в объект репрессий: монастыри закрывались, разорялись и сжигались, монахи для спасения жизни вынуждены были идти в расстриги, а священные книги переходили в ранг запрещенной литературы и в немалом количестве уничтожались. При всех перипетиях буддийская мысль не пребывала в состоянии застоя, и на земле этих стран возникло немало оригинальных учений. Самым известным и популярным из них стала школа *чань*, как она называлась в Китае, или *дзэн*, как ее назвали в Японии (оба названия восходят к санскритскому слову «дхьяна» — «созерцание, или сосредоточение», которому соответствует латинское «медитация»).

Основателем школы чань считается индийский монах *Бодхидхарма* (ум. 528 или 536), прибывший в Китай в конце V в.<sup>13</sup> и проведший там в общей сложности более сорока лет. По его мнению, все внешние формы спасения типа совершения обрядов, жертвований, паломничеств или чтения книг не только бесполезны, но и могут вредить делу спасения. Главное — это сосредоточение верующего на своем внутреннем мире, созерцание собственной природы. Эту установку реализовал китайский монах Хуэйцзэн (638–713), на основе бесед и проповедей которого была составлена

---

<sup>13</sup> Сохранилась легенда о том, как Бодхидхарму принял император У-ди, считавшийся покровителем буддистов. Императора интересовало, как в этой и будущей его жизни будут оценены его заслуги (строительство монастырей, храмов и кумирен, копирование сутр, жертвования и льготы буддистам). Бодхидхарма ответил, что все эти деяния ничего не стоят, потому что все прах и суета. После этого он удалился в известный монастырь Шаолиньсы и организовал свою школу.

«Сутра помоста шестого патриарха», впоследствии канонизированная. Концепция внезапного просветления, изложенная в этом тексте, стала господствующей в теории и практике чань-буддизма, а последующее его развитие стало в той или иной степени развёртыванием принципов, выдвинутых и обоснованных Хуэйнэном.

Роль, сопоставимую с четырьмя благородными истинами классического буддизма, играют в дзэн-буддизме четыре принципа, которые долгое время приписывались Бодхидхарме, но, как сейчас признано, на самом деле были сформулированы позднее. Вот они:

1. Особое откровение без посредства Священного Писания.
2. Независимость от слов и букв.
3. Прямой контакт с духовной сущностью человека.
4. Постигание сокровенной природы человека и достижение совершенства Будды.

Первые два принципа предостерегают нас от излишнего умствования. Мы обычно производим на свет слишком много понятий и слов, принимая их за действительность. Они так глубоко укоренились в нас, что мы не мыслим жизни без них. Мы считаем, что слова — это все, а опыт — ничто или, по крайней мере, нечто второстепенное. Отсюда наша недооценка творческого воображения и вообще таких мыслей и представлений, которые не могут быть воплощены в некотором тексте. Мы думаем, что познать истину — это то же самое, что услышать о ней из уст мудрого учителя или прочитать в священной книге.

Дзэн, в противовес этой иллюзии, предлагает обратиться к непосредственному восприятию, «предлагает напиться из источника жизни вместо того, чтобы довольствоваться всякими слухами о нем»<sup>14</sup>. Просто слушая об учении Будды или о праведной жизни бодхисатв, нельзя им уподобиться, нельзя самореализоваться. Свидетельства чужого опыта останутся внешними для нас до тех пор, пока мы не начнем действовать и испытывать мир самостоятельно. Нет лучшего объяснения, чем реальный опыт, и только этот опыт нам и необходим для того, чтобы самим стать Буддой. Абсолютная истина — это сам дух, свободный ото всех форм, внутренних и внешних, следовательно, никакие слова не могут описать его и никакие логические разграничения не смогут его обнаружить.

---

<sup>14</sup> Судзуки Д. Т. Основы дзэн-буддизма // Буддизм : Четыре благородных истины. М. ; Харьков, 2000. С. 351.

Если первые два принципа определяют направление нашей работы в негативной форме, указывая, где не следует искать истину, то последние два говорят о том, куда именно следует двигаться. «Духовная сущность человека» — это не обычный его ум, мыслящий по логическим законам и подчиняющийся психологическим закономерностям. Это нечто, лежащее и за мыслями, и за чувствами. Адепты дзэн сравнивают этот ум с дном глубокого колодца мыслящего и чувствующего субъекта, в который он углубляется, производя в самом себе психологические раскопки. Соответственно, «сокровенная природа» — это объективный онтологический предел, дальше которого субъект в своих раскопках уже не может идти.

Тот, кто постиг природу ума и постоянно живет в совершенной гармонии с внешней и внутренней природой, и есть будда, он же просветленный. Будда — олицетворение природы. Природа, ум и будда — это различные отправные пункты познания, но в пределе они сливаются друг с другом, становясь неразличимыми. Изменяя ракурс познания и пользуясь в качестве инструмента то одной из этих категорий, то другой, то третьей, мы не должны забывать, что в конечном счете придем к одной и той же цели. Идеал в том, чтобы постичь реальность, не испытывая затруднений интеллектуального, морального, ритуального и какого бы ни было другого плана.

Итак, дзэн критически относится к интеллектуальному анализу и канонической богословской литературе, считая, что не нужно перенапрягать ум книжной ученостью, которая только мешает индивиду сосредоточиться в себе и постичь истину путем мгновенного озарения. При этом дзэн не мог обойтись без своих собственных текстов. Однако место фундаментальных систематических трактатов у него занимают произведения совсем другого жанра, которые подразделяются на три группы:

— *Коаны*. Коан — загадка-парадокс, смысл которой нельзя постичь логическим путем. Учитель предлагал коан ученику, и тот должен был провести в размышлении над ним достаточно долгое время (были даже школы, где ученику задавался один-единственный коан на всю жизнь). Например:

Вы висите над пропастью, вцепившись зубами в дерево. Вы не можете ухватиться руками за ветки, не можете опереть ногу о сук. И тут из-под дерева какой-то человек спрашивает вас: «Зачем Бодхидхарма пришел из Индии в Китай?» Каков ваш ответ?

Когда вы встречаете на дороге мастера дзэн, вы не можете заговорить с ним и не можете взглянуть на него молча. Что же вы сделаете?

«И прошлый, и будущий Будда — оба его слуги, — сказал Хоэн. — Кто же он?»<sup>15</sup>

Коан призван завладеть всем сознанием ученика, вытеснив прочие мысли, тогда после предельного умственного напряжения наступает внезапный прорыв, и смысл коана становится понятным. Наступает состояние *сатори* (*япон.* — «пробуждение, озарение»). И хотя оно осознается на уровне конкретного индивидуального опыта и не может адекватно быть выражено в словах, для ученика, как и для наблюдающего за ним искушенного наставника, очевидно, что истина наконец-то открылась.

Многие коаны стали нормативными и передавались из поколения в поколение. Всего их сохранилось около 1700. Два наиболее известных сборника были составлены в XI–XIII вв.: это «Застава без ворот» («Дверь без дверей») и «Записки у бирюзовой скалы».

— *Мондо*. Они представляют собой диалоги между учителем и учеником-монахом. Вопросы и ответы в них, на первый взгляд, абсолютно не связаны, и потому создается впечатление полной бессмысленности, алогичности. Например:

Тодзан взвешивал лен, когда монах спросил его:

Что есть Будда?

Тодзан ответил:

Этот лен весит три фунта.

Монах спросил Уммона:

Что есть Будда?

Сухой навоз, — ответил Уммон.

Монах спросил Нансэна:

Есть ли учение, которого никогда не проповедовал ни один учитель?

Да, есть, — сказал Нансэн.

---

<sup>15</sup> Кости и плоть дзэн. М., 2000. С. 119, 154, 163.

Что же это? — спросил монах.

Это не ум, это не Будда, это не вещи, — ответил Нансэн<sup>16</sup>.

Цель такого диалога — вызвать в сознании ученика определенные ассоциации, установить резонанс между его сознанием и сознанием учителя. Смысл ответа, даваемого учителем, лежит вне рамок формальной логики. Связь его с заданным вопросом может быть схвачена учеником только интуитивно, и если она стала для него очевидной, то это свидетельствует о глубине и зрелости его духовного опыта.

Наставники дзэна начинают применять мондо с середины VIII в. в качестве одного из средств достижения сатори. Причем ответ наставник мог давать не только в вербальной форме, но и иным способом (жест, удар, уход, просто молчание).

— *Року*. Это короткие рассказы-притчи, повествующие о поведении наставников дзэн в различных житейских ситуациях. Коаны и мондо нередко включаются в их содержание. Поступки и речи наставников могут показаться бессмысленными, если не просто запутанными. Может создаться впечатление, что они умышленно скрывают истину, эпатируя и учеников, и случайных знакомых, и читателей. Но, как и в предыдущих случаях, под внешним юродством и нелепостью здесь всегда скрывается глубокая и нетривиальная истина, которую нецелесообразно или вообще невозможно донести до непосвященного другим способом. Часто в року присутствует и разъяснение, рассчитанное именно на читателей-профанов и делающее для них смысл прочитанной истории более прозрачным<sup>17</sup>.

\* \* \*

Доступная изучению история индийской философии начинается с появления на рубеже II—I тыс. до н. э. Вед — древнейшего памятника индийской письменности. Хотя по своей форме и духу Веды еще принадлежат религиозно-мифологическому мировоззрению, в ряде случаев в них можно выделить сюжеты, которые

---

<sup>16</sup> Кости и плоть дзэн. С. 134, 137, 141.

<sup>17</sup> Одну из таких притч мы приводим в конце книги (прил. 1).

далее будут осознаны как философские проблемы. Таковы изложения мифов, носящих космогонический, антропогонический и эсхатологический характер. Кроме того, многие возникшие в Ведах мифические образы и понятия благодаря рационально-логической рефлексии развиваются позднее в весьма абстрактные категории (онтологические, гносеологические, этические) и становятся инструментами формирования философских картин мира в различных школах.

Хотя литература, комментирующая Веды, очень обширна, только с VI в. до н. э. появляются тексты, где на первое место выходит определение смысла того, что делает человек и что с ним происходит. Основные категории Упанишад — Брахман и Атман, которые используются неоднозначно, часто перекрывают друг друга, определяются недостаточно строго и потому не могут быть ясно эксплицированы. Однако с высокой долей уверенности можно утверждать, что если Брахман в первую очередь сознание объективное, внешнее, космическое, то Атман скорее сознание индивидуальное, субъективное. Познание человеком самого себя, открытие Атмана в себе одновременно оказывается и постижением внешнего мира, и определением места своего Я в онтологической структуре мироздания.

Во второй половине I тыс. до н. э. после появления первых Упанишад и отчасти на их основе в Индии появляются философские школы, которые (за малым исключением) параллельно просуществовали более двух тысяч лет. Каждая из них, позитивно разрабатывая собственные принципы, одновременно осуществляла критический анализ других школ. В этой многовековой полемике оттачивалась аргументация, совершенствовались логические приемы и происходило всестороннее взаимообогащение идеями. Традиционно принято выделять шесть ортодоксальных школ (признающих священный авторитет Вед) и три неортодоксальных (отрицающих за Ведами статус священных книг). Не упуская из виду специфику каждой из этих школ, можно выделить и некоторые общие моменты в их учениях: стремление рассматривать философию с практической, этической точки зрения; поиск источника того зла, которое властвует в этом мире, и средств для полного уничтожения страданий людей; вера в существование высшего и вечного нравственного закона, действие которого распространяется на весь мир.

Буддизм — одна из неортодоксальных школ, возникшая в Индии в VI в. до н. э. и впоследствии ставшая также одной из мировых религий. В основе ее вероучения и философии лежат четыре благородные истины, открывшиеся ее основоположнику Будде Шакьямуни в результате длительных размышлений: о наличии в мире страдания, о причине страдания, о возможности этого прекращения и о пути к освобождению. Последняя истина разъясняется также через понятие о восьмеричном (срединном) пути, который открыт для всякого, кто стремится к спасению. Несмотря на то, что сам Будда лично был противником всяких метафизических вопросов, считая их бессмысленными и бесполезными, в его учении имелась серьезная философская подоплека, которая позднее обнаружила себя в многообразных энергичных дискуссиях между буддистами.

Среди множества буддийских философских школ самыми разработанными считаются четыре. Они различаются в зависимости от ответов на основные философские вопросы: существует ли какая-либо внешняя реальность и познаваема ли эта реальность. Школа мадхьямиков радикально отрицает реальность как внешнего, так (с оговорками) и внутреннего духовного мира (ума), трактуя Вселенную как шунью (пустоту, небытие). Школа йогачаров, также отрицая реальность внешних объектов, признает реальность познающего ума и вырабатывает критерии, которые позволили бы определенно судить о достоверности наших знаний и процесса познания в целом. Школа саутрантиков признает реальность как духовного, так и материального мира и основную проблему видит в выяснении форм перехода внешних объектов в содержание нашего знания. Наконец, школа вайбхашиков, также признавая бытие внешнего мира, делает упор на нетождественности мира явлений и мира сущностей. Человеческая личность полагается вайбхашиками в качестве комплекса вечных атомарных субстанций — дхарм, а сознание ее условности и относительности является первым условием для начала работы над собственным спасением.

Раскол буддизма на хинаяну и махаяну привел к появлению двух весьма различных систем нравственных ценностей. В хинаяне действуют жесткое разделение на монахов и мирян и принцип, что подлинное спасение доступно только для немногих избранных, строго соблюдающих все многочисленные буддийские заповеди. Идеалом личности объявляется архат, который, пройдя через ряд



ступеней, окончательно освобождается из-под власти кармы и уходит в нирвану. В махаяне деление на монахов и мирян выступает не так резко, поскольку спасение в принципе доступно всем. Идеал личности здесь — бодхисатва, который, имея все возможности войти в нирвану, добровольно остается в кармическом мире для содействия в спасении всему живому.

Буддизм махаяны, проникнув в Китай, Японию и другие страны, вступил в синтез с местными религиозными, культурными и (если говорить о Китае) философскими традициями. В этих странах возникли синкретические учения, самым известным из которых является школа чань (дзэн). Дзэн-буддисты полагают, что нельзя спастись, если постигать учение Будды теоретически, через слова и книги. Мы должны начать действовать и испытывать мир самостоятельно, постигая его на собственном опыте. Истину невозможно выразить человеческим языком — она дается в виде внезапного, как молния, откровения (сатори). Достижению этого откровения служат всевозможные интеллектуальные и нравственно-психологические тренинги, а также размышления над написанной на их основе богатой притчеобразной литературой.

## Темы докладов и рефератов

1. Жизнь и философские воззрения индийских мыслителей XIX–XX вв. (Рамакришна, Вивекананда, Кришнамурти, Махатма Ганди, Ау-робиндо, Йогананда, Радхакришнан и др. — по выбору).
2. «Агни Йога», ее место в индийской и мировой культуре.
3. Индийская философия и учения русских мистиков (Е. Блаватская, Н. и Е. Рерихи).
4. Ромен Роллан и индийская философия.
5. Шанкара: жизнь, деятельность, философские взгляды.
6. Материализм древнеиндийской школы чарвака.
7. Джайнизм как религия и как философское учение.
8. «Дхаммапада» и ее место в буддийском мировоззрении.
9. Архаты и бодхисатвы: буддийские святые как нравственные идеалы.
10. Буддийская нирвана и философия воли А. Шопенгауэра.
11. Интерпретация буддизма в сочинениях Ф. Ницше.
12. Притчи дзэн: нравственно-религиозное содержание и литературная форма.

13. Дайсэцу Судзуки и дзэн-буддизм в XX в.
14. Бусидо — самурайский кодекс чести и этические принципы буддизма.
15. Шамбала: мифы и реальность.
16. Философия, мифология и космология тибетского ламаизма.
17. Далай-лама XIV — религиозный лидер и общественный деятель.

## Рекомендуемая литература

- Агни Йога (любое издание).
- Абаев Н.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н. Абаев. М., 1989.
- Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии / В. П. Андросов. М., 2008.
- Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны : религ.-филос. трактаты / В. П. Андросов. М., 2000.
- Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация / Г. М. Бонгард-Левин. М., 1993.
- Бонгард-Левин Г. М.* Мудрецы и философы древней Индии / Г. М. Бонгард-Левин, А. В. Герасимов. М., 1975.
- Брихадараньяка упанишада. М., 1964.
- Буддизм в переводах : альманах / ред.-сост. Е. А. Торчинов. СПб., 1992.
- Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока : сб. статей / отв. ред. Н. В. Абаев. Новосибирск, 1990.
- Буддизм : словарь. М., 1992.
- Бхагавадгита / пер. с санскр., исслед. и прим. В. С. Семенцова. 2-е изд. М., 1999.
- Васильев Л. С.* Дао и Брахман : Феномен изначальной духовной всеобщности / Л. С. Васильев // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Васильев Л. С.* История религий Востока / Л. С. Васильев. Ростов н/Д, 1999.
- Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. М., 2001.
- Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. М., 1998.
- Вопросы Милинды. М., 1989.
- Ганди М.* Моя жизнь / М. Ганди. М., 1969.
- Горев А. В.* Махатма Ганди / А. В. Горев. М., 1984.
- Древнеиндийская философия : Начальный период. 2-е изд. М., 1972 (1-е изд. — 1963).

- Ермакова Т. В.* Классические буддийские практики / Т. В. Ермакова, Е. П. Островская. СПб., 2001.
- Зильберман Д. Б.* Генезис значения в философии индуизма / Д. Б. Зильберман. М., 1998.
- Индийская философия : энциклопедия. М., 2009.
- История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997. Гл. 7, 10, 11.
- Сэкида К.* Практика Дзэн / Кацуки Сэкида // Дзэн-буддизм. Бишкек, 1993.
- Кёйпер Ф. Б.* Труды по ведийской мифологии / Ф. Б. Кёйпер. М., 1986.
- Китайская философия : энцикл. словарь. М., 1994.
- Классическая йога. «Йога-сутра» Патанджали и «Вьяса-бхашья». М., 1992.
- Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм / В. С. Костюченко. М., 1983.
- Латьенс М.* Жизнь и смерть Кришнамурти / М. Латьенс. М., 1993.
- Литман А. Д.* Сарвепалли Радхакришнан / А. Д. Литман. М., 1986.
- Литман А. Д.* Современная индийская философия / А. Д. Литман. М., 1985.
- Лукьянов А. Е.* Становление философии на Востоке : Древний Китай и Индия / А. Е. Лукьянов. М., 1989.
- Мюллер М.* Шесть систем индийской философии / М. Мюллер. М., 1995.
- Неру Дж.* Открытие Индии / Дж. Неру. М., 1989.
- Плоть и кость дзэн / пер. с англ. В. И. Нелина. Калининград, 1992.
- Пятигорский А. М.* Введение в изучение буддийской философии / А. М. Пятигорский. М., 2007.
- Радхакришнан С.* Индийская философия : в 2 т. / С. Радхакришнан. М., 1956–1957 (переизд. — 1993).
- Розенберг О. О.* Труды по буддизму / О. О. Розенберг. М., 1992.
- Роллан Р.* Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды / Р. Роллан. М., 1991.
- Самавед. М., 2005.
- Свет дхармы. Антология традиционной индийской мысли. СПб., 2013.
- Судзуки Д. Т.* Лекции по дзэн-буддизму / Д. Т. Судзуки. М., 1990.
- Сыркин А. Я.* Некоторые проблемы изучения Упанишад / А. Я. Сыркин. М., 1971.
- Топоров В. Н.* Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей / В. Н. Топоров // Индийская культура и буддизм. М., 1972.
- Торчинов Е. А.* Введение в буддологию / Е. А. Торчинов. СПб., 2000.
- Торчинов Е. А.* Краткая история буддизма / Е. А. Торчинов. СПб., 2008.

*Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада : Познание за пределами / Е. А. Торчинов. СПб., 2005.

Упанишады. 2-е изд., доп. М., 2000.

*Фромм Э.* Психоанализ и дзен-буддизм / Э. Фромм. Львов ; Киев, 1994.

*Чаттерджи С.* Индийская философия / С. Чаттерджи, Д. Датта. М., 1994.

*Чаттопадхьяя Д.* Живое и мертвое в индийской философии / Д. Чаттопадхьяя. М., 1981.

Чхандогья упанишада. М., 1965.

*Шохин В. К.* Лунный свет санкхьи / В. К. Шохин. М., 1995.

## ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### 3.1. ОСОБЕННОСТИ КИТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ, КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗА ЖИЗНИ

Как известно, современный Китай — самая многочисленная страна в мире. Численность его населения составляет порядка 1,2 млрд человек, то есть примерно каждый пятый землянин — китаец. Китай — страна, динамично развивающаяся в экономическом и техническом отношении. Но главное, что здесь важно для нас, это то, что китайская цивилизация — одна из древнейших на земном шаре. Возраст ее (не менее 4 тыс. лет) лишь ненамного уступает возрасту индийской цивилизации, и, подобно ей, Китай — это живая цивилизация, сохраняющая свои многовековые традиции и одновременно активно участвующая в формировании глобальной общечеловеческой культуры.

Китай — первая цивилизация, созданная представителями монголоидной расы. Первые государства появляются на Великой Китайской равнине, лежащей между двумя крупнейшими реками Китая, Янцзы и Хуанхэ, в эпоху бронзового века, в конце III — начале II тыс. до н. э. В отличие от Индии, Китай большую часть своей истории существует и развивается как единое монархическое государство во главе с императором. Принято делить китайскую историю на периоды, когда непрерывно правила та или иная династия. Среди наиболее важных династий выделяют:

- Инь (Шан) (XVI—XI вв. до н. э.),
- Чжоу (XI—III вв. до н. э.),
- Цинь (221—207 гг. до н. э.),
- Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.),
- Тан (VII—X вв.),
- Сун (X—XIII вв.),
- Юань (1280—1368),

— Мин (1368–1644),

— Цин (1644–1911).

Уже в III в. до н. э. при императоре-объединителе Цинь Шихуане Китай представлял собой централизованную монархию с единой системой управления и населением 50–60 млн человек, что немало и по современным меркам, а тогда делало Поднебесную (как называли китайцы свою страну) крупнейшим государством в мире. В последующем Китай не раз распадался на два, три и более самостоятельных царства, но в конце концов снова восстанавливал свою целостность, и, кроме того, страна постоянно расширяла свои границы.

Не раз Китай становился объектом нападений воинственных кочевников. Иногда это приводило к падению правившей династии и воцарению на престоле иноземцев. Так, династия Юань была основана монгольским ханом Хубилаем — внуком Чингисхана, а династия Цин — завоевавшими Китай маньчжурами. Однако радикальных изменений в китайской культуре в результате этих событий не произошло: система управления страной в целом сохранялась, а правящая верхушка быстро ассимилировалась, усваивая язык, обычаи и менталитет покоренного народа.

Еще одним отличием Китая от Индии были массовые крестьянские восстания, случавшиеся достаточно часто и охватывавшие иногда почти всю страну. Были моменты, когда восставшие одерживали победу, а правившая дотоле династия также прекращала существование. Но и в этом случае принципиальных изменений в культуре не происходило: вожак крестьянской армии провозглашался новым императором, его подручные становились вельможами и министрами, и достаточно скоро жизнь в стране входила в прежнюю колею. Из самых известных династий таким путем появились Хань, основанная Лю Баном, возглавившим народную войну против деспотической династии Цинь, и Мин, основанная беглым буддийским монахом Чжу Юаньчжаном, руководителем восстания против монгольской династии Юань<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Этим переломным периодам в истории Китая посвящены следующие книги: *Переломов Л. С.* Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае. М., 1962; *У Хань.* Жизнеописание Чжу Юаньчжана. М., 1980.

Для понимания специфики китайской культуры следует учитывать, что на протяжении почти всей своей истории вплоть до XIX в. Поднебесная соседствовала только с народами, которые никак не могли соперничать с ней по уровню своего духовного развития. Китайцам практически нечему было у них научиться — вот почему в их культуре практически нет заимствований. Напротив, именно в Китае были сделаны открытия и изобретения, которые разошлись по всему миру и без которых сейчас трудно представить историю человечества: фарфор, шелк, бумага, компас, порох, книгопечатание. В области естественной науки и философии китайцам тоже приходилось идти непроторенными путями. Философские школы, возникшие здесь, черпали свои идеи из национальных религиозных и мифологических традиций, не прибегая к их импорту. Исключением стал буддизм, но и он, попав в Китай, изменился до неузнаваемости.

На протяжении многих веков, несмотря на все политические потрясения, образ жизни китайцев, их нравы, верования и обычаи оставались неизменными. Немалую роль в их сохранении и консервации сыграла китайская письменность, появившаяся еще в эпоху Инь. В отличие от многих других культур (например, от той же Индии), это была *иероглифическая письменность*. Иероглиф изображает не звук (как буква), а целое понятие, иногда даже систему понятий. Поэтому, хотя текст, написанный иероглифами, читается в среднем в полтора раза быстрее, чем буквенный, сам процесс обучения им представляет значительные трудности. Среднеграмотный человек должен знать 5–6 тысяч иероглифов, а общее их число доходит до 80 тысяч. Поэтому число грамотных людей в Китае было невелико: оно колебалось в пределах 5 % населения. Зато статус этих людей в глазах неграмотной публики был чрезвычайно велик, так как они выполняли не только ритуально-бюрократические функции, но и сакральные, выступая посредниками между людьми и высшими силами.

В Китае не сложилось кастовой системы, подобно индийской. Происхождение человека, степень его родовитости не играли здесь решающей роли. Потомок древнего могучего рода мог быть простым землепашцем или ремесленником, а сын крестьянина вполне имел возможность дослужиться до министра даже в мирные годы, не говоря уже о кризисных временах, когда рушились династии, и шансы

людей повысить свой социальный статус (как и потерять его) резко возрастали. Ведущей социальной прослойкой в китайском обществе были *шэньши* («ученые мужи»), из которых формировался чиновничий аппарат, жестко организованный сверху донизу и подчиненный непосредственно императору. Звание шэньши не было наследственным, так как для его получения необходимо было сдать сложный государственный экзамен. Его принимала особая комиссия, которая проверяла у соискателей знание священных книг, способность здраво мыслить и ясно выражать свои суждения на письме. К этим экзаменам допускались все желающие, за исключением особо презираемых категорий населения<sup>2</sup>.

Несмотря на относительный демократизм подобной системы, очевидно, что социальное расслоение в китайском обществе было весьма значительным. Даже выходцы из низов, получив благодаря своим природным талантам звание «ученых мужей», быстро усваивали корпоративную этику, вписывались в существующую систему управления и начинали мыслить в соответствии с господствующими стереотипами. Преодолев тот социальный барьер, который отделял шэньши от остальной части общества, они уже смотрели на себя как на людей из иного мира и делали все, чтобы заставить поверить в это своих родственников, соседей, друзей (часто ставших бывшими), односельчан и т. д.

Важнейшее место как в деятельности чиновников, так и в жизни масс простых людей играл *ритуал*, тесно связанный с религиозно-мифологическими традициями. Из первобытной эпохи в китайскую культуру, как и в культуру других ранних цивилизаций, пришли многие примитивные верования: анимизм (вера во всеобщую одушевленность предметов природы), культ предков, магия, мантика (система гаданий), культ Неба. На могилах предков регулярно происходили жертвоприношения, причем основная ответственность здесь возлагалась на главу рода, который должен был посещать семейный склеп практически ежедневно. Китайцы верили, что душу, лежащую в земле, нужно умиловать. В противном случае она начнет мстить своим неблагоприятным потомкам

---

<sup>2</sup> По крайней мере, на протяжении трех поколений в роду человека не должно было быть лиц «подлых» профессий — рабов, проституток, актеров (Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. С. 198).



и ни в чем не повинным людям. Семья, не проявлявшая должной заботы о своих умерших родичах, теряла уважение у других семей и становилась подозрительной в глазах властей.

Возглавлял культовую иерархию сам император (*ван*), который лично должен был приносить высшие жертвы в главных святилищах страны — Храме Земли и Храме Неба. Отправление этих обрядов всегда считалось в Китае делом государственного значения. В свою очередь, веления Неба расценивались как закон для страны, а признаки небесной активности (благоприятная погода или, наоборот, засуха, наводнения, несвоевременные заморозки, а также затмения, кометы и т. п.) выступали свидетельством одобрения или гнева Неба. Взаимоотношения императора, который олицетворял всю страну и народ, с Небом на протяжении многих веков и даже тысячелетий были тем узловым пунктом, где встречались мир земной, естественный и мир сверхъестественный, мир богов и духов.

Как в Индии и Греции, в Китае существовала весьма подробная мифология. Верховным божеством считался *Шанди*, культ которого сформировался в эпоху Инь. Первоначально он воспринимался в качестве тотемного первопредка, но постепенно в условиях укрепления централизованного государства его культ разделился на два — культ предков, имевший характер почитания ближайших предков-родичей, и культ Неба. Отождествившись с Небом, Шанди превратился в абстрактную космическую силу, стал олицетворением разума, целесообразности и высшей справедливости. «Сын Неба» — это был главный титул императора. Только перед Небом он отвечал за вверенную ему страну, и никто из людей не имел права вторгаться в их отношения. Напротив, жизнь любого из подданных, от первого министра до последнего нищего, была всецело в руках императора, и не было таких законов, которые обязывали императора хотя бы объяснять людям свои поступки, даже самые вздорные и жестокие.

В китайской мифологии были и сюжеты космогонического характера. В одном из мифов постулируется, что до начала мира существовал безличный хаос, из которого затем возникли два космических божества — *Ян* и *Инь*. Они разделили хаос на небо и землю, а затем создали из одних частиц растения, из других — животных, из третьих — людей и т. д. В другом варианте появляется первочеловек *Паньгу*, имеющий немало сходства с индийским

Пурушей. Паньгу расколол космическое яйцо, в котором он зародился, на небо и землю. Впоследствии из различных частей тела умершего Паньгу образовались элементы окружающего нас сейчас мира: вздох, вырвавшийся из уст его, стал ветром и облаками, голос — громом, левый глаз — Солнцем, правый — Луной, туловище с руками и ногами — четырьмя странами света, кровь — реками, жилы — дорогами, плоть — почвой, волосы на голове и усы — созвездиями, кожа и волосы на теле — травами и другими растениями, зубы и кости — металлами и камнями, пот — дождем и росой, блеск глаз — молнией. После смерти Паньгу ползавшие по нему паразиты превратились в людей, а ветер развеял их по всей земле<sup>3</sup>. Так в образно-мифологической форме представляли китайцы идею единства всего сущего и родства между человеком и космосом.

В период Лего («отдельные царства»), относящийся к VIII–V вв. до н. э., в Китае складывается канон «У-цзин» («Пятикнижие»), роль которого сравнима с индийскими Ведами. В его состав вошли «Ши-цзин» («Книга песен»), «Шу-цзин» («Книга истории»), «И-цзин» («Книга перемен»), «Ли-цзи» («Книга обрядов»), «Чунь-цю» («Весны и осени»). На протяжении всей последующей китайской истории это Пятикнижие было основным чтением образованных людей, к которому затем еще добавились сборники изречений Конфуция и комментарии его учеников. Хотя в сохранившихся текстах этого канона явно заметны следы позднейшей редакторской правки, несомненно, что здесь мы имеем дело с очень древней духовной традицией.

Книги «У-цзин» представляют собой элемент того духовного комплекса, который выше мы определили как «предфилософию» (см. гл. 1). Несмотря на превалирование в них ритуальных («Ли-цзи»), гадательных («И-цзин»), хроникально-исторических («Шу-цзин», «Чунь-цю») целей, здесь вполне отчетливо выступают те проблемы, над которыми несколько веков спустя будут трудиться китайские мыслители.

Так, в *Шу-цзин* приводится обширная речь правителя Паньгэна, задумавшего переселить свой народ на другой берег Хуанхэ. Из этой речи видно, что правитель ясно противопоставляет свое понимание народного блага тому, какое существует в самом народе.

---

<sup>3</sup> См.: Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965. С. 43.

Желая добра своему народу и осознавая трудности, с которыми будет сопряжена эта операция, Пань-гэн чувствует, что народ в массе своей еще морально не готов к предстоящим лишениям. Поэтому, предваряя попытки явного и тайного сопротивления, он угрожает суровыми наказаниями тем, кто посмеет его ослушаться. Упоминает Пань-гэн и о своих чиновниках, которые не столько помогают ему в управлении страной, сколько в алчности своей лишь «собирают раковины и нефрит»<sup>4</sup>, то есть обогащаются.

В книге *Ши-цзин* наряду с восхвалениями добродетельных правителей звучат и критические высказывания в адрес монархов. Их упрекают в злобе и бессердечии: «О царь, всему наперекор ты зло творишь взамен добра!», в бессмысленном упрямстве: «В войне царь не идет назад, добром не лечит в мор и глад!», в отсутствии четкого представления о тех задачах, которые необходимо решать: «Как путник, царь бредет вперед, куда ж придет — не знает сам»<sup>5</sup>. Небо в песнях «Ши-цзин» — не только объект восхваления, но порой и источник не заслуженных людьми страданий: «Пусть те, кто злое совершил, за зло свое несут ответ. Но кто ни в чем не виноват — за что они в пучине бед?»<sup>6</sup>

В «У-цзин» присутствует не только социально-политическая проблематика, но и космологическая. Мироздание представляется ареной вечной борьбы противоположных начал — Ян и Инь, олицетворяющих соответственно свет и тьму, жар и холод, мужское и женское начала. Их взаимодействие порождает пять элементов, из которых состоит весь материальный мир. В той же «Шу-цзин» об этом говорится так: «Первое начало — вода, второе — огонь, третье — дерево, четвертое — металл, и пятое — земля»<sup>7</sup>. Зарождается здесь и представление о *дао* («пути»), которое выступает в качестве безличного универсального закона, чье действие распространяется и на космос, и на земные явления, и на общественную и частную жизнь людей.

«Книга перемен» (*И-цзин*, или *Чжоу И*), авторство которой приписывалось мифическому древнему правителю Фу Си, многие

---

<sup>4</sup> Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1972. Т. 1. С. 103.

<sup>5</sup> Шицзин : Книга песен и гимнов. М., 1987. С. 167.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 105.

века была важнейшим орудием производства в руках многочисленной армии китайских гадателей и шаманов. Она построена как толкование различных гексаграмм — комбинаций из шести горизонтальных линий, каждая из которых может быть сплошной или прерывистой. Сплошная черта считалась символом Ян, а прерывистая — символом Инь. С помощью этой двоичной системы китайцы стремились объяснить или хотя бы описать все важнейшие явления природы, общества и обыденной жизни. В основе методологии «И-цзин» — восемь триграмм, знаменующих собой восьмеричный набор универсалий. Так, три сплошных черты выражали следующий комплекс феноменов: творчество, крепость, небо, отец. Соответственно, три прерывистых — исполнение, самоотдача, земля, мать. Промежуточные шесть триграмм обозначают явления, находящиеся между обозначенными здесь альтернативами, например, между небом и землей: небесная вода, небесный огонь, гром, ветер, земная вода и горы. Гексаграммы (их 64), составленные из двух триграмм, исчерпывают все возможные сочетания Инь и Ян и играют роль универсального кода к разгадкам тайн мироздания<sup>8</sup>.

Таким образом, к VI в. до н. э. почва для появления философии в Китае уже сформировалась. Налицо были и развитая мифология, и сомнения в мифологическом способе мышления, и поиски оптимальных средств управления государством и обществом, и стремление определить, что есть добро и что есть зло. Имелись в китайской культуре и зачатки различных наук — астрономии, математики, физики, механики. Необходимы были лишь благоприятные социально-политические условия, чтобы возможность философии стала действительностью.

### **3.2. ЖИЗНЬ, СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ПРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ КОНФУЦИЯ**

Самыми плодотворными для китайской философии явились последние три века существования династии Чжоу — с конца VI

---

<sup>8</sup> Подробно о книге «И-цзин» см.: *Шуцзкий Ю. К.* Китайская классическая Книга Перемен. М., 1993; *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

по конец III в. до н. э. «Расцвет ста школ» — такое название получило это время в истории Китая. По сути, все оригинальные философские учения, развивавшиеся потом на протяжении свыше двух тысячелетий, возникли в этот период, причем далеко не самый мирный в китайской истории. Данная эпоха известна также под именем «Чжаньго» — «Борющиеся царства», поскольку в это время империя Чжоу распалась на семь самостоятельных монархий, непрерывно выяснявших отношения между собой с помощью оружия. Но для философии такая ситуация оказалась весьма благоприятной, поскольку правители, занятые междоусобными распрями, практически не вмешивались в область философии, и философы работали сравнительно свободно, публично пропагандируя свои идеи и последовательно доводя их до логического конца.

Первым китайским философом, личность которого исторически достоверна, является *Конфуций* (латинизированная форма китайского имени Кун Фуцзы, то есть «учитель Кун»), живший в 551–479 гг. до н. э. Его учение, широко известное уже при его жизни, было официально признано во II в. до н. э. императором династии Хань У-ди в качестве государственной идеологии и оставалось в этом качестве до 1912 г., несмотря на все социальные и политические потрясения. Духовное лидерство в китайском обществе оно сохраняло до 1949 г., когда во всем континентальном Китае была установлена власть Коммунистической партии. Но и позднее, вплоть до настоящего времени конфуцианство оставалось и остается самым влиятельным социально-этическим учением в других странах, где преобладает китайское население, в частности, на Тайване и в Сингапуре.

Основной книгой, в которой были изложены идеи Конфуция, стал сборник его высказываний «Лунь юй» («Беседы и суждения»), записанных и сохраненных его учениками. Во время яростных гонений на конфуцианцев при императоре Цинь Шихуане, правившем в 221–210 гг. до н. э., эта книга была уничтожена, но впоследствии восстановлена по памяти уцелевшими последователями Конфуция, причем в трех вариантах, серьезно друг от друга различающихся. После обретения конфуцианством статуса государственной идеологии каждый образованный китаец выучивал «Лунь юй» наизусть еще в детстве, в процессе обучения грамоте, и должен был руководствоваться ею всю свою жизнь.

Биография Конфуция известна достаточно подробно<sup>9</sup>. Происходил он из аристократического, но обедневшего рода. В три года он потерял отца, а в 17 — мать. Чтобы прокормиться, молодому человеку приходилось браться за самую разную работу, в том числе и за такую, какую люди благородного звания презирали. Конфуций работал и слугой, и пастухом, и сторожем. Впоследствии, подводя итоги своей жизни, он признавался, что в 15 лет обратил свои помыслы к учебе, в 30 — обрел самостоятельность, в 40 — освободился от сомнений, в 50 — познал волю неба, в 60 — научился отличать правду от неправды, в 70 — стал следовать желаниям своего сердца, не нарушая ритуала<sup>10</sup>.

В 30 лет Конфуций открыл частную школу, и с этих пор до конца жизни его сопровождали ученики. Известно, что у него их было более трех тысяч, причем имена 72 из них сохранились. Плата за обучение в этой школе была чисто символической — связка сушеного мяса, поэтому среди учеников Конфуция были люди самого разного достатка.

В 50 лет, «познав волю неба», Конфуций попытался реализовать свою социально-политическую теорию и поступил на государственную службу. Вначале его карьера складывалась успешно, и он достиг поста первого советника в своем родном царстве Лу. Однако после смерти царя он не смог найти общего языка с новым правителем, ушел в отставку и покинул Лу. В течение 13 лет он с ближайшими учениками путешествовал по другим царствам Китая, пытаясь и там устроиться на службу, но успеха не имел. Последние годы жизни Конфуций снова провел в родном царстве, возобновив работу своей школы. Свою миссию он видел в сохранении и передаче потомкам древней культуры и с этой целью комментировал и редактировал древние книги, в частности, «Шу-цзин» и «Ши-цзин», которые именно в его редакции вошли в китайское Пятикнижие.

В учении Конфуция прежде всего обращает на себя внимание его желание дистанцироваться от вопросов метафизических, онтологических, а также связанных со сверхъестественным, с тем, что лежит за пределами человеческого опыта. Не отрицая в принципе

---

<sup>9</sup> См., например: *Малявин В.* Конфуций. М., 1992; *Переломов Л. С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.

<sup>10</sup> См.: Древнекитайская философия. Т. 1. С. 143.

существования богов, он сдерживает излишне набожных учеников: «Чти богов, но держись от них в отдалении». Постоянно напоминая ученикам о необходимости познать волю неба, он при этом отмечал: «Разве небо говорит? А четыре времени года идут, и вещи рождаются. Разве небо говорит?»<sup>11</sup> Когда ученик Цзы-лу спросил о том, как служить духам, Конфуций ответил вопросом: «Не научившись служить людям, можно ли служить духам?» А когда тот же Цзы-Лу захотел узнать, что такое смерть, то получил в ответ еще один риторический вопрос: «Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?»<sup>12</sup>

В центре интересов Конфуция — проблемы нравственные, этические, политические. Его заботит в первую очередь то, как человеку строить свои отношения с окружающими, и то, как должны действовать облеченные властью лица, чтобы в стране царили мир, порядок и благоденствие. Он стремится сформулировать такие правила, которые помогли бы поднять нынешний моральный уровень общества, а он, по мнению китайского мыслителя, крайне низок. Характеризуя своих современников, Конфуций считает, что они в нравственном отношении гораздо хуже своих предков: они развратны и нетерпимы, лживы и сварливы, легко совершают ошибки, но не желают их признавать и исправлять, они невежественны, а если и учатся, то лишь ради известности и карьеры. Следствием такого массового аморализма оказываются общественные неурядицы, беспорядки, войны, мятежи и т. п. Не следует, считает Конфуций, удивляться и тому, что нынешние правители весьма далеки от легендарных царей древности — Яо, Шуня, Юя и других, которых он постоянно ставит в пример тем, кто занимает престолы китайских царств его времени.

Но Конфуций не только сетует и осуждает. Он намечает пути, которые должны будут вывести общество и государство из этого ненормального тупикового состояния. Для возвращения в прежнее гармоничное состояние необходимо строгое соблюдение людьми ряда нравственных принципов, в частности следующих:

- *ли* — ритуал, церемониал, порядок, благопристойность;
- *жэнь* — гуманность, человеколюбие, милосердие;

---

<sup>11</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 172.

<sup>12</sup> Там же. С. 158.

- *и* — долг, справедливость;
- *синь* — благонадежность, верность правителю и вообще власти;
- *сяо* — сыновняя почтительность, благочестие.

Последователи Конфуция даже сочинили специальное предложение, где все указанные пять принципов увязывались друг с другом логически: «Государь относится к своим подданным *человеколюбиво*, тогда как их *долг* — служить ему с *верностью* и *сыновним почтением*, дабы во всем царила *благопристойность*».

Иногда Конфуций пытается прийти к предельно общим основаниям, к которым сводились бы все этические нормы. Так, на вопрос ученика Цзы-гуна: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?» он отвечает, что такое слово есть, и слово это — *взаимность*. А потом добавляет правило, известное в Европе как золотое правило нравственности: «Не делай другим того, чего не желаешь себе»<sup>13</sup>. Другому ученику, Чжун-гуну, Конфуций предлагает это правило в несколько иной формулировке: «Не делай людям того, чего не желаешь себе, и тогда в государстве и в семье к тебе не будут чувствовать вражды»<sup>14</sup>.

Но Конфуций понимает, что основная проблема заключается в том, кто конкретно будет реализовывать эти высокие идеалы, кто именно будет оздоравливать общество, служа при этом эталоном нравственного поведения. И он в своих беседах и суждениях подробно рисует образ такого человека, называя его «цзюньцзы», то есть «благородным мужем». Благородный муж должен обладать самыми различными добродетелями: быть умеренным в еде, не стремиться к удобству в жилье, быть расторопным в делах и сдержанным в речах, не печалиться и не испытывать страха, проявлять почтение, служа старшим, заботиться о народе и т. д.<sup>15</sup>

Еще более ясно образ благородного мужа вырисовывается у Конфуция, когда он дается в сопоставлении с его антиподом — «сяожэнь» («низкий, ничтожный, маленький человек, простолудин»). Разграничение между двумя этими типами людей носит в первую очередь не социальный и не классовый характер, а нравственный. Хотя симпатии Конфуция в целом на стороне

---

<sup>13</sup> Там же. С. 167.

<sup>14</sup> Там же. С. 160.

<sup>15</sup> Там же. С. 142, 160, 150.



аристократии, он отнюдь не считает, что всякий человек благородного происхождения автоматически становится «цзюньцзы»: для приобретения и сохранения этого звания человек должен постоянно совершенствовать себя, взращивать в себе необходимые душевные качества, иначе он легко скатится до уровня «сяожэня». Благородному мужу следует мысленно хранить в сознании не только положительные, но и отрицательные примеры, поэтому многие изречения в книге «Лунь юй» выстроены как антитезы:

Благородный муж движется вверх, низкий человек движется вниз.

Благородному мужу легко услужить, но трудно доставить ему радость... Низкому человеку трудно услужить, но легко доставить ему радость.

Он [благородный муж] использует людей в соответствии с их способностями... Когда он [низкий человек] использует людей, он хочет, чтобы они были пригодны ко всему.

Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться.

Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду.

Благородный муж ко всем относится одинаково, он не проявляет пристрастия; низкий человек проявляет пристрастие и не относится ко всем одинаково.

Благородный муж предъявляет требования к себе, низкий человек предъявляет требования к людям.

Благородный муж, впадая в нужду, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается.

Благородные живут в согласии [с другими людьми], но не следуют за ними, низкие — следуют [за другими людьми], но не живут с ними в согласии.

О благородном муже нельзя судить по мелочам, ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам<sup>16</sup>.

Таким образом, по Конфуцию, именно благородные мужи, строго следующие составленному им моральному кодексу, должны служить опорой и общества, и государства. Власть имущие должны воспитывать у себя указанные добродетели и следить за тем, чтобы на ответственные должности назначались лица, обладающие этими

---

<sup>16</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 165, 164, 148, 144, 167, 164, 168.

достоинствами или, по крайней мере, имеющие у себя их задатки и готовые развивать их. Только в этом случае в стране будут царить добрые нравы, общественное согласие и взаимопонимание. Если же в стране начинаются беспорядки, конфликты, восстания, если правитель оказывается неспособным защитить свое государство от сепаратистов и от внешних врагов, то главная причина тому — утрата им лично и правящей прослойкой в целом добродетелей «цзюньцзы» или, что, по сути, то же самое, приход к власти «сяожэней», то есть людей низких, недостойных тех постов и званий, которые они приобрели.

Главное в управлении государством, считает Конфуций, это первенство морали над правом, убеждения над принуждением. Народом должен двигать не страх, а доверие к своим правителям. В идеале, когда верхи общества служат для всего народа образцами нравственности и добродетели, правителям не нужно будет прибегать к насилию и принуждению, чтобы настоять на своих требованиях, и уж, во всяком случае, они смогут обойтись без смертной казни в отношении закоренелых преступников и врагов государства:

Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа [подобна] ветру; мораль низкого человека [подобна] траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер<sup>17</sup>.

### **3.3. КОНФУЦИАНСТВО В IV–III ВВ. ДО Н. Э.: МЭН-ЦЗЫ И СЮНЬ-ЦЗЫ**

После смерти Конфуция его учение продолжало распространяться во всем Китае, хотя долгое время не получало официального признания властей. Однако далеко не все положения, высказанные Учителем, получали у его последователей однозначную и общепринятую интерпретацию. Сохраняя уважение к Конфуцию, конфуцианцы нередко вступали между собой в острую полемику, по-разному и зачастую альтернативно трактуя его суждения.

---

<sup>17</sup> Там же. С. 161.

Одним из самых известных в этой связи стал спор о человеческой природе, центральную проблему которого можно сформулировать так: «Каков человек от природы — добр или зол?» У Конфуция ясного ответа на этот вопрос нет, видимо, потому, что он считал эту природу этически нейтральной и отводил решающую роль в формировании личности человека не его природным задаткам, а привычкам, которые люди приобретают благодаря воспитанию и самовоспитанию. Ученикам Конфуция понадобилось внести в этот вопрос бóльшую определенность, и результатом явилась полемика, в которой полярные позиции с наибольшей последовательностью выразили философы Мэн-цзы и Сюнь-цзы.

*Мэн-цзы* (ок. 372 — 289 до н. э., настоящее имя Мэн Кэ) получил в официальной конфуцианской литературе титул «второго совершенномудрого» (первым, естественно, считался Конфуций). Получив хорошее образование, он много странствовал по царствам Китая и проповедовал свое учение, надеясь получить высокую должность и реализовать на практике свои принципы. Не найдя взаимопонимания у правителей, Мэн вернулся, как когда-то Конфуций, в свое родное царство Лу и остаток жизни провел со своими учениками. Благодаря им появилась книга «Мэн-цзы», по которой можно судить о его философских, этических и политических воззрениях.

В ряде диалогов этой книги затрагивается вопрос о человеческой природе. Философ Гао-цзы утверждает, что человек от природы ни добр, ни зол — как вода, которую можно повернуть в любом направлении и которая в своем течении не различает востока и запада. В ответ Мэн-цзы, подхватив эту аналогию, трактует ее совершенно иначе:

Вода действительно не различает востока и запада. Но разве она не различает, где верх и где низ? Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды течь вниз. Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, [так же как] нет такой воды, которая не стремилась бы [течь] вниз<sup>18</sup>.

У всех людей естественные проявления чувств направлены к добру, и в этом все люди равны и подобны друг другу.

---

<sup>18</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 243.

Если человек делает недоброе, то в этом нет вины его природных качеств. У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и неправды<sup>19</sup>.

О неравенстве людей Мэн-цзы говорит лишь в связи с разделением труда — ведь одному человеку нецелесообразно заниматься и ремеслом, и земледелием или же одновременно разными ремеслами. Поэтому и разделение на умственный и физический труд следует считать проявлением естественного порядка вещей:

Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает [свой] ум, управляют людьми. А те, кто напрягает [свои] мускулы, управляются [другими людьми]. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют. Таков всеобщий закон в Поднебесной<sup>20</sup>.

В чем же, в таком случае, причина зла? Откуда (если природа человека однозначно добра) берутся негодяи, разбойники, развратники, корыстолюбцы и властолюбцы, готовые ради своих желаний и прихотей на любые преступления? Мэн-цзы усматривает источник зла в различных неблагоприятных внешних обстоятельствах, которыми сопровождается человеческая жизнь, — голоде, неурожае, войнах, эпидемиях, стихийных бедствиях. Так,

...В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им небо, а потому что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во зло]<sup>21</sup>.

В соответствии с этой установкой Мэн-цзы возлагает особую ответственность на сильных мира сего, от которых зависит благополучие народа, и в первую очередь на правителя. Если правитель допускает, чтобы его народ голодал, подвергался различным лишениям и думал лишь о том, как избежать смерти, то он теряет моральное право называться «сыном неба», то есть быть правителем по сути, а не по названию:

---

<sup>19</sup> Там же. С. 244.

<sup>20</sup> Там же. С. 238.

<sup>21</sup> Там же. С. 245.

Народ является главным [в государстве]... а государь занимает последнее место. Поэтому, только завоевав [расположение] народа, можно стать сыном неба<sup>22</sup>.

Задача правителя — не просто абстрактно любить свой народ, но и создать такие условия, при которых любой его подданный будет иметь возможность заработать себе на жизнь и содержать своих родителей, жен и детей. «Если после этого он будет побуждать народ стремиться к добру, то в таком случае народ легко последует за ним»<sup>23</sup>, иначе говоря, каждый человек сполна проявит и раскроет те добрые начала, которые присутствуют в нем от рождения. Впрочем, Мэн-цзы признает, что современные ему цари мало соответствуют нарисованному им идеалу и в большинстве своем не обладают конфуцианскими добродетелями, проводя время в бессмысленных развлечениях и затевая друг с другом все новые войны, бремя которых ложится, естественно, на ни в чем не повинный простой народ.

Тезис Мэн-цзы об изначально доброй природе человека не получил единодушной поддержки даже в рамках конфуцианства. Из числа его критиков наибольшую известность получил живший на полвека позднее философ и просветитель *Сюнь-цзы* (ок. 313 — 238 до н. э., настоящее имя Сюнь Куан). Он происходил из состоятельной семьи и получил блестящее образование, хорошо ознакомившись не только с конфуцианскими сочинениями, но и с трудами представителей других школ. Много путешествуя по Китаю, Сюнь-цзы посетил различные царства, где встречался с различными правителями и сановниками и беседовал о принципах управления страной. Около десяти лет он проповедовал свое учение в академии Цзися (царство Ци), самом авторитетном научном учреждении Древнего Китая, и был признан главой находившихся там ученых. Последние 17 лет жизни Сюнь-цзы достаточно успешно управлял одним из уездов царства Чу, за что удостоился от своих подопечных прозвища Сюнь Цин (министр Сюнь). Взгляды Сюнь-цзы дошли до нас в сборнике его трактатов и записей учеников, который почти полностью сохранился, носит имя автора и состоит из 32 глав.

---

<sup>22</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 247.

<sup>23</sup> Там же. С. 230.

23-я глава книги «Сюнь-цзы» непосредственно направлена против Мэн-цзы и полемически озаглавлена «О злой природе человека». Человек, считает Сюнь-цзы, «рождается с инстинктивным желанием наживы»<sup>24</sup> и множеством других пороков — неуступчивостью, завистью, злобностью, вероломством, жестокостью, коварством, распушенностью и т. д. Даже то, что люди стремятся к добродетели, доказывает, по мнению Сюнь-цзы, что от рождения они ее не имеют. Если все пустить на самотек, полагаясь на якобы природенную доброту человека, результат будет самым печальным: массовое нарушение всех нравственных принципов и норм, правил долга и ритуала. В обществе установятся анархия и беспредел, возобладает культ силы:

...Сильный будет притеснять и грабить слабого, большинство — жестоко обращаться с меньшинством и вносить в него раскол. Вслед за этим в Поднебесной немедленно воцарится хаос и одно за другим последуют разрушения!<sup>25</sup>

Прибегая к традиционным для китайской философии аналогиям, Сюнь-цзы доказывает, что главная задача общества и государства — социализировать и «окультурить» индивида, подавить злые, животные его задатки и, напротив, привить ему положительные нравственные качества. Подобно тому, как для выпрямления кривого куска дерева и для заострения тупого куска металла необходимы целенаправленные и точные усилия мастера, так и для воспитания полноценного члена общества нужны не только ясная цель, но и методичная, кропотливая, ответственная работа. «Совершенномудрые» мужи прошлого оставили нам в наследство точные правила ритуала и долга, выработали законы, но это не исключает, а, наоборот, предполагает, что мы должны сохранить эти законы в жизни, на практике, помогая новым членам общества усвоить их, сделать их привычными для себя.

Особая роль в этой культурно-воспитательной работе принадлежит ванам, то есть правителям. В отличие от Мэн-цзы, полагавшего, что здесь на первом месте должны стоять личный положительный пример правителя и средства убеждения, Сюнь-цзы подчеркивает,

---

<sup>24</sup> См.: Древнекитайская философия. Т. 2. С. 200.

<sup>25</sup> Там же. С. 205.

что правитель для подчинения людей ритуалу должен действовать решительно и пресекать возникающие время от времени отклонения самыми суровыми средствами. Как и всякий любящий отец семейства, государь, тем не менее, всегда должен быть готов применить силу для восстановления порядка и наказания ослушников в назидание колеблющимся. Так, например, «главных злодеев нужно казнить, не дожидаясь их перевоспитания»<sup>26</sup>. Хотя, оставаясь конфуцианцем, Сюнь-цзы признает, что с помощью одних угроз, запугиваний и жестокостей успешно править невозможно. Правителя он сравнивает с лодкой, а народ — с водой: вода может нести лодку, а может ее и опрокинуть<sup>27</sup>. Поэтому правителю следует также поощрять честных, рдивых и добродетельных, добиваться искренности и доверия к себе — во всяком случае, со стороны здоровой части народа.

Одним из условий мира и благоденствия в государстве Сюнь-цзы считает *единомыслие*. Полагая социальное и политическое неравенство вполне естественным и нормальным явлением, он настаивает на том, что образ мыслей людей должен быть сходным, к какому бы классу и прослойке они ни принадлежали: «Поднебесная не может иметь двух правильных путей, совершенномудрый не может иметь двух [способов] мышления»<sup>28</sup>. Большим несчастьем современного ему Китая Сюнь-цзы считает то, что люди запутались в учениях ста школ и перестали уже различать, где правда, а где ложь. Многие философы сознательно запутывают людей своими софистическими рассуждениями, чтобы придать себе вес и авторитет в обществе, а иные правители используют подобные нечестные приемы для удержания и усиления своей власти. В результате люди теряют ясные ориентиры, утрачивают доверие к начальству, а страна идет к гибели. Сюнь-цзы откровенно признается, что ему больно видеть такую картину:

Человека, вставшего на правильный путь, наверху порицают правители, приведшие страну к смуте, внизу — ученые, внесшие путаницу в [то или иное] учение<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. С. 150.

<sup>27</sup> Там же. С. 153.

<sup>28</sup> Там же. С. 181.

<sup>29</sup> Там же. С. 182.

Учитывая это, мудрый и просвещенный правитель должен проявлять заботу не только об экономике и политике вверенного ему государства, но и о том, как мыслят его подданные и каким языком они пользуются: «Подбор слов, определение имен, споры и подробные пояснения есть лучший способ употребления слов и основное начало деятельности вана»<sup>30</sup>. Правитель должен проследить за тем, чтобы процветающая пока многозначность в словоупотреблении прекратилась и чтобы каждому имени соответствовала одна и только одна вещь. Тогда тех философов, которые подделывают имена и произвольно создают новые, можно будет преследовать как мошенников и аферистов. Ведь их деятельность, по сути, не отличается от занятий тех, кто подделывает мандаты и меры!

Итак, идеалом Сюнь-цзы является такое правление, когда эпоха подобного релятивизма и плюрализма закончится и в стране установятся мир, ясность и однозначная определенность — и в словах, и в делах людей.

### 3.4. ДАОСИЗМ — ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ, ОБЩЕСТВЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

Конфуцианство, как мы отмечали выше, это не просто философское учение или теоретическая доктрина. Конфуцианство — это еще и комплекс нравственных норм, это образ и стиль жизни китайцев. Именно это позволило ему выжить при всех военных, политических и социальных потрясениях, на которые так богата китайская история. Однако, господствуя официально на протяжении более двух тысяч лет, конфуцианство достаточно терпимо относилось к другим религиозным и философским школам. Человек мог на практике строго придерживаться норм конфуцианской этики и не вызывать никаких нареканий со стороны общества и властей, но в своей частной жизни исповедовать какую-либо иную концепцию, в том числе и иностранную — буддизм, например, а позднее ислам и христианство. Но чаще всего таким учением оказывался зародившийся и выросший в самом Китае *даосизм*.

---

<sup>30</sup> Там же. С. 195.



Как отмечает Л. С. Васильев<sup>31</sup>, в даосизме следует различать два уровня: 1) обрядовая практика неграмотного простонародья, основанная на мифах и суевериях — магия, гадания, колдовство, наговоры, шаманские заклинания и т. д.; 2) собственно философия, разрабатывавшаяся первоначально уходившими от общества аскетами-отшельниками, а затем жрецами даосских храмов и монастырей и другими образованными китайцами. Даосы-философы, с одной стороны, активно использовали мифологические конструкции, от которых старались дистанцироваться конфуцианцы, и черпали идеи из необъятного арсенала народных верований, уходивших корнями в первобытную эпоху. С другой стороны, учения философов даосов оказывались, в свою очередь, своеобразной теоретической базой для новых обрядов и суеверий (практика фэн-шуй, алхимия, астрология, поиски физического бессмертия).

К XI в. даосская литература насчитывала свыше 4,5 тыс. текстов, но классическими для этого философского направления стали книги, возникшие в эпоху Чжаньго. Главной книгой всех даосов стал трактат *Дао дэ цзин*, приписываемый легендарному родоначальнику *Лао-цзы*, старшему современнику Конфуция. Его биография пестрит сверхъестественными событиями, и поэтому большинство специалистов не считает его исторической личностью. Согласно даосской традиции, свою единственную дошедшую до нас книгу он написал по просьбе начальника пограничной заставы, отправляясь под конец жизни на Запад. «Дао дэ цзин» — это небольшое произведение, состоящее из двух частей, разбитых на 81 главу, и пяти тысяч иероглифов. Кроме того, в канон даосизма вошли и другие трактаты, появившиеся в IV—III вв. до н. э., — *Ле-цзы*, где, в частности, излагается учение философа *Ян Чжу* (ок. 440 — 360 до н. э.), и *Чжуан-цзы*, названный по имени автора, жившего примерно в 369—286 гг. до н. э.

Основное понятие даосской философии — *дао* (путь, дорога). Вообще говоря, оно используется практически всеми учениями Древнего Китая, но именно в даосизме оно заняло центральное место. В описании дао многое роднит его с Брахманом Упанишад. Дао вечно и неизменно, несотворенно и вездесущно («растекается повсюду»), невидимо и бесформенно. Дао — и мать, и праотец всех

---

<sup>31</sup> Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. С. 220—221.

вещей, «глубочайшие врата рождения», «мать Поднебесной». Дао — это то, благодаря чему рождается все сущее<sup>32</sup>. Дао — начало всего, но нельзя ставить вопрос о том, что есть начало дао, ибо даже бог (если допустить его существование) есть порождение дао: «Я не знаю, чье оно порождение, [я лишь знаю, что] оно предшествует небесному владыке»<sup>33</sup>. Дао — начало не только творческое, но и управляющее миром, дающее законы всему сущему: «Человек следует [законам] земли. Земля следует [законам] неба. Небо следует [законам] *дао*, а *дао* следует самому себе»<sup>34</sup>.

Непосредственным порождением дао выступает *ци* (букв. — воздух, пар, дыхание). Ци следует понимать двояко. Во-первых, это материальная основа мира, тот субстрат, из которого состоят все вещи: когда частицы ци сгущаются, соединяются, образуются вещи, а когда они разделяются, рассеиваются, вещи исчезают. В этом смысле ци напоминают атомы Демокрита и Эпикура. Во-вторых, ци — это элементы духовного начала, пронизывающего все пространство, это некая духовная энергия, дающая вещам силу и жизненность. Пока ци пребывает в вещи, она дышит и живет, но как только ци покидает вещь, последняя перестает дышать и умирает. Уход ци из некоего организма не есть нечто фатальное: если человек, например, строит свою нравственную и физическую жизнь в соответствии с законами дао, он может продлить ее (а то и вообще достичь бессмертия, как утверждали некоторые даосы), но если он пренебрегает этими законами, он наверняка ее укоротит.

В мире существуют ци двух родов — *ян* и *инь*. Воплощением первого из них считалось небо, а воплощением второго — земля. Весь процесс мироздания и бытия рассматривался даосами как результат взаимодействия, но не противоборства этих двух начал. Широкую известность получило графическое изображение инь и ян в виде двух вписанных в круг каплеобразных запятых, напоминающих рыб или головастика, причем в каждой из них видна точка противоположного цвета, что символизировало зарождение ян внутри инь, и наоборот.

---

<sup>32</sup> См.: Дао: гармония мира. М.; Харьков, 2000. С. 9, 10, 16, 19–20.

<sup>33</sup> Там же. С. 10.

<sup>34</sup> Там же. С. 17.

Взаимодействие ян и инь проявляется, согласно даосам, не только в сочетании неба и земли, но и во многих других парных характеристиках физического и биологического мира: жар — холод, Солнце — Луна, свет — тьма, огонь — вода, верх — низ, мужское — женское, рождение — смерть, активное — пассивное и др. Пока в той или иной конкретной вещи сочетание ян и инь уравновешено и сбалансировано, вещь пребывает в нормальном и здоровом состоянии, однако, если одно из начал или оба они начнут стремиться к доминированию, игнорируя то, что они суть стороны единого целого, это становится симптомом кризиса в истории данной вещи, а то и ее скорой гибели. Так, для жизни всякое живое существо, не исключая человека, нуждается в оптимальном и гармоничном сочетании света и тьмы, тепла и холода, сухого и влажного. Как только границы меры (свои для каждого конкретного случая), окажутся нарушенными, организму грозят болезни и смерть: слишком большой жар так же опасен, как и слишком большой холод, засуха так же опасна, как и наводнение, обезвоживание для организма не менее вредно, чем водянка, а слишком яркий свет слепит не меньше, чем полная тьма, и т. д.

Космологические и натурфилософские построения в даосизме не являются самодостаточными и отделенными от человеческой жизни. Дао диктует свои правила любой частичке мироздания, поэтому и человек, если он хочет прожить свою жизнь осмысленно и счастливо, должен мыслить и действовать в соответствии с дао. Понятием, которое опосредует дао и существование отдельного индивида, выступает в даосизме дэ, что можно перевести как «добродетель», «достоинство», «благодать». Дэ выступает как некий вторичный принцип, дополняющий и конкретизирующий действие дао: «Дао рождает [вещи], дэ вскармливает [их], возвращает их, воспитывает их, совершенствует их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их»<sup>35</sup>. Дэ — это форма постижения дао, так как, осваиваясь в обществе, выстраивая свои отношения с окружающими, мы тем самым приобщаемся к универсальным закономерностям, царящим в мире, вписываемся в структуру мироздания вообще. Нельзя нам достичь счастья, если мы не будем в той или иной

---

<sup>35</sup> Дао: гармония мира. С. 25.

степени нравственными людьми, если наши личные добродетели не будут отражениями и элементами космического миропорядка.

В то же время в книге Лао-цзы есть места, где говорится о разнорядковости дэ и выделяются высший и низший его уровни, причем во втором случае действия человека оказываются нарочитыми и произвольными: такое дэ не только не выражает естественного закона, но и идет вразрез с ним. Лао-цзы дает иерархию принципов, в которой каждая последующая ступень означает все больший отход от исходного идеала гармонии и простоты, вырождение его:

...Дэ появляется только после утраты дао; человеколюбие — после утраты дэ; справедливость — после утраты человеколюбия; ритуал — после утраты справедливости. Ритуал — это признак отсутствия доверия и преданности. [В ритуале] — начало смуты<sup>36</sup>.

Нетрудно увидеть здесь полемику с конфуцианством, поскольку именно для последнего характерно возвеличивание ритуала («ли»), возведение его в культ и абсолют, трактовка его как универсального средства разрешения социальных, политических конфликтов и вообще всяких жизненных коллизий.

Дао, в отличие от человека и человекоподобных богов (существования которых даосизм не исключает), не имеет целеполагания и не обладает свойством жэнь (человеколюбием). Дао само по себе не воздаст, оно не карает и не милует. Оно правит миром посредством принципа *увэй*, что можно перевести как «недеяние», или, точнее, как делают некоторые авторы, «непереусердствование»<sup>37</sup>. Дао управляет вещами, не вмешиваясь в естественный ход событий, то есть бездействуя, оставаясь в неподвижности. Увэй не означает полного отсутствия деятельности, ничегонеделания. Речь идет о том, что всякая активность должна существовать в границах некоторой меры. Выйдя за эти границы, она становится вредной и опасной, ибо разрушает естественный порядок вещей. Если человек пытается подкорректировать, «улучшить» природу, навязать ей свои понятия о гуманности и справедливости, он только портит и запутывает дело, вредя и себе и другим. Такого рода произвольная самодеятельность, вносящая в мир бессмыслицу и сумятицу,

---

<sup>36</sup> Там же. С. 21.

<sup>37</sup> См.: Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 123.

получает название «человеческого дао», в противоположность истинному дао, небесному. Последнее

...отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же дао — наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято<sup>38</sup>.

Принцип увэй не ограничивается частной жизнью людей, но распространяется на все формы человеческой жизни. Мудрец, познавший дао и принцип его действия, не стремится к путешествиям и к общению с разными людьми, он не совершает резких движений и в своих поисках истины излишне не напрягается:

Не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна, можно видеть естественное дао. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь<sup>39</sup>. Поэтому совершенномудрый не ходит, но познает [все]. Не видя [вещей], он проникает в их [сущность]. Не действуя, он добивается успеха<sup>40</sup>.

Недеяние оказывается и самым эффективным способом государственного управления. Самый лучший правитель — это тот, о котором народ знает лишь то, что он существует. Далее следуют правители, которые добиваются у народа любви и поклонения, затем — те, которых народ боится и, наконец, те, кого он презирает<sup>41</sup>. Идеал правителя — это философ на троне, который сводит свою активность к минимуму, если не к нулю, рассуждая так:

Если я не действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ будет сам исправляться. Если я пассивен, народ сам становится богатым<sup>42</sup>.

Впрочем, есть вещи, о которых и такой правитель должен неустанно печься, например, следование политическим нормам, которыми руководствовались древние мифические цари. Здесь

---

<sup>38</sup> Дао: гармония мира. С. 33.

<sup>39</sup> Аналоги этому тезису Лао-цзы — русские поговорки «Тише едешь — дальше будешь» и «Дурная голова ногам покоя не дает».

<sup>40</sup> Дао: гармония мира. С. 24.

<sup>41</sup> Там же. С. 14.

<sup>42</sup> Там же. С. 27.

даосский образ мышления повторяет ход мысли конфуцианцев: идеал государственного правления усматривается в далеком и легендарном прошлом, который следует вернуть к жизни. Но, разумеется, даосский идеал правителя далеко не во всем дублирует конфуцианский. Если у Конфуция *чжи* (знание, мудрость) выступает одной из добродетелей всякого благородного мужа, не исключая и первого лица в государстве, то у даосов отношение к просвещению народа более чем скептическое:

В древности те, кто следовал дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к счастью.

И далее следуют призывы:

Если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать... Если [в государстве] имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять... Пусть народ снова начинает плести узелки и употреблять их вместо письма<sup>43</sup>.

Такая социально-политическая модель оказывается в противоречии с современностью и носит утопический характер, напоминая критику Жан-Жаком Руссо в XVIII в. европейской цивилизации. Как даосы, так и Руссо считают, что знания и основанные на них науки, искусства и техника суть, по большому счету, вредные, разрушительные факторы, поскольку они подрывают гармонию и согласие в отношениях между людьми.

Оставляя в стороне вопрос, насколько способно технически и интеллектуально неразвитое государство противостоять натиску внешних врагов, даосы стоят на подчеркнуто пацифистских позициях. Благородный правитель никогда не должен начинать войну первым. Только в самом крайнем случае он может прибегнуть в оборонительных целях к помощи войска, этого «орудия несчастья». И даже в случае победы он не должен прославлять себя — ведь такое прославление не что иное, как радость по поводу убийства многих людей. «Победу следует отмечать похоронной процессией»<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Там же. С. 30, 34.

<sup>44</sup> Там же. С. 19.

Наконец, нельзя не отметить склонность Лао-цзы и других даосов к парадоксальности суждений. Собственно, это тот стиль мышления, который известен в Европе со времен Гераклита и который получил позднее имя диалектического. «Дао дэ цзин» изобилует противоречиями, но это не те противоречия, которые подпадают под сформулированные Аристотелем законы формальной логики. Это не формальные противоречия, когда некто сначала что-то утверждает, а потом тут же отрицает. Парадоксы даосов — это отражение бинарности самой структуры бытия: подобно тому, как инь и ян не существуют друг без друга, но лишь в комплексе составляют космос, так и наши утверждения только тогда будут истинными, когда примут во внимание и соответствующие им отрицания. Поэтому приписывание одному и тому же субъекту противоположных предикатов — это не просто логическая ошибка наивного мышления, а способ проникновения в самую суть вещей.

Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга...

<...>

Тяжелое является основой легкого. Покой есть главное в движении...

<...>

Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде всего дать ему расцвести. Чтобы нечто у кого-то отнять, нужно прежде дать ему. Это называется глубокой истиной. Мягкое и слабое побеждает твердое и сильное...

<...>

Великое совершенство похоже на несовершенное... великая полнота похожа на пустоту..., великая прямота похожа на кривизну; великое остроумие похоже на глудость<sup>45</sup>.

— с помощью таких парадоксов читатель вслед за древнекитайским мыслителем развивает в себе гибкость мышления, избавляет себя от самоуверенности и догматизма и приучается видеть мир в его целостности, движении, многообразии и неоднозначности.

---

<sup>45</sup> Дао: гармония мира. С. 9, 17, 20, 23.

### 3.5. УЧЕНИЕ МО-ЦЗЫ И ЕГО ПОЛЕМИКА С КОНФУЦИАНСТВОМ

В V–IV вв. до н. э., когда конфуцианство еще не стало официально признанным, но было уже весьма популярно, появилось учение, которое также выступило его конкурентом. Родоначальником его стал философ Мо Ди, получивший прозвище *Мо-цзы*, а само оно получило название *моизма*. Историк китайской философии Фэн Юлань (1895–1990) назвал Мо-цзы «вторым философом после Конфуция» и «первым его оппонентом»<sup>46</sup>. Относительно точного времени и обстоятельств его жизни сведений сохранилось немного. Традиционно считается, что он жил между 479 (год смерти Конфуция) и 381 г. до н. э. Основным источником сведений о его взглядах — трактат, состоящий из 53 глав и носящий его имя. Эта книга представляет собой сборник записей, сделанных самим Мо-цзы и его последователями.

Долгое время моизм весьма успешно выступал в качестве соперника конфуцианства и пользовался в интеллектуальных кругах не меньшим влиянием. Если Конфуций выступал защитником старины и постоянно апеллировал к древним, доисторическим китайским правителям, то Мо-цзы позиционирует себя в качестве жесткого критика архаичных институтов. Если Конфуций в целом симпатизирует аристократии и ставит целью ее облагораживание, повышение ее нравственного стандарта, то Мо-цзы достаточно последовательно проводит принцип демократизма, утверждая равенство всех людей перед Небом.

Основные возражения Мо-цзы против конфуцианства можно свести к следующим пунктам.

1. Идеалы конфуцианцев — человеколюбивый «сын неба» и цзюньцзы — благородный муж, занимающий определенное место в административной системе и действующий строго в соответствии со своим рангом. Отношение человека к небу опосредовано всей политической иерархией и персоной, занимающей в ней верхнюю ступень. Небо объявляет людям свою волю не напрямую, а через своих глашатаев, начиная с императора и приближенных к нему

---

<sup>46</sup> Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии. С. 70.



особ, сам статус которых предполагает наличие у них необходимых добродетелей.

Напротив, как пишет Мо-цзы в главе «Подражание образцу», за нравственный эталон не могут быть приняты ни отдельные чиновники, ни даже сам «сын неба», обычно весьма далекий от совершенства.

В Поднебесной много правителей, но человеколюбивых среди них мало. Поэтому если [поступок] правителя принять за образец — значит подражать нечелолюбвию. Но нечелолюбие не может служить образцом.

Равным образом не могут служить образцами для подражания ни наши родители, ни учителя. Эталоном нравственности для нас должны выступить не конкретные люди, а *само небо*:

Действия неба обширны и бескорыстны. Оно щедро и [не кичится] своими достоинствами, его сияние длительно и не ослабляюще... Готовясь к действиям, необходимо сопоставить свои поступки с [желаниями] неба. То, что небо желает, делай это, а что небо не желает, запрети делать<sup>47</sup>.

Далее в главе «Воля неба» Мо-цзы разъясняет, каковы эти повеления: люди должны помогать друг другу и учить друг друга, сильный должен помогать слабому, а те, у кого лишнее имущество, должны делить его с нуждающимися. Небо хочет, чтобы верхи были усердны в управлении страной, а низы усердны в делах. Но небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, чтобы сильный грабил слабого, а знатный кичился перед незнатным. Главное же в воле неба — это то, что между людьми должны существовать отношения *всеобщей любви и взаимной выгоды*. И никакой человек, независимо от того места, которое он занимает в социально-политической структуре, не останется без воздаяния: «Кто следует велениям неба, тот непременно получит вознаграждение. Кто нарушает волю неба, тот обязательно будет наказан...»<sup>48</sup>

2. Конфуцианство, по мнению Мо-цзы, подчеркивает роль судьбы и предопределения, принижая тем самым роль субъективного

---

<sup>47</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 179–180.

<sup>48</sup> Там же. С. 195.

фактора — человеческой активности, воли, предприимчивости. Покорность судьбе делает человека ленивым и апатичным. Не веря в собственные силы, человек не будет проявлять усердия в учебе и труде и этим обречет себя на голодную несчастную жизнь. Поэтому от веры в силы, якобы решающие нашу судьбу независимо от наших мотивов и поступков, следует безоговорочно отказаться. «Почитать судьбу не имеет смысла. Если пренебрегать судьбой, то беды не будет...»<sup>49</sup> Воля неба не предопределяет тех событий, которые происходят на земле. Небо лишь желает, чтобы люди любили друг друга, и от того, насколько они реализуют в своем поведении эту высшую волю, будут зависеть их успехи или, наоборот, неудачи.

3. Моисты разошлись с конфуцианцами и в понимании *любви*. Конфуцианское *жэнь*, по их мнению, предполагает любовь, прежде всего к своим родителям и к своим правителям, а уже затем ко всему остальному. Такая «отдельная» любовь является ограниченной, корыстной по своей сути. Это эгоистическая любовь, любовь ради выгоды: мы любим лишь тех, от кого надеемся что-либо получить — покровительство, помощь, прибыль, удовольствие. «Злой человек» — это не только тот, кто не любит никого, но и тот, кто любит лишь некоторых. Такая любовь деструктивна, ибо, давая что-то одним, она отнимает это у всех других. В результате она подрывает гармонию в Поднебесной и выступает главной причиной беспорядков в государстве:

Ныне правители царств знают лишь о любви к своему царству и не любят другие царства, поэтому всеми силами страны стремятся нанести удар другой стране. Ныне главы семейств знают лишь о любви к своей семье, но не любят другие семьи и поэтому, не брезгуя ничем, всеми силами стремятся разграбить другую семью... Если отсутствует взаимная любовь между людьми, то непременно появляется взаимная ненависть...<sup>50</sup>

Антагонистом этой «отдельной, корыстной» любви выступает у Мо-цзы любовь *всеобщая, всеобъемлющая*, в равной степени изливающаяся на всех людей. Она распространяется не на отдельных избранных, но и, в идеале, на все человечество. Именно такой любви

---

<sup>49</sup> Там же. С. 196.

<sup>50</sup> Там же. С. 192.

хочет от людей небо, и эта любовь должна быть выше практической сиюминутной выгоды. Помогая кому-то из своих ближних, человек не должен забывать и о дальних; поддерживая и выручая одних, он не должен при этом жертвовать интересами других, не должен создавать для них проблемы и тем более причинять им страдания.

4. Конфуцианство абсолютизирует минувшее, возводит на пьедестал *ритуал* и *традицию*. Для него истина — в прошлом, а ритуал, доставшийся от него нам в наследство, самоценен, он — условие и залог добродетели. Нельзя быть нравственным человеком (цзюньцзы), не соблюдая ритуала.

Для Мо-цзы формальное следование ритуалу само по себе бессмысленно. Моисты не против традиций вообще, но они считают нужным отделять в них хорошее от плохого. Ритуал, если его рассматривать безотносительно к мотивам его адептов, не обладает моральной ценностью, не делает лучше ни отдельных людей, ни общество. Моисты — сторонники *новаторства, обновления*, если новое облегчает и улучшает жизнь людей. Мо-цзы заявляет:

Я считаю, что хорошему из древности нужно следовать, но нужно создавать и современное хорошее. Я хочу, чтобы хорошего становилось больше...<sup>51</sup>

Поэтому, в частности, нужно с осторожностью относиться к авторитету древних книг и не все, что в них написано, принимать на веру. Помимо них, нужно опираться на опытные, эмпирические данные, которые мы черпаем из наших контактов с живой действительностью и которые, естественно, не могли быть отражены в старых книгах: «Первоначальным источником [знания] являются факты, которые слышали или видели простолюдины». При этом не всякое известие, полученное от кого-либо, следует принимать за истину — эти известия нужно проверять, опираясь в конечном счете на чувственный опыт большинства людей, независимо от их званий и статусов:

Правило проверки знания о том, существует ли нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образец факты, которые видели или слышали массы людей<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 198.

<sup>52</sup> Там же. С. 196.

В главе «Почитание единства» Мо-цзы развивает концепцию происхождения государства, имеющую немало общего с теорией естественного права и общественного договора, появившейся в Европе лишь в XVII–XVIII вв. (Гроций, Гоббс, Локк, Спиноза, Руссо). До возникновения государства не было единого представления о справедливости: этих представлений было столько же, сколько и людей. «Каждый считал правильным свой взгляд и отвергал взгляды других людей, в результате между людьми царил сильная вражда». Беспорядок среди людей царил такой же, как среди диких зверей.

Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека в Поднебесной и сделали его сыном неба... Только сын неба может создавать единый образец справедливости в Поднебесной, поэтому в Поднебесной воцарился порядок<sup>53</sup>.

Таким образом, впервые правитель государства был избран по воле людей в целях спасения от анархии.

Правда, в другой главе Мо-цзы, касаясь этого же вопроса, уже утверждает, что государство и правитель были поставлены не по воле людей, а по воле неба и духов<sup>54</sup>. Но, как бы то ни было, он признает, что нынешние «сыны неба» мало пекутся о справедливости и поэтому не выполняют тех задач, для решения которых был учрежден в свое время институт государства. Предвосхищая критику Мэн-цзы методов монархического правления, Мо-цзы выделяет три бедствия, от которых страдает простой люд: голодающие не имеют пищи, замерзающие не имеют одежды, уставшие не имеют отдыха. А тем временем ваны и знать развлекаются, бездельничают и утопают в роскоши, окружают себя подхалимами, развратниками и клеветниками. Такое положение дел возмущает Мо: «Я считаю, что так не должно быть. Мой замысел состоит в том, чтобы уничтожить это...»<sup>55</sup> Хотя следует отметить, что он не дает конкретной программы действий, с помощью которой будет восстановлена попранная сильными мира сего изначальная справедливость.

---

<sup>53</sup> Там же. С. 191.

<sup>54</sup> См.: *Фэн Ю-лань*. Краткая история китайской философии. С. 80.

<sup>55</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 197.

Мо-цзы, пожалуй, один из самых демократичных мыслителей Древнего Китая и одновременно один из первых демократов в истории философии. Он решительно выступает против неравенства в распределении, образе жизни, против привилегий аристократии. Цари и вельможи, управляя страной, «должны... исходить при этом из интересов простолюдинов Поднебесной»<sup>56</sup>, не допуская непроизводительного расходования средств, полученных от налогообложения народа. Признавая разделение труда в качестве причины существования сословий, Мо-цзы не считает это основанием для неравенства в доходах: производительный труд (труд землепашца, ремесленника) должен вознаграждаться не хуже, чем работа управляющего, чиновника. Более того, он ставит вопрос о вертикальной социальной мобильности: «Сановники не вечно должны быть знатными, простолюдины не вечно должны быть незнатными»<sup>57</sup>. Все члены общества, уверен Мо, должны обладать равными политическими возможностями и социальными свободами — в этом залог духовного единства и стабильности общества.

Мо-цзы, как и даосы, категоричный противник войны как способ решения политических споров между государствами.

...Пытаться добиться мощи и славы — это все равно что заставить всех людей Поднебесной пить одно лекарство для лечения разных болезней, ибо пользы от этого, может быть, будет лишь четырем-пяти человекам...<sup>58</sup>

Во имя интересов горстки людей губятся материальные и людские ресурсы, страдают массы людей. Но, отрицая войны захватнические, агрессивные, Мо допускает войны оборонительные и потому говорит о том, что страна должна быть достаточно сильной, чтобы отразить нападения внешних врагов. Да и сам он лично, по дошедшим до нас сведениям, не раз приходил со своими учениками на помощь царствам, ставшим жертвами агрессии.

После создания в конце III в. до н. э. единой централизованной империи во главе с Цинь Шихуаном моизм вместе с другими школами подвергся жестоким репрессиям. Его судьба оказалась

---

<sup>56</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 196.

<sup>57</sup> Китайская философия : энцикл. словарь. М., 1994. С. 227.

<sup>58</sup> Древнекитайская философия. Т. 1. С. 193–194.

наиболее трагичной: если конфуцианство после краха династии Цинь возродилось и даже стало официальной идеологией империи, если даосизм продолжал с переменными успехами существовать в течение многих веков, то моизм и при последующих династиях остался под запретом. Но хотя он так и не смог заново оформиться в виде самостоятельной школы и прекратил свое существование как организация, идеи Мо-цзы продолжали оказывать серьезное влияние на китайских мыслителей самой различной ориентации вплоть до XX в.

### 3.6. ЛЕГИЗМ (ФА ЦЗЯ) КАК ИДЕОЛОГИЯ ЦЕНТРАЛИЗОВАННОЙ МОНАРХИИ

Еще одной из самых известных школ периода Чжаньго стал *ле-гизм*. Такое название было дано этой школе в западной литературе, в самом же Китае она носит имя *фа цзя* («фа» — «закон», чему соответствует латинское *lex*). Хотя легисты нередко подкрепляли свои теоретические построения натурфилософскими идеями в духе даосизма, основной их интерес лежал в сфере социально-политической и социально-этической. По сути, легизм явился первой теорией рационального государственного управления, и отнюдь не случайно, что развивался он не аскетами и отшельниками, а людьми, находившимися в гуще политической жизни и борьбы — высшими чиновниками различных китайских царств.

Появление отдельных элементов теории и практики легизма относится еще к VII–VI вв. до н. э., но наиболее основательную и развернутую форму он получил в сочинениях мыслителей, живших в IV–III вв. — Шэнь Бухая (ок. 385 — 337 до н. э.), Шан Яна (ок. 390 — 338 до н. э.) — автора знаменитой «Книги правителя области Шан» и Хань Фэя (288–233 до н.э.), систематизировавшего легистские идеи в трактате «Хань Фэй-цзы». Судьбы Шан Яна и Хань Фэя, которых разделяют сто лет, оказались весьма схожими. Оба они, покинув свои родные царства, переехали в поисках приложения своих идей в царство Цинь. Оба достаточно успешно проводили некоторое время в этом царстве реформы, направленные на создание централизованного государства и укрепление власти

правителя. И оба погибли в результате интриг придворных и аристократов, недовольных этими реформами.

Отметим, что именно царство Цинь, находившееся на северо-западной окраине Поднебесной и долгое время не игравшее заметной роли в политической жизни страны, стало в конце концов объединителем Китая. После того как его правитель Ин Чжэн завоевал к 221 г. до н. э. все остальные царства и провозгласил себя императором Цинь Шихуанди, легизм на короткое время стал официальной идеологией империи. Однако после смерти этого императора и свержения в 207 г. до н. э. его династии легизму как социально-философскому учению пришлось разделить ее судьбу: императоры новой династии Хань сделали ставку на конфуцианство, которое при прежней власти оказалось загнанным в подполье.

«Книгу правителя области Шан» («Шан цзюнь шу») можно рассматривать как манифест императорско-бюрократической системы управления. Здесь впервые сформулированы концепции и описаны институты, которые сохраняют свое значение и в последующие более чем две тысячи лет истории императорского Китая: это институты бюрократии, рангов знатности, цензорского надзора, система круговой поруки, унифицирование мышления чиновников и личная их ответственность. К этой книге обращались и правители, и иные государственные мужи, особенно в тех случаях, когда сталкивались с задачей восстановления и укрепления централизованного управления, хотя многие ее рекомендации наверняка покажутся современному читателю жестокими и бесчеловечными.

Правитель, рисуемый Шан Яном, это абсолютный владыка, ничем не ограниченный самодержец, перед которым народ выступает как сплошная безликая масса. Не случайно Шан Ян уподобляет народ руде в руках металлурга или глине в руках гончара. Чтобы заставить эту массу беспрекословно повиноваться монарху, последнему нужен мощный, крепко спаянный и жестко организованный аппарат управления — чиновничество. Причем Шан Ян постулирует следующую (прямо скажем, небесспорную) зависимость:

Когда народ слаб — государство сильное, когда государство сильное — народ слаб. Поэтому государство, идущее истинным путем, стремится ослабить народ.

Или в другой форме: «Когда народ сильнее своих властей — государство слабое; когда власти сильнее своего народа — армия могущественна». Более того, государю и подчиняющейся ему бюрократии выгодно держать народ во мраке невежества, поскольку «когда народ глуп, им легко управлять»<sup>59</sup>.

Естественно, при такой установке просвещение народа оказывается делом если и не предосудительным, то уж во всяком случае бесполезным.

Шан Ян считает, что подлинной ценностью с государственной точки зрения обладают, помимо управления, лишь две профессии — земледелие, обеспечивающее все население (включая чиновников) продуктами питания, и военное дело, необходимое для охраны территории государства и, самое главное, для ее расширения. Поэтому социальная политика должна строиться таким образом, чтобы удельный вес представителей этих профессий постоянно возрастал — за счет, разумеется, остальных родов занятий. Необходимо, уверен Шан Ян, «довести народ до такого состояния, чтобы он страдал оттого, что не занимается земледелием, чтобы он пребывал в страхе оттого, что не воюет»<sup>60</sup>, так как очевидно, что далеко не все люди имеют склонность и желание заниматься именно этими вещами. Правителю Шан даже чудится, что некоторые его подданные, которых он зовет «заурядными людьми», нарочно «занимаются торговлей и овладевают [различными] ремеслами, дабы уклониться от земледелия и войны»<sup>61</sup>. Зато когда купцы, торговцы и прочие лица «непроизводительных» профессий, «паразиты» останутся не у дел, появится свободная рабочая сила, с помощью которой можно будет осваивать вновь завоеванные земли.

Универсальным инструментом в руках самодержца и его министров выступает юридический закон — *фа*. Шан Ян противопоставляет закон конфуцианскому жэнь, считая, что управлять страной и людьми посредством гуманности невозможно: «Человеколюбивый может оставаться человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить других людей быть человеколюбивыми»<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Книга правителя области Шан. М., 1993. С. 162, 219, 237.

<sup>60</sup> Там же. С. 234.

<sup>61</sup> Там же. С. 148.

<sup>62</sup> Там же. С. 215.



Творцом законов может быть только правитель. Конечно, он должен при их составлении принимать во внимание уже существующие в обществе и государстве нормы, обычаи и традиции, поскольку в них могут содержаться рациональные зерна. Но он вовсе не обязан обсуждать с кем-либо свои планы, а законы, инициированные им, не подлежат критике: после их опубликования они подлежат лишь строгому и неукоснительному соблюдению. Причем действие закона распространяется только на подданных, но никак не на самого его автора. В государстве не может быть такого закона, согласно которому можно было бы привлечь к юридической ответственности первое лицо страны.

Шан Ян предлагает правителю лишить аристократию ее традиционных привилегий, в частности, права наследования высоких административных постов. Правом назначения на ответственные должности обладает лишь государь, и он здесь принимает решение в зависимости от конкретных заслуг и качеств конкретного лица независимо от его происхождения.

Когда, управляя страной, придают большое значение тому, чтобы при выдвижении [на должности] бедных делали богатыми, а богатых — бедными, бедный станет богатым, а богатый — бедным, и государство будет сильным<sup>63</sup>.

Такая политика открывает дорогу к административной карьере выходцам из низов и, напротив, допускает, что не вписавшийся в управленческую иерархию аристократ может опуститься в обществе достаточно низко.

Чтобы быть в курсе того, что творят его чиновники, правителю следует поощрять в их среде взаимную слежку и доноительство. Любой бюрократ должен жить с мыслью о том, что его неблагоприятные дела, если он осмелится совершить их, быстро станут известными правителю со всеми вытекающими отсюда последствиями. В свою очередь, доносчик, кроме морального удовлетворения, должен получать и награды иного рода. Так, если его сообщение о готовящемся или совершенном преступлении окажется верным, то ему нужно дать право наследования должности, земли и жалованья чиновника-преступника.

---

<sup>63</sup> Книга правителя области Шан. С. 164–165.

Одним из предметов заботы правителя о народе должно быть сведение к минимуму развлечений и наслаждений, ибо от них берут начало разврат и лень. Избалованные люди, привыкшие, что проступки сходят им с рук, быстро наглеют и становятся опасными для закона и государства. Поэтому правитель, действуя в превентивных целях, не должен проявлять жалости и снисхождения, когда речь идет о нарушителях закона. Шан Ян считает неправильным определение суровости наказания в зависимости от тяжести проступка, видя в этом скрытое поощрение противоправного поведения. Он предлагает все действия, нарушающие закон, карать одинаково сурово:

...Там, где людей сурово карают за мелкие проступки, проступки исчезают, а тяжким [преступлениям] просто неоткуда взяться... Там, где людей сурово карают за тяжкие преступления и мягко наказывают за мелкие проступки, не только нельзя будет пресечь тяжкие преступления, но и невозможно будет предотвратить мелкие проступки<sup>64</sup>.

Легист Хань Фэй в молодости был учеником Сюнь-цзы и уже тогда выделялся своими незаурядными интеллектуальными и литературными способностями. Будучи от природы заикой, он не мог участвовать в принятых в философской среде публичных дискуссиях и поэтому посвятил себя науке об искусстве государственного управления. Разрабатывая свою доктрину, Хань Фэй перешел на позиции автора «Книги правителя области Шан» и полностью отошел от конфуцианства.

Этико-политические принципы Конфуция подвергаются в трактате Хань Фэя разносторонней и довольно едкой критике. Человеколюбие, справедливость и ритуал, если они становятся нормой социальной жизни, подрывают законы и те основы, на которых зиждется государство. Часто Хань Фэй пользуется методом контрпримеров. В царстве Чу сын донес на отца, укравшего барана,

---

<sup>64</sup> Книга правителя области Шан. С. 164. Такой ход мысли напоминает рассуждения афинского законодателя VII в. до н. э. Драконта, прославившегося своей непомерной суровостью. «Когда Драконта спросили, почему он за большую часть преступлений назначил смертную казнь, он, как говорят, отвечал, что мелкие преступления, по его мнению, заслуживают этого наказания, а для крупных он не нашел большего» (*Плутарх. Сравнительные жизнеописания* : в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 173). Кстати, одним из «преступлений», за которое по законам Драконта полагалась смерть, была обычная праздность. Как тут не вспомнить о «паразитах» Шан Яна!

и был казнен за то, что проявил тем самым непочтение и жестокость по отношению к отцу. В результате теперь в Чу до верхов не доходят сведения о злодеях, так как сыновья их покрывают. Напротив, в царстве Лу некий солдат трижды бежал с поля боя и всякий раз, когда приходилось держать ответ за дезертирство, оправдывался тем, что у него старый отец, которого, кроме него, некому содержать. Неудивительно, что теперь «в Лу народ легко сдается в плен и показывает спины»<sup>65</sup>. Там, где перед человеком встает дилемма выбора между благом своей семьи и государственным интересом, он однозначно должен, по мнению Хань Фэя, предпочесть последнее, даже если ради государства ему придется пожертвовать жизнью.

Также возмущают нашего легиста конфуцианский традиционализм и постоянная апелляция последователей Куна к авторитету древних правителей. Если гадальщики бессовестно пророчат доверчивым людям о том, что произойдет с ними в неведомом будущем, то конфуцианские книжники, эти гадальщики навыворот, столь же бездоказательно ссылаются на то, что якобы происходило в давнем прошлом. Суть тут одна и та же, уверен Хань Фэй, — увод людей от реальных жизненных проблем:

Конфуцианцы нашего века обращаются к правителям не со словами о том, как управлять сейчас, а с речами об успехах управления в прошлом. [Они] не разбираются в делах о чиновниках и законе, не изучают условий [возникновения] зловердных деяний и обмана, а все только говорят о заветах глубокой древности, об успехах древних правителей... Поэтому просвещенный правитель берет реальные факты, изгоняет тех, кого нельзя использовать, не следует человеколюбию и чувству долга, не слушает речей книжников<sup>66</sup>.

Есть в трактате Хань Фэя суждения, близкие к тезису, который в XIX и XX в. усиленно развивали и марксисты-ленинцы, и американские прагматисты: критерий истины — это практика. Но, подобно и тем, и другим, китайский философ склонен трактовать эту мысль чересчур упрощенно. Книжники, думает он, должны приносить государству ощутимую выгоду — так же, как крестьяне и военные. Если они на это не способны, то нужно просто избавиться

---

<sup>65</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. С. 267–268.

<sup>66</sup> Там же. С. 282.

от них как от тунеядцев и крамольников или заставить трудиться на благо страны в роли, например, каторжников. Решать, где тут истина — это, опять же, прерогатива правителя:

И если правитель слушает книжников и считает, что их речи правильны, то следует счесть их годными для службы и использовать этих людей, а если он считает, что их речи неправильны, то следует удалить их самих и пресечь их речи в корне... Не использовать правильного и не пресекать неправильного — это путь смут и гибели.

Но лично Хань Фэй убежден, что в любом случае толку от этих людей не будет, и потому не жалеет по их адресу презрительных эпитетов: «человеческие чучела», «бесплодная земля», «ни на что не годный люд»<sup>67</sup> и т. п.

Как мы видели выше, Сюнь-цзы, первый учитель Хань Фэя, отнюдь не выражал восторга по поводу множества соперничающих и наперебой опровергающих друг друга философских доктрин. Напротив, он ратовал за единомыслие и солидарность в суждениях, за утверждение таких норм и ценностей в сфере мышления, которые бы консолидировали общество сверху донизу. Правда, он полагал, что эта единая система ценностей должна строиться на базе принципов Конфуция. Хань Фэй, порвав с конфуцианством, продолжает, тем не менее, развивать эту идею. Считая несомненным, что истина не может противоречить сама себе, он указывает на многочисленные споры, в которых погрязли последователи Куна и Мо. Конфуцианцы и моисты не только не могут договориться друг с другом — они сами разделились на ряд школ (первые — на восемь, вторые — на три), причем каждая из них объявляет себя единственно истинной и отвергает все остальные. Хань Фэй горько резюмирует:

Так как глупые и лживые учения, запутанные и противоречивые утверждения ведут борьбу [между собой], а правители слушаются их всех, то получается, что люди в стране не имеют определенных форм для своих речей, не имеют определенного образца для своего поведения... Как же тут не быть смуте?<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Там же. С. 278–279.

<sup>68</sup> Там же. С. 277.

Тот самодержец, для которого Хань Фэй пишет свою книгу, не должен уподобляться этим горе-правителям. Его не должны смущать и сбивать с толку «утонченные и таинственные» речи философов-болтунов, непонятные не только простонародью, но и им самим. Правитель Хань Фэя знает, что разномыслия и кривотолки, кто бы ими ни занимался, чреваты гибелью для государства. Поэтому он железной рукой будет искоренять подобные социальные явления вместе с конкретными смутьянами, как только его власть достаточно окрепнет. И хотя сам Хань Фэй немного не дожил до объединения Китая под деспотией Цинь Шихуанди, та беспрецедентная «культурная революция», которую развернул император по программе своего сановника Ли Сы, полностью соответствовала доктрине Хань Фэя<sup>69</sup> (прил. 2).

Только одно из философских учений Китая встречает у Хань Фэя определенную симпатию, и он использует его в качестве мировоззренческого обоснования своих социально-политических и этико-правовых взглядов. Это даосизм. В «Хань Фэй-цзы» имеется большая глава, которая называется «Разъяснение Лао-цзы», и из нее видно, что автор основательно проработал «Дао дэ цзин» и постарался поставить это произведение себе на службу. В этой и в других главах своей книги он предлагает такую интерпретацию основных понятий даосизма, что это учение — натурфилософское, универсально-космическое по основной его ориентации — становится совместимым с легистской теорией государственного управления.

Многие суждения Хань Фэя более чем созвучны рекомендациям Лао-цзы. Например:

Сообразывайся с путем неба, поступай в соответствии с сущностью вещей, рассматривай, сопоставляй и испытывай их, а дойдешь до конца — возвращайся к началу... <...> Кто осторожно ведет дела, тот следует закону неба; кто не выпускает ключа из своих рук, тот становится совершенномудрым... <...> Тот, кто в состоянии стать подобным небу и земле, тот совершенномудрый<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Интересно, что именно Ли Сы (ок. 280 — 208 г. до н. э.), ровесник и соученик Хань Фэя, был одним из главных виновников его насильственной смерти. Это, однако, не помешало ему в дальнейшем эксплуатировать, доводить до логического конца и претворять в жизнь идеи своей жертвы.

<sup>70</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. С. 226, 228.

Однако нельзя забывать, что если у даосов путь к мудрости и совершенству открыт в принципе для всякого индивида, независимо от его места в политической иерархии, то у Хань Фэя совершенно-мудрым в государстве может быть только одно лицо — самое первое. Если советами даосов может воспользоваться любой мыслящий человек, то советами Хань Фэя — лишь правитель.

Правитель — это не что иное, как олицетворенное дао. Он, как и дао, существует в единственном числе и «не имеет пары», не имеет подобного себе, принимая на себя всю ответственность за то, что происходит в его стране. Подобно тому как дао, управляя всеми вещами, остается выше их, не сливается с ними, так и правитель, управляя всеми людьми Поднебесной, остается бесконечно выше их и никак не может быть отождествлен с массой своих подданных. Над ним, как и над дао, нет закона.

Эффективное управление возможно лишь до тех пор, пока правитель действует в соответствии с дао. Дао существует незаметно, оно невидимо и неслыσιμο — таков должен быть и правитель для подданных, за исключением, может быть, ближайших приближенных. Дао таинственно и непостижимо, поэтому и правитель должен быть окружен таинственностью — иначе «подданные будут иметь возможность подладиться к нему», а по пятам за ним будут идти «тигры», прикидывающиеся до поры до времени «собаками», то есть чиновники, норовящие использовать его в своих корыстных интересах<sup>71</sup>. Дао правит всем, само при этом оставаясь неподвижным — и правитель должен сполна использовать то, что даосы называли *увэй*:

Скипетр [правителя] не должен быть на виду, а должен пребывать в недеянии. Дела делаются во всех концах [государства], но ключ находится в центре. <...> Государь не принимает участия [в делах] вместе с [чиновниками], и народ за это уважает его; государь не помогает своим мнением чиновникам, позволяя им вести дела самостоятельно. Государь крепко замыкается в себе и [словно бы] из комнаты смотрит во двор, и так осуществляются и большое и малое, и каждое занимает должное место<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> Там же. С. 227–228.

<sup>72</sup> Там же. С. 225, 227.

Опираясь на приводившийся выше парадокс Лао-цзы насчет того, что «великое остроумие похоже на глупость», Хань Фэй советует правителю при общении с придворными не выставлять напоказ свой интеллект, а, напротив, стараться выглядеть возможно глупее:

Метод слушания дел [государем] состоит в том, чтобы напустить на себя вид пьяного: я не раскрою рта первым, и моя речь будет все невнятной, пусть тот сам заговорит, и я таким образом узнаю его [подлинные мысли].

И вообще правитель должен «сделать свое отрешенное сердце вместилищем дао»<sup>73</sup>: не проявлять открыто свои эмоции, не выказывать ни радости, ни гнева, держать свои подлинные мысли и планы при себе и уметь в зависимости от обстоятельств надевать на себя разные личины.

То, что государь поставлен над законом и правом, обуславливает несовпадение таких понятий как «закон» и «управление». Закон явлен всем, и из него не делают тайны, это публичная норма, которую не только не скрывают, но и стараются всеми возможными путями довести до сведения как чиновников, так и народа. Закон — это то, что должно быть известно всем, чтобы люди знали, за что их наказывают, а за что награждают. Искусство же управления состоит в другом. Это умение работать с кадрами, умение поставить на определенную должность такого человека, который будет оптимально ей соответствовать. Управление предполагает и такие акции, которые не будут вписываться в букву закона, но будут совершаться во имя высших политических интересов. Управление страной в полном объеме — это компетенция исключительно правителя, и поэтому оно не может не быть действием тайным, эзотерическим. Однако ни без публичного закона, ни без скрытого управления государству, по большому счету, не обойтись:

Если государь не владеет искусством управления, то в верхах возникают злоупотребления; если подданные не следуют закону, то низы приходят к смуте, и тут нельзя отказаться от чего-то одного, обе эти вещи необходимы для царей<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Древнекитайская философия. Т. 2. С. 227.

<sup>74</sup> Там же. С. 258.

В заключение отметим, что хотя после падения династии Цинь легизм больше не получал официального признания на самом высоком уровне, те, кто реально управляли Китайской империей вплоть до XX в., в своей практике весьма плодотворно и небезуспешно пользовались методами Шан Яна и Хань Фэя. И в этом нельзя не видеть проявления указанной закономерности: политика гласная, публично декларируемая и политика негласная, открыто не афишируемая, закулисная — это далеко не одно и то же. Они не совпадают друг с другом так же, как явление обычно не совпадает со своей сущностью<sup>75</sup>.

\* \* \*

Китай — одна из древнейших цивилизаций на нашей планете. Его история насчитывает не менее четырех тысяч лет. Находясь далеко в стороне от других центров цивилизации, китайцы создали сложную, богатую материальную и духовную культуру самостоятельно, почти ничего не заимствуя у других народов. К середине I тыс. до н. э. в Китае возникла своя «предфилософия», включавшая подробно развитую мифологию, письменность, зачатки естественных и математических наук, классические литературные произведения, составившие канон «У-цзин» (китайское Пятикнижие). В «У-цзине», как и в индийских «Ведах», появляются те понятия и формулируются в общем виде те проблемы, которые вскоре станут предметом и материалом философской рефлексии.

Самым влиятельным и исторически перспективным из учений, возникших в эпоху «расцвета ста школ» (VI–III вв. до н. э.), стало конфуцианство. Отказавшись от претензий на построение универсальной космологической системы, охватывающей небо и землю, Конфуций сосредоточился на социально-политической и этической проблематике. В своих афоризмах и беседах он рисует образ идеального человека («цзюньцзы») и определяет его добродетели по контрасту с его антиподом — «человеком маленьким»

---

<sup>75</sup> Об эволюции и трансформации легистских доктрин в конфуцианском Китае можно прочитать в книгах: *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001. С. 167–183; *Переломов Л. С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.



(«сяожэнь»). Лица, облеченные властью в государстве, должны обладать качествами «цзюньцзы» и постоянно их в себе совершенствовать. Только при этом условии в стране возможны мир, достаток и благоденствие. В противном случае делами государства станут распоряжаться люди недостойные и развращенные, что неминуемо приведет страну к распаду и гибели.

Среди дискуссий, которые развернулись в конфуцианской школе в IV–III вв. до н. э. после смерти ее родоначальника, самым известным стал спор о природе человека. Философ Мэн-цзы отстаивал тезис об изначально доброй природе человека и видел причину появления различных пороков и нравственных девиаций в различных неблагоприятных жизненных обстоятельствах. Задачей правителя Мэн-цзы поэтому считал обеспечение народа всем необходимым для жизни — только в этом случае люди смогут реализовать и проявить свои врожденные хорошие задатки. Философ Сюнь-цзы, напротив, защищал тезис об изначально злой, животной природе человека. Поэтому главная задача культуры, общества и, конечно, возглавляющего государство правителя состоит в том, чтобы не дать развиваться присущим индивидам от природы изъянам, привить им положительные нравственные ценности, социализировать их и окультурить.

Одной из школ, существовавших в Китае параллельно с конфуцианством на протяжении более двух тысячелетий, стал даосизм. Классическим текстом даосизма явился трактат «Дао дэ цзин», а самыми известными философами — Ян Чжу и Чжуан-цзы. Даосы старались дать ответы на вопросы, от которых конфуцианцы уклонялись, и стремились найти такие ценности, которые бы давали человеку жизненный смысл и перспективу за пределами корпоративно-бюрократического бытия. Основные категории даосизма: дао (путь), ци (воздух, дыхание), инь — ян, увэй (недеяние). Правильное познание пути должно, по мнению даосов, помочь индивиду вписаться в структуру мироздания и обрести свое Я. Мышлению даосских мыслителей присуща сознательная парадоксальность: выявление в действительности противоположно действующих сил и поиск высшего, интегрального, опосредующего их начала — это самый верный путь к познанию истины.

В период «ста школ» одним из самых влиятельных соперников конфуцианства было учение философа Мо-цзы (моизм).

Мо выступил выразителем интересов демократических слоев китайского общества и подверг резкой критике конфуцианство, в котором видел защитника аристократии со всеми ее привилегиями. Нравственный идеал, согласно Мо, это не человек, а само небо с его добротой, справедливостью, бескорыстием и любовью к людям. Любовь, проповедуемую конфуцианцами, Мо считает ограниченной и корыстной и противопоставляет ей любовь универсальную, всеобщую, в равной степени изливаемую на всех людей — и ближних, и дальних. Критикуя учение Конфуция о ритуале, Мо выступает в вопросе о традициях как сторонник новаторства: из старого нужно брать только ценное, хорошее, полезное людям. В рассуждениях Мо присутствуют зачатки теории естественного права и общественного договора.

Школа легизма (фа цзя) представлена сочинениями Шэнь Бухая, Шан Яна, Хань Фэя и других. Легисты создали стройную концепцию авторитарного государства, функционирующего при условии абсолютной власти правителя, который единолично руководит унифицированным бюрократическим аппаратом. Легисты противопоставили интересы народа и государства (по формуле «слабый народ — сильное государство»). Выделив три единственно значимых с точки зрения государства профессии (управление, земледелие, военное дело), легисты выступили инициаторами подавления практически всех остальных форм материальной и духовной культуры (ремесло, торговля, литература, искусство, наука). Недолгий период официального признания легизма в период правления общекайтайской династии Цинь совпал с жестокими массовыми гонениями на интеллигенцию и приверженцев других философских концепций.

## Темы докладов и рефератов

1. Мифы Древнего Китая и их значение в становлении китайской философии.
2. Философские основы китайского этикета.
3. Дун Чжуншу — «Конфуций эпохи Хань».
4. Конфуцианство в Японии и Корее.

5. Неоконфуцианство: традиция и модернизация.
6. Макс Вебер о Китае и о конфуцианстве.
7. История Китая в XX в. и метаморфозы официальных оценок конфуцианства.
8. «И цзин» («Книга перемен»), ее место в философии и культуре Китая.
9. Даосское учение о длительной жизни и о бессмертии.
10. Трактат «Чжуан-цзы»: космология, антропология, этика.
11. Дао и логос: параллели восточного и западного мышления.
12. «Книга правителя области Шан» и истоки тоталитарной политики и мышления.
13. «Школа имен» в Древнем Китае и теория относительности Хуэй Ши.
14. Школа «инь — ян» и древнекитайская космогония.

## Рекомендуемая литература

- Алексеев В. М.* Труды по китайской литературе : в 2 кн. / В. М. Алексеев. М., 2002.
- Буров В. Г.* Философия Древнего Китая / В. Г. Буров, М. Л. Титаренко // Древнекитайская философия. М., 1972.
- Быков Ф. С.* Зарождение политической и философской мысли в Китае / Ф. С. Быков. М., 1966. С. 38–152.
- Васильев Л. С.* История религий Востока / Л. С. Васильев. Ростов н/Д, 1999.
- Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. М., 2001.
- Вонг Е.* Даосизм / Е. Вонг. М., 2001.
- Горохова Г. Э.* Универсализм раннего даосизма / Г. Э. Горохова // Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Григорьева Т. П.* Дао и логос: Встреча культур / Т. П. Григорьева. М., 1992.
- Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
- Дао: гармония мира. М. ; Харьков, 2000.
- Даосские притчи. М., 1992.
- Древнекитайская философия : в 2 т. М., 1972–1973.
- Еремеев В. Е.* Символы и числа «Книги Перемен» / В. Е. Еремеев. М., 2005.
- История китайской философии. М., 1989.
- Китайская философия : энцикл. словарь. М., 1994.

- Книга правителя области Шан. М., 1993.
- Кобзев А. И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис / А. И. Кобзев // Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986.
- Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии / А. И. Кобзев. М., 1994.
- Кобзев А. И.* Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. М., 2002.
- Конфуцианство в Китае : Проблемы теории и практики. М., 1982.
- Конфуций.* Уроки мудрости : сочинения / Конфуций. М. ; Харьков, 2000.
- Кривцов В. А.* Эстетика даосизма / В. А. Кривцов. М., 1993.
- Кульпин Э.* Макс Вебер и Китай: каким его видел европейский ученый / Э. Кульпин // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 5.
- Кульпин Э.* Макс Вебер и Китай: что и почему не увидел великий ученый / Э. Кульпин // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 3.
- Лаоцзы.* Обрести себя в Дао / Лаоцзы ; сост., пер., коммент. И. И. Семенов. М., 2000.
- Лукьянов А. Е.* Истоки древнекитайской философии : И цзин. Дао дэ цзин. Лунь юй / А. Е. Лукьянов. М., 1994.
- Лукьянов А. Е.* Лаоцзы: Философия раннего даосизма / А. Е. Лукьянов. М., 1991.
- Лукьянов А. Е.* Человек и «человеченный» мир в древнекитайской философии / А. Е. Лукьянов // Философия зарубежного Востока о социальной сущности человека. М., 1986.
- Малявин В. В.* Чжуан-цзы / В. В. Малявин. М., 1985.
- Малявин В.* Конфуций / В. Малявин. М., 1992.
- Малявин В. В.* Мудрость «Безумных речей» / В. В. Малявин // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.
- Мартынов А. С.* Конфуцианство. «Лунь Юй» : в 2 т. / А. С. Мартынов; пер. А. С. Мартынова. СПб., 2001.
- Мудрецы Китая : Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб., 1994.
- Переломов Л. С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Переломов. М., 1981.
- Переломов Л. С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба / Л. С. Переломов. М., 1993.
- Семенов И. И.* Афоризмы Конфуция / И. И. Семенов. М., 1987.
- Семенов И. И.* Милосердие в конфуцианском учении / И. И. Семенов. М., 1989.
- Семенов И. И.* Парадокс Конфуция / И. И. Семенов // Мост над рекой времени. М., 1989.
- Спирин В. С.* Построение древнекитайских текстов / В. С. Спирин. СПб., 2006.

*Стулова Э. С.* Даосская практика достижения бессмертия / Э. С. Стулова // Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.

*Титаренко М. Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение / М. Л. Титаренко. М., 1985.

*Торчинов Е. А.* Даосизм. Дао Дэ цзин / Е. А. Торчинов ; пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1999.

*Торчинов Е. А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания / Е. А. Торчинов. СПб., 1998.

*Феоктистов В. Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы / В. Ф. Феоктистов. М., 1976.

*Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии / Фэн Ю-лань. СПб., 1998.

*Чаньшев А. Н.* Начало философии в Китае / А. Н. Чаньшев // Чаньшев А. Н. Начало философии. М., 1982.

*Щуцкий Ю. К.* Китайская классическая «Книга перемен» / Ю. К. Щуцкий. М., 1993.

## АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

### 4.1. ЗАРОЖДЕНИЕ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ, ТЕОЛОГИИ И НАУКИ. ВОСТОЧНЫЙ ПЕРИПАТЕТИЗМ

В VII в. на Аравийском полуострове появляется *ислам* — религия, которой впоследствии суждено было стать третьей и самой молодой из ныне существующих мировых религий. Основоположник ислама — пророк *Мухаммед* (ок. 570 — 632), которого в Европе и России до XX в. называли Магометом, а основной сакральный текст — *Коран* (араб. — «чтение»), книга, составленная после смерти пророка из его проповедей, речей и отдельных высказываний к VII–VIII вв. Приверженцы этой религии получили название *мусульман* (араб. «муслим» — преданный, покорный). Большая часть мусульман (так называемые *сунниты*) наряду с Кораном признают священной книгой *Сунну*, состоящую из шести сборников *хадисов* — преданий о поступках и изречениях Мухаммеда.

Создавая новую религию, Мухаммед опирался не только на примитивные верования и обычаи аравийских бедуинов, живших на стадии разложения родового строя и не имевших на тот момент даже своего государства. Мухаммед долгое время был купцом и тесно общался с представителями традиционных для Ближнего Востока религиозных конфессий — в первую очередь иудаизма и христианства. Поэтому неудивительно, что в Коране мы встречаем немало идей, сюжетов и героев Нового и особенно Ветхого Завета — священных книг христиан и иудеев. Многие герои Библии, слегка изменив свои имена, получили в исламе статус святых и пророков, начиная с Адама: Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Якуб (Иаков), Юсуф (Иосиф), Муса (Моисей), Дауд (Давид), Сулейман (Соломон) и т. д. Центральный персонаж Нового Завета получает в Коране имя Иса ибн Мариам (Иисус, сын Марии) и выступает как

посланник мусульманского Бога — Аллаха и как непосредственный предшественник Мухаммеда, хотя здесь он и не является равным и единосущным Аллаху.

Общая картина происхождения и устройства мироздания также почерпнута мусульманами из Библии. В Коране ясно говорится о едином всемогущем Боге (Аллахе), о творении мира за шесть дней, о первых людях — Адаме и Еве, о добрых и злых духах (ангелах и демонах), о бессмертии души, о последнем Страшном суде Аллаха и последующем конце света (то есть конце всего материального мира), о вечном блаженстве праведников в раю и, соответственно, вечных муках грешников в аду и т. п.

Но, разумеется, полного тождества ислама с двумя названными религиями нет. И с точки зрения догматики, и с точки зрения культа ислам — вполне самостоятельная религия. Так, в отличие от христиан, мусульмане отвергают идею троичности Бога и исповедуют строгий *монотеизм*, выраженный классической формулой: «Нет Бога, кроме Аллаха, а Мухаммед — пророк Его», которая не допускает какого бы то ни было равенства между трансцендентным существом и провозвестником Его воли. Ислам более последователен и в доктрине Божественного *предопределения*: не только все события в мире, включая и все человеческие поступки, происходят по воле Аллаха, но даже все мысли, приходящие людям в головы, были предreshены Аллахом еще до сотворения мира. Официальный ислам исключает для человека возможность каких-либо свободных поступков, поэтому не случайно, например, К. Маркс считал, что стержень мусульманства составляет фатализм, и противопоставлял этой религии православие, в котором догмат о предопределении отвергается<sup>1</sup>. В отличие же от иудаизма, ислам не принимает представления о «богоизбранном народе» и является религией *интернациональной*: все мусульмане равны перед Аллахом независимо от своей национальности и своего родного языка.

Вскоре после принятия ислама на протяжении полутора веков (середина VII — начало IX в.) арабы завоевывают огромную территорию и создают свою сверхдержаву — *Халифат*, центром которого вначале был Дамаск (столица современной Сирии),

---

<sup>1</sup> Маркс К. Вопрос о войне. — Финансовые дела. — Забастовки // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. : в 50 т. Т. 9. С. 427.

а затем Багдад (столица нынешнего Ирака). Границы Халифата в период его расцвета простирались от Марокко и Испании на западе до Афганистана и Индии на востоке, а территория превышала площадь владений Римской империи в период ее наивысшего могущества. Халифат был *теократическим государством*: каждый халиф считался преемником пророка, вел свою родословную непосредственно от него и сочетал в себе функции *имам* (духовного владыки, религиозного лидера) и *эмира* (политического правителя, владыки светского).

Ислам становится господствующей религией на территории Халифата, подчинив себе преобладавшие ранее христианство и зороастризм (в Иране). Надо признать, что для культуры народов, вошедших в состав Халифата, арабское завоевание оказалось во многих отношениях благотворным. Страны Северной Африки, Южной Европы и Ближнего Востока переживали тогда глубокий социально-политический и духовный кризис, и тот факт, что они сравнительно быстро были завоеваны арабами, лишь подчеркивает это обстоятельство. По уровню своего экономического, технического и культурного развития Арабский Халифат, а затем государства, возникшие в IX в. в результате его распада, значительно превосходили, например, современную им Европу и мало уступали Византийской империи — форпосту христианства на Востоке.

Не последнюю роль в культурном подъеме, связанном со временами Халифата, сыграло знакомство арабов с греческой философией и наукой. Наряду с Византией страны Халифата стали хранителями и преемниками античной культуры. На арабский язык были переведены произведения лучших умов Греции и Рима — Гиппократа, Галена, Евклида, Архимеда, Птолемея, а также практически все известные труды Платона, Аристотеля и неоплатоников. Именно в мусульманском мире появилось сочинение, которое с наибольшей для эпохи Средневековья полнотой излагало взгляды греческих философов, начиная с милетской школы, Пифагора и Анаксагора, — «Книга о религиях и сектах» аш-Шахрастани (XII в.).

Значительных высот достигла арабская *наука*. От индийцев арабы заимствовали позиционную систему счисления, включая нуль (поэтому, кстати, в Европе цифры, которыми мы сейчас пользуемся, получили название арабских, хотя на самом деле они суть немного видоизмененные индийские). Многие современные



научные термины имеют арабское происхождение: «химия», «алгебра», «алгоритм». Мусульманские ученые добились успехов во многих областях знания:

- строили астрономические обсерватории и вели наблюдения над звездами и планетами, более точные, чем наблюдения вавилонян и греков;

- достаточно точно определили длину окружности Земли и предположили возможность обращения ее вокруг Солнца (Бируни, XI в.);

- заложили основы тригонометрии;

- много путешествовали и писали географические сочинения;

- открывали новые химические элементы (ртуть, сера);

- успешно занимались врачеванием.

Становление мусульманской догматики потребовало осмысления и более точного определения понятий, которые в Коране использовались неясно и неоднозначно. Необходимо было также согласовать господствующий в нем фатализм с представлениями о грехе, личной ответственности и спасении. Как следствие, возникли различные *теологические школы*, которые вели друг с другом острую полемику, используя при возможности «аргументы к силе», то есть различные формы административного и физического давления на оппонентов. Известны, в частности, школы кадаритов, джабритов, сифатитов, исмаилитов, мутакалимов. Так, в VIII–IX вв. в Халифате большое распространение получило учение *мутазилитов*, которые отрицали наличие у Аллаха антропоморфных качеств (воля, речь, слух), считали Коран сотворенным, утверждали свободу воли и моральную ответственность человека за свои деяния. Впоследствии это учение было официально запрещено, а большинство его сторонников вынуждено было от него отречься.

Однако в любом случае, как это имело место и в средневековой Западной Европе, богословские дискуссии показывали несовершенство догматического способа мышления и свидетельствовали о необходимости согласования веры с разумом, а это, в свою очередь, требовало более или менее широкого обращения к рационально-логическим средствам доказательства. Тем самым теология, часто против своей воли, прокладывала путь к философии, а многие мыслители мусульманского мира, идя по этому пути, сумели поставить такие проблемы, которые не потеряли своего значения до сих пор.

Перед тем как непосредственно начать разговор об арабско-мусульманской философии, надо отметить, что не все ученые тогдашнего исламского мира были арабами. Для многих светил эпохи Халифата и последующих веков арабский не был родным языком. Так, для аль-Фараби, выходца из Центральной Азии, таким языком был тюркский, а для Ибн Сины — фарси, то есть персидский. Но основную часть своих трудов даже неарабы писали по-арабски, поскольку именно этот язык был в Халифате и языком межнационального общения, и языком интеллектуалов (в средневековой Европе, как известно, аналогичную роль играла латынь).

Родоначальником арабской философии принято считать *аль-Кинди*, выходца из города Басры (ок. 800 — 870). Будучи близким к мутазилитам, аль-Кинди проявлял интерес не только к теологии, но и практически ко всем отраслям науки того времени. Он получил известность как математик, астроном, врачеватель. Общее количество его работ — более 200, причем более 40 из них сохранилось.

Аль-Кинди подробно комментировал Евклида, Птолемея и других античных авторов. Но наибольшую известность ему принесли переводы, изложения и комментарии трудов греческих философов, в первую очередь Аристотеля. Именно он познакомил арабский мир с греческой философией, за что получил в Средневековье неофициальный титул «философа арабов». С аль-Кинди берет начало такое философское направление как *арабский*, или *восточный перипатетизм*<sup>2</sup>, к которому принадлежат крупнейшие представители мусульманской философии — всемирно известные аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд.

Вслед за Аристотелем аль-Кинди считает разум человека основным источником и критерием познания реальной действительности. Он предлагает следующую иерархию ступеней научного познания: 1) логика и математика, 2) естественные науки, 3) метафизика. Отдельный человек, какими бы выдающимися талантами и способностями он ни обладал, не может самостоятельно познать истину. Поэтому он должен быть готов воспринять знания, полученные другими людьми, другими народами и в другие эпохи.

---

<sup>2</sup> *Перипатетиками* (от греч. перипатос — прогулка) первоначально называли преподавателей и учеников Ликей — школы, основанной в Афинах еще самим Аристотелем в 335 г. до н. э.). Впоследствии это название закрепилось за философами и учеными, признававшими авторитет Аристотеля, и использовалось часто как синоним аристотелизма.

Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов несопоставимых с нами стран. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и свысока смотреть на тех, кто ее высказал или передал: истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого<sup>3</sup>.

Однако «философ арабов» подвергает ревизии некоторые положения своего учителя — там, где они вступают в противоречие с утверждениями священной книги мусульман. Так, если Аристотель, признавая конечность мира в пространстве, допускал его вечность во времени, то аль-Кинди строго следует в этом вопросе Корану: поскольку мир был сотворен Аллахом из ничего и будет обращен после Страшного суда в ничто, то о вечности его говорить нельзя. Мир существует во времени — и существует лишь до тех пор, пока на то есть воля Всевышнего.

Утверждая ценность разума как орудия познания истины, аль-Кинди не считает это орудие универсальным и исчерпывающим. Знанию, полученному благодаря деятельности интеллектуальной, дискурсивной, он противопоставляет знание, не требующее ни трудов, ни исканий, ни сообразительности. Это Божественное знание, которым Аллах наделяет своих избранных, пророков. Оно носит целиком интуитивный характер, характер мистического откровения, и для его приобретения не нужны ни логика с математикой, ни иные науки, включая метафизику. Условие здесь одно — воля Аллаха, избрание им данного индивида в качестве субъекта, достойного откровения свыше. Но число наделенных таким сверхзнанием крайне ограничено (в Коране, от Адама до Мухаммеда, пророков насчитывается всего 27), а критерии, которыми руководствуется в своем выборе Аллах, превышают всякое человеческое разумение.

Дело аль-Кинди продолжил Абу Наср Ибн Мухаммед, уроженец тюркского города Фараб (нынешний Отрар в Казахстане), в честь которого он впоследствии и получил имя *аль-Фараби* (870–950). Подобно аль-Кинди и многим другим людям той эпохи, аль-Фараби был энциклопедистом и проявил себя в самых различных областях знания — как врач, музыкант и теоретик музыки, преподаватель

---

<sup>3</sup> *Аль-Кинди*. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 59.

риторики, историк науки. Философско-научное наследие аль-Фараби огромно: ему принадлежит более 150 трактатов. Но наибольшую славу ему принесли комментарии к Аристотелю: он прокомментировал все его трактаты, за что был удостоен почетного титула «второго учителя» («учителем номер один» на арабском Востоке считался сам Аристотель).

В ряде случаев аль-Фараби не ограничивается интерпретацией «первого учителя», но и идет дальше. Он предлагает вполне оригинальную *классификацию наук*, которая отражает не только античные воззрения, но и реалии его времени (напомним, что от Аристотеля аль-Фараби отделяет свыше 12 веков). В своем фундаментальном «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби выделяет пять разделов, которые призваны охватить весь университетский научный знания:

1) *грамматика*, наука о *языке*, открывающая законы, которые управляют словами;

2) *логика*, наука о законах, определяющих формы мышления людей, независимо от того конкретного языка, которым люди пользуются;

3) *математика*, представляющая собой комплекс дисциплин — арифметику, геометрию, алгебру, а также различные науки, основанные на «числовых хитростях», то есть математических расчетах, — оптику, астрономию, космологию и др., причем в этой же группе оказываются «гражданские искусства» типа строительного или плотничьего дела, в которых, как известно, без математики тоже не обойтись;

4) *физика* как наука о естественных и искусственных телах, и *метафизика*, «божественная наука», в центре внимания которой проблемы бытия Бога, возникновения мира и происхождения человека из Бога;

5) *гражданская наука*, изучающая законы управления человеческим обществом, это, по сути, то, что мы сейчас называем юриспруденцией, экономикой, политологией, этикой, словом, социальными науками.

Интересно отметить, что в последний раздел аль-Фараби включает еще догматическое богословие, полагая, что конечная цель его та же — содействие оптимальному решению социальных и политических задач.

Само название вышеуказанного трактата говорит о том, что автор задался целью установить принципы идеального государственного и общественного строя. Но здесь аль-Фараби следует уже не Аристотелю, главное сочинение которого по данному вопросу, трактат «Политика», осталось неизвестным арабоязычным философам, а Платону. «Добродетельный город» — это вариация на тему, предложенную в свое время Платоном в диалоге-утопии «Государство». Управляет этим городом у аль-Фараби просвещенный монарх-философ, сочетающий в себе, подобно халифам, религиозные и светские функции (у Платона, как известно, задача управления государством возложена на коллегии философов). Этот правитель исходит из того, что власть его — не самоцель, а средство сохранения в Городе мира, гармонии и счастья. Он обладает ясным умом, чистой совестью, даром красноречия и убеждения, в нем нет зависти и злобы, он справедлив, решителен и бесстрашен.

В добродетельном Городе, как и в платоновском Государстве, общество разделено на четко разграниченные слои, но отношения между ними строятся таким образом, чтобы не возникало ни насилия, ни порабощения. Граждане этого города ощущают себя частями единого большого организма и осознают, что благо каждого из них зависит от того, насколько здоров и благополучен этот организм в целом:

Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной<sup>4</sup>.

Гармонию, царящую в этом городе, делают более ценной и очевидной различные «безнравственные города», каждый из которых выступает воплощением какого-либо отрицательного морального качества — невежества, обмана, зависти, блуда и т. д. Естественно, что при описании этих вымышленных городов аль-Фараби опирается на собственные наблюдения за жизнью тех городов Халифата, в которых ему довелось побывать. В целом добродетельный город аль-Фараби остается идеальной конструкцией, теоретической моделью, подобной не только платоновскому государству, но и более

---

<sup>4</sup> *Аль-Фараби*. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 305.

поздним утопиям — Мора, Кампанеллы, Фурье и других. Однако за аль-Фараби в любом случае остается одна несомненная заслуга: он первым среди философов средневекового Ближнего Востока включил в свою систему анализ социальных и политических аспектов человеческой жизни.

#### **4.2. ЭНЦИКЛОПЕДИЗМ ИБН СИНЫ (АВИЦЕННЫ) — ВЕРШИНА СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ**

Абу Али аль-Хусейн ибн Абдаллах *Ибн Сина*, известный в Европе как *Авиценна*, появился на свет в 980 г. — в эпоху, когда Багдадский Халифат фактически распался, а на его землях, от Испании до Центральной Азии, образовалось несколько феодальных монархий — эмиратов и султанатов. В одном из таких государств — эмирате, где правила династия Саманидов, близ его столицы Бухары, в семье крупного чиновника родился будущий великий мыслитель. Родным языком для Ибн Сины был фарси, на котором говорило большинство населения государства Саманидов. Но уже с малых лет он свободно говорил по-арабски, а затем овладел непростой грамматикой и стилистикой этого языка.

Выучив наизусть Коран, Ибн Сина уже к 16 годам глубоко изучил немало наук: математику, физику, логику, шариат (мусульманское право, основанное на Коране). Настольной книгой его стал арабский перевод «Метафизики» Аристотеля: эту книгу он прочитал не менее 40 раз, заучил наизусть многие места и не расставался с ней на протяжении всей жизни. Тем не менее, впоследствии он признавался, что по-настоящему эту книгу он понял, лишь прочитав комментарий к ней, написанный аль-Фараби.

Наукой, в которой юный Ибн Сина достиг совершенства, стала медицина. Едва выйдя из подросткового возраста, он имел обширную врачебную практику, а после того, как он вылечил от, казалось бы, неизлечимой болезни бухарского эмира, семнадцатилетний юноша получил разрешение пользоваться придворной библиотекой Саманидов — одной из богатейших на мусульманском Востоке. За три года, которые ему довелось там работать, он освоил

практически весь объем знаний, которыми располагал тогда исламский мир. Но вскоре династия Саманидов пала под натиском агрессивных соседей — тюрков, библиотека сгорела, а для Абу Али начался период странствий и скитаний, который закончился только с его смертью.

Большую часть жизни Ибн Сина провел при дворах правителей Хорезма и различных государств Ирана, постоянно меняя место жительства. Одной из причин, побуждавших его к этому, было нежелание попасть в зависимость от могущественного и тщеславного султана Махмуда Газневи. Двор Махмуда блистал прославленными поэтами, философами и учеными, но обстановка слезки и религиозной нетерпимости, которая там царила, никак не устраивала вольнолюбивого Ибн Сину.

Только последний период жизни сложился для философа относительно спокойно. При дворе эмира Исфохана на севере Ирана он провел тринадцать плодотворных лет и написал свои главные философские и научные труды. Умер он во время одного из военных походов, сопровождая своего покровителя. Ученики Ибн Сины потом вспоминали, что он отличался необыкновенной работоспособностью: мог писать и днем, и ночью в любой обстановке — дома, во временных убежищах (когда скрывался от преследований), в заточении, в военных походах и даже сидя в седле.

Число трудов, созданных Ибн Синой, огромно — от 200 до 300 (по разным оценкам). Значительная часть из них не сохранилась. Так, 20-томная «Книга справедливого разбирательства» погибла в Исфохане после того, как он был захвачен и разграблен войсками Газневи. Зато до нас дошли созданные в этом городе энциклопедическая «Книга исцеления», а также «Книга спасения», «Книга знания» («Даниш-намэ»), написанная на фарси, и итоговый философский трактат «Указания и примечания». Из нефилософских произведений Ибн Сины главное место занимает «Канон врачебной науки», который был исключительно популярен не только на Востоке: в XII в. он был переведен на латинский язык и на протяжении пяти веков служил основным руководством по медицине для европейских эскулапов. Писал Ибн Сина и сочинения иных жанров — стихи, художественную прозу, научно-популярную литературу.

Как мы уже видели, самое значительное влияние на Ибн Сину оказали труды Аристотеля и его арабского последователя

аль-Фараби. Но, как бы велико ни было это влияние, «Князь ученых» (так еще называли Ибн Сину на Востоке<sup>5</sup>) не мог не пойти дальше своих учителей — слишком велик масштаб его личности и слишком многогранны и разнообразны были его занятия. Кстати, его учителя также были известны как врачеватели, но их успехи на этом поприще не идут ни в какое сравнение со славой Ибн Сины. Очевидно, что именно занятия медициной наложили основной отпечаток на характер и содержание его философских поисков, и не случайно главные его философские труды носят названия «Книга исцеления» и «Книга спасения»: врач Авиценна стремился исцелять не только тела, но и души своих читателей.

Следуя Аристотелю, Ибн Сина делит человеческое знание на две области: науки *теоретические* и науки *практические*. Теоретические науки исследуют вещи, которые в бытии своем не зависят от человеческой деятельности; их цель — постижение истины самой по себе. Практические науки исследуют самую человеческую деятельность; их цель — достижение блага, принесение людям реальной пользы. Несмотря на различие целей, между двумя этими классами наук существует глубокая взаимосвязь: познание истины тоже является благом для человека, а подлинное благо в любом случае должно быть основано на знании истины.

В «Книге знания» Ибн Сина рассматривает три главных науки, посвящая каждой из них отдельную часть: логику, метафизику и физику.

*Логика*, будучи инструментальной наукой, предваряет все остальные науки — и теоретические, и практические. Ее изучение — введение в философское знание, а может быть, и в знание вообще. Опираясь в целом на «Органон» Аристотеля и на открытые им законы мышления (тождества, противоречия, исключенного третьего), Ибн Сина обогащает логику идеями стоиков и стремится как можно теснее связать логические принципы с задачами конкретных наук.

Существует два основных вида получения знания: определение и описание; силлогизм (умозаключение).

---

<sup>5</sup> В литературе об Ибн Сине встречается также выражение «аш-Шейх ар-Раис», которое можно перевести с арабского как «глава мудрецов» (см.: Сагадеев А. В. Ибн-Сина. М., 1980. С. 7).



*Определение* — это высказывание, выражающее суть предмета через ближайший род и видовое отличие, а *описание* — высказывание, дающее знание о предмете через указание на его собственные признаки. И в том, и в другом случае мы должны быть достаточно хорошо знакомы с тем классом, к которому принадлежит определяемый или описываемый нами предмет, чтобы зафиксировать и то общее, что роднит его с другими предметами, и то специфическое, что отличает его от них. Определению поддаются не все предметы, а только те, для которых можно найти род. Если же мы имеем дело с предельно общими понятиями — *категориями*, для которых не существует рода, то знание о них можно получить только путем описания.

В своем учении о *силлогизмах* Ибн Сина пошел значительно дальше Аристотеля. Он усовершенствовал классификацию силлогизмов и дополнил анализируемое Аристотелем доказательство от противного. Кроме того, он развил теорию условных (гипотетических) силлогизмов, которая упомянута в трактате «Первая аналитика», входящем в «Органон», но осталась не рассмотренной его автором. Сам Ибн Сина полагал, что Аристотель не мог не написать книгу об условных силлогизмах — просто она впоследствии оказалась утерянной.

В своей *классификации силлогизмов* Ибн Сина исходит из своего понимания соотношения философии, теологии и религии. Всего он выделяет пять разрядов силлогизмов, каждый из которых соотносится с определенным видом знания:

1) *доказательные (аподиктические)* — те, которые используются философией и наукой; 2) *диалектические* и 3) *софистические* — на них опирается теология; 4) *риторические* и 5) *поэтические* — на их уровне рассуждают простые невежественные люди, не искусные ни в философии, ни в теологии.

В *поэтических силлогизмах* в качестве посылок используются данные воображения, преподносимые так, чтобы оказать на аудиторию чисто эмоциональное воздействие, заставить ее поверить в истинность высказываемого суждения. Посылками же *риторического силлогизма* выступают мнения, которые складываются у людей «на первый взгляд» и при ближайшем рассмотрении могут оказаться весьма далекими от истины. Сфера применения риторических рассуждений — политика, хвалебные или, наоборот, порочащие

кого-либо речи, религиозные проповеди, словом, все те случаи, в которых основной задачей говорящего является убеждение его аудитории в состоятельности, правомерности адресуемых ей тезисов.

В *диалектических умозаключениях* посылками выступают общепринятые положения — суждения, пользующиеся общим в данной среде признанием (например, некоторые нравственные и религиозные высказывания), а в *софистических* — правдоподобные суждения, которые предстают как самоочевидные аксиомы, но в большинстве своем ложны (типа: «Необходимо, чтобы вне мира существовало или пустое, или заполненное пространство»).

На первое место Ибн Сина выдвигает *доказательные силлогизмы*, ибо только они дают нам истину непреложную и достоверную. В качестве их посылок служат аксиомы, данные наших ощущений и опыта, сведения, получаемые от других, а также послылки, вместе с которыми даны следующие из них выводы. Доказательную силу, по мнению «Князя ученых», имеют не только логически строгие, непротиворечивые дедуктивные рассуждения, но и те рассуждения, которые базируются как на последнем основании на авторитете нашего эмпирического опыта. Примером такого рода силлогизмов выступают у Ибн Сины рассуждения из области наиболее близкой ему медицинской практики, а также других «практических искусств».

В *метафизике* главной проблемой для Ибн Сины становится доказательство того, что у всего сущего есть единое начало. Божественное бытие, в отличие от всякого иного бытия, предполагает совпадение существования и сущности: Бог существует с необходимостью, поэтому он не может не существовать. Что касается материальных предметов, то их бытие является не необходимым, а лишь возможным: вещи могут существовать, а могут и нет. Однако если мы рассматриваем не отдельные вещи или их комплексы, а весь материальный мир как целое в пространстве и времени, то его бытие уже нельзя считать чисто случайным: он включен во всеобщую систему причинно-следственных связей и потому также является необходимым. Таким образом, оказывается допустимым вести речь об извечности материи или, другими словами, совечности материи и Бога. Последующее развитие этой идеи в европейской философии Возрождения и Нового времени привело к появлению *пантеизма*, утверждавшего тождество Бога и мирового целого, растворение Бога в природе (Николай Кузанский, Дж. Бруно, Б. Спиноза).

Разумеется, эти рассуждения Ибн Сины вызвали резкую критику со стороны мусульманских ортодоксов, в частности, мутакаллимов, поскольку ставили под сомнение догмат о сотворенности мира, о возникновении его во времени. Но «Князь ученых» разошелся с официальной теологией и по другим пунктам. Для богослова (и здесь его позиция будет ближе к Корану) в Боге превалирует волевой элемент: он творит мир единственно в силу своего желания, всегда оставляя за собой право в любой момент этот мир уничтожить. Этот божественный волюнтаризм оборачивается по отношению к тварным существам абсолютным фатализмом, так как они не в силах что-либо изменить в порядке вещей или как-то повлиять на него. Для Ибн Сины Бог — это прежде всего не воление, а интеллект. Бог не действует по абсолютному произволу: «...Его воля исходит из знания в том смысле, что он знает, что бытие такой-то вещи само по себе является добрым и полезным». Божественная воля не является самодостаточной, она есть выражение Божественной необходимости: «Воля необходимо-сущего является не чем иным, как познанием истины, то есть того, каким должен быть порядок бытия вещей»<sup>6</sup>. А если признается, что деятельность Бога логична и закономерна и что она проявляется как причинно-следственная обусловленность природных процессов, то для человека открывается возможность познания результатов этой деятельности и использования их на благо себе. Это, в свою очередь, означает, что успех наших действий зависит не только от непреодолимых объективных сил, но и от наших собственных знаний и основанных на них поступков. Таким образом, характерный для ислама фатализм, восходящий к Корану, оказывается существенно ослабленным.

В вопросе о бессмертии души Ибн Сина не был так радикален, как позднейший арабский перипатетик Ибн Рушд, отрицавший личное бессмертие, но и здесь его позиция не совпадает с точкой зрения богословов. «Душа, — считает Ибн Сина, — вовсе не гибнет вместе с гибелью тела, она вообще нетленна». Поскольку носителем мысли выступает конкретное тело, которое у каждого свое, постольку, «отделившись от своих тел, души продолжают быть единичными в силу различия материй, в коих они находились,

---

<sup>6</sup> *Ибн Сина*. Даниш-намэ. Сталинабад, 1957. С. 190, 191.

в силу различия во времени их возникновения и в силу различия в их устройстве»<sup>7</sup>. Однако в этом новом для себя состоянии душа сохраняет не все психические компоненты своего прошлого опыта. То, что было обусловлено ее зависимостью от плоти и вообще телесного мира (например, ощущения, представления, эмоции, страсти), не может быть ею сохранено. Переход в вечность касается лишь рациональной составляющей души — ее знаний, мыслей, открытых ею нравственных и научных истин. Отсюда следует естественный вывод: чем больше при жизни человек был подвержен воздействию низменных плотских страстей и вожделений, тем меньшей части его души уготовано бессмертие.

Ибн Сина не принимает идею воскрешения в том виде, в каком она была воспринята исламом из христианства и иудаизма — как соединение в день Страшного суда бесплотной души с восставшим из праха телом. Телесное воскрешение невозможно хотя бы потому, что в этом случае в одном и том же теле оказались бы две или более души. Идею загробного воздаяния в физическом смысле — как райского блаженства одних и адских мук всех остальных — Ибн Сина не разделяет. Загробная жизнь в его трактовке — это достояние тех, кто достиг стадии «приобретенного разума». Для такого разума, еще в прошлой жизни стремившегося освободиться от связи с материей, новое сочетание с ней было бы только помехой, огромным шагом назад:

Приобретенный разум венчает род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. И в приобретенном разуме человеческая потенция уже уподобляется первым началам всего сущего<sup>8</sup>.

Дальнейшее совершенствование может мыслиться только как все большее удаление разума от того, что так или иначе связано с чувственностью и телесностью, и, соответственно, как все большее его приближение ко вселенскому Логосу, в котором умопостигающее отождествляется с умопостигаемым.

*Физику* Ибн Сина определяет как науку, которая изучает явления, воспринимаемые чувствами и находящиеся в движении.

---

<sup>7</sup> *Ибн Сина*. О душе : Фрагмент из «Книги спасения» // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 251, 250.

<sup>8</sup> Там же. С. 229.

Будучи тесно связанной с математикой, физика, тем не менее, имеет собственный предмет. Если математика изучает такие состояния материи, которые мы мысленно или в воображении своем можем отделить от их носителя, то физика исследует состояния, представление о которых неотделимо от материи.

Вслед за Аристотелем Ибн Сина различает четыре причины вещей: две внутренних — материю и форму и две внешних — действующую причину и целевую. Относительно целевой причины он указывает, что природа ничего не делает напрасно: «все естественные вещи в бытии влекомы к какой-то цели и к какому-то благу», «имеют мудрый порядок, и в них нет ничего бессмысленного и бесполезного»<sup>9</sup>. Опираясь на свою богатейшую медицинскую практику, Ибн Сина демонстрирует эвристические возможности учения о четырех причинах и тем самым существенно конкретизирует идеи Стагирита.

Картина мироздания, развертываемая Ибн Синой, также в целом соответствует представлениям Аристотеля. Мир он делит на низший, подлунный, и высший — надлунный, небесный. Подлунный мир состоит из четырех стихий (земля, вода, воздух, огонь), небеса же образованы из единой однородной субстанции — эфира. Самый тяжелый элемент — земля — расположен внизу; выше нее — более легкая вода, затем — воздух, и наконец огонь, который плавно переходит в эфир. Мир, таким образом, является единым телом: каждый из четырех элементов и эфир имеют естественную сферическую форму, более высокий элемент объемлет собой все более низкие, не допуская где бы то ни было пустоты, которой, как считал Аристотель, природа боится.

Такое строение мира, с каким мы сейчас имеем дело, не является вечным и неизменным. Подобно своему современнику аль-Бируни, Ибн Сина начинал применять диалектический принцип развития в естественных науках. Так, он пробовал восстанавливать геологическое прошлое Земли по слоям горных пород — там, где они выступают на поверхность. Экстраполируя такой способ объяснения на самые далекие времена, Ибн Сина заключал, что некогда материя пребывала в состоянии хаоса, мало похожем на современное, и что

---

<sup>9</sup> Цит. по: Сагадеев А. В. Указ. соч. С. 108.

нынешнее состояние мира — результат длительного и закономерного процесса эволюционного развития.

В космологии Ибн Сины остается место и для высших духовных существ, обитающих в небесном мире, например, для ангелов. Но его представление об ангелах неотделимо от учения о душе, то есть от психологии и этики. Ангел как существо, абсолютно отрешенное от чувственности, это тот идеал, к которому должна стремиться человеческая душа. В принципе, такой идеал достижим, когда наступает «последняя степень человечности, связанная со степенью ангелов. Такой человек является на земле заместителем Бога. Существование заместителя не противоречит разуму и для человечества необходимо»<sup>10</sup>. Но, конечно, способны на это только исключительные личности — святые и пророки, которые обретают ангельскую чистоту как благодаря своим собственным уникальным добродетелям и достоинствам, так и вследствие нисходящей на них Божественной благодати.

#### **4.3. ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ. ТЕОРИЯ ДВОЙСТВЕННОЙ ИСТИНЫ ИБН-РУШДА (АВЕРРОЭСА)**

Как мы видели выше, арабские мыслители достаточно рано столкнулись с проблемой согласования тех утверждений, которые содержатся в священных книгах мусульман, с требованиями разума, а также с проблемой согласования их между собой, поскольку в одном только Коране мы находим множество логических противоречий. Знакомство арабов с сочинениями Аристотеля и тот огромный авторитет, который он приобрел среди мусульманских интеллектуалов, поставили еще одну задачу: в каком отношении находится учение перипатетиков, возникшее почти за тысячу лет до Мухаммеда, к тем истинам, которые были открыты пророку Аллахом?

На арабском Востоке, как и в христианском мире, и среди еврейских законоучителей-раввинов, всегда существовала обскурантистская тенденция, настаивавшая на буквальном толковании

---

<sup>10</sup> *Ибн Сина*. Даниш-намэ. С. 280.

принятых данной конфессией священных писаний и безусловной вере в те сверхъестественные события и чудеса, о которых в них повествуется. Всякие попытки разобраться рациональным путем в этих трудностях решительно осуждались представителями такого подхода как бесплодное и вредное «умствование» и вольнодумство, как кощунство и ересь. Там, где такая точка зрения находила твердую поддержку у власть имущих, начинались гонения и физические расправы с теми, кто так или иначе выражал сомнение в истинности священных догм или несогласие хотя бы с некоторыми из них. Так, собственно, и случилось в мусульманском мире начиная с XIII–XIV вв., когда на философию был наложен однозначный запрет, а все проявления свободомыслия жестоко подавлялись. Но зато те открытия, которые были сделаны на арабском Востоке до наступления этой мрачной эпохи, не были окончательно забыты и сыграли немалую роль в последующем развитии и европейской философии, и мировой.

Мимо проблемы соотношения разума и веры или, в иной формулировке, соотношения философии и религии не прошел ни один выдающийся мыслитель-перипатетик. Никто из них не был последовательным атеистом, все они в той или иной степени были верующими людьми и признавали святость Корана. Но их духовная жизнь не укладывалась без остатка в границы, очерченные этой книгой, и они не могли не видеть, что тот путь, который указывает Коран, не исчерпывает всех познавательных возможностей человека.

Еще аль-Кинди говорил о людях, «слишком ограниченных, чтобы идти к истине», которые «торгуют верой, будучи сами врагами веры», а тех, кто стремится к «приобретению знания об истинной природе вещей», изображают врагами веры<sup>11</sup>. При этом он, оставаясь рационалистом, не был, как известно, чужд и мистики, признавая в качестве источника познания наряду с разумом Божественное откровение. «Второму учителю» аль-Фараби также пришлось защищаться от нападков со стороны ревнителей мусульманского благочестия, для которых любые занятия логикой были равнозначны вероотступничеству. Для оправдания он даже написал специальное сочинение «Апология логики», в котором защищал право этой науки на существование, опираясь на отдельные изречения Мухаммеда.

---

<sup>11</sup> *Аль-Кинди*. Указ. соч. С. 59–60.

Наконец, и «князю ученых» Ибн Сине довелось испытать на себе гнев мусульманских ортодоксов, увидевших ересь в его логических аргументах в пользу вечности мира и примата интеллектуального компонента в Боге над волевым. Однако наибольшего напряжения и остроты проблема «вера и/или разум» достигла в творчестве испанского философа Ибн Рушда, который стал последним видным представителем арабоязычного перипатетизма.

Абу-ль-Валид Мухаммед ибн Ахмед *Ибн Рушд* (1126–1198), получивший в Европе прозвище Аверроэс, родился в Кордове в семье великого кадия (судьи). Как и многие молодые люди его положения, изучал мусульманское богословие и право, литературу и поэзию, математику и медицину. Но известность Ибн Рушду принесла только философия, которой он занялся уже в достаточно зрелом возрасте.

В возрасте 42 лет он был представлен халифу Абу Якубу Юсуфу, резиденция которого находилась в Фесе, столице Марокко и всего халифата при Альморавидах и Альмохадах. Халиф, оценив ученость Ибн Рушда, благосклонно отнесся к его занятиям философией и предложил заняться комментированием трактатов Аристотеля. Философ из Кордовы очень ответственно отнесся к поручению монарха и написал комментарии к 18 произведениям Аристотеля («Метафизика», «Физика», «О душе», «О небе», «Никомахова этика» и др.), а также к «Государству» Платона и сочинениям других греческих и арабских авторов. Эта работа оказалась настолько успешной, что за философом на многие века закрепилось прозвище «великого комментатора». «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс — Аристотеля», — говорили потом на латинском Западе<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Отношение Ибн Рушда к Аристотелю было поистине благоговейным. Характеризуя своего учителя, он утверждал, что тот поднялся на такую ступень человеческого, которая более всего приближается к Божественному. Комментируемый аристотелевский текст он выстраивал таким образом, как это было принято в то время только при толковании Корана (см.: *Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд. М., 1973. С. 45–46). Людей, считал Ибн Рушд, следует считать более или менее учеными в зависимости от того, насколько хорошо они воспринимают мысли Аристотеля. Мало кто из философов получал такую восторженную оценку даже от самых верных своих почитателей! У «второго (после Аристотеля) философа» аль-Фараби отношение к учителю было более взвешенным: «Подражание Аристотелю должно быть таким, чтобы любовь к нему никогда не доходила до той степени, когда его предпочитают истине» (*Аль-Фараби*. О том, что должно предшествовать изучению философии // *Аль-Фараби*. Философские трактаты. С. 13).



В 1171 г. Абу Якуб направил Ибн Рушда в его родную Кордову, где он занял должность великого кадия, которую ранее занимали его отец и дед. К административной работе он не испытывал особой склонности, поскольку она отвлекала его от любимой философии, но старался исполнять поручения халифа так, чтобы не вызвать его неудовольствия. В 1182 г. он был вызван в Фес и стал личным медиком и советником Абу Якуба, а после его смерти в 1184 г. сохранил свое положение при новом халифе Абу Юсуфе.

Однако вскоре политическая ситуация в стране изменилась, и философу довелось изведать горечь опалы. В 1195 г. халиф утвердил решение собрания богословов Кордовы, которые обвинили Ибн Рушда в язычестве и ереси, постановив сжечь его сочинения. Согласно эдикту Абу Юсуфа, вместе с трактатами Ибн Рушда сожжению подлежали и все остальные книги, внушавшие подозрение с точки зрения религиозной чистоты, а изучение философии запрещалось. Исключение делалось лишь для книг по медицине, астрономии и арифметике. Сам философ был отстранен от двора и сослан в еврейское местечко близ Кордовы. После трех лет ссылки халиф сменил гнев на милость и снова пригласил Ибн Рушда ко двору. Но перенесенные мытарства подорвали его здоровье, и спустя несколько месяцев после прибытия в Фес он скончался.

Из числа произведений Ибн Рушда, которые не связаны с комментированием Аристотеля, выделяются трактат «Опровержение опровержения» и «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией».

Первое произведение — ответ на сочинение богослова и мистика *аль-Газали* (1058 или 1059 — 1111) «Опровержение философов», где последовательной и уничтожающей критике подвергались все философы, которые в той или иной степени признавали ценность разума и вообще аподиктического (доказательного) способа рассуждения в познании истины — начиная от античных (Сократа, Платона и Аристотеля) и заканчивая «философствующими мусульманами» аль-Фараби и Ибн Синой. Уделив основное внимание Ибн Сине, аль-Газали свел заблуждения «философов» к трем пунктам: 1) признание извечности и нетленности мира, которое открыто противостоит утверждению Корана о его сотворенности; 2) учение о том, что Аллах не интересуется отдельными существами, а лишь определяет универсальные космические законы мироздания;

3) отрицание воскресения из мертвых и телесно-материального характера посмертного наказания и воздаяния. Теология аль-Газали оказалась настолько хорошо проработанной, систематической и одновременно созвучной духу и букве Корана, что его сочинения стали классикой, из которой много веков черпала аргументы официальная исламская ортодоксия.

Однако у Ибн Рушда, считавшего себя наследником Аристотеля и великих арабских перипатетиков, отношение к аль-Газали было совсем иное. В условиях надвигавшейся клерикальной реакции и господства монотеистической религиозности он постарался отстоять право философии, а с ней и всякой науки, на существование в качестве самостоятельного способа познания истины. Шаг за шагом он опровергает доводы автора «Опровержения философов», идя в ряде вопросов дальше своих предшественников.

Так, в полемике с креационистами он не ограничился неоплатонической идеей эманации, к которой прибегал аль-Фараби и которая отводила критику ортодоксов с помощью представления о мире как иерархии ступеней совершенства. Ибн Рушд против тезиса о сотворении мира выдвигает тезис об изначальном совершенстве и полноте Бога. Если мы признаем факт начала мира во времени, тогда нам придется заключить, что Бог творит мир для того, чтобы восполнить нечто, чего ему недостает. А существо, которое в чем-то испытывает нехватку и нуждается в изменении своего состояния, не есть совершенное существо. Единственный выход — признать, что бытие Бога не предшествует бытию материи: материя так же вечна, как и Бог, хотя и может, в отличие от Него, менять свои формы. Движение столь же вечно и неуничтожимо, как и материя. Материальный мир бесконечен во времени, но, правда, ограничен в пространстве (здесь Ибн Рушд продолжает перипатетическую традицию, восходящую к самому Стагириту). В природе царит строгая необходимость, а Бог не вмешивается в природные процессы путем, например, чудес, ибо противное означало бы, что мир, который есть часть Божественной сущности, несовершенен. Ничего противоречащего вечным законам, которые открывают физика и метафизика, в природе происходить не может.

В вопросе о бессмертии души Ибн Рушд приближается к материализму. Поскольку индивидуальная душа неразрывно связана с телом, которое после физической смерти перестает существовать,

постольку все представления о ее загробной жизни суть не более чем фикции и химеры. Можно говорить о бессмертии человеческого рода в целом, но не отдельно взятого человека, даже если понятие бессмертия ограничить, как делал Ибн Сина, духовной составляющей его личности. По-настоящему бессмертен лишь общечеловеческий разум, сверхличный интеллект, посредством которого человечество в любой момент созерцает абсолютную истину. Другое дело, что в силу естественной ограниченности наших органов чувств и психики эта истина оказывается доступной конкретным индивидам далеко не во всей своей полноте.

Особую роль в истории философии сыграла развитая Ибн Рушдом в полемике с исламскими клерикалами концепция соотношения философии, теологии и религии. Впоследствии она стала известна в Европе как аверроизм и получила название теории двойственной, или двойной истины.

Истоки этой концепции — в имеющемся у Аристотеля различении трех классов умозаключений (о чем выше уже шла речь): *аподиктических*, строго научных, дающих только достоверные выводы; *диалектических*, выводы из которых следуют всегда с большей или меньшей степенью вероятности (например, неполная индукция и аналогия); *риторических*, которые дают лишь видимость объяснения и успокаивают тех, кто считает их достаточными. Ибн Рушд придает этой классификации не только логико-гносеологический, но и социальный смысл. В обществе, считает он, есть три класса людей, каждый из которых в силу врожденных интеллектуальных способностей отличается своим образом мышления:

— *аподиктики* — духовная элита общества, философы и ученые в собственном смысле слова, свободные от предрассудков и способные видеть и понимать вещи такими, какие они есть;

— *диалектики* — те, кто могут претендовать на псевдознание; они не в состоянии отличить вероятный вывод от достоверного, поэтому видят истину там, где для аподиктика существует лишь проблема, а то и явное заблуждение;

— *риторики* — те, кто довольствуются лишь видимостью объяснения и знания; за объяснения они принимают различные метафоры и поэтические обороты и живут так, как жили их деды и прадеды, слепо следуя традициям и не задумываясь о сути вещей.

Последняя категория охватывает подавляющее большинство человеческого рода, диалектиков гораздо меньше, а что касается первой категории, то она составляет, вообще говоря, незначительное меньшинство.

Конкретизируя, кто в современном обществе играет роль «диалектиков», Ибн Рушд не скрывает, что имеет в виду мусульманских богословов, прежде всего мутакаллимов, влияние которых в то время постоянно усиливалось вместе с ростом их ортодоксальности и нетерпимости. Эти «диалектики» берутся рассуждать о Боге, Его бытии и сущности, Его атрибутах и деяниях, но, не обладая аподиктической строгостью мышления, они сплошь и рядом с помощью различных софистических уверток выдают за истину свои собственные измышления. Даже обладая незаурядной эрудицией, как, например, аль-Газали, «диалектики» не способны проникнуть в суть критикуемых ими философских учений, зато используют свои логически некорректные приемы для дискредитации этих учений и их ныне живущих сторонников в глазах правителей мусульманских стран и религиозных авторитетов.

Ибн Рушд, таким образом, защищал философию от богословия, стремившегося сделать ее, как это было и в христианской Европе, служанкой теологии. Иногда он даже как бы переходил в контратаку и апеллировал к власти имущим. «Диалектики», преподнося свои вероятностные предпосылки в качестве единственно истинных, сбивают с толку неискушенных риториков, то есть простонародье, порождают в невежественных массах брожение умов, что ведет к появлению различных сект и расколов. Вывод, который должен был сделать мудрый и дальновидный правитель после получения такой информации, очевиден: пресечь деятельность подобных энтузиастов, лишить их возможности публично пропагандировать свои социально опасные воззрения.

Но оставалась еще другая проблема: как связать философскую мудрость и аподиктический образ мысли со Священным Писанием — Кораном в первую очередь? Иначе говоря, как должен относиться настоящий ученый и философ к тем истинам, которые религия считает богооткровенными? Здесь, полагает Ибн Рушд, нет того антагонизма, который имеет место в отношениях философии с теологией. «Философия — это спутница и молочная сестра религии... Они спутники по природе, друзья по сущности

и врожденному предрасположению»<sup>13</sup>. И философия, и религия размышляют о Боге как первой и высшей причине всего существующего и познаваемого. Отличает их друг от друга не предмет размышлений, а способ, метод.

Метод философии — доказательный, аподиктический: от познания творений она последовательно переходит к познанию Творца, и чем полнее будет открываемое ею знание о способе сотворения, тем полнее будет и знание о Сотворившем. Метод же религии — риторический, образный, и он использован в Коране и иных священных текстах. Содержание их, если рассматривать тот или иной отрывок или отдельное изречение, часто может противоречить тем непреложным и безусловным истинам, о которых рассуждает философия.

Поскольку предмет, постигаемый философией и религией, тот же самый, можно говорить о *двух истинах*, или о *двойственной истине* — истине разума и истине веры. Истина разума, например, истина о Боге или каком-либо Его атрибуте, приобретает строго доказательным путем — через тщательный отбор и анализ используемых посылок, методичную проверку корректности перехода от них к выводам. Эта истина может явиться лишь результатом долгой и кропотливой работы подготовленного интеллектуала. Напротив, истина веры вполне может явиться непосредственно — в результате, например, прочтения стиха из Корана или внимания к речи одаренного проповедника.

Неудивительно поэтому, что возможны формальные противоречия между этими истинами. То, что истинно с точки зрения разума, будет ложным с точки зрения веры, и наоборот. То, что истинно для философа, представится заблуждением и ошибкой обычному правоверному, и обратно. Но противоречия подобного рода естественны и разрешимы, если мы будем помнить, что любое вероучительное изречение может иметь не только прямой смысл (который, как правило, один), но и множество переносных, скрытых, иносказательных. «Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл

---

<sup>13</sup> *Ибн-Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973. Приложение. С. 198.

допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке»<sup>14</sup>.

Постижение Бога путем философии дано лишь представителям образованной элиты. Только философ способен толковать священные книги аллегорически, иносказательно, обнаруживая за множеством нестыковок, противоречий и логических несуразностей ясную, однозначную и непротиворечивую истину. Если же за буквальное толкование Корана (как и любого сакрального текста) берется простодушный верующий, то он быстро запутывается в нем, так как об одних и тех же предметах там многократно утверждаются несовместимые, взаимоисключающие суждения.

Ибн Рушд убежден: в своих академических изысканиях философ совершенно свободен и не обязан считаться с какими-либо нормативными предписаниями повелительного или запретительного характера. Там, где речь идет о каком-то сугубо теоретическом вопросе, последнее слово всегда за философом, ибо только он может обосновать свою позицию строго логически, аподиктически.

Другое дело, что, кроме теории, есть еще и практика, реальная социальная жизнь. Будучи членом мусульманской общины и благонамеренным подданным своего правителя, философ должен следовать жестким правовым и моральным нормам, даже тем, которые он в душе не приемлет. Свое недовольство и несогласие он должен держать при себе, внешне никак их не обнаруживая. Тем более он не имеет права выступать со своими рассуждениями (лично для него совершенно бесспорными и убедительными) перед «толпой», то есть перед широкой публикой. Такая проповедь бессмысленна и вредна вдвойне. Она опасна для тех простых людей, которым адресуется, поскольку может подтолкнуть их к бунту, породить смятение в их неразвитых умах. Но она опасна и для философа, поскольку легко может сделать его самого жертвой фанатизма невежд.

Для истинного мыслителя и ученого остается один верный путь: сохранять внешнюю лояльность к установленному порядку, соблюдать принятые в его окружении правила поведения, но ценить при этом свою интеллектуальную свободу, открывать свои мысли лишь тем, кто их достоин и кому они не смогут пойти во вред.

---

<sup>14</sup> *Ибн-Рушд*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией. С. 178.

Концепция соотношения философии и религии, разработанная Ибн Рушдом, оказалась слишком радикальной для своей эпохи и не была по достоинству оценена его современниками. В условиях мусульманской Испании и Северной Африки, перед лицом укрепляющегося клерикализма и религиозного фанатизма она не могла иметь успеха. Зато после того, как сочинения этого арабского философа были в XIII в. переведены на латинский язык и стали известны в Западной Европе, его идеи нашли здесь свою вторую родину. Аверроизм стал чрезвычайно популярным в только что открывшихся европейских университетах, особенно в парижской Сорбонне, и из него вскоре выросла так называемая неофициальная «еретическая» схоластика, ставшая предшественницей европейского свободомыслия эпохи Возрождения, а затем и рационализма Нового времени.

#### **4.4. ЗАРОЖДЕНИЕ, ИСТОРИЯ И ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СУФИЗМА**

В VIII–IX вв., в то самое время, когда арабы вели свои триумфальные завоевания и активно осваивали античную культуру, в мусульманском мире появилось учение, которое затем, переживая взлеты и падения, в той или иной форме сопровождало всю историю ислама и продолжает существовать до наших дней. На арабском языке его название звучит как «тасаввуф», а последователи его зовутся «ал-суфи». В европейской и русскоязычной литературе первый термин обычно передается как «суфизм», а второй — как «суфий».

Относительно этимологии этих слов нет ясности даже среди самих суфиев. По одной трактовке, они происходят от арабского «суф» (шерсть), поскольку одеждой первых суфийских аскетов были шерстяные покрывала. По другой версии, исходным было слово «сафа» (чистота), что отражало стремление суфиев к освобождению от мирских привязанностей и страстей. По третьей, название учения произошло от «суффа» (скамья), так как самые первые суфии были «людьми скамьи», то есть бездомными нищими, ютившимися на скамьях у мечетей. По четвертой, «суфизм» есть

производное от трех букв арабского алфавита, обладающих неким магическим воздействием на сознание, — «сад, вад, фа». Наконец, некоторые усматривают в этом названии искаженное в арабской транскрипции греческое слово «софия», то есть «мудрость». Каждая из этих версий отражает ту или иную сторону данного учения, поэтому однозначного решения вопрос о возникновении термина «суфизм», скорее всего, не имеет.

Анализ суфийской теории и практики показывает, что в них широко используются идеи более ранних религиозных и философских учений Ближнего и Среднего Востока — иудейской мистики, христианского гностицизма, неоплатонизма, зороастризма, буддизма, йоги, Упанишад. Все это неудивительно, если учесть, что данные доктрины уже существовали в странах, полностью или частично завоеванных арабами, в течение многих веков. Наряду с явными заимствованиями из других культур в суфизме есть, конечно, и арабские элементы, в том числе следы аскетической практики, имевшей место у арабов доисламской эпохи. Как бы то ни было, учение суфиев является достаточно оригинальным и самобытным, и его следует рассматривать прежде всего как компонент духовной жизни именно мусульманского мира.

Суфизм во многом отражал мировоззрение тех слоев населения, которые не принимали классовое и сословное расслоение в Арабском Халифате и более поздних исламских государствах, усматривая в этом отход от аутентичного, первоначального ислама. Суфизм привлекал тех, кто не хотел вписываться в «истеблишмент», выражал несогласие с идейным диктатом теологической верхушки. Подобно, например, даосам в Китае, дзэн-буддистам в Японии или катарам в Европе, суфии протестовали против обрядности и ритуализма, против сведения религиозной жизни к культуре. Суфизм служил формой удовлетворения духовных потребностей тех людей, для которых официальная религия была чересчур сухой, формальной и схоластичной и которые выступали за право каждого мусульманина непосредственно общаться с Аллахом без навязчивых посредников в лице муфтиев, имамов и подчиненной им иерархии мулл.

Суфизм получил распространение как в суннитских, так и в шиитских государствах. Долгое время отношение к нему власть предержащих было подозрительным. И халифы, и эмиры,



и официальные духовные лидеры видели в их проповедях и самом образе жизни если не вызов себе, то, во всяком случае, нелояльность. Были времена, когда против сторонников этого учения разворачивались гонения, в результате которых гибли и рядовые суфии, и достаточно известные. Так, широко известен факт публичной казни в 922 г. в Багдаде в период правления династии Аббасидов суфийского проповедника Мансура Халладжа, обвиненного в том, что он многократно заявлял при всем народе: «Я есть Истина!» Власти расценили это как святотатство, заслуживающее самого сурового наказания.

Перелом в отношении к суфиям произошел в XII в. и был связан с деятельностью упоминавшегося выше иранского богослова аль-Газали. Аль-Газали, выросший в семье суфия и получивший суфийское образование, своей энергичной полемикой против последователей «фалсафы»<sup>15</sup> завоевал такой высокий и непререкаемый авторитет среди теологической верхушки, что она сочла нужным пересмотреть свое отношение к суфизму. Хотя в своих трудах аль-Газали открыто не провозглашал себя суфием, он привел достаточно убедительные аргументы в пользу того, что это учение в основном соответствует духу ислама и потому имеет право на легальное существование в качестве особой «науки о духовной жизни». Эта реабилитация не привела, однако, к допуску суфиев в коридоры религиозной власти. Для исламской церковной иерархии и для системы официального религиозного образования суфизм остался маргинальным явлением, интерес к которому если не запрещался, то и не приветствовался. Чтение суфийских книг и занятия аскетическими упражнениями стали считаться с точки зрения властей частным делом правоверного мусульманина.

В суфизме существует множество течений и толков — от умеренных до крайне аскетических. Далек не все суфии настаивали на том, чтобы человек полностью распрощался с радостями жизни, с семьей и прежними друзьями, с наследственной профессией или высокой должностью. В принципе, человек мог быть суфием, и сохраняя все это. Кроме того, и среди суфиев-аскетов бытовали

---

<sup>15</sup> Этим словом, в котором нетрудно узнать греческое «философия», называли на арабском Востоке учение перипатетиков — как античных, так и мусульманских — аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сины.

разные представления о правильном образе жизни. Одни были странствующими дервишами-одиночками, которые довольствовались милостыней, терпели холод и голод, но не считали для себя возможным ни в какой степени поступаться духовной свободой (здесь они очень напоминают греческих киников). Другие, напротив, объединялись в замкнутые организации — братства, секты, ордена, монастыри, в которых формировались особые уставы, обряды, методы обучения и психотехники и т. д. Возглавлялись такие братства шейхами, власть которых обычно передавалась по наследству, но могла быть и выборной.

Считается, что первый суфийский орден был основан на заре ислама в VII в. подвижником Хасаном аль-Басри (624–728). С тех пор таких орденов возникло великое множество<sup>16</sup>. Бывало так, что орден объединял людей близкого социального положений или одной профессии, и в этом случае он органично встраивался в сложившуюся социально-экономическую систему, не вызывая серьезных подозрений у властей и у обывателей относительно своих истинных целей. Но было и по-другому, когда орден вербовал в свои ряды выходцев из разных профессий и слоев общества, и тогда в глазах официальных лиц и простых людей его деятельность выглядела довольно странной, непонятной, непредсказуемой. Нередко для этого были реальные основания: закрытые для внешнего мира братства, спаянные различными обетами и круговой порукой, становились центрами оппозиционной антиправительственной деятельности и, естественно, репрессивные действия властей в отношении таких «братьев» были вполне объяснимыми и мотивированными. В любом случае принадлежность к ордену создавала у его членов иллюзию братских отношений, давала определенную защиту и покровительство, которых им остро не хватало в прежней жизни, до вступления в эту организацию.

Вступая в орден, суфии приносили личную присягу посвящавшему их шейху, обещая «уподобиться трупу в руках обмывальщика трупов». Абсолютная власть шейха над телами и душами *муридов* (рядовых членов ордена), разумеется, не содействовала поиску оригинальных путей духовного совершенствования с их стороны. Тем, кто не входили в верхушку ордена, приходилось всецело

---

<sup>16</sup> Об этом см.: *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.

подчинять свою жизнь приказам вышестоящих, которые нередко даже не заботились о простой грамотности рядовых «братьев». Зато такая система способствовала сохранению и выживанию организации, и было немало орденов, история которых насчитывала много веков. К XIX и особенно XX в. с появлением промышленности, ростом образованности населения и общей секуляризацией социальной жизни суфийские ордена все больше утрачивали свое влияние и распадались. Однако и сейчас они продолжают играть заметную роль в социально-политической и культурной жизни исламских стран. Современные исламские идеологи, стремясь выработать концепции, которые могли бы препятствовать экспансии западных ценностей и доктрин, все чаще обращаются к суфийскому наследию — и в плане нравственно-религиозном, и в плане организационном.

Строго говоря, суфизм не является ни сугубо религиозным, ни сугубо философским учением. В суфизме нет официального символа веры как комплекса догматов, не подлежащих обсуждению или сомнению. Нет в нем ни обязательных обрядов, ни иерархии. Более правильно будет определить суфизм как мировоззрение, включающее в себя самые различные составляющие — и религиозную, и морально-этическую, и художественную, и символическую. Сравнительно мало среди суфиев таких мыслителей, которые были бы философами в узком смысле слова. Но в то же время не было, пожалуй, на мусульманском Востоке ни одного выдающегося писателя или поэта, который бы не отдал дань суфийским идеям. Саади, Низами, Хафиз, Руми, Навои, Джамии и, конечно же, знакомый даже массовому современному читателю Омар Хайям — все они не скрывали, что суфизм для них — неисчерпаемый источник творчества. Их притчи, анекдоты, рубаи и маснави насыщены философским содержанием и представляют собой иногда как бы зашифрованные философские трактаты. Они, безусловно, не потеряли своего значения и в наши дни, хотя смысл суфийской символики без специальных разъяснений ныне для нас недоступен<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> В помощь читателю появляются словари, толкующие суфийские поэтические термины и иносказания. Одна из попыток такого рода принадлежит российскому востоковеду Е. Э. Бертельсу. См.: *Бертельс Е. Э. Избранные труды* : в 5 т. М. 1965. Т. 3. С. 109–125.

Наиболее близко к традиционной философской проблематике стоят воззрения *Ибн Араби* (1165–1240), носящего неофициальный титул «великий шейх суфизма». Ибн Араби (настоящее имя которого Абу Бакр Мухаммад бен Али) был родом из тех же краев, что и Ибн Рушд, — из южной Испании. Он даже рассказывал о своей встрече с великим перипатетиком, когда тому было уже около 60 лет, а самому Ибн Араби — 20. Под влиянием своих старших родственников, авторитетных суфиев, Ибн Араби в 1184 г. стал сторонником этого учения. Не один раз он лично имел озарения, в которых Аллах являлся ему, указывал на ошибки и направлял на правильный путь.

Ибн Араби много путешествовал по Халифату, расширяя свои знания и кругозор и попутно проповедуя свое учение. Последние годы жизни провел в Дамаске, где умер и был похоронен (сохранились его могила и мавзолей). В отличие от большинства современных ему мыслителей исламского мира, Ибн Араби не писал сочинений по логике, математике и медицине, а также (в отличие, например, от того же аль-Газали) не занимался критикой других философских школ и направлений. Все его внимание было сосредоточено на выработке собственной мировоззренческой концепции и ее углублении. Нельзя не отметить, что Ибн Араби отличался достаточно высокой самооценкой: он искренне считал себя последним и самым совершенным из мусульманских святых.

Делом жизни стал для Ибн Араби монументальный труд объемом в четыре тысячи страниц «Мекканские откровения» («ал-Футухат ал-маккийя»), написанный в 1230–1237 гг. и состоящий из 560 глав. Подобно Ибн Сине, который наряду со своей огромной «Книгой исцеления» создал сокращенный вариант ее — «Книгу спасения»<sup>18</sup>, Ибн Араби изложил основное содержание своих «Откровений» в работе «Геммы мудрости» («Фусус ал-хикам», 1230). Каждая из глав этой работы, которых всего 27, соответствует одному из 27 пророков, упоминаемых в Коране,

---

<sup>18</sup> История европейской философии тоже знает примеры подобного рода. Иммануил Кант, после того как главное его произведение, «Критика чистого разума» (1781), было встречено читающей публикой с непониманием, написал сокращенное ее изложение — «Прологомены ко всякой будущей метафизике» (1783). Тегель после выпуска трехтомной «Науки логики» (1812–1816) создал ее сокращенный вариант, включив его в качестве первого тома в трехтомник «Энциклопедия философских наук» (1817).

начиная от Адама и заканчивая Мухаммедом, причем каждую главу предваряет отрывок из Корана (отсюда еще одно название этой книги — «Мудрость пророков»). Эти книги были адресованы Ибн Араби не только единомышленникам — практикующим суфиям, но и более широкому кругу образованных читателей (в частности, богословам и законооведам). Кроме того, сама форма «Мекканских откровений» предназначала эту книгу для совместной работы учеников с учителем, который контролировал процесс усвоения знаний, давая комментарии, учитывающие уровень эрудиции и интеллекта каждого из его подопечных.

К сочинениям Ибн Араби, написанным по-арабски, примыкают сочинения персидского суфия *Джалал ад-Дина Руми* (1207–1273), и в первую очередь своеобразная энциклопедия суфизма — шеститомная поэма «Маснави»<sup>19</sup> («Поэма о скрытом смысле»), получившая впоследствии титулы «Футухат персидской поэзии» и даже «Коран на персидском языке». Именно в книгах Ибн Араби и Руми мы находим основные философские темы: онтологические — в виде учения о бытии, о Боге и мире; гносеологические, когда определяется, что есть Истина и каковы пути ее постижения; антропологические, когда речь заходит о происхождении человека, о смысле его жизни и предназначении.

Нельзя в заключение не остановиться на взаимоотношениях между суфиями и перипатетиками, тем более что они были современниками и нередко лично сталкивались друг с другом. Все виднейшие мусульманские мыслители, тяготевшие к Аристотелю и рационально-логическому мышлению, относились к суфизму в целом отрицательно, считая его учением, чуждым не только философии, но и исламу. Установка суфиев на непосредственное мистическое постижение Божественной сущности, отсутствие у них интереса к математике и естественным наукам, игнорирование законов логики — все это не могло не отталкивать философов круга аль-Фараби и Ибн Рушда. Соответственно, с точки зрения суфиев, занятия физикой, метафизикой и другими науками, которым предавались перипатетики, ни на шаг не приближают человека к главной

---

<sup>19</sup> Маснави (*араб.* — сдвоенное) — жанровая форма поэзии Востока. Маснави называют также поэму героического, философско-дидактического и романтического характера. Состоят из попарно рифмующихся двустиший (бейтов) по типу *aa, bb, vv*.

цели жизни — познанию самого себя или, что для них было тем же самым, познанию Бога в себе. Философы идут вонне и заходят рано или поздно в тупик, тогда как вектор движения должен быть прямо противоположным — внутрь собственной души, своего Я. Так что антипатия здесь была обоюдной и в каком-то смысле неизбежной<sup>20</sup>.

Однако имеются и примеры другого рода. Известно, что Ибн Сина в последние годы жизни не раз давал суфиям положительные оценки и обращался в своих работах к суфийской символике. В своем «Трактате о птицах» он назвал суфиев «братьями во истине». Сохранились предания, рассказывающие о доверительных беседах «князя ученых» с видными суфиями его времени. Так, после его обстоятельного разговора с Абу Саидом Мейхени каждый из собеседников подвел итоги. Философ заключил: «То, что я знаю, он видит», а суфий сделал свой вывод: «То, что я вижу, он знает»<sup>21</sup>.

Символична также встреча Ибн Араби с Ибн Рушдом, о которой уже шла речь выше. Если верить Ибн Араби, философ, пристально посмотрев на молодого суфия, сначала сказал «Да», и юноша тоже ответил «Да». Ибн Рушду это понравилось. Но затем суфий неожиданно сказал: «Нет». Философ изменился в лице, побледнел и в волнении спросил: «Схож ли твой способ решения проблем с тем, к которым мы пришли путем наших умозрений?» В ответ он услышал: «Да и нет»<sup>22</sup>.

Таким образом, не следует преувеличивать противоречия между этими двумя интенциями философской мысли мусульманского мира. Точнее будет сказать, что суфизм и перипатетизм

---

<sup>20</sup> Омар Хайям (1048 — после 1122) парадоксальным образом соединил в своей личности две эти противоположные тенденции. Один из крупнейших математиков и астрономов своего времени, он отлично знал труды перипатетиков и симпатизировал им. Но в своих рубаи он, несомненно, тяготеет к суфиям, раз за разом возвращаясь к теме тщетности, бессмысленности занятий тех, кто «познание сделал своим ремеслом». Вот пример:

Много лет размышлял я над жизнью земной.  
Непонятого нет для меня под луной.  
Мне известно, что мне ничего не известно! —  
Вот последняя правда, открытая мной.

(*Омар Хайям*. Рубайят // Родник жемчужин : Персидско-таджикская классическая поэзия. М., 1982. С. 167).

<sup>21</sup> См.: *Сагадеев А. В.* Ибн-Сина. С. 196–197.

<sup>22</sup> См.: *Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 27.

олицетворяют собой не только противоположные, но взаимодополняющие способы мышления, образуя вместе единое и органичное целое. Наше понимание духовных основ исламской культуры будет неполным, а потому и неверным, если мы будем отдавать предпочтение одному из этих способов за счет другого.

#### **4.5. СУФИЙСКАЯ ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ: УЧЕНИЕ О БОГЕ КАК ИСТИНЕ И О ПУТЯХ ЕГО ПОСТИЖЕНИЯ**

Те, что веруют слепо — пути не найдут. / Тех, что мыслит, — сомнения вечно гнетут. / Опасаюсь, что голос раздастся однажды: / «О невежды! Дорога не там и не тут!» — писал Омар Хайям.

Суфийское учение о бытии и познании вполне можно рассматривать как реализацию этого прогноза знаменитого поэта. Суфии не могла удовлетворить традиционная вера, чуждая рефлексии и готовая без всяких сомнений принять за истину любую небылицу. Но и чистое мышление, вечно колеблющееся между тезисом и анти-тезисом, не способное прийти к окончательным и однозначным выводам, тоже их не устраивало. Суфии попытались найти свою дорогу, взяв при этом многое у тех, чьи учения были подвергнуты ими критике.

Центральное положение онтологии суфизма — идея *единства бытия* (*вахдат ал-вуджуд*), разработанная Ибн Араби, который систематизировал суфийские воззрения предыдущих веков. Во многом она продолжает также традицию, уже давно существовавшую и на Западе (Ксенофан, Парменид, Платон, неоплатоники) и на Востоке (Брахман в Упанишадах, Бхагавадгита). Кроме Ибн Араби и Руми, ее развивали в художественной форме Джами, Шабистари (поэма «Цветник тайн»), Ибн аль-Фарид и живший уже в XIX в. индийский поэт Мирза Галиб, придворный историограф последнего императора Великих Моголов.

Ибн Араби рассматривает единство Бытия на трех уровнях: 1) Бог как Абсолют, сущий сам по себе; Бог как Совершенство и Истина; 2) Имена Абсолюта; 3) феноменальный (чувственно воспринимаемый) мир.

Материальный мир есть «тень Божья». Ибн Араби, подобно перипатетикам, не говорит о сотворенности мира во времени, поскольку это означало бы, что Бог есть причина мира, а это невозможно: «Будь Он причиной, Он бы зависел от следствия»<sup>23</sup>. Но мир у него, тем не менее, возникает — возникает как результат стремления Бога проявить свою сущность, познать себя со стороны как объект. Бог страдает от одиночества, что нисколько не умаляет Его совершенства, Он нуждается в зеркале, чтобы, всмотревшись в него, увидеть в нем Себя. С этой целью Он и творит мир.

Бог, сохраняя всегда Свое единство, являет Себя на двух уровнях — на уровне Божественных Имен и на уровне конкретно-чувственных материальных форм. *Имена* (в которых знаток европейской философии без труда усмотрит сходство с платоновскими идеями) суть посредники между Богом и материальным миром, они — Свет, которым Божественный источник озаряет мир и через который Бог показывает Себя миру. По отношению к Богу как Абсолюту Имена вторичны, производны, относительны, по отношению же к земному миру они выступают как нечто определяющее, как «властители» Его, по словам Ибн Араби.

Во взаимоотношениях Бога и мира выделяются моменты как тождества, так и различия. Мир подобен Богу, поскольку он есть Его отражение, Его творение, Его часть, Его дыхание<sup>24</sup>. Пусть он и состоит из множества частей, он в каждое мгновение остается единым и целокупным, как един и целокупен его творец. Однако мир не может совпадать с Богом полностью, он одновременно и причастен Богу, и не причастен. Если Бог — это чистый незамутненный свет, то мир — это ни свет, ни тьма, но некая Тень. Бог не до конца являет себя в вещах, Он не исчерпывается своими творениями, Он всегда что-то скрывает, утаивает. Бог придает 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,

---

<sup>23</sup> Цит. по: *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма : Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993. С. 55.

<sup>24</sup> У Ибн Араби есть мысли, которые как будто непосредственно навеяны Упанишадами: «С каждым вздохом Бог возвращает в себя мир, а с каждым выдохом творит его обновленным» (Там же. С. 63).



как постигает самого себя»<sup>25</sup>. Но совершенно неверно, считает Ибн Араби, третируют весь земной мир как царство Шайтана, то есть Сатаны, абсолютного зла. Те, кто поступают подобным образом, признают лишь одну часть божественной сущности и отрицают другую.

Ибн Араби, разъясняя читателям онтологический статус мира, использует популярное в суфийской литературе сравнение его с неотполированным зеркалом, то есть чем-то достаточно грубым, незаконченным, несовершенным. Но мир перестает быть таковым после того, как Аллах вдохнул свой Божественный дух в Адама. Адам для суфия — это не только прародитель человеческого рода, но и совершенный человек. В его лице начинается возвращение мира к Богу, восстановление его единства или, если развивать указанный образ, полировка зеркала.

Человек, рассматриваемый в родовом смысле, есть самое совершенное существо, ибо он синтезирует в себе все формы Божественного проявления: «...Быть человеком — значит быть и Богом, и миром, быть всем, оставаясь при этом самим собой»<sup>26</sup>. Человек — это микрокосм, крошечная копия и Бога, и Вселенной. Он выступает единством противоположных, как будто бы несовместимых начал: земного и космического, низменного и возвышенного, чувственного и рационального, что живший веком раньше Ибн Араби Омар Хайям выразил так:

Мы источник веселья — и скорби рудник.  
Мы вместилище скверны — и чистый родник.  
Человек, словно в зеркале мир — многолик.  
Он ничтожен — и он же безмерно велик!<sup>27</sup>

Однако, несмотря на присутствие в нем Божественного начала, человек, как и мир, не может онтологически быть равным Богу. Он не имеет права восклицать вслед за Мансуром Халладжем: «Я есть Истина!» Он должен выражаться и скромнее, и точнее: «Я есть *тень* Божия», или же «Я есть *тайна* Божия». Личность каждого — это

---

<sup>25</sup> *Ибн Араби. Геммы мудрости // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма : Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. С. 153.*

<sup>26</sup> *Смирнов А. В. Указ. соч. С. 83.*

<sup>27</sup> *Омар Хайям. Рубайят. С. 180.*

загадка для него самого, задача, поставленная ему свыше, и все усилия человека должны быть направлены на то, чтобы решить эту задачу.

Итак, суфизм постулирует существование Бога как абсолютного бытия, Его присутствие в каждом тварном существе, в каждой точке мира и в каждый момент времени. Как же в таком случае трактуется основная *гносеологическая* проблема — проблема познаваемости бытия, постижимости Бога как Истины? Однозначного ответа на этот вопрос суфии не дают. Вернее, ответы даются, но прямо противоположные.

Бог-Истина непостижим постольку, поскольку он закрыт для наших естественных чувств и для нашего немощного разума: тому, что хрупко и бренно, не дано постичь вечного и незыблемого. Всякое наше знание — чувственное, которым довольствуются простолюдины, и рациональное, которым бравирует образованная публика — субъективно, а потому недостоверно и иллюзорно. Чувствам доступны лишь образы, тени Истины, но не она сама. Суфии нередко сравнивают вещи с цветными стеклами, фильтрами, в которых Божественный свет не только демонстрирует себя, но и деформируется, искажается. Поэтому познание вещей неизбежно будет оставлять нас на поверхности их, не давая проникнуть в их суть.

Вместе с тем ценность разума не отрицается суфиями безоговорочно. Да, он необходим, говорят они, но только для того, чтобы подвести человека к тем вратам, за которыми находится Истина. Если кто-то достиг этих врат, он должен отказаться от услуг прежнего поводыря — разума, должен оставить все «как» и «почему», которыми тот оперирует, и, не оглядываясь назад, всецело предаться Богу как безусловному Абсолюту. Познание Истины с большой буквы, Единственной и Несравненной, в отличие от познания истин земных, эмпирических, совершается интуитивно-непосредственно, как мгновенное и, как правило, неожиданное прозрение<sup>28</sup>. Такое познание всегда *индивидуально*, так как Бог является лично каждому, если является вообще, а переживается оно как некое *ослепление*: для

---

<sup>28</sup> Внимательный читатель, конечно же, помнит, что мы уже сталкивались с аналогичным видом познания — правда, в учении, которое возникло вне какой-либо связи с суфизмом, — в чань-(дзэн-) буддизме.

человека меркнет все, что раньше видели его глаза, зато открывается то, о существовании чего он раньше мог только догадываться.

В такого рода познании происходит то же самое, что и в познании Богом созданного им мира: субъект и объект, внутреннее и внешнее здесь сливаются. Вглядевшись в себя, мы созерцаем Бога, но непостижимым образом в этом акте и Бог также созерцает себя самого. Отказавшись от мирских почестей и страстей, от своего земного «я», человек обнаруживает в себе Я Божественное и благодаря этому сливается с Богом, который, в свою очередь, оказывается тождественным не только себе, но и миру. Практически у каждого поэта-суфия мы можем найти строки, описывающие и прославляющие это состояние.

Руми:

Вы, взыскующие Бога среди небесной синевы,  
Поиски свои оставьте: Вы — есть Он, а Он — есть Вы<sup>29</sup>.

Хайям:

«Ад и рай — в небесах», — утверждают ханжи.  
Я, в себя заглянув, убедился во лжи:  
Ад и рай — не круги во дворце мироздания,  
Ад и рай — это две половинки души<sup>30</sup>.

Ибн аль-Фарид:

Разрушил дом и выскользнул из стен,  
Чтоб получить вселенную взамен.  
В моей груди, внутри меня живет  
Вся глубина и весь небесный свод<sup>31</sup>.

Джами:

Я полагал, Ты вне меня, Живущий в небесах,  
Ты растворенный в бытии, в извечных временах,  
С тех пор, как я Тебя обрел, открылась правда мне:  
Ты Тот, кого оставил я, свершая первый шаг<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Суфии : Восхождение к истине. М., 2006. С. 8.

<sup>30</sup> Омар Хайям. Рубайят. С. 216.

<sup>31</sup> Ибн аль-Фарид / пер. З. Миркиной // Арабская поэзия Средних веков. М., 1975. С. 530.

<sup>32</sup> Суфии : Восхождение к истине. С. 309–310.

Неверный путь, которым идут невежды, заключается в том, что человек, будь он даже семи пядей во лбу, забывает о своем истинном предназначении и готов искать Истину где угодно, но только не в самом себе. Ни усердие, ни эрудированность (которая для суфиев часто равнозначна пустому начетничеству), ни подавление телесных желаний не принесут человеку пользы, если он упустит из виду главное: Истина находится не за горами и морями, а в нас самих, хотя мы обычно даже не подозреваем, каким сокровищем обладаем.

Если разум служит для суфия проводником к порогу Истины, то за этим порогом ему уже понадобятся другие поводыри. Их немало, но есть понятие, которое все их в себя включает, это «сердце». Так, Ибн Араби, ссылаясь на хадис, где Аллах заявляет: «Не небеса и не земля, а лишь сердце моего верного слуги содержит Меня», развивает особую «науку сердца», которая противостоит рассудочному поверхностному знанию<sup>33</sup>. «Сердце» — это и воображение, и эмоции, и переживания, и интуиция, и, конечно, любовь. Сердце — это вместилище высшего знания, это зеркало, в котором отражен свет Божий, но оно, подобно всему миру, нуждается в полировке. Поэтому суфийский путь познания — это полировка собственного сердца, очищение его от всего внешнего, наносного, мирского. По сути, эта работа не что иное, как нравственное самосовершенствование, о чем еще будет сказано ниже. А идеал, который суфий в своем представлении всегда должен иметь перед собой, Ибн Араби определил так:

... Сердце, вместив Всевышнего, не вмещает уже прочих созданий; Он как бы заполняет его ... Сие означает, что, созерцая Бога, проявившегося для него, иного, кроме Него, сердце созерцать не может<sup>34</sup>.

В суфийской литературе и поэзии разносторонне представлена тема *любви*, причем Бог и Истина, как правило, ассоциируются с объектом любви — возлюбленной, а поэт — с ее субъектом, влюбленным. Такая любовь всепоглощающа и беспредельна. Утоляя свою страсть, любящий продолжает желать вновь и вновь.

---

<sup>33</sup> Ибн Араби цитирует также хадис, где связываются познание Бога и познание души: «Кто познает душу свою, тот познает Господа своего» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости. С. 163).

<sup>34</sup> *Ибн Араби*. Геммы мудрости. С. 203.

Причина — в том, что источник знания не имеет границ, Истина всегда остается недосыгаемой, хотя и показывает взыскующему ее все новые свои грани. Здесь она уподобляется страстно желаемой, но постоянно ускользающей и остающейся вечно недоступной красавице. Часто стихотворение строится таким образом, что допускает как прямую, так и аллегорическую символическую интерпретацию, а решать, о ком именно идет речь — о земной женщине во плоти и крови или о высшей и вечной Истине — поэт предоставляет читателю. Вот два четверостишия, первое из которых принадлежит Руми, а второе — Саади:

Я — живописец. Образ твой творю я каждый миг!  
Мне кажется, что я в него до глубины проник.  
Я сотни обликов создал — и всем я душу дал,  
Но всех бросаю я в огонь, лишь твой увижу лик<sup>35</sup>.

Кто на красавиц глядит — чести нарушил закон.  
Тот, кто глядит на тебя — честь воздает бытию!  
Весь, с головы и до ног, раб я твоей красоты:  
Падаю в прах перед ней, ей мою жизнь отдаю<sup>36</sup>.

Суфийское воззрение на любовь, которое использовали многие поэты и писатели Ближнего Востока, теоретически разработано тем же Ибн Араби, в частности, в «Геммах мудрости», причем в последней 27-й главе, посвященной самому Мухаммеду. Любовь женщины к мужчине подобна любви творения к Богу, считает «великий шейх», напоминая, из чьего ребра была создана первая женщина, а любовь мужчины к женщине — любви Бога к творению. Здесь же он проводит разбор хадиса, где Мухаммед произносит, казалось бы, совсем обычную фразу: «Мне полюбились женщины...» Ибн Араби разъясняет, что речь пророк ведет не о примитивной плотской любви, а о любви, источник которой лежит весьма высоко. Пророк

...полюбил женщин за совершенство свидетельства в них Бога; ведь Бог никак не может быть увиден вне материи... И если... нет свидетельства [Бога] иначе, как в материи, то свидетельство Его в женщинах — величайшее и наиболее совершенное»<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Родник жемчужин. С. 361.

<sup>36</sup> Там же. С. 371.

<sup>37</sup> *Ибн Араби*. Геммы мудрости. С. 280.

Поэтому даже совокупление мужчины с женщиной следует понимать как подобие «Божественной обращенности к тому, кого Он сотворил по форме Своей, дабы оставить его преемником и видеть в нем Самого Себя». Впрочем, не всякий коитус носит Божественный смысл: если кто-то любит женщин чисто природной страстью, то ничего возвышенного здесь нет, а есть лишь «форма без духа». Когда мужчина восходит к особе женского пола ради одного физического наслаждения, он не знает, к Кому, собственно, восходит<sup>38</sup>.

Еще один мотив, который неизменно присутствует в поэзии суфиев — аналогия между Божественным озарением и состоянием *экстаза, безумства, опьянения*. В этом состоянии человек освобождается от пошлости обыденной жизни, где действуют унылые законы здравого смысла, и для него приоткрывается мир высшего порядка. Опьянение в данном случае выступает не как самоцель, а как метод, как средство, и потому в использовании вина необходима строгая дозировка, иначе мудрец ничем не будет отличаться от заурядных пьянчуг. Вот как пытается зафиксировать эту трудноуловимую грань Хайям:

Трезвый, я замыкаюсь, как в панцире краб.  
Напиваясь, я делаюсь разумом слаб.  
Есть мгновенье меж трезвостью и опьянением.  
Это — высшая правда, и я — ее раб!<sup>39</sup>

Как мы помним, в суфизме были и дервиши-одиночки, которые стремились не зависеть ни от кого, кроме собственной совести, и закрытые сектантские корпорации, где жизнь регламентировалась жесткими традициями и самовластными шейхами. В соответствии с этим сформировалось две альтернативных гносеологических установки, которые на практике могли вести к конфликтам в суфийской общине, но могли и эффективно дополнять друг друга. Условно их можно обозначить как авторитарную и демократическую.

Согласно *авторитарной установке*, процесс познания должен проходить под строгим контролем *арифа, или муршида* — наставника, учителя, знающего. Ариф ведет за собой мюрида,

---

<sup>38</sup> Там же. С. 280–281.

<sup>39</sup> *Омар Хайям*. Рубайят. С. 203.

новообращенного ученика, как поводырь ведет слепого. Здесь априорно предполагается, что душа ученика настолько испорчена жизнью в миру, что пустить процесс ее очищения на самотек — все равно, что окончательно погубить ее. В реальных условиях суфийского ордена это означало, что рядовые члены должны полностью отказаться от своей воли и предоставить заботу о спасении своих душ главе ордена и, возможно, тем немногим продвинутым «братьям», которым он это дело поручит. Неудивительно, что большая часть рядовых суфиев так до самой смерти и продолжала ходить в учениках, то есть в духовном смысле они оставались детьми.

Согласно *демократической установке*, тренинг под неустанным наблюдением арифа не является для суфия непреложным требованием. Наступает момент (и чем раньше он наступит, тем лучше), когда человек «обретает собственный факел», достигает совершенства и с тех пор уже не нуждается во внешних предписаниях и надзоре. Отныне он самостоятельно выстраивает линию своего поведения и отвечает только перед Аллахом и самим собой. Никто не вправе диктовать ему, как продолжать познавательную деятельность, хотя сам он может, если сочтет нужным, поделиться с другими результатами своего духовного опыта. И для того, чтобы освещать себе дорогу собственным факелом, суфию вовсе не обязательно добиться сначала статуса шейха какого-либо, пусть и небольшого, братства.

Отметим, что использование суфиями туманны, аллегорических форм, непонятной для профанов символики во многом было обусловлено тем полулегальным двусмысленным положением, которое он занимал в исламском обществе в течение многих веков. Суфии избегали лобового столкновения с ортодоксальным исламом, требовавшим от мусульман веры безоговорочной, слепой, нерассуждающей. Не вступая в споры по поводу официальных теологических догм, суфии старались дистанцироваться от них и не уставали напоминать, что знание буквы, даже если это буква Священного Писания, не приближает нас к познанию того смысла и духа, который через эту букву хочет донести себя людям. Ценно не знание само по себе, которое вполне может оказаться иллюзией, заблуждением, самовнушением, а *стремление, приближение* к Истине. Ценно признание своей несамодостаточности и готовность восполнить, преодолеть ее через слияние с Абсолютом.

Призыв к постоянному поиску Истины делал суфизм привлекательным для пытливых, самостоятельных умов, которые не довольствовались официальным, традиционным религиозным знанием. Поэтому суфизм был и остается спутником ортодоксального, догматического ислама, и поныне преподаваемого в мусульманских университетах и медресе. Отсутствие же собственной догматики, системы и канона было не только слабостью, но и силой суфиев: это лишь подчеркивало, что духовная, эзотерическая жизнь не вписывается в наперед заданные рамки и существует по законам, которые каждый должен открывать и переоткрывать заново и при этом сам, лично для себя<sup>40</sup>.

#### 4.6. АНТРОПОЛОГИЯ И ЭТИКА СУФИЕВ

Центральное место в *суфийской антропологии* занимает учение о Совершенном человеке, который выступает в роли посредника между Богом и обычным человеком. Как и во многих других аспектах, здесь тоже можно проследить влияние на суфизм более ранних учений. Например, из иудаизма заимствуется представление о первочеловеке как образе и подобии Божьему, а также понятие о пророках, которых Бог избирает для возвещения людям каких-то принципиально важных истин. Из христианства, вероятно, почерпнута идея о возможности совмещения в одной и той же личности Божественной и человеческой природы. Что касается идеи личного нравственного совершенствования с выделением конкретных этапов этого процесса, то она уже имелась в раннем буддизме и могла быть перенята суфиями у индийских и афганских монахов. Но каковы бы ни были все эти влияния, не подлежит сомнению, что они наложились на традицию, уже существовавшую в исламе, вошли в культурный синтез с ней и друг с другом, после

---

<sup>40</sup> Как отмечал Е. Э. Бертельс, на мусульманском Востоке «можно было увлекаться суфизмом, и в то же время не претворять его в жизнь, быть не столько “суфи”, сколько “мутасавваф” [приверженцем суфизма]. Суфизм притягивал к себе людей, склонных к самостоятельному мышлению, ибо он открывал широчайший простор для метафизических исканий ...» (*Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература*. М., 1965. С. 419).



чего развитие суфийского учения о человеке на протяжении многих веков совершалось на собственной основе.

Ключом к пониманию человеческой сущности, считает Ибн Араби, является акт появления на свет первого человека — Адама. Адам, собственно, и был первым совершенным человеком, и генетически это совершенство переходило и продолжает переходить ко всем его потомкам без исключения. И Адам был сотворен Всевышним не случайно, не по капризу, а с вполне определенной целью: самосущий Бог «описал нам Себя через нас: видя Его, мы видим души свои, а видя нас, Он видит Себя Самого»<sup>41</sup>. Бог сотворил совершенного человека «двумя руками»: Он соединил в нем универсальную духовную сущность мироздания и индивидуализированную форму существования. Адам был одновременно и вселенским космическим существом, и личностью. Через его телесность Бог явил Себя в явной форме, а через его дух — в форме скрытой.

Это единство универсального и единичного, возможного и действительного, внутреннего и внешнего нашло свое выражение во всей череде пророков от Адама до Мухаммеда. Адам был носителем актуального бытия переданных ему Божественных сущностей, тогда как завершающий пророческий ряд Мухаммед объединяет в себе эти сущности в их потенциальном бытии. Совершенство обоих этих порядков есть достояние не только 27 пророков, но и, в принципе, всех представителей человеческого рода, тем более после того как через материальный мир прошел последний пророк, донеся до людей самые сокровенные истины. Теперь от нас зависит, окажемся ли мы достойными того совершенства, которое получили от своих предков и в котором, собственно, нет никакой нашей личной заслуги.

В данном вопросе суфии вступили в противоречие с доктриной фатализма, абсолютного предопределения, которая достаточно последовательно проводится в Коране. Поскольку имеющееся в нас совершенство — это не только факт и данность, но и цель, которой еще предстоит достичь, постольку приходится отказаться от такого представления о Боге, где Он, еще не сотворив мира, жестко программирует всю его историю. Суфии в соответствии со своим понятием о совершенстве и совершенствовании отстаивают право человека на

---

<sup>41</sup> *Ибн Араби. Геммы мудрости. С. 152.*

свободу мыслей и поступков, делая его тем самым ответственным за его успехи и неудачи, а в конечном счете и за собственную судьбу. Бог — это не создатель железного механизма, предрешивший все детали его работы вплоть до последней остановки. Бог, пишет Ибн Араби, — это «всегда дарующий», «казначей всех возможностей». Вместилище же этих возможностей — человек, и какие из них он реализует, а какие оставит в потенции, зависит от него самого:

...Если выносящий определение — Бог, то Он лишь изливает на тебя бытие, выносишь же определение себе ты сам. Так что прославляй лишь себя и порицай лишь себя<sup>42</sup>.

Эта идея, требующая от человека мудрости, воли и стойкости в борьбе с соблазнами мира, развивается другими суфиями. «Бог создал нас для того, чтобы при помощи нас была познана Истина», — напоминает Руми, продолжая:

Основная цель рода человеческого заключается в том, чтобы очиститься и отполироваться, стать чистым зеркалом, дабы яснее отразить субстанцию солнца. Поэтому человек всегда должен совершенствовать себя, а не развивать свои отрицательные стороны<sup>43</sup>.

Аллах предоставил человеку свободу, чтобы тот показал, на что способен, выбрав истинное и отринув ложное. А это, в свою очередь, предполагает, что человек сполна воспользуется одним из главных даров Аллаха — разумом:

Мудрость и знание существуют для того, чтобы можно было отличить дорогу от бездорожья. Будь дорога повсюду, мудрость была бы излишней.

Если же человек развивает свои отрицательные стороны или хотя бы оставляет втуне заложенные в нем свыше таланты, то пенять ему остается только на себя:

Если десять человек хотят войти в дом, но только девяти это удается, десятый не должен говорить: «Такова воля Господа». Он должен отыскать, в чем был его собственный недостаток<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Там же. С. 175.

<sup>43</sup> *Руми Дж.* Мысли и афоризмы // Суфии : Восхождение к истине. С. 193, 198.

<sup>44</sup> Там же. . С. 193.

У Омара Хайяма есть немало строк, где человек рисуется как раб внешних слепых сил, не способный как-либо повлиять на них и исправить свою судьбу, противостоять воле рока. Например:

Управляется мир Четырьмя и Семью.  
Раб магических чисел — смиряюсь и пью.  
Все равно семь планет и четыре стихии  
В грош не ставят свободную волю мою!<sup>45</sup>

Часто говорит Хайям о том, что все мы — «послушные куклы в руках у Творца», что нас безжалостно «угнетает небосвод-мироед», а в Книге Судеб «ни слова нельзя изменить». Он сравнивает мир с круглой клеткой без дверей, в которую мы попали «не по воле своей», и жалуется, что всю свою сознательную жизнь он «рукой шевельнуть самовольно не мог». Тем не менее, внимательный читатель может встретить в «Рубайяте» и настроения, более созвучные суфийскому мировоззрению:

В поднебесье светил ослепительных тьма,  
Помыкая тобою, блуждает сама.  
О мудрец! Заблуждаясь, в сомненьях теряясь,  
Не теряй путеводную нитку ума!<sup>46</sup>

Следует отметить, что признание изначальной свободы человеческой воли и необходимости самостоятельного выбора между добром и злом ведет суфиев к переосмыслению образа Сатаны (Шайтана, Иблиса). Если в Коране, как и в Библии, он рисуется вполне однозначно — как враг Бога и антипод Его, то в суфийских поучениях он нередко оказывается союзником Бога, Его орудием в деле испытания человека. Насаждаемое им на земле зло происходит по воле Всемогущего: ведь если бы не Сатана, то не было бы не только грешников, но и праведников. Зло — это необходимый элемент структуры мироздания, хотя абсолютного зла нет, а есть только относительное: то, что для одного зло, для другого благо. Зло

---

<sup>45</sup> Хайям О. Рубайят. С. 169.

<sup>46</sup> Там же. С. 172.

необходимо для того, чтобы оттенить, подчеркнуть и в конечном счете выявить существование в этом мире добра<sup>47</sup>.

В каждой отдельной суфийской школе складывались свои традиции духовного совершенствования или, как это чаще называлось, «очищения души». Уже в эпоху раннего суфизма *Джунайд Багдади* (ум. 910), создав и развив учение о *фана* — мистическом растворении суфия в Боге, выделил три последовательных этапа нравственного восхождения: *шариат* — религиозный закон, обязательный для мусульман; *тарикат* — особый путь, которым идет суфий; *хакикат* — окончательное постижение Истины в Боге, трансцендентное единение с Ним. Последующие уточнения, которые делались различными авторитетами и школами, касались в основном второго из этих этапов, тариката, поскольку шариат считался элементарным уровнем, своего рода нравственным минимумом правоверного, тогда как хакикат, напротив, был слишком индивидуальным и запредельным, чтобы его опыт мог стать вербализованным и общедоступным.

Количество и описание ступеней тариката, то есть тех «стоянок», на которых задерживалась очищающая себя душа, варьировались в зависимости от предпочтений того или иного автора или шейха-арифа. Например, персидский суфий *Фарид ад-Дин Аттар* (1150–1230) в знаменитой аллегории «Беседа птиц» (известной также в тюркском пересказе Алишера Навои) описал семь таких остановок, «семь долин», которые птицы пересекают, охотясь за пищей:

1) *поиск* (талаб) — освобождение от мирских страстей, открытость для Божественного небесного света;

2) *любовь* (ишк) — начало мистической жизни, первая ступень озарения;

3) *познание* (марифат) — погружение в медитацию;

4) *независимость* (истигна) — состояние, в котором душу охватывает любовь к Богу;

5) *единение* (таухид) — видение Бога, лишённое каких-либо образов;

---

<sup>47</sup> Как замечал все тот же Руми, «почти невозможно, чтобы не было зла в этом мире. Некоторая необходимость требует наличия в свете чистой воды и мочи» (*Руми Дж.* Указ. соч. С. 198).

6) *смятение* (хайрат) — ослепление души Божественным сиянием;

7) *небытие* (фан) — полное растворение человеческого «я» в Боге<sup>48</sup>.

Что касается шариата, то и здесь дело обстояло достаточно сложно. Суфий, даже исполняя общеизвестные и общепринятые заповеди, оставался суфием и стремился увязывать свое поведение с собственными индивидуальными представлениями о добре и зле, о должном и запретном. Он не мог удовлетвориться формальным соблюдением норм, знакомых каждому правоверному с малых лет, а, с другой стороны, чувствовал, что, несмотря на свою относительную простоту и понятность, они способны накладывать оковы на его душу, и поэтому он искал способы обойти их. Примером здесь может служить воспевание вина и всего, что связано с его употреблением — и это притом, что Коран совершенно ясно запрещает мусульманам пить спиртное. Рассмотрим отношение суфиев к «пяти столпам ислама», на которых выстраивается все здание традиционной мусульманской морали.

1. *Таухид* — принятие формулы единобожия: «Нет Бога, кроме Аллаха, а Мухаммед — пророк (посланник) Его».

Как мы видели выше, диктуемый этой формулой монотеизм превращался в суфийских рассуждениях в пантеизм, в тождество Творца и тварного мира, что решительно осуждалось мусульманской ортодоксией. Аллах оказывался не просто единственным Богом, но и единственной реальностью, сверх и помимо которой в мире решительно ничего не существует. Мухаммед же для суфиев — это не столько посланник Аллаха, явившийся на землю в определенное время, сколько вечная космическая сила, животворящий свет, истекающий от Божественного Абсолюта. Не случайно, например, Ибн Араби часто ссылается на хадис, где Мухаммед говорит о себе: «Я был пророком, когда Адам был глиной и водой»<sup>49</sup>.

2. *Намаз* — ежедневная пятикратная молитва, читаемая по-арабски и лицом к Мекке. «Ключом от рая» называют намаз муллы

---

<sup>48</sup> См.: *Степаняц М. Т.* Философские аспекты суфизма. С. 58–59. Дж. Тримингэм приводит и другие варианты «духовного паломничества», общей чертой которых выступает выделение семи последовательных его стадий (См.: *Тримингэм Дж.* Указ. соч. С. 128–132).

<sup>49</sup> *Ибн Араби.* Геммы мудрости. С. 159, 278, 314.

и настаивают на том, что он должен совершаться вслух. Кроме того, произносимые здесь молитвенные формулы не могут быть произвольными — они одинаковы для всех правоверных.

Конечно, такой формализм не мог не отталкивать суфиев, и они старались дать намазу собственную интерпретацию. Обращение к Богу, считают они, должно совершаться мысленно, про себя. И это обращение не должно превращаться в меркантильный расчет, торгашество (дескать, раз я Тебя славлю, то и Ты обязан воздать мне за это!). Истинная молитва — это внутренний диалог с Богом, и она не может поэтому читаться публично, напоказ. Обязательному ритуальному намазу суфии противопоставляют свободную молитву, в которой человек сам выбирает форму и средства обращения. И обращение это должно совершаться в молчании — Аллах всегда рядом с нами, он всегда нас слышит, даже если мы только думаем, и Он не нуждается в шумных и многословных восхвалениях. Если молитва искренна и идет от души, она не просто обязательно дойдет до Бога — в самой этой молитве произойдет слияние человека с Творцом, а его словами будет говорить Сам Аллах.

Что же касается требования поворачиваться при молитве непременно в сторону священного мусульманского города, то Ибн Араби напоминает правоверным изречение Корана: «Куда бы ни обратились вы, везде лице Божие» (2 : 115), а значит, Бог столь велик и вездесущ, что нелепо думать, будто Кааба — единственное место его обитания. На этом основании главный теоретик суфиев рекомендует читателю:

...Соблюдай благопристойность и относительно направления на Мекканскую мечеть, и в том, чтобы не заключать лик Божий лишь в сем «где»: это «где» — лишь одно из всей той совокупности, «куда» обращается обращающийся<sup>50</sup>.

3. *Хадж* — паломничество в священный город Мекку, к черному камню Каабе.

Многие суфийские дервиши наряду с хаджем (а иногда и вместо него) практиковали путешествия к гробницам своих шейхов и святых, что порой расценивалось официальной властью как идолопоклонство и вполне могло повлечь за собой репрессивные

---

<sup>50</sup> Там же. С. 199.

акции. Но даже те суфии, которые совершали хадж и не отрицали его, не считали Каабу «вместилищем Божественного духа». Истинно святое место для верующего — это его собственное сердце, и именно туда должен он совершать паломничество всю свою жизнь. Как писал Руми, хадж нужно совершать не в Каабу камня в Мекке, а в Каабу своего сердца, «если у тебя есть сердце».

Известно немало случаев, когда суфии высказывались по поводу обязательности хаджа довольно скептически<sup>51</sup>. Суфий и мутазилит IX в. Абу Хайян ат-Таухиди написал «Книгу об умственном хадже, когда предусмотренный законом хадж слишком обременителен». Суфий XI в. Абу-ль-Хасан аль-Джулляби из Газны писал: «Совершенно безразлично, быть ли в Мекке без Аллаха или дома без Аллаха, также как безразлично, быть ли дома с Аллахом или в Мекке с Аллахом». Сохранилась и история об одном суфийском шейхе, который, узнав, что другой шейх собрался в Мекку, предложил ему:

Вместо того, чтобы ехать в далекую Мекку и семикратно обходить Каабу, можешь обойти тут, вокруг меня семь раз! Если Кааба — святой храм, то ведь сердце человеческое — обиталище Божье, вместилище Его тайн. Кааба сердца достойнее Каабы здания.

3. *Рамадан* — тридцатидневный пост в девятый месяц мусульманского лунного года. В течение рамадана не разрешается принимать пищу в светлое время суток и действуют другие ограничения.

С одной стороны, многие суфии не ограничивались рамаданом и голодали гораздо чаще, иногда через день. Объясняли они это тем, что воздержание от пищи «превращает тьму сердца в свет» и открывает доступ к духовной пище, исходящей от Бога. В некоторых вариантах тариката пищевые ограничения рассматривались как непременное условие очищения души и приближения к состоянию «фана».

С другой стороны, утверждалось, что отказ от телесной пищи — это не самоцель. Как поучал Накшбанди, основатель одного из самых известных орденов, носящего его имя, «Истинный пост соблюдают те, кто не поддается сатанинским соблазнам и тем самым не

---

<sup>51</sup> См.: Климович Л. И. Писатели Востока об исламе. М., 1983. С. 35–36.

допускает в свои головы нечистые мысли»<sup>52</sup>. Такая установка могла оправдывать не только нарушения рамадана, но и нарушения других пищевых запретов, например, связанных со спиртным. Добрый, щедрый и чистый сердцем пьяница и чревоугодник оказывался более угодным Аллаху, чем строго соблюдающий все каноны святоша-фарисей, который жаден, завистлив и готов оставить в беде своего ближнего.

5. *Закят* — обязательная милостыня, своего рода налог в пользу бедных.

Эта заповедь как практическая реализация идеи любви к ближнему не могла встретить возражения среди обеспеченных суфиев, которые на собственные средства порой выстраивали странноприимные дома и кормили свою братию. Но для членов нищенствующих орденов и странствующих дервишей она просто не имела смысла. В мусульманских странах слово «факир» (*араб.* — нищий, бедняк) даже служило иногда синонимом слова «суфий». Бедность, нестяжание, жизнь на подаяние рассматривались во многих суфийских школах как условия вступления на путь познания Истины.

Подводя итог, следует подчеркнуть, что индивидуальное самосовершенствование было в суфизме прерогативой сравнительно немногочисленной прослойки достаточно образованных и духовно самостоятельных людей. В практике суфийских орденов «моральное совершенствование» мюридов сводилось часто к беспрекословному повиновению воле шейхов, арифов, муршидов, а о личной свободе (как в духовном, так и в социальном, правовом отношении) применительно к жизни в этих корпорациях говорить не приходилось. Свободой в смысле власти над телами и душами мюридов обладал только глава ордена. Вот отрывки из устава (тарики) одного суфийского ордена, относящегося уже к XIX в.:

Ты должен решительно отказываться от любого аврада, кроме аврада твоего шейха, поскольку Бог не создал тебя с двумя сердцами.

Нельзя посещать другого вали, ни живого, ни мертвого, ибо никто не может служить двум хозяевам...

Ты не должен замышлять дурное или питать вражду к своему шейху, ибо этим навлечешь на себя погибель...

---

<sup>52</sup> См.: Степаняц М. Т. Философские аспекты суфизма. С. 50.



Ты должен верить и не сомневаться в том, что говорит тебе шейх о добродетелях...

Ты не должен критиковать то доброе, что тебе покажется странным в этой тарике, так как иначе справедливый правитель лишит тебя добродетелей<sup>53</sup>.

\* \* \*

В VII в. на Аравийском полуострове появляется новая религия — ислам, основоположником которой стал Мухаммед, а главной священной книгой — Коран. К началу IX в. арабы, принявшие ислам, завоевывают огромную территорию (от Испании до Индии) и создают Арабский Халифат. В этом государстве, а затем в странах, образовавшихся после его распада, начинается активное освоение еще не утраченных к тому времени ценностей античной культуры — в первую очередь философии и науки. Наряду с различными теологическими школами в арабо-мусульманском мире складываются оригинальные философские учения. Самым известным из них является восточный перипатетизм, теоретической базой которого стали переведенные на арабский язык сочинения Аристотеля и других древнегреческих философов.

Вершиной средневековой арабо-мусульманской философии и науки стало энциклопедическое учение Ибн Сины (Авиценны) (980–1037). В своих многочисленных трудах он обобщил результаты практически всех наук своего времени. Развивая учение Аристотеля, Ибн Сина внес в него ряд дополнений, используя в том числе собственные естественнонаучные исследования. В области философских дисциплин особенно велик его вклад в логику, метафизику, натурфилософию. Не будучи атеистом, Ибн Сина, тем не менее, стал объектом критики мусульманских теологов, поскольку высказывал идеи о вечности мира, о тождестве Бога и мирового целого, о естественном и закономерном характере природных процессов. Неприятие ортодоксов вызвала и его трактовка бессмертия души, приближавшаяся к античным воззрениям по данному вопросу.

---

<sup>53</sup> *Тримингэм Дж.* Указ. соч. С. 157–158. Аврад — составленные в определенном порядке молитвенные формулы. Вали — наиболее близко стоящий к Богу, святой.

Последней крупной фигурой в арабоязычном перипатетизме стал Ибн Рушд (Аверроэс) (1126–1198). В центре его внимания оказалась проблема соотношения разума и веры, философии и религии. Для ее решения Ибн Рушд применил восходящую к Аристотелю классификацию суждений по трем разделам (аподиктические, диалектические, риторические), придав ей социальный смысл. Поставив целью согласовать средства познания, используемые философией и наукой, со святостью Корана, Ибн Рушд развил учение о так называемой двойственной истине. Противоречия между истинами философии и истинами религии естественны и разрешимы, если мы не будем придавать последним буквального смысла, но будем толковать их иносказательно, метафорически. Свобода исследования, которой пользуется ученый, должна ограничиваться академическими рамками и не должна давать широкой публике повода к неверию и безбожию. Отвергнутая и забытая на Востоке, концепция Ибн Рушда (аверроизм) приобрела огромную популярность на Западе и оказала серьезное влияние на развитие европейской философии.

Суфизм появляется в мусульманском мире почти с зарождением самого ислама. В отличие от перипатетизма, оперирующего рационально-логическими методами познания, суфизм тяготеет к различным формам мистицизма, распространенным на Ближнем и Среднем Востоке. Официальной поддержки у светских и церковных властей он не получил и на протяжении многих веков существовал полулегально в качестве маргинального феномена. Суфизм был как формой мировоззрения самостоятельных, духовно независимых людей, так и идеологией закрытых монашеских орденов, авторитарно управлявшихся их лидерами — шейхами. Идеи суфизма вдохновляли и порывающих связи с миром аскетов, и поэтов-жизнелюбцев, чьи произведения стали классикой мировой литературы (Саади, Хайям, Руми, Навои, Джами и др.). Наиболее глубоко философская проблематика в данном учении разработана Ибн Араби (1165–1240), носящим титул «великого шейха суфизма».

В области онтологии и гносеологии суфии стремятся найти средний путь между слепой, бездоказательной верой и рациональной философией, которая эту веру полностью игнорирует. В онтологии суфизма центральное положение занимает идея единства

бытия, развитая Ибн Араби. Выделяется три уровня бытия: Бог как Абсолют, Имена Бога, феноменальный мир. Последний трактуется как «неотполированное зеркало», в которое смотрится Бог, чтобы познать Себя и соединиться с Собой. Процесс познания, согласно суфиям, имеет целью мистическое слияние нашей личности с Богом, и в то же время он выступает как самопознание Божества. Разум, имея дело лишь с материальным миром, не дает нам знания о Боге. Бога как истину мы постигаем с помощью сердца, которое дает нам в поводыри любовь, интуицию, воображение и иногда рекомендует использовать средства, вводящие нас в состояние опьянения, транса, экстаза.

В суфийском учении онтологические и гносеологические элементы тесно сопряжены с антропологическими и нравственно-этическими. В антропологии развивается представление о совершенном человеке, который рассматривается в качестве посредника между Богом и обычными людьми. Совершенный человек есть единство и взаимопроникновение универсального и единичного, космического и земного, внутреннего и внешнего, потенциального и актуального. Совершенный человек — это не абстрактный идеал, а то, чем может и должен стать каждый из нас. Путь к нему — «очищение души», нравственное самосовершенствование, известное также как тарикат. Отношение суфиев к нормам шариата, включая «пять столпов ислама», осторожное и одновременно скептическое. Не отрицая их социальной значимости, они дают этим заповедям свободную, неформальную интерпретацию, подчиняющую их исполнению требованиям тариката.

## Темы докладов и рефератов

1. Калам — философия мусульманского атомизма.
2. Религиозные и философские учения мутазилитов.
3. Религиозные и философские учения исмаилитов.
4. «Канон врачебной науки» Ибн-Сины и его место в истории медицины.
5. Естествознание и математика на средневековом арабском Востоке.
6. Мухаммед аль-Газали как богослов-иррационалист и критик восточного аристотелизма.
7. Суфийские ордена в средневековом исламе.

8. Мусульманские секты и их идеология.
9. Философские и этические взгляды Омара Хайяма.
10. «Цветник тайн» М. Шабистари и его место в восточной философии и литературе.
11. Суфийские идеи в творчестве мусульманских мыслителей XX в. (Дж. Джебран, М. Икбал, С. Х. Наср).
12. Суфизм и мусульманский ренессанс XX в.

## Рекомендуемая литература

- Абу Хамид аль-Газали.* Воскрешение наук о вере : избр. главы / Абу Хамид аль-Газали. М., 1980.
- Аверроэс.* Опровержение опровержения / Аверроэс. Киев ; СПб., 1999.
- Аль-Фараби.* Философские трактаты / Аль-Фараби. Алма-Ата, 1970.
- Арабо-мусульманская философия в системе мировой культуры. М., 1983.
- Бартольд В. В.* Ислам и культура мусульманства / В. В. Бартольд. М., 1992.
- Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература / Е. Э. Бертельс. М., 1965.
- Генон Р.* Влияние исламской цивилизации на Европу / Р. Генон // Вопр. философии. 1991. № 6.
- Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. / С. Н. Григорян. М., 1960.
- Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока / С. Н. Григорян. М., 1966.
- Жильсон Э.* Философия в Средние века / Э. Жильсон. М., 2004.
- Завадовский Ю. Н.* Абу Али Ибн-Сина : Жизнь и творчество (по таджикско-персидским и арабским источникам) / Ю. Н. Завадовский. Душанбе, 1980.
- Ибн Араби.* Геммы мудрости / Ибн Араби // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма. М., 1993.
- Ибн Араби.* Мекканские откровения / Ибн Араби. СПб., 1995.
- Ибн-Сина.* Избранные произведения / Ибн-Сина. Душанбе, 1980.
- Ибн-Сина.* Книга знания / Ибн-Сина. Сретенск, 2000.
- Ибн-Сина.* Книга спасения (О вечности мира) / Ибн-Сина // Антология мировой философии : в 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2.
- Ибрагим Т. К.* Философские концепции суфизма (обзор) / Т. К. Ибрагим // Классический ислам : Традиционные науки и философия. М., 1988.
- Игнатенко А. А.* В поисках счастья : Общеественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья / А. А. Игнатенко. М., 1989.

- Идрис Шах*. Путь суфиев / Идрис Шах. М., 1993.
- Касымжанов А. Х.* Абу Наср аль-Фараби / А. Х. Касымжанов. М., 1982.
- Кирабаев Н. С.* Социальная философия мусульманского Востока / Н. С. Кирабаев. М., 1989.
- Кныш А. Д.* Учение Ибн Араби в поздней мусульманской традиции / А. Д. Кныш // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
- Крымский А. Е.* Очерк развития суфизма до конца III в. Хиджры / А. Е. Крымский. СПб., 1995.
- Нурбахш Дж.* Психология суфизма / Дж. Нурбахш. М., 1996.
- Родник жемчужин : Персидско-таджикская классическая поэзия. М., 1982.
- Роузентал Ф.* Торжество знания : Концепция знания в средневековом исламе / Ф. Роузентал. М., 1978.
- Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд (Аверроэс) / А. В. Сагадеев. М., 1973 (2-е изд. — М., 1989).
- Сагадеев А. В.* Ибн-Сина / А. В. Сагадеев. М., 1985.
- Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма : Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби / А. В. Смирнов. М., 1993.
- Смирнов А. В.* Суфизм / А. В. Смирнов // Этика : энцикл. словарь. М., 2001.
- Соколов В. В.* Средневековая философия / В. В. Соколов. М., 1979. Разд. 3. Средневековая философия в ближневосточных странах и в мусульманской Испании.
- Степанянц М. Т.* Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал ад-Дина Руми и Мухаммада Икбала / М. Т. Степанянц // Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982.
- Степанянц М. Т.* Суфизм: оппонент или союзник рационализма / М. Т. Степанянц // Рационалистическая традиция и современность : Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 193–205.
- Степанянц М. Т.* Философские аспекты суфизма / М. Т. Степанянц. М., 1987.
- Суфии : Постигание истины : сб. притч и афоризмов. М., 2006.
- Тор А.* Исламские мистики / А. Тор. СПб., 2003.
- Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / Дж. С. Тримингэм. М., 1989.
- Уотт У. М.* Влияние ислама на средневековую Европу / У. М. Уотт. М., 1976.
- Фиш Р.* Джалалиддин Руми / Р. Фиш. М., 1972.
- Фролова Е. А.* Проблема веры и знания в арабской философии / Е. А. Фролова. М., 1983.
- Хайруллаев М. М.* Абу Наср аль-Фараби / М. М. Хайруллаев. М., 1982.
- Хисматулин А.* Суфизм / А. Хисматулин. СПб., 2003.

*Шаймухамбетова Г. Б.* Арабоязычная философия Средневековья и классическая традиция / Г. Б. Шаймухамбетова. М., 1979.

*Шаймухамбетова Г. Б.* К вопросу о становлении и сущности арабоязычного перипатетизма / Г. Б. Шаймухамбетова // *Вопр. философии.* 1979. № 2.

## Не ум\*

Лин-чи сидел на берегу реки, когда к нему подошел философ, поклонился и задал вопрос: «Какова суть вашего учения?»

Лин-чи посмотрел на него и не произнес ни единого слова. Философ подумал про себя: «Он очень стар, наверное, к тому же и глухой» и крикнул:

— Похоже, Вы не слышите меня! Я спрашиваю: какова суть вашего послания?

Лин-чи засмеялся. Философ подумал: «Что-то странное. Сначала он не ответил, теперь смеется! Может быть, он притворяется, что услышал меня? Но поскольку он не ответил на мой вопрос, значит, он ничего не услышал».

И тогда ученый закричал еще громче:

— Я спрашиваю, какова суть вашего учения?

Лин-чи спокойно сказал:

— Сначала я ответил — безмолвие. Но вы не смогли этого понять, и мне пришлось спуститься немного ниже. Я сказал — смех, радость. Но вы не смогли понять даже этого. Поэтому мне приходится спуститься еще ниже.

И он написал пальцем на песке: «медитация», сказав: «Это мое учение».

Ученый сказал:

— Не могли бы вы уточнить свою мысль, сделать ее более четкой.

Тогда Лин-чи написал на песке более крупными буквами: «МЕДИТАЦИЯ».

Философ становился все более раздраженным и спросил:

— Вы что, шутите? Я прошу уточнить, детализировать свою мысль, а Вы пишете то же самое, только более крупными буквами. Я профессор философии!

Лин-чи воскликнул:

— Почему же вы сразу об этом не сказали!

И он написал: НЕ УМ.

Профессор стукнул себя по голове и ушел, даже не попрощавшись.

---

\* Взято из: Кукушкин С. А., Ганус Г. А. Притчи : Ведический поток. Тула, 1999. С. 165–166.

**[Законопроект первого министра империи Цинь  
легиста Ли Сы, представленный императору  
Цинь Шихуанди и утвержденный им (213 г. до н. э.)]\***

В древности, когда Поднебесная пребывала в смуте и раздробленности, никто не мог привести ее к единству, и поэтому господствовали владетельные князья. А все проповедники восхваляли старое, для того чтобы нанести ущерб новому.

Они прибегали к лживым словам, чтобы внести в существующий порядок путаницу. Люди хвалили те философские учения, которые нравились им, и признавали ложным все, что установилось сверху. Но вы, государь, объединили Поднебесную, отделили белое от черного и установили единопочитание лишь одного императора.

В такое время частные школы творят беззакония. Стоит им узнать, что издается тот или иной указ, как они начинают истолковывать его по-своему. Во-первых, этим они смущают собственную душу, а во-вторых, возбуждают кривотолки. Они осмеливаются осуждать деяния повелителя, возбуждают незаконные интересы и, возглавляя толпы, сеют клевету.

Если не запретить эти частные учения, то государь может потерять авторитет, и среди его подданных будут сколачиваться группировки. Поэтому закрыть частные учения благоразумнее всего.

Я просил бы изъять все имеющиеся литературные произведения, книги стихов, исторические предания и сочинения всех философов. Тех, кто через тридцать дней после опубликования этого указа не сдаст книг, ссылайте на каторжные работы. Можно не изымать лишь медицинские, гадательные и сельскохозяйственные книги.

Люди, желающие учиться, пусть учатся у ваших чиновников.

---

\* Взято из: *Сыма Цянь. Избранное. М., 1956. С. 224.*



## Рассуждения из поэмы «Возлюбленный сердце»\*

### О дервишах-суфиях

Дервиш — это тот, кто привык со всем мириться, и, даже когда ему очень тяжело на душе, быть добрым и не злиться. Дервиш должен по правильному Пути к Истине идти и показывать себя таким, какой он есть. Чтобы очистить себя от грязи страстей, он должен подвергать себя суровым лишениям, умерщвлять свою плоть, идти по Пути воздержания и достигнуть этим Путем дворца совершенства.

Никого, кроме Аллаха, не будет замечать всевидящее зрение его. Кроме абсолютного бытия, он не будет видеть ничего. Внутренность его будет соответствовать внешности. Сердце будет совпадать с внешним обликом. Если даже он испортит внешность, чтобы скрыть свой внутренний мир, это не будет помехой духовному совершенству. У дервиша — рваный халат, в развалинах находится клад. Совершенный муж плохо одевается — сокровище царя Фаридуна в развалинах скрывается. Действительность мужей содержания — это тайна, действительность людей внешнего облика — это рисовка, в которой содержания не отыщешь даже случайно. Настоящие мужи свой действительный внутренний мир скрывали и предметом осуждения людей бывали. Они разрушали внешнего вида здание, они возвышали внутреннего мира основание. Они были довольны всем, что посылал им рок, не вызывали их недовольства тяжкие притеснения и людской упрек. Они не ели, ни пили, от всего отрекались, и ради Господа переживали горе, и кровавыми слезами обливались. Уголок согласия и удовлетворенность — вот их обитель, пустыня лишения и умерщвления плоти — вот их утешитель. Они воспитанны и великодушны, другу и недругу желают только добра.

Кто обладает этими качествами, тот дервиш.

---

\* Взято из: Суфии : Восхождение к истине. М., 2006. С. 387, 403–404.

## Об удовлетворенности

Удовлетворенность — это означает отказаться от своих желаний и самоудовлетворения; выпить чашу удовлетворенности всевышней Истиной; это значит сердце похоронить, ради удовлетворения истинного Возлюбленного жить.

Эта стадия является высочайшей стадией, наивысшей степенью подвижника, потому что вначале, когда он находится в низшей униженной стадии, его удовлетворенность ничтожна. Но когда он самоудовлетворение в огне уничтожения полностью сжигает и, действуя ради удовлетворения всевышней Истины, ввысь себя поднимает, он себя от грязи того, что не есть Бог, очищает и божественные качества приобретает.

На этой чудесной стадии подвижник в картинной галерее не отличает портрет китайца от портрета правоверного, ибо он все считает творениями Всевышнего Художника и все полагает уместным на своем месте. У него уже не столько радости от райского сада, он не так уж печалится от огня ада. Он достоинства Моисея не восхваляет, деяния фараона не осуждает. Между мудрецом Авраамом и проклятым Намрудом он не видит разницы, для него они словно близнецы. Если в саду умиротворения в его ноги будут вонзаться шипы или на его голову будут сыпаться цветы, то он, поскольку все это происходит по воле и повелению Всемогущего Садовника, не должен беречь ноги от шипов, не должен прятать голову от цветов. Ради удовольствия Возлюбленного он должен душу отдать, если Он потребует и жизнь, он и ее должен с удовольствием вручить и судьбу за это благословить. Он должен жить ради Него и умереть, если в этом суть удовлетворенности. Он должен видеть свою удовлетворенность в удовлетворении истины, ради нее отказаться от собственных желаний и жертвовать собой. Если Истина будет милостива с ним, она должна быть любимой его, если она будет строга с ним, он все равно должен ее любить. Он должен воспринимать как лечение, если даже она наносит ему рану, он должен быть рад, когда она накладывает повязку на рану в его груди.

## СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ<sup>1</sup>

- Восточная философия / авт.-сост. М. В. Адамчик. Минск, 2006.
- Иванов В. Г.* История этики Древнего мира / В. Г. Иванов. СПб., 1997.
- Иванов В. Г.* История этики средних веков / В. Г. Иванов. СПб., 2002.
- Индийская философия : энциклопедия. М., 2009.
- История китайской философии / под общ. ред. М. Л. Титаренко. М., 1989.
- История философии : Запад — Россия — Восток / под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1995.
- История современной зарубежной философии : Компаративистский подход / отв. ред. М. Я. Корнеев. СПб., 1997.
- Китайская философия : энцикл. словарь / гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 1994.
- Классическое конфуцианство : в 2 т. СПб. ; М., 2000.
- Новая философская энциклопедия : в 4 т. М., 2001.
- Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. Минск, 1998.
- Осборн Р.* Восточная философия / Р. Осборн, Б. ван Лоон. Ростов н/Д, 1997.
- Семенов Н. С.* Философские традиции Востока : учеб. пособие / Н. С. Семенов. Минск, 2004.
- Соколов В. В.* Средневековая философия / В. В. Соколов. М., 1979.
- Степанянец М. Т.* Восточная философия / М. Т. Степанянец. М., 2001.
- Томпсон М.* Восточная философия / М. Томпсон. М., 2002.
- Философия : энцикл. словарь / под ред. А. А. Ивина. М., 2004.
- Философская энциклопедия : в 5 т. М., 1960–1970.
- Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии / Фэн Юлань. СПб., 1998.
- Чанышев А. Н.* Начало философии / А. Н. Чанышев. М., 1982.
- Этика : энцикл. словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М., 2001.

---

<sup>1</sup> В данный список включены работы, которые носят обобщающий характер и могут быть использованы для изучения как курса «Восточная философия» в целом, так и отдельных его тем. Кроме того, сюда вошли словари, энциклопедии, учебники и хрестоматии.

Учебное издание

Васечко Вячеслав Юрьевич  
Пургин Сергей Петрович

ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ  
ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Зав. редакцией  
Редактор  
Корректор  
Оригинал-макет

*М. А. Овечкина*  
*Е. В. Березина*  
*Е. В. Березина*  
*Л. А. Хухаревой*

План выпуска 2017 г. Подписано в печать 20.11.2017. Формат  $60 \times 84^{1/16}$ .  
Бумага офсетная. Цифровая печать. Усл. печ. л. 11,4.  
Уч.-изд. л. 10,5. Тираж 50 экз. Заказ 249

Издательство Уральского университета  
Редакционно-издательский отдел ИПЦ УрФУ  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4  
Тел.: +7 (343) 389-94-79, 350-43-28  
E-mail: rio.marina.ovechkina@mail.ru

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ  
620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4  
Тел.: +7 (343) 358-93-06, 350-58-20, 350-90-13  
Факс: +7 (343) 358-93-06  
<http://print.urfu.ru>

