

Н.Г.Баранец

Философия Востока

Ульяновск - 2007

УДК 1/14
ББК 87.3
Б 24

Печатается по решению Ученого Совета факультета гуманитарных наук и социальных технологий Ульяновского государственного университета

Б 24

Баранец Н.Г. Философия Востока (учебно-методическое пособие к курсу "История Зарубежной философии"). – Ульяновск: Изд-во УлГУ, 2007. – 62 с.

Учебное пособие представляет собой общее введение в философию восточных цивилизаций – Индии, Китая, средневекового мусульманского мира. Рассчитано на студентов, обучающихся по специальности "социальная философия, а также всех интересующихся культурой и философией Востока.

Рецензент:

заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор Бажанов В.А

© Баранец Н.Г., 2007
© Ульяновский государственный университет, 2007

Существуют четыре разновидности людей. Есть люди, которые знают и знают, что они знают. Задавайте им вопросы! Есть те, которые знают и не знают, что они знают. Они забывчивы. Напоминайте им! Есть люди, которые не знают и знают, что они не знают. Они нуждаются в руководстве. Научите их! И есть люди, которые не знают и не знают, что они не знают. Они невежественны. Стронитесь их!

аль-Хамил

Введение

Традиционно под "философией Востока" подразумевается философские традиции трех наиболее значимых Восточных цивилизаций: индийской, китайской и мусульманской. В силу объективного языкового и культурного барьеров, а также из-за сохранения западнцентрической ориентации восточная философия остается до сих пор неадекватно оцененным. Российское востоковедение в лице Ф.И. Щербатского, В.П. Васильева, С.Ф. Ольденбурга, О.О. Розенберга, В.М. Алексеева, В.Н. Топорова, А.М. Пятигорского, Ю.К. Щуцкого внесло значительный вклад в исследование феномена "восточной философии", доказав её оригинальность и концептуальное богатство.

Философия практически одновременно возникла в трех очагах древней цивилизации – в Индии, Китае, Греции в середине I тысячелетия до н.э. Её генезис был связан с длительным процессом перехода от мифологического мировосприятия к мировоззрению, опирающемуся на знание, обретенное в интеллектуальном поиске.

Ряд предпосылок духовного, социального, политического и экономического плана, подготовившие появление философии. Скачок в развитии производительных сил вследствие перехода от бронзы к железу, появление товарно-денежных отношений, ослабление родо-племенных структур, возникновение первых государств, рост оппозиции традиционной религии и ее идеологам в лице сословия жрецов, критика нормативных нравственных установок и представлений, усиление критического духа и рост научных знаний – вот некоторые факторы, из которых складывалась атмосфера, благоприятствовавшая рождению философии.¹

Какие проблемы привлекали внимание мыслителей древнего Востока, размышление над которыми привело к появлению философии? Это проблемы устройства мира, возможности его познания и смысла человеческого существования.

Мифологическая картина мироздания, не разделяла потусторонний и посюсторонний мир, не выделяла человека из окружающего мира. Самые древние мифы описывают происхождение космоса по аналогии с биологическим рождением (у индийцев то было брачное сочетание неба и земли; у древних китайцев из бесформенного мрака родились два духа, упорядочившие мир: мужской дух *ян* стал управлять небом, а женский *инь* – землей).

Пока человек сталкивался главным образом со злом как проявлением сил природы, он относил его исключительно за счет сверхъестественных, надприродных сил. Но когда носителем зла все чаще становились сами люди, инородцы и даже соплеменники, это заставило усомниться в традиционных представлениях. Человеческое страдание – в различных его проявлениях – было стимулом к раздумьям, поиску глубинных смыслов.

Не удовлетворенные мифологическим описанием происхождения мира, древние мыслители, подобно одному из мудрецов Упанишад Удалаке, начали задаваться вопросом: "Как же могло

¹ История восточной философии: Учебное пособие./ Под ред. М.Т. Степанянц – М., 1998. - с.7

это быть? Как из не-сущего родилось сущее?” – и отвечали: *“Нет, в начале... (все) это было Сущим, одним без второго. И где еще мог бы быть его (тела) корень, как не в пище?.. Если пища – росток, ищи корень в жаре. Если жар – росток, ищи корень в Сущем. Все эти творения имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем”*². Таким образом, философы, отказываясь от мифологического объяснения “порождения”, утверждали “причинность” возникновения мира.

В Индии рано стали различать истинное бытие от мира явленного. Уже в гимнах Ригведы истинное бытие – *сат* – описывается как соответствующее законам, упорядочивающим мировой хаос и преобразующим его в космос. Небытие же – *асат* – выступает воплощением сил, дезорганизующих космос. Позднее в “Кена-упанишаде” о Сущем, именуемом Брахманом, говорится, что оно есть “иное, чем познанное, а также выше познанного”. Чувства и разум признаются способными зафиксировать лишь конкретные проявления Сущего, но не постичь его самого.

Предфилософия Вед и Упанишад получила дальнейшее развитие в эпической поэме “Махабхарата”, содержащей ряд текстов философского содержания. В “Бхагавадгите” – религиозно-философском наставлении Кришны (земное воплощение бога Вишну) Арджуне – эпическому герою – в момент перед началом битвы двух враждующих кланов, в драматические минуты, когда перед героем встает во всей беспощадной обнаженности вопрос о жизни и смерти, о смысле и сути бытия, Кришна объясняет различие между истинным бытием и земным миром. Первое есть Высший Брахман – *“бытие, погруженное в вечность”*, нерожденное и нетленное, пронизывающее этот мир и в то же время находящееся за его пределами (“запределен, в тайной сути своей не проявлен”). Брахман – это то единое, что есть одновременно сущее и не-сущее, он не причастен к миру природных, преходящих форм:

*Тто, чем весь этот мир пронизан,
разрушению, знай, неподвластно;
Лишь тела эти, знай,
преходящи Воплощенного;
Он же – вечен. Не погибнет
Он, неизмеримый:
потому – сражайся без страха!*³

Сущее именуется то Брахманом, то Атманом, при этом первый часто служит выражением объективного его аспекта (бог, вездесущий дух, единое), а второй – субъективного (душа).

В классической китайской философии, по мнению многих синологов, понятие бытия, как такового, вообще отсутствует. Внимание первых китайских философов было сосредоточено не столько на анализе субстанции вещей, сколько на их ценностном отношении, нормативной иерархии. Правда, последователи Лао-цзы (VI-V вв. до н.э.) – даосы под иероглифом “ю” (дословно “иметься”, “наличествовать”) и “у” (дословно “нет”, “не имеется”), видимо, различали существование вещей, “наличное бытие”, от несуществования, “небытия”. К разряду последнего относилось *дао* (дословно “путь”), понимаемое как сверхбытие, великое единое, предельная реальность. *Дао* – вечно и безымянно, бестелесно и бесформенно, неисчерпаемо и бесконечно в движении, оно “праотец всего сущего”, *“нахождение дао в мире подобно великому стоку, куда все сущее в мире вливается подобно горным ручьям, стекающим к рекам и морям”*. Все сущее в мире рождается из бытия. А бытие рождается из небытия.

Можно полагать, что, утверждая: явленное дао *“не есть постоянное дао”* (этими словами начинается знаменитый даосский памятник IV-III в.в. до н.э. “Дао-дэ цзин”)⁴, китайские мыслители подчеркивали различие между истинным бытием и феноменальным. Но это различие не воспринималось ими как оппозиция единого множественному, как свидетельство иллюзорности мира чувственно воспринимаемых вещей. Дао, отличаясь от вещного мира, имеет в то же время сущностное с ним единство: *“Нет такого места, где бы не находилось дао”* (чжан 34). Видный представитель даосизма Чжуан-цзы (ок. 369-286 гг. до н.э.), называя вещь все, что имеет “форму, облик, звучание и цвет”, говорит о дао, что оно *“вещит вещи”* и потому *“не отграничено от вещей”*.

² Чхандогья-упанишада. VI. 2, 2; 8, 4.

³ *Бхагавадгита*. Гл. П. Шлоки 17, 18 // Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1985

⁴ Дао и даосизм в Китае. М., 1982

Не признавая оппозиции явленного и сокрытого, философия дао представляла опытный мир символическим отражением реальности. Отсюда задача познания виделась в раскрытии символики, раскрытии, возможном не путем построения разумом логических конструкций, а посредством “странствия” в дао-потоке: “*Не выглядывая из окна, можно видеть естественное дао. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не идет (то есть не ищет знания), но познает (все)*” (чжан 47), – так выражена в “Дао-дэ цзине” общая мистическая установка даосизма.

Философы древности не просто констатировали существование первоначала, но пытались отыскать ему аргументированное доказательство, выявить его субстрат и даже структуру. Естественно, делали они это по-разному, выводы их отличались не только отсутствием единообразия, но и были зачастую взаимоисключающими. Так, продолжив теистическую тенденцию Упанишад, ведантисты отстаивали монистическую модель, в соответствии с которой Брахман – идеальное Единое, причина мира. Санхьяики и йогины склонялись к дуализму: они признавали непроявленное пракрити, обладающее не поддающимися определению элементами – *гунами*. Последние условно можно соотнести с такими свойствами, как стабильность, активность и инерция. Через проявление *гун* мыслилось развертывание единого в многообразии мира. В то же время индийские дуалисты наряду с реальностью по сути материального *пракрити* признавали в качестве независимого первоначала психические элементы – *пурушу*, некий чистый субъект.

Локаятики, или чарваки, – индийские материалисты – утверждали, что первоначалу присущи четыре “великие сути”: земля, вода, воздух и огонь. Представители ньяя и особенно вайшешики относились к числу древних атомистов. Атомы вайшешиков отличались чувственной конкретностью. Они имели вкус, цвет, запах, температуру, но в то же время были единообразны по форме и величине. Вайшешики усматривали причину существующего мира не в движении атомов, как это утверждали греческие атомисты, а считали, что атомы создают моральный образ мира, реализуя моральный закон – дхарму.

Наряду с идеализмом, дуализмом, материализмом и атомистическим плюрализмом в древнеиндийской философии имела немалое влияние так называемая негативная онтология буддистов. Согласно легенде, когда Будде задали вопросы: безначален ли мир или имеет начало, конечен ли он или бесконечен, какова природа абсолюта, в одних случаях ответа вообще не последовало, в других же он гласил, что вопросы эти пусты. Такую реакцию иногда оценивают как неспособность Будды к философствованию или как свидетельство его агностицизма. Но существует и иное, более справедливое суждение: позиция буддизма была “срединной” в том смысле, что согласно ей Вселенная представлялась “бесконечным процессом отдельных элементов материи и духа, появляющихся и исчезающих, без реальных личностей и без постоянной субстанции...”⁵.

Различению бытия и небытия, единого и множественного, неизменного и постоянного не могло не сопутствовать размышление над их сутью и взаимосвязью. Рядом с догматизмом религиозной веры развивалось мыслящее сознание, неуклонно расширялась доступная ему область, умножались и совершенствовались приемы, методы познания. Если в брахманах знание было ритуальным, то есть сводилось к заучиванию определенных формул, припоминанию того или иного образа (мифологемы), сопровождавшемуся ритуальным действием, то древнеиндийским философским школам присуще было стремление к разработке методов рационального познания. Рационализм питался сомнением в отношении непреклонности авторитета ведийской традиции.

Бурная полемика, характеризующая особенно VII-I века до н.э., привела, с одной стороны, к выработке методологических схем, способных отвергнуть любое положение (аджнянавада – буквально “агностицизм”), а с другой – к разработке *праманавады* – учения о средствах достижения познания. В школе санхьи признавались три *праманы*: восприятие (*пратьякша*), логический вывод (*ануман*) и свидетельство авторитета (*шабда*), ньяики добавляли четвертую *праману* – “сравнение”, а миманса – “предположение” и т.д.

Многообразие теоретико-познавательных теорий Древней Индии трудно поддается структурированию. Тем не менее, Ф.И. Щербатской, до сих пор самый авторитетный исследователь буддийской логики, полагал возможным расчленить их на две группы: реалистической и нереа-

⁵ Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 202

листической эпистемологии. К первой относились практически все направления древнеиндийской мысли, кроме буддизма. Реалистическая эпистемология сводилась к признанию познаваемости внешнего мира в его истинной реальности: “Вся структура внешнего мира, его отношения и причинность – все это познаваемо посредством органов чувств. Интеллект, или разум, – это качество, созданное в душе индивида с помощью особых факторов: он не является сущностью души. Посредством вывода интеллект познает те же самые объекты, которые уже были познаны посредством органов чувств, но он познает их с гораздо большей степенью ясности и отчетливости”⁶. Реалистическая эпистемология наиболее детально разрабатывалась и отстаивалась в ньяя-вайшешике.

Самую решительную оппозицию реалистической теории познания представляла буддийская логика, выдающимся представителем которой был Нагарджуна (II в.) из школы мадхьямики. Логики-буддисты весьма аргументированно доказывали, что нет поистине ничего, что в определенном аспекте не было бы относительно, и поэтому можно отрицать конечную реальность всего существующего. “Собственная природа” вещей непричастна причинно-следственным отношениям, а потому она находится за пределами мира явлений, в области вечных, неизменных сущностей, “приобщение” к которым невозможно. Отсюда их нереальность или пустота: “*Нет дхармы, которая не есть шунья*”.

Отсутствие четкого разграничения бытия от небытия, отражающее доминирующее в древнекитайской философии положение натурализма, сказалось на особенностях развития здесь теоретико-познавательного процесса. Из соперничавших “ста школ” в наибольшей степени эпистемологией была занята школа моистов (основатель Мо-цзы, 468-376 гг. до н.э.), стремившаяся к осмыслению таких метафизических категорий, как бытие, пространство, время, качество, причинность и т.д. Моисты пробовали подойти к характеристике процесса познания как процесса раскрытия причинности, выявления сходства и различия явлений, разделения вещей по родам. Ими были выдвинуты три правила проверки истинности знаний. Первое – “основание”, под которым имелся в виду опыт и суждения древних мудрецов. Второе – “источник”, то есть “факты, которые слышали и видели простолюдины”. Третье – “применимость”, иначе практическая польза⁷.

Гносеологические и логические проблемы рассматривались также в школе имен и у Сюнь-цзы (ок. 313-238 гг. до н.э.). Однако натуралистический настрой древнекитайской философии с присущей ей неразвитостью представлений об идеальном и трансцендентном препятствовал развитию формальной логики, диалектики как самостоятельных дисциплин. Китайские философы практически не оперировали понятием “противоречие” (а без этого невозможна и диалектика). Но зато китайские философы широко использовали понятие противоположности.

Наиболее широко философские термины использовались как средства классификации, установления иерархического порядка вещей. Отсутствие логической методологии компенсировалось методологией нумерологической (сян шу сюэ), состоящей из числовых комплексов и пространственных структур, связанных между собой символически, ассоциативно, эстетически и т.д. В основу стандартных нумерологических схем было положено три фундаментальных числа: 2, 3 и их сумма 5. От рождения вещам присуща двоичность, троичность и пятеричность, утверждал скриб Мо еще в 510 году до н.э. Онологические эквиваленты двоицы – силы инь и ян, троицы – небо, земля и человек, пятерицы – пять элементов.

Таким образом, методология познания в Древнем Китае развивалась по двум основным направлениям – нумерологическому, генетически восходящему к архаичной культуре и гадательной практике, с одной стороны, и протологическому – с другой. В исследованиях советских синологов показано, что формально-универсальный характер нумерологической методологии создавал ей определенные преимущества по сравнению с протологической традицией. В результате последняя постепенно к концу III века до н.э. сошла с интеллектуальной сцены.

Характер взаимоотношений первобытного человека с природой вызывал ощущение неразрывной связности: силы природы персонифицированы в образах богов (человек испытывал на себе их могущество и ощущал бессилие в противостоянии им), люди и боги живут как бы общей жизнью, обладают общими чертами и даже пороками. Боги не только всемогущи, но и

⁶ Там же, С. 78

⁷ Мо-цзы // Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972. Т. I

капризны, зловредны, мстительны, любвеобильны и тому подобное, в то время как герои мифов наделены фантастическими способностями в преодолении зла, в борьбе с врагами.

Постепенно упорядочение хаоса и организация мироздания начинают приписываться “первочеловеку”. В ведических мифах это тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий Пуруша, ум или дух которого породил луну, глаза – солнце, уста – огонь, дыхание – ветер и т.д. Пуруша – это не только модель космоса, но и человеческого сообщества с самой ранней социальной иерархией, проявлявшейся в делении на “варны”: из рта Пуруши возникли жрецы (брахманы), из рук – воинское сословие (кшатрии), из бедер – торговый люд (вайшья), из ступней – все остальные (шудры). Аналогичным образом в китайских мифах происхождение мира связывается со сверхъестественным человеком по имени Паньгу, из вдоха которого появились ветер и облака, из головы – гром, из левого глаза – солнце, из правого – луна, из туловища с руками и ногами – четыре страны света, из крови – реки, из пота – дождь и роса, из блеска глаз – молния и т.д.

Переходя к рассудочному осмыслению причинности мира в разнообразных проявлениях его постоянства и изменчивости, человек должен был по-новому увидеть и свое место, предназначение в нем. Он по-прежнему ощущал себя в неразрывности с космосом в целом, но уже задумывался о существовании первопричины, первоосновы бытия, некоего абсолюта. Взаимосвязь человека с абсолютом складывается как бы по двум моделям, в которых отражены одновременно особенности психологического склада восточных народов, и специфика общественного уклада древнеазиатского общества. Два столпа его составляют: централизованный деспотизм, основанный на государственном владении землей и водой, и сельская община. Практически безграничная власть восточного монарха преломилась в сознании как всемогущество единого, обретшего атрибуты главного божества.

В Китае единое – “великое начало, способное родить, наделить и погубить” человека, обожествлено в Небе – “Тянь”. В “Ши цзине” (“Канон стихов”) Небо – всеобщий прародитель и великий управитель: рождает на свет человеческий род и дает ему правило жизни. Упоминание правил жизни не случайно. Освещение общественных устоев, их сохранение и поддержание – важнейшая социальная функция культа Тянь. Примечательно, что складывающееся несколько позже представление о человеческом совершенстве предполагает прежде всего “гуманность”, которая трактуется как следование правилам, ритуалу, этикету. “Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы”, он обязан соответствовать требованиям ритуала⁸. “Этикет”, помимо норм непреходящей ценности, вроде правдивости, доброты, смелости, морального императива “то, чего я не хочу, чтобы делали мне, я не хочу делать другим”⁹, включал в качестве первостепенных принципов добродетельности уважение и строгое подчинение сложившемуся разделению социальных ролей: государь должен быть государем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном.

Конфуцианство, заложившее с древности идеологический фундамент китайского общества, выдвинуло в качестве краеугольного камня социальной организации – *ли*, что означало норму, правило, церемониал. *Ли* предполагало поддержание навечно рангово-иерархических различий. Согласно кононическому трактату “Ли цзы”, Конфуций говорил, что без *ли* не может быть порядка, а следовательно, и процветания в государстве: “Нет *ли* – значит, нет различий между государем и подданным, верхами и низами, старыми и молодыми... *Ли* – установленный порядок вещей”.

Аналогичным образом в Индии “образующий реальное и нереальное” Брахма не только “вечный творец существ”, но и определяющий для всех “имена, род деятельности (карму) и особое положение”¹⁰. Ему приписывается установление кастового деления и требование безусловного его соблюдения. Согласно исходящим от Брахмы “Законам Ману” (сложившимся в VI-V вв. до н.э.), высшее положение в обществе занимают жрецы – брахманы, служение которым оценивается как “лучшее дело” для простолюдина – шудры. Последний же “не должен накапливать богатств, даже имея возможность (сделать это), так как, приобретая богатства, притесняет брахманов”¹¹.

⁸ Лунь юй // Древнекитайская философия: В 2 т. Т. I. С. 148, 159

⁹ Там же. С. 150

¹⁰ Законы Ману. М., 1960. С. 22-23

¹¹ Законы Ману. С. 226

Обожествленное единое выступало, таким образом, как сила, довлеющая над человеком, упорядочивающая его мирские отношения, регулирующая и направляющая все его действия и поступки, тем самым лишаящая какой-либо свободы выбора и волеизъявления. Такое представление о едином соответствовало системе восточной деспотии, где человек был лишен личностной индивидуальности. В то же время в азиатском обществе централизованный деспотизм сочетался с автономностью земледельческих общин. Освободив от уз кровного родства, община прочно сплотила людей воедино общей собственностью на землю и воду, но одновременно она оставила дом и двор в индивидуальном владении семьи.

Двуединость социальной организации своеобразно преломилась и в общественном сознании: в рамках одной и той же культуры, наряду с представлениями, объективно способствовавшими подавлению индивидуальности, беспрекословному подчинению единовластию, существовали и противоборствовали воззрения, стимулировавшие развитие индивида. Так, в Древнем Китае рядом с этической концепцией конфуцианства, ориентированной на поддержание гармонии человека с социумом посредством соблюдения выработанных обществом нормативов, существовал даосский идеал гармонизации человека с космосом. В трактате “Чжуан-цзы” говорится будто Конфуций утверждал, что сам он “странствует в человеческом”, в то время как даосы “странствуют за пределами человеческого”. Даосский “выход” за пределы социума в космос отражал стремление личности вырваться из замкнутости “земного” круга, ощутить себя не винтиком мощного государственного механизма, но микрокосмом, структурно и сущностно тождественным космическому универсуму.

В индийской реальности “земной круг”, замкнутый на санкционированную священными Ведами кастовую систему, настолько жестко детерминировал жизнь человека, что не оставлял каких-либо надежд на возможность избавления от страданий иным путем, чем путем разрыва “сансары” – цепи перерождений, выхода за ее пределы: если нельзя было изменить карму, надо было освободиться от нее. Отсюда путь аскезы и мистического поиска, предложенный в “Бхагавадгите”, но в еще более развернутом виде в буддизме:

*Ни к чему не привязанный мыслью,
победивший себя, без желаний,
отрешенностью и недеянием
человек совершенства достигнет*¹².

*“Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости... Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил тернии существования: это его тело – последнее”*¹³.

“Индивидуалистическая” модель совершенного человека отличалась от нормативной “социальной” тем, что не находилась в прямой зависимости от критериев благочестия, принятых в обществе. Совершенство определялось не сравнением с достоинствами других людей, а соотносением с абсолютом, степенью близости к нему. “Тяжелая работа” по совершенствованию – многоступенчатый путь. Он начинается с соблюдения общечеловеческих норм морали, по существу включенных в кодекс поведения, предусмотренный каждым из вероучений. Далее следуют отречения от земных страстей, искушений, аскетический образ жизни. Отключенность от мирских дел позволяет сосредоточить все физические и психические силы на созерцании, на углубленном как бы вглядывании в себя, позволяющем в конечном счете ощутить свое “единение” с Истиной.

В неопределенности конечной цели (будь то нирвана в буддизме или дао в даосизме) огромный позитивный смысл: путь совершенствования бесконечен, он побуждает к универсальному развитию всех человеческих сил.

Колебание между двумя крайностями: обоснованием общественного статуса морали за счет принижения реального индивида или утверждением конкретного индивида за счет игнорирования социальной сути морали было универсальной характеристикой античной эпохи. Однако особенности социального бытия древнеазиатского общества не могли не сказаться на перевесе “колебаний” в сторону неблагоприятную для дальнейшего развития свободной личности.

¹² *Бхагавадгита*. Гл. XVIII. Шлока 49 // Семенов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике

¹³ *Дхаммапада*. М., 1960. Гл. XXIV. Стихи 348, 351

Это, в свою очередь, определило и судьбы развития философской мысли, которая на протяжении веков, оставаясь в замкнутом пространстве традиционных мыслительных структур, занята была преимущественно их комментированием и истолкованием.

Древнеиндийский тип философствования

Первые поселения земледельцев на территории Индийского субконтинента появились в III тыс. до н.э., во II тыс. до н.э. в Индию пришли племена Ариев. Между Гангом и Индом в первой половине I тыс. до н.э. возникла ведийская цивилизация.

В истории Индийской цивилизации принято выделять: ведийский период (с конца II тыс. до н.э. по VII в. до н.э.) - время появления в Индии ариев и создания "Вед"; буддийский период (VI – III вв. до н.э.) – характеризуется возникновением буддизма и расцветом городов, торговли и ремесел, появлением государства Маурьев; классический период (со II в. до н.э. по V в. н.э.) это время становления кастового строя, последовательного вторжения греко-бактрийских, восточно-иранских племен и парфян, возникновения и падения Кушанской и Гуптской империи; средневековый период (VI –XVI в.) отличался политической нестабильностью, до военными конфликтами с тюрками-мусульманами, закончившиеся образованием Делийского султана (1206 - 1526) и Империи великих Монголов (1526 -1707).

Индийская философия делится на следующие периоды:

Ведийский период (1500 г. до н. э. - 600 г. до н. э.) охватывает эпоху расселения арийцев и постепенного распространения их культуры и цивилизации. Это было время возникновения лесных университетов, в которых получили свое развитие начала индийского идеализма. В нем выделяют мантрами, брахманами и упанишадами. Воззрения, выдвигавшиеся в этот период, не являются философскими в собственном смысле этого слова.

Эпический период (600 г. до н. э. - 200 г. н. э.) начинается с эпохи ранних упанишад и заканчивается даршанами, или системами философии. Эпические поэмы Рамаяна и Махабхарата служат средством выражения героического и божественного в человеческих отношениях. В этот период идеи упанишад подвергаются большой демократизации в буддизме и Бхагавадгите. Религиозные системы буддизма, джайнизма, шайвизма, вишнуизма принадлежат к этой же эпохе. Развитие абстрактного мышления, достигшего расцвета в школах индийской философии, даршанах, также относится к этому периоду. Начала большинства систем восходят примерно к периоду возникновения буддизма, и на протяжении многих веков они развивались рядом друг с другом. Однако систематизированные труды различных школ относятся к более позднему времени.

Период сутр (от 200 г. н. э.). Масса материала стала столь громоздкой, что возникла необходимость придумать обобщенную схему философии. Такое сокращение и обобщение произошло в форме сутр. Сутры невозможно понять без комментариев, поэтому последние приобрели большее значение, чем сами сутры. Здесь мы имеем тот критический подход, который развился в философии. Несомненно, что в предшествующие периоды происходили философские споры, в которых ум не пассивно воспринимал сказанное, но рассматривал предмет спора с разных сторон, выдвигая возражения и отвечая на них, благодаря удачной интуиции мыслители случайно выбирали некоторые общие принципы, которые, как им казалось, объясняли все аспекты вселенной. Философские синтезы, какими бы глубокими и проницательными они ни были, страдали от не критичности. В сутрах мысль и размышление становятся критическими, не сводясь просто к творческому воображению и религиозной свободе. Нельзя сказать определенно, какие из систем являются более ранними и какие более поздними. Повсюду встречаются взаимные ссылки. Йога соглашается с санкхьей, вайшешика признает как ньяю так и санкхью. Ньяя ссылается на веданту и санкхью. Миманса прямо или косвенно признает приоритет всех остальных. Так же поступает и веданта. Вероятно, санкхью целесообразно считать самой древней школой. Следующей возникла йога, затем миманса и веданта, и позже всех - вайшешика и ньяя. Период сутр не отличается резко от схоластического периода комментаторов.

Схоластический период также начинается со второго - четвертого веков нашей эры. Между ним и предыдущим периодом нельзя провести четкую грань. К этому периоду относятся такие великие мыслители, как Кумарила, Шанкара, Шридрихара, Рамануджа, Мадхва, Вачаспати, Удаяна, Бхаскара, Джаянта, Виджнянабхикшу и Рагхунатха. Философская литература стано-

вится чрезвычайно полемичной. В это время появляются схоласты, которые предаются утонченным теориям и хитросплетенным аргументам, ожесточенно дискутируя о природе логических универсалий.

Философские идеи в Индии, особенно до IV в. н.э., развивались в религиозно-мировоззренческих рассуждениях. В связи с тем, что самоидентификацию индийского общества отличало подчеркнутое внимание к религиозно-духовным проблемам, а культуре Индии были свойственны традиционализм и консерватизм (для того чтобы действовал закон кармы; общество должно оставаться неизменным в своей варно-кастовой системе), в философии это выразилось в присущей ей *тенденции морального спиритуализма*. Это в свою очередь определило *установки древнеиндийской философии* – на постижение мира и себя через *умозрение* и на *ценность духовной практики*, освобождающей от страдания достигаемые через познание истины. Установки в свою очередь задают способ осмысления и переработки мыслительного материала, то есть форму основных онтологических, гносеологических, этических, принципов.

Ведущими *гносеологическими принципами* является рефлексивность, то есть направленность на самоосмысление, самопознание, самоуглубление познающего субъекта (чтобы познать истину, необходимо применять особую технику сосредоточения посредством самоконтроля). В *онтологии принципы* – иерархического плюрализма (джайнизм – источник реального мира четыре элемента: воздух, огонь, вода, земля и причины движения и покоя (дхарма и адхарма; школа вайшешики – мир состоит из атомов и сотворен Богом; школа санкхья – два источника мира: Пуруша (разумное начало) и Пракрити (первичная материя) из их соединения возникает Махат (зародыш Вселенной), из него эволюционирует 25 духовных вещественных элементов). В *этике* – принцип "недеяния", понимаемый как ненанесение вреда чьей-либо жизни.

Основные проблемы индийской философии: выявление ценностных критериев жизни человека, определение личного "пути" и исходя из этого модели взаимоотношения с природой и обществом. В веданте сформулирован основной набор проблем, который можно представить в виде следующих положений: только Брахма истинен, мир ложен, джива (Атман) и Брахман суть одно. Отсюда следует, что нет ничего достойного приобретения, наслаждения и знания, кроме Брахмана, и кто знает Брахмана, есть Брахман. Истинная природа мировой причины не может быть объектом восприятия, ни объектом вывода, и вообще не обосновывается никаким разумом и мышлением. Феноменальный мир признается реальным подобно тому, как для непроснувшегося реален сон.

Особенность философии Индии состоит в том, что интеллектуализирование философов определялось общностью моральных и спиритуалистических взглядов. Следующие положения, так или иначе, разделяли представители почти всех философских школ Индии: философия служит практическим целям жизни человека; философия возникает из душевной тревоги за существующий порядок вещей; убеждение в вечности нравственного миропорядка вселенной и том, что вселенная есть арена для нравственных деяний; незнание реальности является причиной нашей зависимости и наших страданий, освобождение от этого состояния не может быть достигнуто без знания подлинной реальности, то есть реальной природы мира и самого себя; чтобы устранить глубоко укоренившиеся ложные убеждения, необходимо непрерывное размышление над изучаемой истиной; что бы лучше сосредоточить умственные усилия на изучаемых истинах и сделать их эффективными в жизни, необходим самоконтроль.

Набор проблем подчинен *цели* – указать путь спасения и выхода из сансары в нирвану (достижения освобождения). Каждый внутренний опыт, вплоть до самого ужасного страдания или унижительного падения, становится шагом на пути к совершенству. Условие этого прекращение концептуализирующей деятельности ума. Йога предлагает для достижения высшей сосредоточенности "восьмеричный" путь: внешние методы – яма или система самоконтроля (ахимса – ненасилие, сатья – правдивость, астейя – честность, брахмачария – сексуальное воздержание, апариграха – воздержание от привязанности к чувственным объектам), нияма или соблюдение религиозных предписаний (внешняя и внутренняя чистота, аскеза, безмолвие, изучение священных текстов), асаны или дисциплина тела, пранаяма или дисциплина дыхания, пратьяхара – дисциплина чувств; внутренние – дхарана (концентрация внимания на определенной чакре), дхьяна (медитация и полное успокоение ума), самадхи (сверхсознание, в котором реализуется полная сосредоточенность, когда исчезает сознание познающего и "всплывает" познаваемое).

Дух философии Индии двойственен, с одной стороны, пессимистичен, так как нельзя преобразовать мир и все живое подчинено действию колеса сансары, но, с другой стороны, оптимистичен – каждый вставший на путь усовершенствования себя в состоянии его пройти до желаемого завершения (достичь личного спасения – нирваны, или хотя бы улучшить свою карму).

Самосознание философии – она входит в единый комплекс знания, рассматривалась как "практическая мудрость".

Формы организации философов – школы, образованные вокруг учителя, основоположника учения или его преемника (буддизма – Будда, школа вайшешики – Канада, школа ньяя – Готама, школа санкхья – Капила, школа миманса – Джаймини). Ведическое знание предполагало принцип "парампары" – цепи ученической преемственности, когда каждое звено должно быть совершенным, а гуру учит личным примером. Существовало три стадии постижения Вед: слушание учителя – рассуждение об услышанном – созерцательное размышление о его сокровенном смысле. Учение передавалось в основном устно, фиксировалось самими учениками (для памяти), что определило жанры философской литературы.

Жанры философской литературы самостоятельны не были и были связаны с ведическими текстами (особенно упанишадами (VIII-VI вв. до н.э.). Философские идеи излагались в виде гимнов, проповедей, поучительных диалогов, афоризмов.

Учения древней Индии делятся на признающие авторитет Вед (астика) – ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса, и не признающие (настика) – джайнизм, буддизм, чарвака.

Категории: брахма (абстрактный принцип вечной, многоликой сущности мира), атман (индивидуальная духовная сущность), сансара (круговорот жизни), карма (причинно-следственный закон), сат (сущее), асат (не-сущее), авидья (незнание, причина страдания), джлана (погружение или правильное сосредоточие), нирвана (угасание, растворение в абсолюте индивидуальности).

Литература:

Дхаммапада. М., 1960.

Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке: древний Китай и Индия. М., 1992.

Семенов Н.С. Философские традиции Востока. Минск, 2004.

Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001.

Упанишады: в 3-х кн. М., 1991.

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

Философы Индии и предмет их дискуссий

Наиболее "философским" в собственном смысле слова, считается период "схоластики". Среди социокультурных факторов, способствовавших достижениям рафинированного философствования в Индии, следует выделить следующие. Во-первых, активную поддержку индийскими сюзеренами и их вассалами наиболее ярких "звезд" учености и мысли (определяющее значение придворной культуры для развития индийской образованности раскрылось уже в древности, но сейчас обострилось соперничество за властителей умов между правителями все более мельчавших "доменов"). Во-вторых, не менее активную конкуренцию между основными конфессиями – джайнизмом, буддизмом, индуизмом (также их внутренние "междоусобия"), успех в которой в значительной мере зависел от искусности выдвигаемых ими аргументаторов и аналитиков. В-третьих, относительную толерантность многочисленных завоевателей Индии к творчеству местных интеллектуалов (единственное серьезное исключение из этого правила – разгром мусульманами монастырской системы буддистов, уже и без того активно вытеснявшихся из страны).

Считается, что схоластический период начинается с IV века, именно к этому времени относятся первые образцы основного жанра, который освоили философы – классического комментария (в рамках каждой школы нормативный комментарий назывался, как правило, бхашья, другие комментарии – вритти, варттика, тика, в некоторых случаях они специально не обозначались) к сравнительно кратким базовым текстам философских школ – прозаическим сутрам и стихотворным карикам, созданным преимущественно к концу периода древности. Впоследствии на начальные комментарии писались новые (субкомментарии), также становившиеся материалом для комментирования, и в ряд с ними выстраивались философские учебники, введения,

трактаты по специальным вопросам (также со временем комментировавшиеся) и, наконец, ком-пендии, излагавшие положения основных философских школ-даршан.

Чтобы представить себе масштабы философской активности в Индии, заметим, что только к концу X века – ко времени завершения периода ранней схоластики – можно насчитать уже более 100 авторов более 300 философских текстов (к концу XVI в. обе эти цифры следует удвоить).

Представляя основные персоналии из индийской философии следует учитывать, что о некоторых философах известно только по отзывам их противников. Так, материалисты-локаятики (отстаивавшие сенсуалистическую теорию познания, производимость сознания материальными элементами и атеистическое миропредставление) засвидетельствованы только в сочинениях их противников

Джайны развивали свое учение о дуализме “души” и “не-души”, о категориях бытия, иерархии живых существ, а также создали весьма оригинальные релятивистские модели логики и теории познания, в основе которых лежит убежденность в том, что любой объект имеет бесчисленное множество аспектов и каждое суждение о нем правильно лишь в ограниченном контексте. Они комментировали свой базовый текст, сложившийся, вероятно, к концу древности – “Таттвартхадхилама-сутру” Умасвати, но достаточно рано представили и специальные трактаты, основными авторами которых были Кундакунда (IV-V вв.), Самантабхадра (VII в.), Харибхадра и Акаланка (VIII в.).

В рамках *буддизма* наблюдается расцвет всех четырех основных школ (которые к X в. уйдут из Индии окончательно в прилегающие страны). Вайбхашика, разрабатывающая классификации неразложимых, “атомарных” элементов бытия, “поток” которых конструирует все сущее (дхармы) в виде психических и непсихических реалий, системно представлена в знаменитой “Абхидхарма-коше” (V в.) Васубандху. Тот же источник, а также некоторые другие, например, комментарий на него Яшомитры (VIII в.), позволяет выявить отпочковавшуюся от вайбхашики школу саутрантиков, признававших реально существующими только мгновенные дхармы (“длинные” существуют только номинально) и “настоящие” (прошлые и будущие отрицаются). Школа мадхьямики, отрицающая, что дхармы вообще могут быть описаны в терминах существования или несуществования, а потому предпочитавшая описывать их в терминах “пустотности” (шуньята), развивается прежде всего в комментариях на “Муля-мадхьямика-карику” Нагарджуны, составленных Буддапалитой (V-VI вв.) и Чандракирти (VII в.), а также в отдельных трактатах, быстро делится, в свою очередь, на подшколы. С одной стороны, идеи мадхьямики комбинируются с положениями других буддийских школ (отсюда частично и образование подшкол), с другой – она испытывает определенное влияние индуизма, так как их “пустотность” все более обретает черты Абсолюта ведантистов.

Наиболее яркими в философских спорах были представители *школы йогачаров или виджнянавадинов*. Подвергая критике объективизм первых двух школ и релятивизм третьей, йогачары утверждают конечную реальность только за сознанием (виджняна), отрицая независимое от него существование внешних объектов. Это обособление “чистой мысли” способствует разработке у них теории познания и логики. Уже основатель этого направления Дигнага (V-VI вв.) в своем сочинении “Прамана-самуччая” (“Собрание источников достоверного знания”) существенно уточняет общеиндийские концепции восприятия и логического вывода. Его работу продолжает Дхармакирти (VII в.), написавший “Ньяя-бинду-пракарана” (“Краткий учебник логики”), где систематизируются восприятие и два типа выводного знания: умозаключение “для себя” и умозаключение “для других” (само это деление принадлежит также буддистам) и “Прамана-варттику” (“Комментарий на источники достоверного знания”), где обособлены темы восприятия, вывода, силлогизма и достоверности знания (ему принадлежат и пять других трактатов). К сочинениям Дхармакирти писали комментарии несколько авторов, наиболее известный – Дхармоттара (VIII-IX вв.), который вместе с Джинендрабуддхи (IX в.), комментировавшим Дигнагу, философский буддизм в Индии фактически и завершает.

Эти философские события в истории буддизма оказали многостороннее влияние на характер развития и индуистских систем, которые постоянно должны были учитывать достижения своих соперников.

Система вайшешики, сформулированная в “Вайшешика-сутрах” еще в первые века н.э., базировалась на метафизике шести категорий бытия (субстанция, качество, действие, общее, особенное, “присущность”), которая служила и своеобразным онтологическим введением в ее физику (натурфилософия как изучение конкретных материальных субстанций, качеств и видов движения) и, отчасти, теорию познания. Дальнейшим же отправным пунктом вайшешиков стало сочинение Прашастапады (V-VI вв.) “Падартхадхармасамграха” (“Собрание категорий и атрибутов”), где впервые формулируется атомистическая концепция мира, вводится божество-демиург (как начальный “побудитель” атомов, необходимый для образования из них вещей), а также теории восприятия и вывода, очень близкие тем, что были разработаны Дигнагой. В сочинении Матичандры (VI в.) “Дашападартхашастра” (“Наука о десяти категориях”) делается попытка восполнить прежний набор категорий еще четырьмя – “потенция”, “непотенция”, “общее-в-особенном”, “небытие”; последняя из этих категорий принимается и в комментариях к сочинению Прашастапады.

Если вайшешика при наличии гносеологических интересов разрабатывала преимущественно онтологию, то в изначально близкой ей школе ньяя эти два основных направления философских поисков находились в прямо противоположной “пропорции”. Учение ньяйи было систематизировано уже к концу древности в “Ньяя-сутрах” в виде подробной классификации источников знания, основных этапов познавательного процесса, способов дискуссии и логических ошибок, но также и обоснований субстанциальности духовного начала (Атман), объективности времени и пространства, целого помимо частей и ряда других основоположений реалистической онтологии. “Ньяя-сутра-бхашья” Ватсьяны (IV-V вв.) – первый из известных нам классических комментариев, автору которого принадлежит существенный вклад в разработку концепции восприятия и логического вывода, а также и общеметодологические рассуждения о самой философской деятельности (см. ниже). После Ватсьяны жизнь найяиков все более определяется дискуссиями с буддистами. Так, после того как Дигнага подверг критике его определения, комментарий на его комментарий (“Ньяя-варттика”) составляет Уддйотакара (VII в.) – отъявленный полемист, пользовавшийся любыми ухищрениями (наряду с серьезными доводами) для дискредитации буддийских логиков. Когда же Уддйотакаре досталось от Дхармакирти, в защиту ньяйи выступил знаменитый Вачаспати Мишра (X в.), написавший уже комментарий на комментарий Уддйотакары. Немного раньше Джаянта Бхатта (IX-X вв.) в своем трактате “Ньяя-манджари” (“Ветвь ньяйи”) представил самую полную систематизацию гносеологии ньяйи, выступив с критикой всех остальных школ (как буддийских, так и индуистских).

Своеобразное положение сложилось в двух других близких школах – *санкхье и йоге*: здесь сами базовые тексты складываются в раннесхоластическую эпоху. В “Санкхья-карике” Ишваракришны (V в.) в семидесяти двустихиях выкристаллизовались древние учения о дуализме чистого субъекта (пуруша) и первоматерии всех феноменальных форм (пракрити), последовательности исхождения из нее других начал космоса, представлены классификации состояний сознания индивида, объяснения его перевоплощений и “освобождения” (см. ниже), опирающиеся здесь уже на “выверенную” теорию познания. В “Йога-сутрах” Патанджали (IV-V вв.) доктрина санкхьи при незначительных изменениях (центральное место в системе занимает категория читта – “менталитет”, “мыслительное вещество”, специальное место отводится боже-ству, – ишвара, – как особому, самому совершенному из чистых субъектов) оказывается отправным пунктом для разработки ступеней йогической практики, поэтапно ведущей к “обособленности” духовного начала. Заметное значение в истории философии имел методологически и полемически насыщенный комментарий к сочинению Ишваракришны – “Юктидипика” (“Светильник аргументации”) и комментарий Вясы к сутрам Патанджали – “Йога-сутра-бхашья” (VI-VII вв.). Вершина схоластической проработки материала обеих школ – комментарии Вачаспати Мишры на сочинение Ишваракришны “Санкхья-таттва-кауmundи” (“Лунный свет истины санкхьи”) и на комментарий Вясы к сутрам Патанджали “Таттва-вайшаради” (“Искусность в истине”).

В древних сутрах *мимансы* философская проблематика была только намечена: основную задачу эта школа видела в систематизации правил истолкования ведийских текстов, притом преимущественно связанных с торжественным, “официальным” ритуалом. Именно благодаря схоластам-комментаторам в Индии сформировалась еще одна философская система – миманса-

даршана. Уже автор “Миманса-сутра-бхашьи” Шабарасвамин (V в.) разрабатывает, в полемике с буддистами, теорию познания мимансы, в которой Веда, как сакральное слово, противопоставляется другим средствам познания в качестве единственного источника знания религиозного долга – дхармы, а также обосновывается своеобразное учение о вечности (несозданности) слова, а значит и самих Вед (посредством чего отрицается существование какого-либо их автора – божества). Кумарила Бхатта и Прабхакара (VII в.), написавшие комментарии к комментарию Шабарасвамина, стали основателями двух соперничавших подшкол. Если первый занял совершенно непримиримую позицию по отношению к буддистам как основным противникам брахманской “ортодоксии”, то второй, напротив, нередко воспринимал их идеи. Расхождения этих подшкол распространились едва ли не на все значительные философские проблемы.

Тесными узами родства с мимансой была связана *веданта*: они вообще обозначаются как, соответственно, “первая миманса” и “вторая миманса” (первая изучает обрядовую, вторая – мистическую сторону Вед) и многие древние учителя их были “общими”. Хотя философская проблематика веданты была уже намечена в древних “Брахма-сутрах”, где основное учение об Абсолюте (Брахман), как каким-то образом трансформирующемся во все феномены мира, представлено в противостоянии всем основным философским направлениям, настоящая история философии веданты также начинается только сейчас. Уже Гаудапада (VII-VIII вв.) в толковании на “Мандукья-упанишаду”, разрушая, как буддисты-мадхьямики, реальность соотношения причины и следствия, обосновывает положение о реальности только неизменного Бытия, объявляя весь видимый мир в конечном счете иллюзорным. Но основной фигурой становится ученик его ученика знаменитый Шанкара (VIII-IX вв.) – странствующий проповедник, основатель первых индуистских монастырей, составитель мистических гимнов и толкователь всех текстов, которые были признаны ведантистами наиболее авторитетными (основные Упанишады, Бхагавадгита, сутры веданты). Из множества приписываемых Шанкаре произведений (а таковыми считаются более 30) самое значительное – комментарий к сутрам веданты – “Шарирака-миманса-сутра-бхашья” (“Комментарий на сутры о размышлении над тем, кто воплощен”). Шанкара разрабатывает самую последовательную монистическую онтологию (адвайта – букв. “недуализм”), согласно его учению, конечная реальность может быть приписана только абсолюту-Брахману (в единстве Бытия-Сознания-Блаженства), тогда как множественность феноменов мира обязана своим существованием действию Иллюзии (Майя), каким-то образом налагаемой на него, которая сама не может быть описана как сущая или не-сущая, а потому характеризуется как “неописуемая” (анирвачания). Соответственно, нет различия и между индивидуальной душой (Атман) и Вседушой (Брахман), и первая обнаруживает эту тождественность в акте особого прозрения – подобно тому как девушка вдруг обнаруживает, что у нее на шее золотое ожерелье. Поэтому адвайта-веданта еще называется и абхеда-вада (“учение о неразличности”). Хотя у Шанкары бесспорны контакты с негативной диалектикой буддистов-мадхьямиков (см. выше), именно его деятельность положила начало решающему вытеснению буддизма из Индии. У Шанкары еще при жизни было много учеников, которых он, по преданиям, поставил “настоятелями” своих монастырей. Падмапада написал комментарий на начало его комментария к “Веданта-сутрам”, Сурешвара откомментировал его комментарии к некоторым Упанишадам, а обращенный им в адвайта-веданту мимансак Мандана Мишра – трактат “Брахма-сиддхи” (“Достижение Брахмана”), где обосновывается положение о том, что множественный мир имеет лишь “практическую действительность” для истинно знающего и другие основоположения шанкаровской философии. Стройное здание первых комментариев адвайта-веданты достраивает тот же Вачаспати Мишра, составляющий толкование на комментарий Падмапады. Уже в ранней веданте помимо основной, шанкаровской линии развивались и некоторые другие. Так, очень крупный языковед Бхартрихари (VII в.) разработал концепцию Брахмана-Слова, в которой источником бытия признается онтологизируемая “речь” (шабда), а вся видимость бытия объявляется результатом действия ее “потенций” (категории бытия, времени, пространства, действия и т.д.). Практически одновременно с Шанкарой действовал Бхаскара, также откомментировавший сутры веданты, но подвергший острой критике абсолютизм адвайты как отрицание реальности за внешним миром и каких-либо сущностных различий индивидуальной души и Абсолюта. Потому его учение получило название абхеда-бхеда-вада (“доктрина различности в неразличности”).

Деятельность великого философского энциклопедиста Вачаспати Мишры можно рассматривать как границу между ранней и поздней индийской схоластикой. Период после X века – эпоха больших философских синтезов. Начиная со времени Удаяны (XI в.) формируется синтетическая ньяя-вайшешика, самым весомым плодом которой следует признать “новую Ньяю”, основоположенную Гангешей Упадхьяей (XIV в.), предвосхищающую своей теорией абстракций некоторые достижения современной математической логики и вплотную приблизившуюся к введению символов в логические высказывания. Веданта на почве шиваизма дает североиндийскую, (кашмирскую) школу Абхинавагупты (X-IX вв.), создавшую и индийскую эстетическую теорию. Веданта же в рамках вишнуизма представлена в школах Рамануджи (XI-XII вв.), а также Нимбарки и Мадхвы (XIII в.), продолжающих веданту Бхаскары, в которую вводятся элементы из вайшешики и санкхьи. Зато и санкхья, все более сближающаяся с псевдотеистической йогой, по крайней мере начиная со времени Виджнянабхикшу (XVI в.), много заимствует из вайшешики и той же вишнуйской веданты. Все философские направления в той или иной мере обращают свое диалектическое оружие против адвайта-веданты, которая также выдвигает все новых аргументаторов. Один из самых ярких, Шрихарша (XIII в.), в своем знаменитом “Опровержении всех опровержений” активно использует полемические методы буддистов-мадхьямиков.

Индийские схоласты были по преимуществу комментаторами. Считается, что деятельность комментатора состоит в объяснении и уточнении слова и смысла комментируемого произведения. Отчасти это так и было, но только отчасти, потому что этим ограничивались только составители учебных текстов. Более же значительные философы решали и другую задачу: используя комментируемый текст как исходный материал, “матрицу”, построить на основании этого материала (разбиваемого, как правило, на “параграфы”, в исходном тексте не предполагавшиеся) целую философскую систему, и эта система оказывалась в сравнении с той, которую можно было обнаружить в исходном материале, системой принципиально нового типа. Эта система строилась на двух основных процедурах, алгоритмах. Когда индийский схоласт работает с суждениями (например, доктрина ньяйи начинается с положения: “Высшее благо осуществляется посредством усвоения 16 категорий ньяйи, начиная с источника знания”), он вначале представляет его в виде простого тезиса, затем выдвигает контртезис абстрактного оппонента, опровергает этот контртезис и, наконец, первоначальный тезис как уже обоснованная доктрина кладется в копилку доказанных положений. Когда же он работает с понятием (в данном случае это будет “источник знания”), он дает ему общее определение, затем распределяет его как класс по составляющим элементам (в данном случае это будут конкретные источники знания) и, наконец, делает и класс, и элементы предметом анализа.

Методы работы индийских схоластов разительным образом напоминают схемы их западных коллег. Так, в классическую эпоху западной схоластики (время Александра Гельского и Фомы Аквината) в трактатах преобладал такой способ подачи материала, при той же разбивке положений на параграфы, – когда вначале выдвигался тезис (“очевидно, что...”), который затем становился предметом отрицания того же абстрактного оппонента (“однако против этого...”) и восстанавливался в своих правах уже в новом качестве после опровержения контртезиса (“надлежит считать, что...”). В обоих случаях фигура “абстрактного” оппонента отражает реальные философские диспуты.

Предметом дискуссий индийских философов были следующие темы : что есть конечное благо и какие средства его достижения; что такое истинное знание и способы его плучения, в чем сущность человека и есть ли душа.

Во введении к своей “Ньяя-варттике” Уддйотакара отмечает, что *общей задачей всех философских школ является исследование четырех основных человеческих целей – выгоды (артха), удовольствия (кама), добродетели (дхарма) и “освобождения” (мокша), притом основное внимание они уделяют именно последнему пункту.* Действительно, большинство философских произведений в Индии содержат, если можно так выразиться, прагматические пролегомены к своим теоретическим системам. Каждая философская школа (за исключением материалистов-локаятиков) выступает с концепцией высшего блага, которое мыслится как освобождение от страдания.

Едины индийские философы и в понимании истоков страдания. Они связаны, по их убеждению, с непониманием духовным началом индивида своей совершенной непричастности ко всему, что происходит и во внешнем по отношению к нему мире, и во внутреннем мире, который распадается на телесные и психические структуры. Остро ощущая присутствие в мире страдания и смерти, но не зная и аналогов учения о грехопадении (оно же означает нарушение воли божественной Личности свободным выбором тварных, но свободных личностей), индийские философы мыслят зло как нечто безначальное: оно происходит от вышеуказанного неведения, которое, в свою очередь, обуславливает перевоплощение индивида в зависимости от преобладания у него относительно добрых или относительно злых дел (карма), а эти перевоплощения полагаются безначальными (сансара). Кажется, то, что безначально, не может быть и устранено, но избыточный пессимизм восполняется не менее избыточным оптимизмом: индийские философы не сомневаются в том, что порочный круг безначального неведения, перевоплощений и страдания может быть разорван “правильным знанием”, если только избрать правильный метод его достижения, а таковой каждому видится, конечно, в основоположениях его школы.

Основные расхождения начинались при составлении формулировок определения освобождения от страданий как высшего блага, выяснении того, можно ли его достичь еще до распада тела и выявления стратегии достижения “освободительного” знания.

Большинство философов исходило из идеи освобождения от страданий как радикального прекращения всякой эмоциональности и сознательности. Такой вывод следует и из джайнской концепции “освобождения” как прекращения потоков тонкой кармической материи, и из знаменитой концепции буддийской нирваны, которая означает буквально “затухание” всякой жизненности, и из формулировок большинства представителей ньяя-вайшешики, где речь идет о сопоставлении прекращения жизненности (апаварга) с иссякновением огня после сгорания топлива, и из концепции конечной устраненности (кайвалья, букв. “резиньяция”) в санкхье и йоге, предполагающей полное снятие любой “самоидентификации” индивида и даже из учения мимансаков, которые начали с идеала достижения неба, а кончили идеалом прекращения как положительных, так и отрицательных душевных состояний в освобождении от сансары. На понимании “освобождения” как положительного идеала временами настаивали некоторые найяики (начиная уже с Ватсьяны), шиваитские школы (прежде всего пашупата), полагавшие, что “освобожденный” должен достичь свойств Шивы и, решительнее всего, ведантисты, у которых “освобождение” понимается как осознание индивидом своего тождества с Брахманом, который сам есть блаженство (ананда).

Между оппонентами велись серьезные споры. Так, в тексте “Ньяякандали” Шридхары (XI вв.) вайшешик утверждает, что если бы в “освобождении” и оставались какие-либо эмоции и знания, то они оказались бы несущественными. В ответ ведантист возражает, что тогда “освобождение” ничем бы не отличалось от состояния камня или скалы и выражает сомнение в том, что какой-нибудь разумный человек будет стремиться к уподоблению неодушевленному объекту. Вайшешик отвечает, что главным является все-таки уничтожение страдания, а остальное уже вторично (удовлетворил ли такой ответ ведантиста, текст не сообщает). Существенно важно следующее: ведантисты не расходились со своими оппонентами в том, что все добродетели, как и пороки, в конечном счете “снимаются” при стяжании высшего блага. Это и понятно: “освобождение”, как мы помним, есть осознание индивидом своего тождества с безличным Абсолютом, а последний (на то он и безличный Абсолют) находится одинаково по ту сторону добра и зла – у него “пристрастий” нет.

По вопросу о том, на что можно надеяться еще при жизни, были выдвинуты три основные точки зрения. Ватсьяна и Прашаптапада полагали, что “освобождение” наступает лишь по смерти того, кто достиг истинного знания. Уддйотакара и санкхьяики различают как бы первое “освобождение” и второе: предварительное осуществимо в последнем перевоплощении “знающего”, окончательное – уже при его окончательном развоплощении. Ведантисты же наиболее последовательно отстаивали идеал “освобождения при жизни” (дживанмукта).

Три позиции выявились и в спорах о необходимости восполнения “пути знания” (джняна-марга) следованием “пути действия” (кармамарга) – соблюдения ведийских обрядов. Последовательными неконформистами здесь выступили представители санкхьи и йоги (не говоря уже

о “неортодоксальных” джайнах и буддистах, которые благо этих обрядов прямо отрицают). Шанкара занимает промежуточную позицию: предписания традиционной религии актуальны только на предварительных стадиях самоусовершенствования. Жесткими консерваторами оказались, помимо традиционалистов-мимансаков, и найяики (правда, не все), настаивавшие на необходимости последовательного комбинирования обоих “путей”.

При всей значимости духовно-практической проблематики в индийской философии большое значение имели дискуссии гносеологов и логиков. Индийская *гносеология* лучшим образом систематизируется через учение об источниках достоверного знания (праманы), которые должны отвечать требованиям истинности и несводимости к другим познавательным средствам. Различные школы предлагали свой набор этих “атомов” теории познания.

Материалисты-локаятики всегда считали основным источником истинного познания только восприятие (пратьякша). Но со временем они, если верить некоторым текстам, допускали и некоторые виды выводного знания.

Джайны, буддисты и вайшешики уже однозначно признают в качестве второго источника истинного знания (и притом приоритетного) логический вывод (анумана), но в вопросе о том, давать ли такой же статус и авторитетным текстам, они не единодушны.

Санкхья и йога со всей определенностью называют в качестве третьего источника “слово авторитета” (аптавачана), считая таковым (несмотря на свой рационализм – см. выше) и положения текстов Ведийского корпуса, и отдельных “великих мудрецов” (преимущественно, конечно, принадлежащих их же традиции).

Найяикам этот, казалось бы, вполне укомплектованный набор показался все-таки недостаточным и они дают статус праманы еще и “сравнению” (упамана). А именно, они полагают, что при образовании таких суждений, как “Гавайя (лесная корова) подобна корове” не участвует ни один из названных инструментов познания, но присутствует отличный от них.

Мимансаки идут еще дальше, восполняя набор ньяйи пятым атомом познания – в виде гипотетического суждения, “презумпции” (артхапатти). Они считают, что в высказываниях типа “Дэвадатта не ест днем, но полнеет – следовательно он ест ночью” или “Чайтры нет дома, но он жив – следовательно он на улице” также выражается инструмент познания, не сводимый ко всем вышеперечисленным. Мимансаки школы Кумарилы и последователи адвайта-веданты кладут еще один кирпичик, предлагая в качестве отдельного источника познания “невосприятие” (анупалабдхи). Они полагают, что узнать об отсутствии, скажем, кувшина в комнате нельзя ни через восприятие (его объектом не может быть отсутствие чего-либо, но только наличный предмет) или какой-либо другой из вышеназванных способов познания.

В дискуссиях больше всего критиковали локаятиков, которые признавали слишком мало источников знания (все критики резонно отмечали, что само признание чувственного восприятия единственным “полноценным” источником знания требует самое последовательное использование логического вывода) и, конечно, школе Кумарилы (вместе с ведантистами), которая признавала их уже слишком много. Так по поводу “презумпции” найяики замечали, что она основывается на знании “закономерных совпадений”, но это же знание лежит в основании и логического вывода, а потому не следует вводить новый источник знания. Что же касается “невосприятия”, то здесь найяики выдвигали тезис о воспринимаемости отсутствия чего-либо не в меньшей степени, чем его наличия (вспомним об их радикальном “перцептивном реализме” в споре об универсалиях), хотя считали возможным отдать “невосприятие” и в ведение умозаключения. С критикой мимансы выступили и санкхьяики. Они не сомневались в том, что предположение о наличии Чайтры на улице, исходя из того, что он жив и его нет дома, может относиться только к разновидности логического вывода. Отрицая независимый статус и “невосприятия”, они, однако, расходятся в том, по какому ведомству его зачислить: Гаудапада видит здесь разновидность авторитетного слова (видимо, речь идет о том, что положение об отсутствии кувшина в комнате принимается на веру), автор “Юктидипики” – некоторый “дефектный” логический вывод, Вачаспати Мишра – вид восприятия. Но минималисты-санкхьяики не признают и предлагаемое найяиками “сравнение”. Автор “Юктидипики” не видит в нем вообще какого-либо источника познания, Гаудапада – снова слово авторитета, Вачаспати Мишра – сочетание всех основных источников знания. Poleмика велась и по определению отдельных источников познания.

Интересны дискуссии на предмет характера *ошибочного знания*. Лучшим примером может послужить способ решения вопроса о том, что происходит в уме человека, который в темноте принимает свернутую веревку за кольца змеи. С точки зрения вайшешика и найяика в этом случае имеет место особое восприятие, при котором сохранившийся в памяти образ змеи оживляется при виде веревки. Последователь Прабхакары видит здесь дефект памяти, следствием которого и является неразличение разных вещей. Последователь Кумарилы подчеркивает, что и веревка и змея сами по себе совершенно реальны, а ошибка состоит в их неверном “сочетании” – как субъекта и предиката. Все эти объяснения, однако, объединяет то, что ни одна из этих точек зрения не предполагает в мнимой змее некоей “положительной” сущности и не допускает, что хотя бы на одно мгновение восприятие змеи стало реальным. Именно на этом настаивает адвайта-веданта (считая, что иначе не было бы мгновенного испуга и человек не побежал бы), которая использует данный пример для наглядной демонстрации природы Майи (Иллюзия). Как змея мировое Незнание не может считаться ни реальным (это опровергается последующим прозрением) ни нереальным (этому противоречит хотя бы его временная “действенность”, а потому она есть “неописуемая проекция” (анирвачания сришти).

Так по-разному понималась природа ошибки. Весьма системно разделились, согласно составителям компендиев, философские школы и в понимании критериев истины. Согласно санхье истинность, как и ложность, любого суждения самоочевидна; найяики считают, что истинность суждения может быть только выведена логически (доказывается опосредованным путем), и то же относится к знанию ложному; по мнению буддистов, только ложность суждения самодостоверна, тогда как его истинность обосновывается через логический вывод; наконец, ведантисты предлагают последнюю из возможных схем: истинность самодостоверна, а ложность выводима. Очевидно, что представленная раскладка в определенной степени схематична. Однако за этой схемой стоят и вполне исторические реальности. Так, известно, что мимансаки, придерживавшиеся той же точки зрения, что и ведантисты, выдвигали довод против найяиков, что их доктрина ведет к бесконечному регрессу: истинность положения А обосновывается через истинность В, как то, в свою очередь, через истинность С и т.д. С другой стороны, их признание самодостовренности истины хорошо соответствует их защите истинности извечных, никем не созданных Вед, чья достоверность не может ни доказываться, ни, тем более, опровергаться никаким разумом.

Весьма интересные дискуссии велись и в той области, которую можно назвать лингвофилософией. Две школы мимансы разделились в том, как смысл предложения соотносится со значением составляющих его слов. В этой проблеме, которая восходит еще к дискуссиям древних грамматистов, школа Прабхакары отстаивает неразложимость смысла предложения до суммы значений его составляющих, тогда как Кумарила настаивает именно на таком способе решения вопроса. Найяики, также специально занимавшиеся лингвофилософией, занимают здесь промежуточную, компромиссную позицию.

Из тех многочисленных проблем, которые обсуждались индийскими логиками, выделим только одну – как имеющую существенно важное общепhilosophическое значение. Классический индийский силлогизм можно записать как последовательность пяти высказываний:

- (1) *Этот холм горит,*
- (2) *Потому что он дымится.*
- (3) *Все, что дымится – горит, как, например, жаровня.*
- (4) *Этот холм дымится,*
- (5) *Следовательно, этот холм горит.*

Хотя индийские школы принимали эту схему умозаключения, они по-разному понимали сам внутренний механизм выводного знания, который заключается в неизменном “сопутствовании” большего термина (“горит”) среднему (“дымится”) и образно именуется “пронизыванием” (вьяпти). Ведантисты рассматривают “пронизывание” как общее суждение, являющееся результатом простой индукции: если можно наблюдать, что дым и огонь всегда сопутствуют, их следует считать взаимосвязанными. Реалисты-найяики, отстаивавшие абсолютную онтологическую реальность универсалий, видят в “пронизывании” (высказывание 3) устойчивое отношение между дым-ностью и огнен-ностью как между двумя вещами, которые находятся в отношении сокорреляции, один из случаев которой представлен в данном холме (высказывание

1). Их основные противники, – буддийские логики школы Дигнаги, – как последовательные номиналисты отказываются здесь видеть какие-либо универсалии (см. выше), а потому настаивают на том, что в основе “пронизывания” лежат корреляции суждений, и апеллируют к причинности как априорному принципу (если “дымиться” и “гореть” соотносятся как следствие и причина, то мы можем постулировать, что они неизменно друг с другом связаны). Решение вопроса об универсалиях предопределяет и дискуссии по более конкретным проблемам, связанным с силлогизмом. Так Уддйотакара, как представитель “экстремистского” реализма ньяйи, позволявшего ей настаивать на восприимчивости не только универсалий, но и отношений (см. выше), в полемике с буддистами, санкхьяиками, мимансаками и ведантистами утверждает, что положение (4) означает действительное восприятие дымности как “пронизанной” огненностью в данном холме.

Из всех проблем онтологического порядка остановимся на самой важной - расхождении по вопросу о причине мира, решения которого связаны с тем, как то или иное направление вообще ставит вопрос о характере причинности, а способы понимания причинности “задают” фундаментальные типы индийской философии в целом.

В прениях приняли участие все основные участники “всеиндийского” философского симпозиума, и каждый из них, естественно, по-своему представлял и собственные идеи и идеи своих оппонентов. За точку отсчета мы решили принять способ подачи этих дискуссий через призму адвайта-веданты в той ее интерпретации, которую она получила в основном памятнике этой философской школы – в комментарии Шанкары на “Веданта-сутры”. На наш выбор повлияло и бесспорно приоритетное положение адвайта-веданты в Индии после Шанкары (как и тот факт, что и в европейской культуре “индийская философия” ассоциируется прежде всего с адвайта-ведантой) и сама композиция его текста, где очень четко выделены блоки диалога ведантиста с другими направлениями философии. Тот факт, что оппонент представлен в значительной мере в “обобщенном” виде и его возможные контрвозражения “вставлены” в рассуждения ведантиста, также для нас весьма значим, так как видно, что речь идет об уже “отстоявшейся” полемике и способах аргументации. Эти “вставки” позволяют нам восстановить обобщенный диалог ведантиста с его основными оппонентами, и мы его запишем в диалогической форме, которая позволит нам представить себе индийское схоластическое философствование в его живом, “неадаптированном” виде и одновременно “перекрыть” онтологию как адвайта-веданты, так и других важнейших философских направлений.

Сама адвайта-веданта решает *вопрос о причине мира* тем способом, что таковой оказывается Абсолют (Брахман), который “является” в виде множественного феноменального мира благодаря загадочной “наложенности” на него Мировой Иллюзии (Майя). С точки зрения причинностных отношений мир как следствие не является, в конечном счете, чем-то бытийно отличным от причины (Брахман), значит, следствие предсуществует в своей причине изначально, но “отделяется”, обособляется от него иллюзорно. Начнем с того диалога¹⁴, который Шанкара вел с наиболее далеким от веданты философским направлением. Это, безусловно, буддизм хиньяны с его учением о мире как потоке дхарм, которому соответствует модель причинности как сменяемости одних мгновенных агрегатов другими (кшаника-веда).

Шанкара. Те, кто придерживаются учения о мгновенности, признают, что с появлением агрегата следующего момента агрегат предыдущего момента уже уничтожается. Но так считающие должны отрицать причинно-следственные отношения. Ведь агрегат предыдущего момента, который уничтожается или уже уничтожился, включается в не-бытие, а в таком качестве он уже не может быть причиной агрегата следующего момента.

Буддист. Но идея в том, что агрегат предыдущего момента становится причиной агрегата последующего момента в то время, когда он (первый агрегат) реально появился и был положительно сущим.

Шанкар. Не становится: если оперативная активность требуется для агрегата, появившегося в предыдущий момент, то эта же активность должна распространяться и на последующий (что противоречит учению о мгновенности, ибо одна деятельность длится уже два по крайней мере момента).

¹⁴ Диалоги Шанкары с другими школами индийской философии воспроизведены по его комментарию на “Веданта-сутры” (П.1.20-21, П.1.18, П.2.38) представлены в версии В.К. Шохин в книге “История Восточной философии”. М., 1998

Буддист. Хорошо, но эта оперативная активность (сама причинность) может заключаться только в простом факте ее существования.

Шанкара. Но ни одно следствие не может возникнуть, если оно не “пронизано” сущностью своей материальной причины (а последняя должна уже исчезнуть к моменту появления следствия).

Буддист. Но почему причинность нельзя вообще мыслить без того, чтобы материальная причина “пронизывала” следствие?

Шанкара. Потому что в противном случае будет иметь место ошибка слишком широкой применимости (все что угодно будет порождаться всем чем угодно). Более того, возникновение и уничтожение должны соответствовать или 1) самой природе вещей, или 2) некоторым их состояниям, или 3) каким-то новым вещам. В первом случае слова “возникновение”, “уничтожение” и “вещь” (например, горшок) были бы синонимичными, но такое словопользование нам неизвестно. Во втором случае возникновение и уничтожение должны быть двумя “крайними” состояниями вещи, которые наряду с третьим (самой ее “длительностью”) уже разрушают учение о мгновении. В третьем случае, если возникновение и уничтожение к вещи не применимы, она вообще должна быть безначальна и вечна (таков и будет горшок, если он не возникает и не уничтожается).

Буддист. Но следствие может возникнуть и при отсутствии причины.

Шанкара. Тогда сходят на нет ваши собственные утверждения, так как вы сами настаиваете на том, что восприятие, например, цвета, счастья и так далее, основано на действии четырех причин.

Буддист. Но почему не допустить, что агрегат предыдущего момента длится до появления агрегата следующего момента?

Шанкара. Тогда причина и следствие будут одновременными (что обесмысливает само учение о причинности).

Реалисты ньяя-вайшешики не менее решительно, чем сами ведантисты отвергают доктрину мгновности вещей, но они, в отличие от последних, делают акцент на том, что следствие не предшествует в причине до своей актуализации, хотя и является с ней связанным (асаткарья-вада). Этот акцент на новизне следствия в сравнении с причиной, при котором первое “привязывается” ко второй через “присущность” и мыслится как целое, не сводимое к его частям (причинностные факторы), позволяет им обосновывать атомистическую картину мира (также отвергаемую ведантой).

Второй по значимости в индийской философии вопрос – одна душа или много – но него было предложено три основных ответа. Материалисты-локаятики и буддисты, собственно говоря, специально на него и не отвечали: поскольку в обоих случаях субстанциальное духовное начало отрицается (хотя и с совершенно разных точек зрения), то вопрос о “количестве души” также фактически снимается. Санкхья-йога, ньяя-вайшешика, миманса и джайнизм признают множественность духовного начала, прежде всего, исходя из несовпадения в жизнедеятельности индивидов. Наконец, адвайта-веданта решает проблему строго монистически: если индивидуальное духовное начало в абсолютном смысле не отлично от мирового (Брахман), то речь может идти только об одной душе.

С аргументацией монистов и плюралистов знакомит, в частности, пассаж из знакомого уже нам трактата “Ньяя-кандали” Шридары. Если в тексте Шанкары победа в диспуте неизменно оставалась за ведантистом, то теперь, конечно, праздник не на его улице, и аргументы представителя ньяя-вайшешики весьма поучительны для понимания тех сложностей, которые встают перед адвайтой.

Адвайтист . Подобно тому как имеется только одно пространство, но звуков много ввиду разнообразия по лимитациям, обусловливаемым наличием различных слуховых органов, можно различать и одно духовное начало и разнообразие в опыте.

Ньяя-вайшешик . Пример свидетельствует как раз о противоположном. Разнообразие слухового опыта есть результат разнообразия в “воплощениях”, которые, в свою очередь, свидетельствует о конечном многообразии карм в связи с множественностью духовного начала.

Адвайтист . Верно, индивидуальные Атманы множественны, но имеется только один Высший Атман.

Ньяя-вайшешик . Но это будет плохой не-дуализм, так как при том, что индивидуальные Атманы должны быть тождественны Высшему, он допускает признание множественности духовного начала.

Адвайтист . Различие между Высшим Атманом и индивидуальными связано с Незнанием, имеющей безначальные дифференциации.

Ньяя-вайшешиқ. Но кому, собственно, принадлежит само это Незнание? Если Брахману, то он уже не может быть чистой “мыслительностью” (как вы утверждаете), а если индивидуальному Атману, то будет порочный круг: его множественность – результат Незнания, а Незнание – результат его множественности).

Адвайтист. Не верно, ситуация аналогична положению с семенем и ростком – здесь имеют место безначальные дифференциации (а серии семени и ростка порочный круг не предполагают).

Ньяя-вайшешиқ. Не верно у вас: серии семян противостоит серия же ростков, а у вас речь идет об одном Атмане, “пронизывающем” разные состояния, потому избежать указанного логического круга с помощью предложенного примера нельзя. Более того, если бы существовал только один Атман, то при освобождении одного освободились бы и все, а мир прекратился бы (только до тех пор пока действует Незнание), что абсурдно.

Адвайтисты, конечно, приводили свои контраргументы. Но аргументация реалистов оказалась весьма действенной. Ею воспользуются уже очень скоро те ведантисты, которые выступили в оппозицию адвайте. Эти аргументы обнаруживаются у Ямуначарьи (XI в.) и Рамануджи, отстаивающих модель веданты “различия при сходстве индивидуального и высшего Атмана”, у Мадхвы, настаивавшего уже прямо на дуалистической трактовке этого вопроса, учитывается она также в “сходстве при различии”, “немыслимом сходстве при различии “Чайтаньи (XVI в.) и в ряде других школ, вероятно, уже до конца исчерпавших все логические возможности комбинаций этих трех терминов (вплоть до модели “немыслимого сходства при немыслимом различии”).

Источники

1. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов. Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992.

2. Классическая йога. “Йога-сутра” Патанджали и “Вьяса-бхашья”. Пер. с санскрита.

3. Лунный свет санкхьи. Ишваракришна. Гаудапада. Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1995.

4. Сутры философии Санкхьи. Таттва-самаса; Крама-дипика; Санкхья-сутры; Санкхья-сутравритти. Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1997.

5. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к своду умозрений). Пер. с санскрита, введение, коммент. и историко-философские исслед. Е.П.Островской. М., 1989.

Литература

1. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1995. Ч. I-2.

2. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955, 1994.

3. Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956-1957. Т. I-2.

4. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991.

5. Лысенко В.Г. “Философия природы” в Индии: атомизм школы Вайшешика. М., 1986.

6. Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1989.

Древнекитайский тип философствования

Исследователями истории Китая признают его генетически автономным цивилизационным очагом. Китай является единственной из мировых цивилизаций, которая зародилась еще в неолитическую эпоху, продолжает существовать и по сей день. Эту цивилизацию отличает устойчивость и преемственность её культурных радиций, которые не прерывались даже в период чужеземных правящих домов.

Если в качестве определяющих периодизационных критериев принять тип государственного устройства, характер социально-экономических отношений и уровень развития культурных форм, то в истории Китая можно выделить следующие периоды: *архаический Китай* (с раннего палеолита и до возникновения государственности); *древний Китай*, объединяющий период ранних государств (эпохи Шан-Инь, XVI - XI вв. до н.э. и Чжоу, XI - III вв. до н.э.) и период ранних имприй (эпохи Цинь и Хань, III в. до н.э. - III в.н.э.); *традиционный Китай* (III в.н.э.: период династии Вэй-Цзин и Северных и Южных династий (до V в.), период Суй-Тан (вторая половина V в. – до X в.), период династий Сун, Юань, Мин (середина X в. – середина XVIII в.), период династии Цин (с середины XVII в., иногда – до 1911 г. - 1912) - традиции, образующие

основы социально-политического устройства и духовные устои китайского имперского общества, обозначились в полную силу.

Философские представления о мире в Древнем Китае возникают примерно в V-IV вв. до н.э., в это время китайская цивилизация переживала период институционального оформления. Потребность государства в идеологии, а общество в развитой этической системе определили *этико-прагматический характер* китайской философии. В отличие от Индии в Китае религиозная система не оказала доминирующего влияния на философию (в китайской культуре поздно складывается религиозная система, фактически, до прихода буддизма в I веке, ограничивалась культом предков, тотемизмом и мифологическими представлениями). С одной стороны, китайская культура определяется *тенденцией* традиционализма ("золотой век" в прошлом, поэтому надо максимально сохранять традиции и ритуалы), с другой стороны, человек китайской цивилизации социально мобилен ("кузнец своего счастья", если его ведут правильно сформулированные цели) и прагматичен. Это нашло отражение в базовых *установках китайской философии: на созерцание*, так как мир постигается в интуитивном слиянии с окружающей природой (познавая человек не вмешивается в естественный ход жизни, а гармонизируется с ним, попадая в единый природный ритм) и на *духовно-практическую деятельность* (человек должен нравственно совершенствоваться, познавая добродетели великих людей и правила поведения в обществе по конфуцианству, или познавая правила жизни в природе по даосизму).

Конфуцианство и даосизм нацелены на разные стороны жизни человека и взаимодополняют друг друга, поэтому необходимо иметь в виду специфику принципов, проблематики и целей этих философий. Так, *онтологический принцип* философии даосизма – иерархический плюрализм (*Дао* – всеполагающий путь, фундаментальное единство мира, *дэ* – творческая сила через которую дао проявляется в вещах под воздействием *инь* и *ян*, которые в свою очередь состоят из воды и огня, дерева, металла, земли), а в конфуцианстве онтологическая проблематика, фактически, отсутствует. *Гносеологический принцип* даосизма – интуитивное созерцание ("Нужно сделать свое сознание предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. В мире большое разнообразие вещей, но все они возвращаются к своему истоку"), в конфуцианстве – принцип рационализма (мир постигаем с помощью разума, очищенного от "психологизирующих" помех и конструируем в логически последовательных формах). В *этике - даосский принцип* - "недеяния", понимаемый как деятельности без нарушения меры (у вэй); *конфуцианские принципы* – соблюдение порядка (ли) и добродетели (дэ), что проявляется в человечности (жэнь).

В *чань-буддизме* базовым принципом, определившим представление о мире и познании, стал принцип Хуэй-нэна – "природа Будды – это Дхарма недвойственности" и "для пробужденного всякое живое существо является Буддой", то есть все дхармы – призрачные иллюзии, по своей природе они "пустотны", но изначально "просветлены", поэтому нужно лишь созерцать "пустотность" всех дхарм.

Для конфуцианства характерно большая ориентированность на *проблемы* - жизни человека в социуме и правила поведения, а даосов интересовали проблемы гармонизации человека с природой, поэтому проблемы устройства мира и проблема жизни и смерти (бессмертия). В "И цзин" сформулированы главные натурфилософские положения: в мире действуют три основных потенции – Небо, Земля, Человек, а мировой процесс есть чередование ситуаций, порожденных взаимодействием сил света и тьмы, напряжения и податливости. мир есть изменчивость, неизменность и их непосредственное единство; в основе этого лежит их сквозная полярность, однако в отношениях антиподов проявляется мировое движение в качестве ритма; благодаря этому мировому ритму ставшее и еще не ставшее объединяются в одну систему; гармоническое включение человека в такой "контекст" требует от него и теоретического понимания, и практического осуществления; таким образом, исключается конфликт внутреннего и внешнего, которые развиваются друг из друга; при этом человек уделяет внимание как себе, так и окружающему, обретая возможность высшей формы творчества.

Чань-буддизм ориентирует человека следовать путем "обыденного сознания" и быть уверенным в себе: "Стань же хозяином всякой ситуации, и где бы вы ни стояли, это будет истинным местом", так как истинный человек свободен везде и всегда и ни в чем не встречает сопротивления.

Общая *цель философии* определялась как воспитание человека, конфуцианство подразумевало воспитание как социально-общественного существа, даосизм как духовно-физического существа, как "истинного человека" без ранга, качеств, форм, признаков, корней и истоков. Достаточно рано в китайском умозрении наметилась тенденция к примирению этих по существу противоположных мировоззренческих установок, согласно одной из которых человек по преимуществу или даже исключительно является существом природным (вещью), а по другой – преимущественно существом социальным (функцией). В первом случае человек – по сути “вещь”, “один из” тьмы природных существ, во втором – почти исключительно социальная “функция”, “отец”, “сын”, “властитель”, “подданный”, “муж” и т.д. Очевидная взаимодополнительность этих характеристик привела к развитию (а впоследствии и к утверждению в качестве официально признанной доктрины) направления, “диалектически” примиряющего данные противоположности, которое по праву можно назвать “натуралистическим”. Согласно взглядам представителей этого направления – натуралистов (натурфилософов), ни одна из названных сторон человеческой природы не может быть игнорируема; но ведущей стороной следует все же признать “естественный порядок вещей” (тянь дяо), которому должны следовать “человеческие правила” (жэнь дао). При этом вопрос о наличии у неба-природы аффектов намеренно исключался из числа актуально-значимых, что должно было служить основой для компромисса.

В известной степени можно считать, что такой компромисс был достигнут в 79 году в ходе дискуссии, получившей в истории наименование “Диспута в зале Белого тигра” (“Бо ху тун”). Формально связанное с проблемой двух способов трактовки классического наследия (именуемых соответственно “школой древних писем” и “школой новых писем”), это обсуждение призвано было придать официальный статус доктрине натуралистов, к тому времени с теми или иными оговорками, в основном связанными с необходимостью придания этому учению сакрально-мифологического статуса, принятой в качестве основы государственно-поощряемого образования [еще в 136 г. до н.э. были введены экзамены-конкурсы на занятие государственных должностей, на которых от претендентов требовалось знание пяти классических произведений, составляющих “У цзин” (“пятикнижие”)].

Дух китайской философии можно определить как меланхолический оптимизм (радикальные преобразования вредны, жизнь должна проходить в следовании мере, а это вполне выполнимо).

Самосознание философов Китая отличало то, что они не выделяли философию из системы знания: конфуцианцы были чиновниками и учителями, а даосы – медиками, алхимиками, астрологами.

Также как в Индии философские школы возникали вокруг личности Учителя или его ближайшего преемника (школа Кун Фу-цзы и Мэн-цзы и Чжуан-цзы; школу имен возглавляли Хуэй Ши, Гун сунь Лун, Дэн Си-цзы; моистскую школу основал Мо Ди). Форма пропаганды идей была по преимуществу устная, хотя многие из патриархов школ сами фиксировали свои идеи для их более последовательного изложения (Конфуций “Беседы и суждения”, Лаоцзы “Дао дэ цзин”, Цзоу Янь “Книга истории”, Ван Чун “Критические суждения”). Это определило *жанры философской литературы*: трактаты, афоризмы, поучительные диалоги.

Категории: Дао (путь вещей и путь мира), дэ (творческая сила), ци (энергетическая субстанция, пронизывающая вселенную, повсеместное движение, обладает направленностью и способностью структуриации), ян (активный принцип, освещает путь познания вещей, мужское, легкое, светлое, теплое, подвижное, расширенное), инь (пассивный принцип, темное начало, женское, тяжелое, холодное, инертное, сжатое), чжи (сознание), жэнь (человечность).

Литература:

Древнекитайская философия. Т.1-2. М., 1972-1973.

Кравцова М. История культуры Китая. СПб., 1999.

Мудрецы Китая (Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы). СПб., 1994.

Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1988.

Рубин В.А. Идеология и культура Древнего Китая. М., 1970.

Семенов Н.С. Философские традиции Востока. Минск, 2004.

Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001.

Философы Китая и предмет их дискуссий

По существующей в мировой синологии традиции, восходящей к традиционной китайской классификации, раннее *конфуцианство* принято считать этико-политическим учением, которое стремилось установить строгую этическую градацию в обществе. Если судить по трактату "Лунь-юй" ("Беседы и высказывания"), основному произведению раннего конфуцианства, основоположник этого учения Конфуций (551-479 гг. до н.э.) отводил проблемам нравственного поведения человека, жизни государства, семьи и принципам управления центральное место.

Важное место в "Беседах и высказываниях" занимают социально-психологические проблемы, которые рассматриваются в связи с основной задачей трактата – определения основных этических и психологических атрибутов некоего идеального типа личности (цзюнь-цзи).

В конфуцианстве присутствует акцент на социальную психологию, то есть систему психического воспитания, призванную сформировать определенный тип личности с желательными для данного социума психологическими параметрами. Задача психологии заключается в систематической "культуризации" психической жизни человека в соответствии с принципами гуманности, справедливости, сыновней почитательности. Конфуцианская психология являлась практической дисциплиной не изучающей психическую жизнь человека, через построение концепций, а обучающей требуемой со стороны социума модели поведения и достижению психических состояний "искренности", "преданности", "ответственности". Для выполнения этой цели использовался комплекс методов включающий воздействие на психику человека "изнутри" (психическая саморегуляция и аутотренинг) и "извне" (ритуалы, музыка, декламация канонических текстов).

Самоанализ был необходимым условием установлением жесткого самоконтроля над психической жизнью. Подготовительный этап практики самосовершенствования должен начинаться с интроспективного анализа наличного нравственно-психологического состояния личности. Цзен-цзы, ученик Конфуция говорил: *"Я ежедневно трижды подвергаю себя самоанализу, вопрошая себя: Был ли я до конца преданным в служении людям? Был ли я до конца верным во взаимоотношениях с друзьями? Все ли исполнил из того, что мне передано (учителями)?"*¹⁵. Желания и мысли, намерения должны представляться как "рыбы в прозрачной воде". Задача во время интроспективного анализа состояла не только в ясном представлении состояний своей психики, но и при обнаружении дурных намерений и помыслов направлении усилий на их исправление. Конфуций призывал не бояться исправлять свои ошибки, так как это условие исправления своей нравственной природы и приближения к нравственному образцу. Если же человек не найдет в себе достаточного мужества признать свои ошибки и трезво оценить свои недостатки, то он не сможет управлять собой в соответствии с моральными принципами цзюнь-цзы¹⁶.

Идеал цзюнь-цзы считался трудно осуществимым, а человеческие слабости многообразными и нередко они оказываются более сильными, чем благие намерения, поэтому практика морального самосовершенствования есть труд посильный только людям с сильной волей, требующий значительных усилий. Сам Конфуций о себе говорил следующие: *"В 15 лет у меня явилась охота к учению; в 30 лет я уже установился; в 40 лет у меня не было сомнений; в 50 лет я узнал волю Неба; в 60 лет мой слух был открыт для немедленного восприятия истины; а в 70 лет я следовал влечениям своего сердца, не преходя должной меры"*¹⁷.

В высокой требовательности к себе заключается отличие "благородного мужа" от "низкого человека" (сяо-женя): *"При виде достойного человека думай о том, чтобы сравниться с ним, а при виде недостойного – исследуй самого себя (из опасения, как бы у тебя не было таких же недостатков)"*¹⁸. Человек постоянно нравственно-психологически изменяется, потому что *"только высшее знание и высшая глупость пребывают неизменными"*¹⁹. В каждом человеке потенциально заложена возможность самосовершенствования и самовоспитания.

В человеке заложены добро и гуманность, образующие его природу. Гуманность есть основа человеческой природы. *"По натуре люди близки между собою, но по привычкам далеки"* – говорил

¹⁵ Лунь-юй.// Чжуанцзы цзи чэн. Пекин, 1954, с.5

¹⁶ Абаев Н.В. Чань-буддизм и психическая деятельность в средневековом Китае. Новосибирск. 1983. с.17

¹⁷ Конфуций Суждения и беседы. СПб, 2001. с.12

¹⁸ Там же, с. 33

¹⁹ Там же, с.151

Конфуций²⁰. Гуманность как этический принцип производит все другие добродетели – долг, справедливость ("и"), сыновья почтительность ("сяо"), уважение к старшим ("ди"). "Цзы-чжан спросил относительно гуманности. Конфуций сказал: "Кто в состоянии исполнять пять требований, тот будет гуманным повсюду". "Позволю спросить, что это такое?" – поинтересовался Цзы-чжан. Конфуций сказал: "Почтительность, великодушие, искренность, сметливость и доброта. Если человек почтителен, то он не подвергается пренебрежению; если человек великодушен, то он привлекает к себе всех; если он честен, то люди полагаются на него; если он сметлив (умен), то он будет иметь заслуги (успех); если он милостив, то в состоянии будет распоряжаться людьми"²¹. Но если человек "питает любовь к гуманности", но не учиться он приобретает недостатки: "питать любовь к гуманности и не учиться – недостатком этого будет глупость (простота); питать любовь к знанию и не любить учиться – недостатком этого будет шаткость (беспочвенность); питать любовь к четкости и не любить учиться – недостатком этого будет нанесение вреда людям; любить прямоту и не любить учиться – недостатком этого будет горячность; любить мужество и не любить учиться – недостатком этого будет возмущение; любить твердость и не любить учиться – недостатком этого будет сумасбродство"²².

Цзюнь-цзы не должен забывать о гуманности ни в спешке, ни в момент крайней опасности, ни во время еды, именно это диктует необходимость постоянного самоконтроля. В любой экстремальной ситуации человек обязан сохранять спокойствие, выдержку, самоконтроль.

Конфуций подчеркивал, что даже в личной жизни цзюнь-цзы не должен допускать никакой нерадивости, небрежности, лености или расхлябанности не говоря уже об исполнении служебных обязанностей, т.е. социально значимой деятельности, которая ставилась неизмеримо выше личных дел и нередко приравнивалась к сакральным актам, к священнодействию "Благородный муж печется о долге, низкий человек жаждет выгоды".

Конфуцианская культура утверждала себя в противопоставлении не только природе, но и оппозиционной ей даосской подкультуре, отстаивавшей примат природного, естественного начала и отражавшей вредные и опасные, с точки зрения господствующей культуры, тенденции к деструктуризации и десемантизации, а потому третируемой "правоверными" конфуцианцами как не-культура, антикультура, т.е. Культура с обратным знаком. Таким образом, общее противопоставление "культура – природа" нашло свое конкретное проявление в оппозиции "конфуцианство – даосизм", которая, в свою очередь, проявилась в резкой антитезе "культурного" поведения, горячими поборниками которого, разумеется, были конфуцианцы, и "естественного" поведения, первичность которого отстаивали даосы.

В традиционном Китае "культурное" поведение приобрело ярко выраженный ритуализированный характер, так как решающую роль в его становлении сыграл конфуцианский принцип "ли" (правило, этикет, церемонии, ритуал), истоки которого можно обнаружить в архаическом ритуале, и прежде всего в ритуальном жертвоприношении.

Конфуцианский идеал культурного развития личности определил магистральную линию развития китайской культуры психической деятельности и отразил господствующую в ней тенденцию. Именно на него ориентировалась большая часть китайской бюрократической интеллигенции, непосредственно управлявшей страной, большая часть образованных людей из других слоев населения, значительная часть творческой интеллигенции и т.д. Особый интерес представляет эволюция конфуцианства происходившая в X – XII вв., получившая наименование неоконфуцианства. Это в высшей степени влиятельное учение представлено такими блестящими именами, как Мао Юн (1011-1077), Чжоу Дуньи (1017-1073), Чжан Цзай (1020-1077), братья Чэн Хао (1032-1085) и Чэн И (1033-1107) и, наконец, Чжу Си (1130-1200), чье учение не утратило своей привлекательности для многих традиционалистов дальневосточной этнокультурной зоны и до настоящего времени.

Неоконфуцианство как течение мысли опиралось на достижения философствующих танской эпохи, но было вполне самостоятельным в построении принципиально новой концепции, призванной охватить все стороны бытия. Центральным понятием этого учения можно считать представление о некоем высшем "законе – принципе" (ли), управляющем формированием вещей, благодаря которому образуются индивидуальные живые объекты, например, различные

²⁰ Там же, с.150

²¹ Там же, с. 153

²² Там же, 154

породы животных и т.д. Именно поэтому учение неоконфуцианцев называют также лисюэ, букв. “учение о ли”. Субстанциальную основу единства всего существующего, по учению неоконфуцианцев, составляет “эфир” (ци, “пневма”). Это динамическая субстанция, обладающая разнообразными свойствами и способностью придавать эти свойства вещам (например, сияние-свечение звезд, представляющих собой сгущение эфира-ци, обусловлено его собственной способностью сиять-светиться; в человеке это “свечение” проявляется как просветленность ума, и т.д.). Однако эфир-ци, известный всей предшествующей философской традиции, мыслился ранее скорее как нечто необустроенное, спонтанное. В философии Дун Чжуншу и его предшественников он выступал преимущественно в качестве передаточной среды между дао и “всем существующим”, феноменальным миром. Заслугой Чжу Си было соединение в неразрывном динамическом единстве “эфира”-ци и всеуправляющего, оптимизирующего закона-ли: “В Поднебесной не бывает эфира-ци, неподвластного закону-ли, равно как не бывает закона-ли, который не имел бы (объектом управления какой-либо формы) эфира-ци” (Чжу Си юй лэй. Кн. I).

Переосмысление предшествующей традиции в терминах ли-ци привело к необходимости пересмотра и унификации классических текстов, их комментирования под углом зрения нового знания, лисюэ. Эта задача также была решена Чжу Си, составившего комментарии к древним текстам, в значительной степени предопределившие дальнейшее развитие экзегетической литературы. Вплоть до XVII-XVIII веков эта работа Чжу Си не только считалась официально одобренной, но и сама по себе приобрела статус близкий к статусу комментируемых текстов. Особным уважением в традиции пользовались и пользуются до сих пор в странах дальневосточной этнокультурной зоны комментарии Чжу Си к “Четверокнижию” (“Сы шу”), в которое входят “Лунь юй”, “Мэн-цзы”, “Да сюэ” и “Чжун юн”. В течение веков “Четверокнижие” с комментариями Чжу Си составляло основу школьного образования в странах иероглифической письменности.

Другой важнейшей заслугой Чжу Си считается разработка им в несколько новом ключе проблемы морального сознания неба (природы) тянь. Вклад Чжу Си в развитие представлений о центральном для китайского умозрения объекте интереса – тянь – настолько существен, что некоторые исследователи предлагают считать философские взгляды Чжу Си по этому вопросу вторым по времени (но не по значимости) после Конфуция поворотным пунктом: если Конфуций (551-479 до н.э.) трансформировал антропоморфное “небо”-тянь, упоминаемое еще в “Ши цзине” (“Каноне стихов”) и “Шу цзине” (“Каноне преданий”) в нечто относящееся к разряду моральных категорий, то Чжу Си завершил начатое Конфуцием движение, введя понятие “сознания Неба” или “небесного ума-сердца” (тянь синь, или тянь чжи синь). Не вполне ясно, что имел в виду Чжу Си под термином тянь. В самом общем смысле принято считать, что он не проводил различия, следуя в этом за братьями Чэн, между такими категориями, как небо (тянь), судьба (мин) и путь (дао), считая их лишь различными именами (и, возможно, манифестациями) основополагающего принципа (ли). В пользу такой интерпретации учения Чжу Си свидетельствует его замечание о том, что “причина, по которой тянь – это тянь, есть просто принцип (ли); если бы у тянь не было принципа-ли, оно бы не было тянь” (Чжуцзы юй-лэй). В то же время, как следует из записей бесед мыслителя, он, отвечая на вопрос о “порядке вещей”, склонен был ссылаться не только на принцип-ли, но и на другие возможные причины наблюдаемых явлений, природных феноменов. *“Некто спросил: “Кто же хозяин?” Чжу Си ответил: “Само небо. Небо есть ян, вещь абсолютной силы, и потому возвращается безостановочно. Но прежде, чем оно приобретает такую способность, должен существовать его господин. Каждый сам должен это увидеть. Это нельзя полностью выразить словами”*. Неясно, таким образом, считал ли Чжу Си достаточным одного принципа-ли для объяснения “порядка вещей”, или же он допускал наличие другой скрытой силы, управляющей мировым процессом.

Если допустить, что такая сила наличествует в его учении, то логично предположить у Чжу Си стремление наделить ее “разумом”, синь, однако из целого ряда контекстов следует, что наряду с небом-тянь, носителем свойства “разумности” у Чжу Си выступает также, по крайней мере, дао и человек (соответственно, речь идет о дао-синь и жэнь-синь). В конечном счете концепцию “разума” у Чжу Си целесообразно, по-видимому, рассматривать в рамках общей для классической философской “школы служилых” концепции “единства неба-природы и человека” (тянь жэнь хэ и). В этом случае высшей объективностью у Чжу Си обладает “небесный ра-

зум” (тянь синь), в свою очередь подчиненный общему принципу-ли, субъективный же “человеческий разум” (жэнь-синь), будучи по природе подвержен искажающему воздействию различных аффектов (“страстей”, юй), у мудреца может быть путем самопознания и самовоспитания возвышен (или “расширен”) до полного, или почти полного, тождества с “небесным” (или “космическим”) разумом. Такого рода “связанное сознание” может быть лишь морально доброкачественным (в соответствии с постулируемой моральной доброкачественностью “космического” порядка), что и выражается метафорой дао-синь (букв. “сознание, приведенное в соответствие с дао”).

Даосизм. В синологической литературе существует довольно широко распространенное мнение, что ранние *даосы*, отстаивавшие примат “естественного” (“природного”) начала над “культурным” и защищавшие человека от “засилья” конфуцианских правил “ли” (этикет, ритуал, нормы культурного поведения), были принципиальными противниками всякой культуры и организации вообще и доходили в своем отрицании детерминированных конфуцианскими правилами “ли” норм нравственного и культурного поведения до крайнего анархизма, граничащего с тотальным культурным погромом.

Даосы понимали под природным, естественным нечто совершенно иное, чем конфуцианцы: природное рассматривалось ими не как сугубо психофизиологическое в человеке, а как воплощение всеобщих и универсальных закономерностей структурной организации и функционирования мира, единые для всей природы – как живой, так и неживой, хоть и изоморфные таковым в человеческом существе, но не сводимые к ним целиком и полностью в силу определенной специфики, с которой эти всеобщие закономерности проявляются в человеке. Поэтому главная задача даосской практики психотренинга и психической саморегуляции (так называемой даосской йоги) заключалась не в подчинении человека биологическому началу как таковому, а в выявлении изначально заложенного в нем космического начала и в подчинении психофизиологических процессов всеобщим космическим законам с тем, чтобы устранить все препятствия для их естественного и полнокровного самопроявления и на микрокосмическом уровне, в результате чего человек становится равноправным во всех отношениях членом космической триады “Небо – Земля – Человек”. Предельным выражением всеобщей закономерности функционирования вселенной есть “Великое Дао”, которое отождествлялось даосами с “истинной сущностью” человека и в полном подчинении которому они видели высшую цель культурного развития человеческой личности.

“Не-деяние”, т.е. естественная и спонтанная реализация своей “истинной природы”, было основной целью и в то же время главным методом (“путем”) даосской практики психической саморегуляции, и поскольку, как считали даосы, к деянию человека побуждают бушевавшие его страсти, освобождение от страстей рассматривалось даосами как неперемное условие постижения Дао. “*Появившись на свет, люди не могут обрести покой из-за четырех дел (ши): первое – достижение долголетия, второе – достижение славы, третье – достижение места (т.е. чиновничьей должности), четвертое – достижение богатства*”, – говорится в “Ян-чжу” и в подтверждение этой сентенции приводится такая поговорка: “*Если у человека не будет ни жены, ни должности, то он лишится половины своих страстей и желаний*”²³. Соответственно идеальный тип личности определяется в даосских трактатах как “совершенномудрый”, “отрешившийся от дел”, “не имеющий страстей и желаний”.

Путь к совершенству. Речи о Дао ничего не обозначают и не описывают; они намекают и побуждают к действию. Мудрость Дао — это только правильная ориентация в жизни, до конца осознанное движение. Движение откуда и куда? Не так уж и важно. Важно, что все подлинное в жизни реализует себя в превращении, в пределе своего бытия: все наличное «находит себя» в отсутствующем; свет загорается во мраке; жизнь обретает свою полноту в смерти и благодаря смерти. “*То, чем порождается жизнь, есть смерть*”, — говорит древний даосский мудрец Лао-цзы. “*Смерть — в зародыше, смерть — в яйце*”, — читаем в другой древней даосской книге — “Гуань инь-цзы”.

Если даосизм в основе своей есть поиск вечносущего в мире, усилие стяжания “вечной жизни” (чан шэн), то приходит эта вечная жизнь через смерть, через опознание границы своего су-

²³ Там же, с.35

ществования. Даос умирает, чтобы жить вовеки, подобно тому, как безмолвствует он, чтобы все высказать.

Но великий путь — Путь всех путей — не может иметь лишь одно, единственно истинное проявление. Это такой путь, благодаря которому, как сказано в "Книге Перемен", "все дороги ведут к одной цели". Совершенствование в Дао всеобъемлюще и не знает изъятия: его можно и должно осуществлять одновременно на всех уровнях, во всех измерениях нашего физического и духовного бытия. Но мало сказать, что претворение Дао есть своего рода «универсальная практика», имеющая параллели во всех планах нашего опыта. Это еще и сокровенное средоточие нашего жизненного мира, в котором непостижимым для стороннего наблюдателя образом проницают друг друга и сплавляются воедино противоположности, полярные начала жизни.

Обратимся к даосским представлениям о теле. Последнее, надо сказать, служило для даосов ближайшим прообразом бытия Дао, что объясняется несколькими причинами:

Во-первых, тело есть нечто заданное нашему опыту: мы рождаемся и приобретаем сознание, уже обладая телом. В сущности, тело и есть наш "изначальный облик", который, по слову Чжуан-цзы, "*существует до нашего появления на свет*". Это внутреннее, ноуменальное, чисто символическое тело — в конечном счете тело самого Дао — существует "нераздельно и неслиянно" с материальными телами, подобно тому, как чистое зеркало, вмещающая в себя все вещи, само не тождественно им, а сила воображения, выявляющая все образы, не сводится к предмету созерцания.

Во-вторых, тело мыслится в даосизме как сгусток жизненной энергии или мирового дыхания (ци): даос, заявлял Чжуан-цзы, "*не смотрит глазами и не слышит ушами*", но внимает "жизненными токами". Тот, кто следует Дао, взаимодействует с другими существами в пространстве единого энергетического тела, "сердца Неба и Земли". И как тело претворяет появление сознания, так и даосский мудрец обладает способностью предвосхищать мысли и чувства окружающих, ибо он постигает сами "семена вещей". О подобной сверхчувствительности, являвшейся одной из главных целей даосского совершенствования.

В-третьих, тело воплощает и цельность (являясь в этом отношении прототипом Пустоты), и многообразие нашего восприятия: единство телесной интуиции таится внутри хаоса наших ощущений. Нелишне напомнить, что рассматривали тело как совокупность большого числа точек, имевших не только физиологическую, но и подлинно космическую значимость: то были своеобразные отверстия каналов, связывающих человеческое тело с "телом Хаоса".

Итак, тело, согласно даосской традиции, оказывается ближайшим прообразом Пустоты и Хаоса: оно превосходит противопоставление внутреннего и внешнего, центра и периферии и даже физического и духовного. Как ни странно, даосы связывали присутствие сознания с токами энергии и крови в организме. Иначе говоря, всякое ощущение и деятельность всякого органа в теле заключали в себе семена сознательного существования. Разум — не господин телесной жизни, а лишь одна из ее составных частей.

Человек и мир для даосов — это микро- и макрокосмос: одно существует в другом. Или, говоря языком китайской традиции, "человек пребывает в дыхании, а дыхание в человеке". Тот, кто уподобился "телу Дао", не делает различия между собой и другими. Таково состояние первозданного Хаоса или Беспредельного (у цзи) — неопределенной, непостижимой, вечнотекущей целостности бытия, не имеющей ни формы, ни идеи, ни начала, ни конца.

Возвращение к неизбежной, но вечноотсутствующей полноте (пустотной) бытия всегда было главной целью даосского совершенствования. Однако достижение этой цели не могло быть единовременным действием. Прийти к неизменно изменчивому Хаосу можно лишь через постижение всего богатства разнообразия жизни. Мы познаем мир и саму необходимость продвижения по Пути через игру оппозиций, открывая для себя все бесчисленные нюансы нашего опыта. В китайской традиции ведущими полярными началами мироздания были силы Инь (женская, темная, пассивная и проч.) и Ян (мужская, светлая, активная). Даосы усматривали взаимодействие сил Инь и Ян решительно во всех явлениях и событиях мира, а гармонизация Инь и Ян была, пожалуй, ведущим принципом даосской практики. Взаимопереходы инь и ян изображены на знаменитом символе Великого Предела (тай цзи) — главной схемы универсума в даосизме.

Расщепление двойственности Инь—Ян порождает, согласно даосским представлениям, «четыре явления» (сы сян), которые соответствуют четырём сторонам света и временам года. «Че-

тыре явления» вместе с центром разворачиваются в «пять стихий» (у син) или, точнее, пять фаз мирового круговорота: огонь, земля, металл, вода, дерево. Указанная последовательность пяти фаз соответствует порядку их «взаимного порождения». В порядке же «взаимного порождения» они располагаются следующим образом: огонь, металл, дерево, земля, вода. Пять фаз ассоциируются с множеством явлений как в природном мире, так и в человеческом опыте. Вот некоторые из этих соответствий:

Фаза	Пять-	Пять	Пять	Пять	Пять
	внутренних	органов	видов	чувств	цветов
	органов	чувств	плоти		
Дерево	печень	глаза	жилы	гнев	синий
Огонь	сердце	язык	сосуды	радость	красный
Земля	селезенка	рот	мышцы	мысль	желтый
Металл	легкие	нос	кожа	скорбь	белый
Вода	почки	ухо	кости	страх	черный

В рамках годового цикла дерево соответствует весне, огонь — лету, металл — осени, вода — зиме, а земля — астрономической середине года, точке летнего солнцестояния («вечному лету»). В пределах же суток пять фаз относятся соответственно к восходу, полудню, «склонению солнца на запад», заходу и полуночи. В цепочке взаимного порождения фаз каждая предшествующая фаза выступает в качестве «матери» по отношению к последующей, так что в течение суток легкие служат «матерью» почек, почки — «матерью» печени, печень — «матерью» сердца, сердце — «матерью» селезенки. А поскольку все сущее рождается из земли, то селезенка считается «матерью» всех органов.

Воспроизведение в собственном теле «пяти стихий» было одним из главных требований даосской практики. Кроме того, важной целью психофизического совершенствования в даосизме являлось гармоническое соединение «воды» (функции почек) и «огня» (функции сердца), рождающее новое, качественно более высокое состояние: энергия почек (вода) должна подняться вверх, энергия сердца — опуститься вниз и встреча воды и огня должна, как верили даосы, породить эликсир вечной жизни.

Дальнейшее деление «четырех явлений» дает число восемь, завершающее систему кодов даосской «антропокосмологии». Эта восьмеричная структура соотносилась с восемью важнейшими графическими символами «Книги Перемен» — так называемыми триграммами (гуа). По форме триграммы представляют собой комбинации двух видов черт: сплошной, символизирующей начало Ян, и прерывистой — символ Инь. По существу же триграммы указывают на важнейшие архетипические состояния мировых сил и принципы их взаимодействия. Вот перечень этих триграмм:



Цянь — творчество, крепость, небо, металл, отец.



Кунь — свершение, уступчивость, земля, мать.



Чжэнь — возбуждение, движение, гром, первый сын.



Кань — погружение, опасность, вода, второй сын.



Гэнь — стояние, незыблемость, гора, третий сын.



Сюнь — уменьшение, проникание, ветер, первая дочь.



Ли — смычка, выявление, огонь, вторая дочь.



Дуй — разрешение, радость, водоем, третья дочь.

Названия триграмм присвоены им вовсе не произвольно, но определяются их графической композицией. К примеру, триграмма «огонь» являет образ Инь, пребывающий внутри Ян, ведь огонь горяч, светел и активен, а внутри пуст. Напротив, вода, по видимости мягкая и уступчивая, не поддается сжатию и способна сокрушить все на своем пути, так что в соответствующей триграмме мы наблюдаем силу Ян, сокрытую в стихии Инь. В триграмме «гром» нижняя, начальная линия символизирует Ян, т.е. деятельное начало, последующие же черты представляют начало Инь: гром, таким образом, символизирует потенцию, первичный импульс творчества, в дальнейшем рассеивающийся. В свою очередь триграмма «гора» символизирует твердость и активность вверху и покой внизу. Столь же закономерны и имена других триграмм. Разумеется, символы «Книги Перемен» тоже указывают на необозримо сложную паутину космических соответствий и обладают определенными пространственно-временными характеристиками. Не будем забывать, что бытие Дао — это недвойственность явленного и сокрытого, формы и бесформенного. Поэтому даосы различают два измерения Великого Пути: один из них относился к состоянию мира «до форм» и именовался «прежде небесным» (сянь тянь), другой соответствовал опытному и умопостижаемому миру форм, моменту раскрытия мирового круговорота и носил название «после небесного» (хоу тянь). «Прежде небесное» знаменует инволюцию, возвращение к «семенам» вещей, к первичному и непреходящему не-действию как символу всех действий. «После небесное» соответствует эволюции, разворачиванию вовне, естественному биологическому развитию живых организмов. Учение о «прежде небесной» реальности послужило в Китае теоретическим обоснованием даосских концепций самосовершенствования как омоложения, возврата к эмбриональному состоянию, давших жизнь популярным образам святых старцев даосов с розовыми щеками и ясным взором младенца. Заметим попутно, что символ универсума в даосизме — это двойная спираль, в которой движения внутрь и вовне оказываются в конечном счете нераздельны. Так в даосской традиции обосновывалось стяжание вечной жизненности непосредственно в биологических процессах. Среди органов человеческого тела «прежде небесное» начало воплощается в почках (которые, кстати сказать, формируются прежде других органов), а начало «после небесное» представлено селезенкой.

Даосы придавали большое значение взаимодействию «внутренней», или «прежде небесной», энергии с энергией «после небесной». Существовало понятие «подлинной энергии», «изначальной энергии», каковыми обозначались жизненные свойства, данные человеку от рождения. В ходе биологической эволюции организма запасы «подлинной энергии» неуклонно сокращаются, что ведет к старению, болезням и смерти. В то же время человек, вдыхая воздух, принимая пищу и т.п., получает из окружающей среды дополнительную, восстанавливаемую энергию, которая относится к разряду «внешней», или «грязной». Эти два вида энергии именуются также «питающей» (ин ци) и «защитной» (вэй ци). Первая, по представлениям китайских медиков, сосредоточена внутри меридианов, образующих энергетическую систему организма; вторая в медицинском каноне Китая «пребывает в коже и мышцах, рассеивается в груди и животе». Эта разновидность жизненной силы выполняет защитные функции, предохраняя организм от инфекции, простуды и т.п. Смысл же совершенствования в даосизме состоит в том, чтобы «после небесной» энергией пополнить запас «прежде небесной» энергии. Это может быть достигнуто посредством «поворачивания вспять» жизненных процессов в организме.

Что касается собственного содержания подвижничества Дао, то здесь даосы традиционно различали три основных измерения: «регулирование тела», «регулирование дыхания» и «регулирование сердца».

«Регулирование тела» (тяо шэнь) включало в себя различные способы физического и химического воздействия на организм. К первым относились комплексы динамической и статической гимнастики, водные и солнечные ванны, пешие прогулки и прочие виды физических упражнений. Вторые сводились, главным образом, к диете и употреблению всевозможных снадобий и пилюль растительного, животного и минерального происхождения с целью очищения организма и взращивания в нем зародыша бессмертного тела.

«Регулирование дыхания» (тяо си) представлено несколькими системами дыхания, в том числе естественным, «перевернутым» (когда при вдохе втягивается живот), «утробным», осуществляемом помимо органов дыхания, и проч. Но во всех случаях дыхание должно быть, согласно традиции, «ровным, глубоким, плавным, легким, медленным».

Понятие «Регулирование сердца» относилось к приемам и методам сосредоточения и самоконтроля. Здесь наибольшее значение имели принципы «сбережения единства» (шоу и), или «сбережения середины» (шоу чжун), означавшие поддержание внутренней целостности сознания; «погружение в покой» (жу цзин), т.е. отстранение от потока мыслей и душевного волнения; «присутствие мысли» (цунь сян), что означало концентрацию внимания в определенной части тела, и т.п. Многие даосские авторы оставили описания различных ступеней и состояний медитативной практики.

В самом общем виде совершенствование даосского подвижника толковалось в категориях превращений так называемых «трех сокровищ» человека, как в даосской литературе именовались три основные жизненные субстанции тела: семя (цзин), собственно энергия, или дыхание (ци) и дух (шэнь). Смысл «внутреннего делания» (нэй е, нэй гун) в даосизме традиционно описывался следующей формулой: «упражняй семя, дабы оно превратилось в дыхание; упражняй дыхание, дабы оно превратилось в дух; упражняй дух, дабы он возвратился в пустоту».

Очищение жизненной субстанции организма осуществлялось посредством циркуляции по определенным траекториям жизненной энергии тела. В соответствии с даосским принципом двойственности внутреннего и внешнего, инволюции и эволюции в бытии Дао различались два метода, две стадии «работы с энергией». Существовало понятие «малый круговорот Небес» (сяо чжоутянь), когда энергия поднималась по позвоночному столбу в область темени и оттуда через переднюю часть головы и грудь спускалась в живот, где располагается Нижнее Киноварное поле — место сосредоточения энергии низшего уровня. «Малый круговорот» энергии соответствует в даосской практике «посленебесному» состоянию. Высшее же положение занимал «большой круговорот Небес» — воплощение «прежде небесного» состояния, — когда управляемая циркуляция жизненной силы захватывала и конечности тела, а само течение энергии осуществлялось в ином, так называемом «попятном» направлении.

С течением времени практика «тренировки энергии» была разработана даосами с необыкновенной тщательностью. В поздних компендиумах даосского совершенствования один только этап превращения «семени» в «дыхание» включал в себя не менее шести ступеней: первая ступень — «тренируй себя», т.е. общая подготовка к медитации; вторая — «регулирование эликсира», т.е. настройка дыхания и сознания; третья — «порождение эликсира», т.е. выработка энергии в Нижнем Киноварном поле; четвертая — «отбор эликсира», т.е. вовлечение в круговорот энергии ее наиболее чистых и тонких эссенций; пятая — «запечатывание тигля», т.е. закупоривание жизненных отверстий тела и достижение полной внутренней самодостаточности; шестая — «возгонка эликсира», т.е. превращение «семенной» энергии в энергию более высокого порядка.

Не менее обстоятельно даосские авторы излагают и процесс превращения «дыхания» в «дух», но обходят молчанием пресуществление «духа» в пустоту Духа. Этот последний этап совершенствования — даосская «тайна тайн», о которой нельзя поведать даже аллегорическим языком.

Таковы основные понятия даосской практики внутреннего совершенствования, или, как говорят сами даосы, «выплавления внутреннего эликсира». Практика эта охватывает множество очень разных методик, приемов и наблюдений, так что дать краткую сводку даосских путей совершенствования едва ли возможно.

Даосы критиковали конфуцианские правила "ли", "гуманность", "справедливость" и др. еще и за то, что они носят сугубо условных "характер. Правила "ли", разумеется, существенно

уменьшают меру энтропии в человеке, но нельзя забывать, что сами они (даже понимаемые шире, чем просто как конвенциональные нормы, а как ритуалы, призванные установить космический порядок во вселенной, т.е. приобретающие сакральный оттенок) носят условный характер, выражены в форме вербальных предписаний и несут в себе значительный заряд энтропии. Даже сущность человека – "жэнь" в отличие от безусловного Дао даосов определяется конфуцианцами условно: быть "человеколюбивым" – значит делать людям то, что хотел бы, чтобы тебе делали другие. Поэтому даосы рассматривали "ли", "жэнь" и т.п. как последствия утраты целостности и "естественности" (в даосском смысле) единения с Дао: *"...Дэ (добродетель) появляется после утраты Дао; человеколюбие после утраты дэ; справедливости" (долг) – после утраты человеколюбия; ритуал – после справедливости. Ритуал – признак отсутствия преданности и доверия. В ритуале – начало смуты*"²⁴.

Как и предвидели ранние даосы, в своем стремлении "навести всеобщий порядок" конфуцианцы впоследствии доходили до явного абсурда, вообще исключая из сферы культуры все, что не поддается или не желает поддаваться структуризации, т. е. не может быть охвачено облагораживающим воздействием правил "ли".

Даосизм значительно расширял возможности практического применения методов психической тренировки за счет тех сфер деятельности, в которых конфуцианцы прямого участия вообще не принимали. Если конфуцианский цзюнь-цзы сосредоточивал свои психические и физические силы главным образом на управленческой деятельности, а другими видами деятельности (да и то в основном относящимися к сфере "высокой" и официально признанной культуры – изящной словесностью, каллиграфией, историческими трудами, историко-филологическими и философскими изысканиями и пр.) занимался чаще всего приватным, образом, то даосы вообще не признавали никакой иерархии "высоких" и "низких" занятий, и, соответственно, возможности практического применения даосских методов психотренинга были фактически неограниченными, в чем выразился демократизм даосской психокультуры, резко контрастировавший с сугубой элитарностью конфуцианской культуры.

Даосская психокультура увеличивала возможности культуризации человека не только вширь, но и, если можно так выразиться, вглубь, проникая в более глубинные уровни человеческой психики, в сферу "невыразимого" и "неосознаваемого" (т.е. в те слои или уровни человеческой психики, которые в современной психологии обозначаются терминами "подсознательное", "бессознательное" и т.д.) я тем самым подвергая человека еще более глубокой и интенсивной культуризации, чем, скажем, этого можно достигнуть с помощью вербального воздействия, на котором акцентировала свое внимание конфуцианская культура. Такой эффект был обусловлен как характерными особенностями психотренинга (метод "естественности", "недеяние"), так и тем значением, которое ему придавалось во всей системе даосской практики.

Если в конфуцианстве психическая тренировка служила лишь одним из средств воспитания репрезентативной личности, причем далеко не главным, то в даосизме она занимала центральное место, что было обусловлено особым упором на активном духовно-практическом освоении высшей истины, акцентом на сугубо личном переживании определенного психологического опыта. "Единство с Дао", к которому даосы стремились как к главной и конечной цели всей практики морального и психического самоусовершенствования, было, в сущности, глубоко эмоциональным, экстатическим переживанием изначальной гармонии и единства бытия, причем даос непременно должен был сам испытать это переживание, так как в противном случае это было бы уже не его Дао, а значит, и не было бы никакого "единения" с ним.

Если человек мог научиться управлять собой в экстремальных ситуациях, то он мог это делать и в любой другой ситуации, требующей от него максимальной выдержки, внутреннего спокойствия и вместе с тем максимальной сосредоточенности на объектах познавательной и творчески преобразовательной деятельности, остроты восприятия и быстроты реакции. А эти качества были необходимы и в административной деятельности, поэтому вполне естественно, что многие конфуцианцы активно практиковали даосские методы психотренинга, приспособляя их для выполнения конкретных целей и задач, хотя в сугубо идеологическом плане они могли не признавать даосских принципов и даже дискутировали с даосами по различным философским проблемам.

²⁴ Там же, с.36

Более того, опыт государственного строительства в период утверждения конфуцианства в качестве официальной доктрины Китайской империи показал, что в управленческой деятельности даосские принципы вполне применимы не только в своем узко прикладном плане (позволяя выработать более эффективные методы психофизической подготовки к такого рода деятельности), но и как методологические установки теории и практики управления социальными процессами. В частности, центральный принцип даосской философии – "не-деяние", понимаемый применительно к социальным явлениям как "не-нарушение" объективных законов общественного развития, оказался вполне пригодным и для управления государством. Поэтому, когда многие чиновники – конфуцианцы, находящиеся на государственной службе, исповедовали даосизм (чаще всего негласно), это было нередко обусловлено не только сугубо личными мотивами, личной тягой к даосской "естественности", свободе от условностей и т.п., но и общественными интересами, стремлением углубить, сделать более гибким и динамичным само конфуцианство, а вместе с ним и весь социальный организм, выработав динамический баланс между "естественным" и "культурным" поведением.

Падение династии Хань (220) и период Троецарствия (220-280) рассматриваются традиционной историографией как эпоха смут и дезинтеграции общественной жизни, когда многие искали убежища в том, что принято называть "мистическими учениями". В это время обостряется интерес к учению Лао-цзы и других мыслителей древности, что, в частности, нашло отражение в творчестве Ван Би (226-249), посвятившего основные усилия развитию концепции "небытия" как источника всего существующего. Отправным пунктом рассуждений Ван Би следует считать, по-видимому, замечание, содержащееся в сочинении Лао-цзы: *"В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии"*. Комментарий к этому фрагменту у Ван Би гласит: *"Все вещи в Поднебесной живут, обладая бытием; начало бытия имеет корнем небытие; если хочешь сохранить в целостности бытие, необходимо вернуться к небытию"*²⁵. Если помнить, что в китайской философской традиции под оппозицией бытия небытию понимается прежде всего противопоставление явленного мира (вещей) неявленному (образов или символов), то следует признать, что Ван Би, вслед за Лао-цзы и Чжуан-цзы, призывал к непосредственному созерцанию подлинной реальности ("добытийной"), лишь частично находящей выражение во внешних формах и частично же вербализуемой. В повседневной жизни человек имеет дело с явлениями, в терминах Ван Би – с "верхушками", ему же следует уделять внимание сущностям, "корню". Отсюда следует вывод, что овладение "корнем" явления дает власть над ним и это имеет практические последствия, например, в сфере исправления нравов: *"... искоренение воровства зависит от уничтожения желания (воровать), а не от строгих наказаний"* (Лао-цзы чжилюэ). В учении Ван Би "порядок вещей" относится, таким образом, к "добытийному" уровню, феноменальный мир оказывается сферой свободной игры человеческих страстей, а философу ("совершенномуудрому") отводится роль "одного для управления многими".

Приблизительно в это же время в Китае начинает все в больших масштабах проявляться влияние нового, заимствованного учения, придавшего специфическую окраску китайскому умозрению этой и более поздних эпох – буддизма. История ранней буддийской проповеди в Китае документирована плохо. Обыкновенно считается, что первые адепты этого учения появились среди высших слоев китайского общества в период Восточной Хань (25-220 г.). Первоначально в буддизме видели, вероятно, вариант учения Лао-цзы (хотя в науке время от времени возрождаются попытки выведения даосизма из буддийских источников). При династиях Вэй и Цзинь (III-V вв.) буддизм рассматривали под углом зрения учения Ван Би и его сторонников. При Южных и Северных династиях (420-589) буддизм приобрел небывалую популярность и стал своеобразной модой в кругах общества, стремившихся к "просвещению".

Буддизм, проникший в Китай, согласно наиболее общепринятой точке зрения, в I в. н.э., подвергся, как известно, интенсивной китаизации, в результате чего возник целый ряд школ китайского буддизма, столь значительно адаптировавшихся, что в них можно обнаружить множество специфических черт, существенно отличающих их от соответствующих школ индийского буддизма. Школа китайского буддизма чань (яп. "дзэн"), возникшая, по традиционной версии, на рубеже V-VI вв., считается одной из самых китаизированных школ.

²⁵ Цит. по: История восточной философии: Учебное пособие. М., 1998. С. 39

Буддизм распространялся в китайском обществе и достиг наивысшего расцвета в эпоху Суй-Тан (581-907). К этому времени существовала уже обширная переводная литература, образовались влиятельные течения, такие как Тяньтай и Хуаянь, а также Вэйши, уделявшие особое внимание проблемам чистого мышления. Следует отметить, что буддизм пришел в Китай как весьма высокоразвитая система умозрения, обладающая мощным категориальным аппаратом, существенно отличающимся от всего известного китайским ученым и, что самое важное, с огромным опытом применения логических аргументов в полемике с собственными традиционалистами.

Основателем чань-буддизма считается Бодхидхарма (Дамо), прибывший в Китай из Южной Индии в период Южных и Северных династий. Однако расцвет учения связывают с деятельностью Хуэй-нэна (638-713), шестого патриарха и основателя южной ветви течения. Вначале учение Хуэй-нэна сосуществовало с другими направлениями, но к концу династии Тан и в период Пяти династий (907-960), разделившись на пять крупных сект – Гуйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь и Фаянь, – приобрело исключительное влияние в Китае, а при династиях Сун (960-1279) и Юань (1206-1368) проникло в Корею и Японию.

Чань-буддизм принес на китайскую почву немало нового, и в первую очередь концепцию внезапного “озарения”, означающего постижение человеком собственной истинной природы, что равносильно его превращению в Будду, а также методы психофизической тренировки, связанные с регуляцией дыхания. (Впрочем, и последние были аналогичны китайским практикам, известным по крайней мере с ханьских времен).

Буддизм в целом, несмотря на явную привлекательность некоторых его сторон для традиционного сознания, так и не стал в Китае вполне “своим”, сохранив навсегда ореол некоторой экзотичности, а порой и чуждости. Даже в сравнительно благополучные для этого “иностранного” учения эпохи оно бывало принято далеко не всеми интеллектуалами. В частности, в относительно благополучную танскую эпоху (в конце ее был всплеск антибуддийских настроений), одним из убежденных противников буддизма (как, впрочем, и даосизма), был выдающийся ученый и литератор Хань Юй.

Хань Юй (768-824) принадлежал по образованию и воспитанию к традиционалистам, считавшим хорошим тоном относиться с презрением к разного рода суевериям, к которым ими причислялись все виды религиозного культа (кроме имперского культа государства), в том числе и его институализированные формы, каковыми к концу эпохи Тан были и буддизм, и даосизм. В сочинении “О костях Будды” (“Лунь Фогу бяо”), написанном по поводу обнаружения в одном из храмов “реликвии”, вызвавшей энтузиазм среди буддистов, и намерение императора Сянь-цзуна перевезти “кость Будды” во дворец, он, идя в общем по стопам Фань Чжэня, сформулировал претензии консервативно настроенных кругов к “иностранному” учению в следующих выражениях: *“Собственно говоря, Будда происходит из инородцев, он говорил на языке, отличном от языка, принятого в Среднем царстве, носил другую одежду... не знал долга, которыми руководствуются правители и подданные, не испытывал чувств, существующих между отцами и сыновьями”*. Хань Юй призывал императора “передать кость соответствующим властям и приказать бросить ее в воду или предать огню”.

Увещевания Хань Юя, однако, лишь разгневали императора, который едва его не казнил, и лишь благодаря заступничеству других сановников помиловал и понизил в должности. Наиболее важным в этой истории представляется, тем не менее, то, что в полемике с буддистами Хань Юй воспринял некоторые традиции оппонентов и для борьбы с ними выдвинул учение о “единстве предания” (дао тун), весьма напоминавшее по установкам и аргументации буддийское учение о “передаче закона от предков к потомкам” (цзу тун). Согласно концепции Хань Юя, “истинное учение” непрерывно передавалось в древности от одного “совершенномудрого” к другому в течение поколений.

Многие выдающиеся чань-буддисты были хорошо знакомы с классическими даосскими текстами и зачастую использовали их в своей практике психотренинга, наставляя учеников с помощью даосских парадоксов и притч. Так, в знаменитой “Алтарной Сутре” чаньского патриарха Хуэй-нэна (637-713), основателя Южной школы чань, приводится следующий эпизод: *“Однажды, обращаясь к своим ученикам, Хуэй-нэн сказал: “У меня есть нечто, не имеющее ни головы, ни имени, ни названия, ни переда, ни зада. Знает ли кто-нибудь из вас, что это такое?”. Шэнь-хуэй (один из его учени-*

ков), выступив вперед, сказал: "Это источник всех будд и природа будды Шэнь-хуэя!" Хуэй-нэн возразил ему: "Я уже говорил вам, что оно не имеет ни имени, ни названия, но ты все-таки называешь это "источником будд" и "природой будды". Даже если ты уединишься в соломенном шалаше и будешь совершенствоваться дальше, то все равно останешься второразрядным чаньским наставником"²⁶.

Китайские буддисты, в том числе и чань-буддисты, чаще всего прибегали именно к даосскому философско-психологическому наследию, используя его для интерпретации сугубо буддийских идей, так как из всех китайских учений даосизм был наиболее близок к буддизму структурно-типологически, что значительно облегчало процесс взаимовлияния и способствовало возникновению различных синкретических явлений. Тем не менее, если говорить конкретно о чань-буддизме, роль даосизма в формировании этой школы китайского буддизма была не столь определяющей, как это утверждают некоторые исследователи, и его влияние (хотя и весьма значительное) затрагивало главным образом форму, а не содержание этого буддийского (махаянского) по своей сути учения.

Если рассмотреть основные положения чань-буддизма в контексте философии и психологии буддизма махаяны (особенно в традиции школ мадхьямиков и йогачаров, заложивших основы школы чань), то мы обнаружим, что это учение развивалось в главном русле общемахаянской мысли, хотя, как и во всех буддийских школах, в нем наблюдается определенное смещение акцентов, когда те или иные проблемы выходят на первый план, а другие, наоборот, отходят на второй или вовсе не рассматриваются. В частности, чаньский принцип "не опираться на слова и писания", несмотря на столь явные даосские аналогии, отнюдь не является нововведением китайских чань-буддистов, привнесенным в эту школу китайского буддизма исключительно под влиянием даосских текстов, а имеет самостоятельные буддийские истоки и восходит к некоторым фундаментальным положениям самого раннего, домахаянского буддизма. Согласно раннебуддийской традиции, сам Будда на многие вопросы, "касающиеся начала и будущего вещей" (такие, как вечен или не вечен мир, бесконечен ли он или имеет пределы, бессмертен ли сам Будда и т.д.), отвечал молчанием, полагая, что их решение ничего не дает для освобождения конкретного индивида от эмоциональной (психической) и нравственной "омраченности", которая является причиной страдания человека и препятствием к достижению "просветления" (бодхи), освобождающего его от всех заблуждений и страданий. Более того, такого рода метафизические спекуляции, как утверждали раннебуддийские тексты, сами по себе могут стать серьезным препятствием к "просветлению", так как рождают привязанность к "имени и форме", которая также является причиной страдания и преодоление которой является необходимым условием "освобождения".

Эти положения получили дальнейшее развитие в буддизме махаяны, различные школы и направления которого придерживались общего мнения, что истинная реальность не может быть адекватно выражена и описана какими-либо лингвистическими средствами. Поэтому утверждалось, что просветление, во время которого постигается истинная сущность вещей и явлений, наступает тогда, когда человек освобождается от привязанности к слову и знаку, и поэтому "Ланкаватара-сутра", на которую опирались и мадхьямики и йогачары (а также впоследствии и чань-буддисты), называла слова Будды "бессловесными". В махаянских текстах получил развитие и мотив "громopodobного молчания" Будды, которым он, согласно раннебуддийскому канону, отвечал на вопросы метафизического характера. Так, в "Вималакирти-нирдеша-сутре", которая пользовалась у чань-буддистов особой популярностью, говорится, что аналогичным образом ответил на вопрос о природе недуальной реальности главный персонаж этой сутры – Вималакирти. При этом идея невербального постижения истинной реальности была тесно связана с такими центральными категориями буддийской философии, как нирвана, шуньята (пустота), анатман (отсутствие индивидуального "Я") и др., которые соответственно, стали центральными категориями чань-буддизма.

Методы постижения определенных идей, выработанных в буддизме, приобретали исключительно важное значение и рассматривались как первичные по отношению к их символическому обозначению, к их чисто философскому оформлению и выражению. Одним из основных методов буддийской практики психической саморегуляции служила так называемая медитация

²⁶ Цит. по: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983. С.55

(санскр.; "дхьяна", кит. "чань-на", "чань"), поэтому и в чань-буддизме она стала одним из главных методов психической тренировки и саморегуляции, заложив основы всей чаньской психокультуры. При этом чань-буддизм, представлявший собой сугубо практическое направление в китайском буддизме махаяны и придававший особенно важное значение активному духовно-практическому освоению буддийского учения, делал на практике психотренинга и психической саморегуляции особый акцент, в результате чего идейно-теоретические, философские аспекты этого учения зачастую отодвигались на задний план и все внимание сосредоточивалось на его психологических аспектах.

Собственно говоря, то, что название этой школы китайского буддизма произошло от сокращенного варианта китайской транскрипции термина "дхьяна" (скорее всего, от его более раннего палийского варианта – "джхана"), само по себе говорит о той важной роли, которую практика медитации играла в чань-буддизме. И именно с этой практики традиционная версия происхождения чань-буддизма начинает отсчет его истории в Китае. Согласно чаньской традиции, легендарный буддийский патриарх Бодхидхарма, принесший учение чань-буддизма в Китай, в течение девяти лет занимался сидячей медитацией, молча созерцая каменную стену своей пещеры, где он обитал в одиночестве.

Медитация осуществлялась в чань-буддизме при лишенном каких-либо образов или идей (мыслей) сосредоточении сознания в одной точке (санскр. "экагра"; кит. "и-нянь-синь"). которое сочеталось с максимальной релаксацией и стабилизацией сознания, снятием психического напряжения и Достижением предельно уравновешенного состояния. Медитация обычно начиналась с сознательной концентрации внимания, когда медитирующий сосредоточивает его в одной точке и интенсивно "всматривается" своим внутренним взором в "пустоту", стремится "опустошить" свое сознание до полного отсутствия каких-либо мыслей или образов восприятия. Такое состояние называлось "одноточечностью сознания" (и-нянь-синь) или "сознанием, лишенным мыслей" (у-нянь-синь), "не-сознанием" (у-синь).

Однако сосредоточенность сознания вовсе не означала, что Оно должно жестко фиксироваться на определенном объекте. На следующей стадии медитирующий должен выработать в себе способность к несознательной концентрации внимания, когда сознание свободно движется от одного объекта к другому, течет как вода, не задерживаясь ни на одном объекте и вместе с тем отражая его с максимальной адекватностью, когда медитирующий в состоянии сосредоточить свое внимание на определенном объекте без всякого напряжения и осознанного стремления сделать это, т.е. как бы при "пассивном" участии самого человека или, точнее, его индивидуального "Я", которое в таком состоянии перестает быть контролером или наблюдателем собственной психической деятельности, как бы растворяясь без остатка в общем потоке психики. Такое состояние называлось также "у-во" – "не-я", "отсутствие индивидуального "Я"". В процессе медитации, содержанием которого являлась реализация "пустоты" (санскр. "шуньята", "шунья"; кит. "чжэнь-кун", "сюй-кун") и выход за пределы собственного "Я", чань-буддист подвергал интуитивному рассмотрению (созерцанию) свой собственный поток психики, свое "Я" – образы, чувства, мысли, стремления и т.д., в результате чего обнаруживал, что все эти феномены, все, что он в состоянии обнаружить в этом потоке, не имеет отдельного, независимого существования и в этом смысле нереально, что его "Я" нельзя свести ни к какому-либо одному феномену его психики, ни к их сумме, и поэтому говорить о своем "Я" как о чем-то реально существующем можно лишь условно. Через переживание, отсутствия собственной, независимой сущности различных психических образований (эмоций, мышления, восприятия и т.д.) чань-буддист постигал "пустотность", т.е. "несубстанциональность", "иллюзорность", "отсутствие собственной независимой сущности" всех вещей и явлений, всего феноменального – внешних объектов, так называемых "живых существ" (кит. "чжун-шэн"), своей собственной природы, а также "пустотность" самой "пустоты".

Пассивно созерцая феномены своей психики и внешние образы восприятия, чань-буддист должен был проявлять полное безразличие. Максимально отстраненное (отрешенное) отношение к мелькающим мыслям и образам, которые должны следовать в общем потоке психики легко и свободно и не оставлять в сознании никаких следов, подобно птицам, легко и бесшумно пролетающим по небу и бесследно исчезающим вдали. Будучи не вовлеченным в поток созна-

ния, чань-буддист должен был позволить мыслям и чувствам течь свободно, наблюдая за ними без какого-либо определенного намерения, пока они самопроизвольно не исчезнут.

В практике психической саморегуляции чань-буддисты опирались на ту традицию, сложившуюся еще в раннем буддизме, которая предписывала подчинять, воспитывать и развивать волю и другие психические функции, но не подавлять или уничтожать их. Эта традиция развивалась в соответствии с фундаментальной буддийской концепцией "срединного пути", которая рекомендовала избегать крайностей аскетизма, когда, скажем, чувства тренируются до тех пор, пока не перестают выполнять свои функции: глаз не видит предметов, а ухо не слышит звуков. На это буддисты возражали, что в таком случае у слепого и глухого органы чувств "воспитаны" лучше всего, и подчеркивали, что подлинное воспитание чувств означает их тренировку с тем, чтобы они могли различать все формы чувственного сознания и оценивать их по достоинству. В то же время подчеркивалось, что без дисциплины и упражнения воли нельзя избавиться от "омрачающих" факторов психической жизни, так как дурные желания не могут быть устранены, если к ним относиться пассивно, – их устранил только сильная воля и целеустремленность.

Сверхзадачей всей системы чаньской практики психотренинга была не передача идей или понятий как таковых, а воспроизведение определенного состояния сознания, и чань-буддисты считали, что на высшей стадии этого процесса вербальные тексты играют негативную роль, то здесь вообще все интерпретации приобретали весьма относительное значение, независимо от того, в термины какой традиции они облекались.

Такую же подсобную роль играли и методы "шокотерапии", хотя они оказывали более непосредственное психофизическое воздействие, чем тексты, и поэтому в некоторых случаях как средство психотренинга казались предпочтительнее их. Тем не менее сами по себе они не могли заменить интенсивной внутренней работы чань-буддиста, ведущей к его духовному преображению, и имели сугубо факультативное значение как средства, которые могли послужить лишь побудительным толчком к такой практике или же в ее кульминации – выведению адепта из логического тупика, вызывая внезапное "просветление". В последней роли они выглядели очень эффектно, одним ударом или восклицанием завершая длительные и очень мучительные духовные поиски ученика, хотя главная работа совершалась внутри его психики, а не вне ее, и шоковое воздействие лишь подводило черту (причем, возможно, далеко не последнюю) под определенным периодом практики психической саморегуляции.

Чтобы оказать нужное воздействие, метод "шокотерапии" должен был применяться очень своевременно, именно в тот момент, когда психика ученика достигла необходимой стадии развития и для прорыва к "просветлению" требовался внешний толчок, зачастую совершенно незначительный. Чаньские учителя-наставники сравнивали подобную ситуацию с встряхиванием дерева, на котором находится созревший плод: достаточно потрясти дерево и плод упадет, но если он еще не созрел окончательно, то трясти бесполезно.

Опытные наставники резко осуждали тех коллег, которые раздавали удары направо и налево, не учитывая индивидуальных психологических особенностей ученика и степень его подготовленности и скрывая за грубостью манер и жестокостью обращения с ним собственную некомпетентность. Так, в "Линь-цзи лу" приводится очень показательный в этом отношении эпизод о разоблачении такого "лже-пророка": *"У наставника Цзин-шаня было 500 учеников, но из них мало кто решался прийти к нему на собеседование (боясь побоев). Хуан-бо велел Линь-цзи испытать его... Линь-цзи пришел в монастырь Цзин-шаня и прямо с дороги, с дорожной сумкой на плечах, вошел в зал для лекций и медитаций, где сидел сам наставник. Не успел Цзин-шань поднять голову, как Линь-цзи неожиданно закричал на него; "Хэ!" Цзин-шань в замешательстве открыл рот [не найдя что ответить]. Линь-цзи тряхнул рукавами и вышел"*²⁷ [105, §46]. Далее сообщается, что узнав о поражении своего наставника, ученики ушли от него. Реакция учеников была вполне закономерной, так как не найдя подходящего ответа во время поединка-диалога с Линь-цзи, Цзин-шань проявил полное отсутствие интуиции, которая в таких ситуациях должна дать немедленный и правильный ответ, а наличие тонкой и глубокой интуиции (кроме того, что она является признаком "просветленности" самого наставника) было необходимым условием психологических экспериментов со своими учениками, позволяющим точно и безошибочно определить их состояние, и на основании этого диагно-

²⁷ Цит. по: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983. С.81

за применить соответствующий метод психотренинга. И при отсутствии интуиции "шокотерапия" могла оказаться не только бесполезной, но и очень вредной и опасной для психического здоровья ученика, могла привести к необратимым патологическим изменениям в его психике, в результате чего вместо "просветленного" человека мог получиться "счастливый идиот", или самый настоящий шизофреник.

Искусство наставника заключалось совсем не в том, чтобы вылечить болезнь, а в том, чтобы вовсе не допустить ее, внимательно и неотступно следя за процессом психического самоусовершенствования учеников и заблаговременно предотвращая неблагоприятные последствия. Если он брался руководить процессом нравственного и психического самоусовершенствования ученика, то, согласно буддийским представлениям, брал на себя ответственность за его карму (буддийский закон причинно-следственной зависимости, определяющий судьбу человека в его настоящей жизни и в будущих перерождениях), а это означало, что кармическое возмездие ожидало и его самого в случае "неправильного" наставничества, приводящего к неблагоприятным для ученика последствиям. Поэтому большинство наставников вообще очень осторожно подходило к подбору учеников, с самого начала отказываясь иметь дело с теми, в ком они усматривали те или иные предпосылки к возможному психическому расстройству, и принимали только тех, в ком были абсолютно уверены. В дополнение к интуитивному анализу психического состояния неофитов существовало множество психологических тестов, позволявших отсеивать людей, психика которых могла не выдержать предстоящих испытаний. Как мы видели из приведенного выше эпизода, в арсенале чаньской психокультуры имелись также тесты, предназначенные для проверки компетентности самих наставников и призванные разоблачать тех самозванцев, которые не обладали соответствующей квалификацией.

Все эти "испытания", тесты, методы "шокотерапии", парадоксальные загадки, диалогические поединки и пр. играли лишь подсобную, вспомогательную роль и что отнюдь не в них заключалась основная суть чаньской культуры психической деятельности, хотя они, безусловно, составляли ее неотъемлемую часть и характеризовали многие ее специфические черты. Более того, наличие специальных методов психотренинга в известной мере противоречило центральным тезисам чаньской психологии, что *"обывденное сознание каждого человека и есть Великое Дао"* и что "просветленное" состояние сознания изначально присуще человеческой природе.

"Просветление", обретаемое в ходе активной жизнедеятельности, в процессе динамического взаимодействия с окружающей средой, расценивалось даже как более полноценное и истинное, поскольку специальная практика уже сама по себе означает попытку что-то изменить, как-то "исправить" истинную и естественную природу человека, которая, по мнению чань-буддистов, изначально чиста, совершенна и не нуждается ни в каких исправлениях и дополнениях. Эта истинная природа сравнивалась чань-буддистами с солнцем, сияние которого могут омрачить набежавшие тучи, но которое всегда остается ясным и чистым; облака могут даже на некоторое время полностью закрыть его и преградить дорогу исходящему от него свету, но они ничего не могут сделать самому солнцу, не могут как-либо исказить или испортить его изначальную природу.

Даже сам человек, по представлениям чань-буддистов, не может внести какие-либо изъяны в свою истинную природу (хотя обуревающие его страсти могут "омрачить" ее), равно как и не может сделать в ней какие-либо исправления; тем более это не под силу кому-то постороннему, скажем, учителю-наставнику. Отсюда следовал вполне логичный вывод, что чаньский наставник, собственно говоря, ничему не учит и не может научить, что он не дает своему ученику никаких специальных знаний и что вообще вся чаньская премудрость представляет собой нечто совершенно тривиальное и общеизвестное. Каноническая версия происхождения чань-буддизма гласит, что Будда, излагая "эзотерический" смысл своего учения Махакашьяпе, сказал: *"У меня есть тайное хранилище Истинного Ока Дхармы, сокровенный смысл нирваны, форма, не имеющая формы, и таинственные врата Дхармы: "Не опираться на слова и писания" и "Особая передача вне учения": "Все это я передаю тебе, Махакашьяпа"*²⁸. Именно это "тайное учение", как утверждают чаньские тексты, и принес в Китай Бодхидхарма. Однако младший современник Линь-

²⁸ Цит. по: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983. С. 83

цизи – Дао-ин (умер в 901 г.) утверждая, что в наставлениях Будды Шакьямуни не было ничего таинственного, писал: *"Если вы еще не постигли [суть чань], то это остается тайной [Будды] Шакьямуни, но если вы уже постигли ее, то это становится секретом Махакашьяпы, который он не сдержал"*²⁹.

Поскольку, как утверждали чань-буддисты, буддийское учение представляет собой "открытый секрет" и в нем "нет ничего особенного", "непостижимого" и "сверхъестественного", то овладеть высшей истиной совсем нетрудно и таинственное "озарение", в сущности, представляет собой нечто совершенно обыденное и простое, не требующее ни изнурительного аскетизма, ни специальной практики, ни длительного восхождения по многочисленным ступеням совершенства. Для этого нужно лишь искренно верить в изначальную чистоту своей истинной природы и находиться с ней в нераздельном единстве, непосредственно созерцать ее и следовать за ее движениями, безоговорочно доверяя ей. *"Человек, который зрит свою истинную природу, – говорил Хуэй-нэн, – свободен всегда и везде, в любой ситуации: и когда он стоит, и когда не стоит, и когда приходит, и когда уходит. Ничто не связывает его, ничто не мешает ему. Он действует в соответствии с ситуацией и отвечает в соответствии с вопросом. Он прибегает к многообразным формам самовыражения, но никогда не отходит от своей природы... Это и называется созерцать свою истинную природу"*³⁰.

Согласно буддийской сотерологии, человек рассматривался не как особое и стоящее над миром живой (и неживой) природы отдельное и противопоставленное ему "человеческое существо", а прежде всего как представитель одного из "разрядов" всей совокупности "живых существ", вся жизнь которых, как и переход из одного состояния (или "разряда") в другое, обусловлена действием общего для всех их принципа "кармической ответственности". В этико-психологическом плане единственным отличием человека от других существ, как считали чань-буддисты, является то, что только он один способен осознать эту ответственность, и реализовать в себе потенцию Будды, достигая высшего состояния "освобождения" от кармического "воздаяния" или "возмездия". Иначе говоря, человек – это не "царь природы", навязывающий ей свою волю, а одно из бесчисленных "живых существ"; правда, существо особое – в том смысле, что оно обладает способностью к "просветлению" уже в данном состоянии (а не в будущих перерождениях) или даже, как подчеркивали чань-буддисты, в любой момент, "в это же мгновение", так как изначальна присущая ему потенция Будды всегда готова к самопроявлению, стоит только перестать отделять себя от всего живого, полностью идентифицируя свою "истинную природу" с "истинной природой" всего сущего. Внешняя двойственность и маргинальность положения человека между миром живых существ и состоянием сверхличного единства бытия проявляется в том, что, с одной стороны, состояние человека, есть всего лишь переходная ступень (равно как и все другие формы бытия) к состоянию "буддовости", а с другой – это редчайшее состояние, единственное, дающее возможность вырваться из бесконечной цепи "смертей-и-рождений", из кармически обусловленного мира мучительного возмездия за все "неблагие", с точки зрения буддийской этики, мысли, "слова и поступки. Здесь важно подчеркнуть, что буддийские нормы нравственного поведения включали в систему этических отношений не только "собратьев человека по разуму", но и "братьев наших меньших", всех живых существ, неэтичное, безответственное отношение к которым влекло за собой столь же неизбежное наказание в данном или будущих перерождениях, как и причинение зла человеку.

Таким образом, идея "спасения" в буддизме не замыкалась исключительно на человеке как таковом и в буддийской практике психического и морального самоусовершенствования человек не рассматривался как единственный субъект и объект "спасения". Более того, в буддийском пути "спасения" фундаментальная проблема жизни и смерти решалась не только применительно к человеку, обретающему "освобождение" от этой трагической дихотомии в процессе реализации в себе "природы Будды", или ко всему классу "живых существ", завершающих свою эволюцию в человеческом существе как единственным, способном к "просветлению", но и ко всему явленному, феноменальному миру, поскольку, согласно этой концепции, целью совершенствующего движения является прекращение всякого процесса "возникновения" и "затухания", полное "успокоение" всего феноменального существования. Последовательно развивая эту концепцию, махаянисты сформулировали так называемый обет бодхисаттвы Авалокитешвары – не принимать "спасения" самому до тех пор, пока последняя пылинка не достигнет со-

²⁹ Там же

³⁰ Там же, с.83

стояния Будды. В соответствии с таким сугубо неантропоцентристским подходом чань-буддисты утверждали, что человек не может обрести полного и окончательного "освобождения" до тех пор, пока "все деревья, травы и поля" не обретут "буддовость", и иногда даже включали в класс "живых существ" такие явно "неживые" с традиционной европейской точки зрения природные феномены, как деревья, растения и камни. Таким образом, человеческие страдания в мире "смертей-и-рождений" представлялись неизбежными и неизлечимыми до тех пор, пока человек не преодолеет свой эгоцентризм и антропоцентризм и его существование не будет основываться на космологическом фундаменте.

Такой подход внес качественно новые моменты во взаимоотношения с природой в рамках чаньской культуры не только сравнительно с конфуцианством, которое выработало ярко выраженную антропоцентристскую этику, но и с даосизмом, который при всем своем стремлении утвердить приоритет природного начала и защитить его от "насилия" со стороны общества и культуры сам по себе так и не выработал специального кодекса нравственного отношения ко всему живому (в даосизме он складывается только после проникновения в Китай буддизма, под непосредственным влиянием последнего). Вместе с тем чань-буддисты старались избегать крайностей бережного отношения ко всему живому (когда, скажем, аскет умирает с голода, чтобы не нарушить принципа "ненасилия") и придерживались принципа "Срединного пути", по мере возможности стремясь, максимально щадить природу и в то же время вынужденно признавая тот неопровержимый факт, что человек не может прожить, не убивая и не поедая "живые существа". Пища животного происхождения рассматривалась при этом не как объект чревоугодия, а как "лекарство", крайне необходимое для поддержания жизни чаньского адепта в более суровых, чем в Индии, климатических условиях. Природа рассматривалась чань-буддистами как во всех отношениях равноправный партнер в определенной системе взаимоотношений, а это означало, что и она должна в случае необходимости жертвовать собой ради человека. С другой стороны, человек, обладая развитым чувством ответственности за все живое и сознанием своей взаимосвязанности с природным целым, должен был понимать, что, нанося урон природе, он ранит самого себя, и если он все-таки наносил ей какой-то ущерб, то только исходя из общих интересов космической эволюции всего сущего к более совершенным формам.

Главным критерием допустимости насилия над природой в процессе взаимодействия с нею служило отсутствие личных мотиваций, личной заинтересованности в результатах практической деятельности, которая могла нанести вред живым существам. Например, если человеком, которому в процессе трудовой деятельности приходилось ненароком уничтожать живые существа, двигали не эгоистические интересы, а чувство жалости и сострадания ко многим другим живым существам, которые в данный момент остро нуждаются в результатах его труда, то такое насилие в принципе было допустимо. Подход китайских чань-буддистов к проблеме "человек и природа" был, таким образом, достаточно гибким, и в каждой конкретной ситуации они пытались решать ее с учетом интересов обоих партнеров этой системы взаимоотношений (а не какого-нибудь одного из них), что соответствовало как фундаментальной махаянской концепции "срединного пути", так и традиционно-китайскому принципу "золотой середины". Но в целом они оставались на махаянских позициях, а их "китаизация" выразилась в основном в конкретизации, уточнении и акцентации тех или иных сторон применительно к местным социально-политическим, экономическим, природным и прочим условиям, к этнокультурным особенностям средневекового Китая.

Сбалансированный подход к проблеме "человек и природа" позволил чань-буддистам, в частности, приспособиться к традиционной китайской культуре трудовой деятельности и принимать непосредственное участие даже в сельскохозяйственном труде, составлявшем основу производства в аграрном китайском обществе. Это шло в разрез с общепринятыми правилами Винаи, но дало возможность школе чань избежать нападков и обвинений в "паразитизме" и "тунеядстве", которыми конфуцианцы обычно мотивировали все антибуддийские гонения. Поэтому далеко не случайно, что школа чань сравнительно легко и безболезненно перенесла крайне суровые гонения IX в., после которых китайский буддизм в целом приходит в упадок и которых вообще не смогли пережить многие другие буддийские школы. Школа чань же не только успешно выдержала это испытание, но и еще больше укрепила свои позиции за счет других школ, не перенесших гонений и прекративших свое существование.

Это было обусловлено не только тем, что сама чаньская школа в силу своей ориентации на активную практическую деятельность была лучше подготовлена к разного рода катаклизмам, но и тем, что многие чиновники-конфуцианцы симпатизировали ей и оказывали всяческую поддержку. Так, в период гонений в некоторых уездах чиновники категорически отказались претворять в жизнь императорские указы о репрессиях против буддизма и открыто саботировали их, несмотря на неоднократные запросы центрального правительства, допустив тем самым вопиющее, неслыханное для конфуцианского Китая пренебрежение своим служебным долгом. В числе уездов, администрация которых отказывалась исполнять правительственные указы о массовых репрессиях против буддизма, был уезд Чжэнь-чжоу, где в свое время сам военный наместник Ван проявлял большой интерес к чань-буддизму и оказывал особое покровительство школе Линь-цзи, был одним из светских последователей этой школы, практиковал ее методы психотренинга и даже приглашал главу школы руководить психической тренировкой своих офицеров и солдат. Безусловно, подобное отношение чиновников-конфуцианцев помогло школе чань благополучно пережить гонения, способствовало укреплению ее положения и превращению в одну из самых влиятельных школ китайского буддизма.

Литература

1. История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая: философия древности и средневековья. М., 1995.
2. Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997.
3. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
4. Древнекитайская философия. Т. 1-2. М., 1994.
5. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
6. История китайской философии. Пер. с кит. В.С.Таскина. М., 1989.
7. Китайские социальные утопии. М., 1987.
8. Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
9. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
10. Личность в традиционном Китае. М., 1992.
11. Мудрецы Китая. Ян Чжу. Лецзы. Чжуанцзы. Пер. Л.Д.Позднеевой. СПб., 1994.
12. Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе общества и искусстве. М., 1979.
13. Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в “Люйши чуньцю”. М., 1990.
14. Вельгус В.А. Средневековый Китай. М., 1987.
15. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
16. Лапина З.Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1986.
17. Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1993.
18. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994.
19. Кычанов Е.И. Основы средневекового китайского права (VII-XIII вв.). М., 1986.
20. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.

Арабо-исламский тип философствования

Термин “арabo-исламская” философия достаточно условен. Под ним подразумевается философия разных народов, входивших в состав Арабского халифата, писавших не только на арабском, но и на персидском языках. И хотя философия эта далеко не всегда была религиозной, развивалась она все же в культуре, где доминировал ислам.

На Аравийском полуострове на основе ислама было создано сильное арабское государство, быстро завоевавшее Иран, Египет, страны Среднего Востока, юг Пиренейского полуострова. Поскольку основной задачей арабов было совершенствование военного дела, сбор даней и разнообразных податей, то производством, торговлей занимались представители коренных народов. И хотя арабский язык стал государственным языком, завоеватели сохраняли культуру завоеванных народов. На арабский язык были переведены труды античных авторов. немалые успехи в разработке проблематики и обогащения философского видения мира.

Начавшаяся еще до арабских завоеваний переводческая деятельность трудов Аристотеля. Гиппократ, Галена несторианами, монофизитами, бежавшими из Византии, продолжалась и позже. Правда, на протяжении почти всего VIII века переводы выполнялись пока что в христианских школах. Но в это время сирийцы, работавшие врачами при дворах первых халифов и принявшие ислам, начали осуществлять переводы логических сочинений Аристотеля и медицинских трактатов Галена с сирийского на арабский язык. В Багдаде халиф Харун ар-Рашид основал в конце VIII века знаменитый Дом мудрости. Благодаря деятельности Хунайна ибн Исха-

ка, Косты бен Луки, Сабита ибн Курры, библиотека Дома пополнилась многими переводами – античность предстала в достаточно цельном виде.

Стали создаваться университеты в Кордове (755 г.), Багдаде (795 г.), Каире (972). Таким образом, арабы в VII- XI вв. были звеном, связывающим восточную и западную культуру. Многие труды античных авторов на латинский язык переводились с арабского языка. Тот факт, что в качестве языка культурного общения на Арабском Востоке использовался живой разговорный язык, а не мертвый латинский (как в Европе), был важным культурным фактором. На Арабском Востоке могли развиваться философские и научные представления, в основе которых лежало научное наследие античности. Начавшись с комментариев трудов античных авторов учения приобретали самостоятельный вид. Наиболее значительными фигурами среди арабских мыслителей были Ибн Сина, Ал-Бируни и Ибн Рушд.

На протяжении 350 лет с 750 до 1100 г. - мусульманские учёные не имели себе равных в мире. В этот период учёные - мусульмане занимали ведущие позиции в области философии, естественных, точных и общественных наук. В Европу культура мусульманского мира проникла через Испанию и Сицилию. В следующие 250 лет учёные Запада догнали своих исламских коллег. С возникновением могущественных мусульманских империй (Османь в Турции, Сефевиды в Иране, Великие Моголы в Индии) развитие науки в некогда блистательном мире ислама было заторможено. В 1485 г. султан Баязид II ввёл запрет на выпуск и распространение любой печатной продукции. В 1515 г. его преемник Селим I последовал тому же примеру. Первая типография, выпускавшая издания на турецком и арабском языке, была организована в Стамбуле турком Саидом Эфенди лишь в 1728 г.

В мусульманской экзогетике выделилось две полярные тенденции: консервативное – недопускавшее "вопрошание" и либеральное – позволявшее толкование Корана и сунн, из него выросла схоластическая теология калам, поборниками которого стали мутакаллимы. Собственно философские школы на Арабском Востоке возникли в связи с переводческой деятельностью античных мыслителей, и получили название "восточный перипатетизм".

Определяющие *тенденции* средневековой философии: *традиционализм* и *авторитаризм* (ориентированность на неизменность установленного Аллахом миропорядка, основа которого зафиксированы в Коране, который следует правильно истолковывать и познавать истину) и *дидактизм* (философия помогает обучению и воспитанию человека, идущего к Спасению).

Определяющими *установками* арабской философии были: *теоцентризм* (Бог – творец мира, цель жизни человека и познания, весь мировой универсум ничтожен по сравнению с Богом), *религиозный антиинтеллектуализм* (человек не может познать Бога и может только спастись верой, рассчитывать только на откровение – определил философию суфизма), *религиозный интеллектуализм* (человек не может постигнуть Бога, но может разумно воспринимать положения вероучения и познать сакральную символику тварного мира). Борьба между установками интеллектуализма и антиинтеллектуализма прошла через всю арабскую средневековую философию.

Онтологические принципы: *креационизма* (мир создан из "ничего", сотворен актом божественной воли- мутазилиты) и *иерархичности бытия* (мир делится на мир подлунный и надлунный); пантеизм (натуралистический у перипатетиков; мистический у суфиев под влиянием неоплатонизма - учение об эманациях).

Гносеологические принципы: озарения (в суфизме путь джазба – духовный захват мистика божественным, когда он пребывает в экстатическом состоянии: сукур – опьянении, созерцая суть вещей в взбудораженном состоянии приближается к Богу; сахв – трезвость мистического единения с Богом); религиозный антирационализм (мутакаллимы отрицали значение в познании разума и воли человека, основывали его целиком на указании священных книг), религиозного рационализма (разум свободен в рамках догмата - фальсафа), экзогетики (интерпретации текста Корана с помощью методов: *рай* - индивидуальное толкование того или иного положения; *иджма* –согласное мнение многих, консенсус знатоков Корана; *кыяс* – заключение по аналогии). В *этике*: принцип этического рационализма (сознательное активное отношение к нравственности человека, необходимость морального совершенствования).

Проблемы: соотношения веры и разума, проблема универсалий, доказательств бытия Бога (, проблема обоснования того как из единобожия следует множественность божественных атрибу-

тов; обоснования принципа проведениализма и свободы выбора (кадариты, мутазилиты отстаивали свободу воли человека и его ответственность за свои действия перед Аллахом; джабариты отрицали свободу воли), правильной организации жизни личной и общественной. В главных направлениях арабской философии: религиозном (калам, исмаилизм, суфизм) и светском ("фальсафе" или "восточном перипатетизме") эти проблемы решались по-разному.

Цель философии: защита ислама и его догматов; обучение понимания и правильной жизни – правильного действия и бездействия.

Дух средневековой арабской философии – оптимистичный (мир разумен, так как есть творение Бога, человеку доступна истина философская, возможно прожить мудрую жизнь).

Самосознание философии с одной стороны, суфизм сформулировал идею, что философия должна способствовать религии, с другой, арабские аристотелики (Ибн Рушд) – стремились сделать науку и философию самостоятельными от религии, что проявилось в концепции "двойственной истины".

Развивалась философская мысль в медресе, при дворах халифов. Наряду с поучительными диалогами, "княжескими зеркалами", активно практиковался жанр трактата и энциклопедии.

Категории: таухид - принцип единства бытия; тафвид - наделение человека свободой выбора; макамат – "стоянки" на пути духовного совершенствования; ваджд – экстаз искателя Бога

Литература:

Бартольд В.В. Ислам и культура мусульманства. М., 1992.

Семенов Н.С. Философские традиции Востока. Минск, 2004

Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М., 1998

Хисматуллин А.А. Суфизм. СПб., 1999

Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995

Философы арабо-исламского мира и предмет их дискуссий

Основной вопрос, который особенно остро стоял в первые века существования ислама, в период выработки его догматики, был вопрос о единобожии (таухид). Идея монизма, единства бытия и единства и единственности мироздания стала и центральной темой философии. Как религиозная и философская она обсуждалась в двух планах – в плане мистического видения ее разрешения и в плане рационалистического обоснования³¹.

Первые развитые концепции единства бытия были предложены *мутазилитами* – религиозными философами-рационалистами. Мутазилиты были наиболее радикальными в критике традиционалистского течения в исламе, выражавшего стремление не подвергать Писание никакому перетолкованию, принимать его как букву, данную раз и навсегда в вере. Напротив, *мутазилиты настаивали на необходимости все принципы вероучения подвергнуть проверке разумом*. Именно разум, а не что иное, должен быть критерием, мерилom истинности всякого утверждения.

Поэтому и проблему единобожия они обсуждали, оперируя доводами разума, логики, философии. Для этой цели они использовали уже созданные античными философами логику и метафизику, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности бога мутазилиты стремились к предельной чистоте этой идеи. Единство бога должно означать отсутствие в нем какой-либо множественности, следовательно и каких-либо качеств, атрибутов – наличие их нарушает это единство, предполагает их существование вне и независимо от бога, которому они потом приписываются. Наличие их означало бы отрицание и единственности бога, то есть отказ от центрального постулата ислама: "Нет бога, кроме Аллаха". Поэтому, считали мутазилиты, бог может характеризоваться лишь через отрицания, через отказ ему в атрибутах, подобно тому, как определял Единое Платон. Но о таком боге фактически нечего сказать – он превращается в предельную абстракцию и, конечно, перестает иметь что-либо общее с богом, представленным в Коране.

Продолжая рассуждать в этом направлении, мутазилиты пришли к выводу и о том, что Коран не может быть извечным – иначе он тоже существовал как бы наряду с Аллахом. Значит – Коран сотворен, хотя и богом, но сотворен. Такое заявление также противоречило исламской догматике.

³¹ Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995

Стремясь к рационалистической интерпретации идеи бога, мутазилиты склонялись к тому, чтобы отождествить его с закономерностью, пронизывающей все сущее. Бог придав в единовременном акте несущему существование в дальнейшем уже не может делать абсолютно ничего: ни сотворить даже пылинку, ни шелохнуть листа на дереве. Богословы, настаивавшие на необходимости буквального следования традиции, объявляли мутазилитов еретиками, безбожниками. И хотя на деле они таковыми не были, все же именно мутазилиты поставили на обсуждение эти и некоторые другие острые вопросы, а их стремление решать их, опираясь лишь на разум, логику, способствовали тому, что наряду со спекулятивной теологией появились и философские (светские) концепции, попытки ответить на подобные вопросы без обращения к аргументации “от религии”.

Само арабское слово “*фальсафа*” откровенно указывает на связь с античной философией – оно было заимствовано оттуда и обозначало совершенно определенное течение в духовной культуре исламского Востока – учение, которое считалось наследием греческой мудрости. Уже она за множеством вещей, богов видела нечто, объединяющее мир в целое. Парменид, Платон, Аристотель искали соединяющее все начало, которое они определяли понятием бытия. И все же интерес к этой проблеме в античности еще только выкристаллизовывался, в средневековье же, в эпоху утверждения монотеистических религий, она становится непреходящим атрибутом теоретического знания.

Но если в религиозной философии единое олицетворял бог, пусть даже и толкуемый как закономерность бытия, то в “фальсафа” проблема единого рассматривается уже иначе. Место бога занимает философская категория “единого” или “необходимосущего”, то есть существующего независимо от какой-либо причины, имеющего причину бытия в самом себе, не могущего не существовать. Оно означает единство всего сущего, его цельность, а также единое начало, первопричину всего – взаимосвязь в динамике. “Всякая цепь, состоящая из причин и следствий ... нуждается в причине вне ее самой, поскольку она состоит из одних следствий... Очевидно, что если в этой цепи имеется нечто такое, что не есть следствие, то это и есть тот самый конец, которым заканчивается цепь. Отсюда следует, что каждая цепь должна заканчиваться необходимо сущим”, – так определял смысл центральной категории арабо-исламской “фальсафа” великий ученый и философ Абу Али ибн Сина (980-1037), – известный в средневековой Европе как Авиценна.³² “Необходимосущее, – разъясняет он, – по своей сущности едино и совершенно не высказывается о многом”³³.

³² *ИБН СИНА* (латинизированная транскрипция — Авиценна, Avicenna) Абу Али Хусейн ибн Абдаллах (ок. 980—1037) — среднеазиатский философ, энциклопедист, врач, поэт, математик, естествоиспытатель. Учиться начал в 6 лет, к 10 годам закончил курс словесных наук, а к 15 годам постиг "индийский счет" — арифметику, геометрию, алгебру; осваивал юридические науки, логику и т.д. Позже приступил к самостоятельному изучению наук, закончил учебу к 18 годам. В молодости, по преданию, И.С. вылечил тяжело заболевшего султана, в связи с чем приобрел известность и получил доступ в богатейшую библиотеку владыки. Первый труд И.С. "Сводная книга" был опубликован им в возрасте 21 год. Жил в Иране. После падения государства Сасанидов переехал в Ургенч — столицу Хорезма, где работал и учился при дворе хорезмшаха. В 1012 переехал в Иран, жил в Исфахане и Хамадане, был придворным врачом и визирем у здешних правителей. Много путешествовал. Умер и похоронен в Хамадане. И.С., обладая энциклопедическими знаниями и мышлением, был систематизатором и пропагандистом научного знания своего времени. Наиболее значимыми и заметными работами И.С. явились "Книга исцеления", "Книга спасения", "Книга знания", учебник в стихах "Поэма о медицине" и его основной труд "Канон врачебной науки", переведенный на латынь и ставший широко известным в Европе с 12 в. Последний явился одним из руководств, выдержавших более тридцати изданий, по нему велось преподавание медицины в университетах Европы в течение пяти веков. Развивая метафизику, И.С. в качестве первоисточников использовал труды Платона, Архимеда, Аристотеля, Галена. Значительное влияние на его творчество оказали также тексты индийской философии и литературы, а также древнеиранские домусульманские тексты философии, теологии и литературы, опирающиеся на зороастрийскую традицию. В работах И.С. постоянно присутствуют две темы: философия ("теоретическая и практическая") и медицина. И.С. создал собственную классификацию наук, имеющую в специальной литературе несколько различных трактовок. В одном варианте у И.С. логика предваряет все науки, а уже все иные делятся на теоретические, задача которых состоит в постижении истины, и практические, цель которых — достижение блага. По другой трактовке, И.С. просто разделил все науки на практические, трактующие про-

Проблема творения. Бытие и небытие

Последнее утверждение Ибн Сины выводит ко второй теме, существенной для средневековой философии, – проблеме творения. Через эту проблему раскрывается поднятый еще в античности вопрос о бытии и небытии, бытии возможном (потенциальном) и действительном (актуальном), о форме и материи, едином и многом и тому подобных. И здесь философия существенно расходится с религией, претендуя на свое собственное видение и объяснение мира.

В религии ислама, по крайней мере в Писании, так же как и в Библии, при изображении картины творения происходит возврат к мифологии. То, что уже промыслила античная философия и выразила в понятиях “единого”, “бытия”, “мысли”, “идеи” и т.п., в исламе отбрасывается, снова происходит примитивная персонализация акта творения. В какой-то момент всемогущий бог изъявил волю и сотворил мир из ничего. Это утверждение постулируется, но не разъясняется – оно должно приниматься на веру в таком виде. Однако философы, знакомые с трудами античных мудрецов, считали нужным определить, что такое “ничто”, “небытие”, как из единого может возникнуть множество (вещей), почему бог пребывавший в покое, решил сотворить мир, или же, говоря философским языком, что такое творение во времени, в какое-то время, правомерно ли так сказать относительно исходной, начальной субстанции.

Арабо-мусульманские философы принимают основной итог античной мысли, сформулированный Парменидом и дополненный Платоном, Демокритом, Аристотелем: “Бытие есть, небытия же нет”. Восточные философы даже не обсуждают специально, сам по себе вопрос о бытии, он для них в принципе как бы уже решен античностью. Их подход к сущности бытия сви-

блемы поведения человека, и теоретические, в которых исследования ведутся ради знания самого по себе. К первым И.С. относил науку об управлении городами, о поведении человека в отношении своего дома, жены, детей, имущества (которую он называл наукой об управлении хозяйством), ко вторым — науку о самом человеке. Существует также версия, согласно которой к теоретическим наукам И.С. относил “высшую” науку — учение об абсолютном бытии, “среднюю” науку, к которой он относил математику, астрономию, музыку и “физику”, в которую был включен весь спектр естественно-научных знаний того времени. По другой версии, каждую из теоретических наук И.С. подразделял на “чистые”, или “первичные”, к которым он относил учение о материи, форме, движении, минералах, растениях, животных и т.д., и прикладные, или вторичные, к которым он относил медицину, астрологию, алхимию, физиономику, объяснение снов и науку о волшебстве. Обосновывая перспективы дальнейшего развития науки, И.С. выдвигал положение о независимом друг от друга существовании науки и религии, религии и философии, о независимости философии, основанной на достижениях человеческого разума. Признавал существование мира идей отдельно от мира вещей. По мнению И.С., мир возникает путем эманации, но не по воле Бога, а в силу естественной и непреложной необходимости. Сам Бог у И.С. абстрактен и безличен, мир материален и вечен, — как и сам Бог. В краткой философской энциклопедии “Книга знаний” И.С. писал: “Бытие не имеет границ”, оно “изначально разделяется на субстанцию и акциденцию”. Источник существования субстанции надо искать в ней самой, ибо она сущность природы, “телесная форма содержится в самой материи, и тело образуется из этой материи”. Движение, по мысли И.С., потенциально заключено в материи, оно означает видоизменение тела и его нельзя объяснить “толчком”. И.С. писал: “... движение — это то, что понимается под состоянием тела, когда оно видоизменяется, начиная со склонности, пребывающей в нем; это переход от потенции к действию, который совершается непрерывно, не только одним толчком”. Согласно И.С., природные явления связаны, в мире царит естественная закономерность, не нарушаемая Божественным вмешательством. “Разумную душу” считал бессмертной, а материю вечной, несотворенной и множественной — причиной разнообразия единичных вещей. Логика у И.С. состоит из четырех разделов: учение о понятии, суждении, умозаключении и доказательстве. И.С. рассматривал “логическое учение как орудие достижения истины, как средство предотвращения заблуждения, искажения, ошибки”. Познание рассматривал как “отражение”. И.С. большое внимание в своих работах уделял образованию, отводя значительное место в образовании основным наукам и получению профессиональных знаний согласно внутренним индивидуальным склонностям, отдавая предпочтение коллективным формам обучения. Акцентировал роль отца и наставника в воспитании мальчиков, а по поводу управления говорил, что прежде чем управлять другими, необходимо научиться управлять собой. Цель воспитания видел в достижении главных добродетелей: воздержанности, смелости, мудрости, справедливости. Высшего счастья — душевной гармонии человек, по мысли И.С., достигает тогда, когда способен возвыситься мыслью к высотам познания. Как писал И.С., “мы умираем и с собой уносим лишь одно: сознание того, что мы ничего не узнали”.

³³ *Ибн Сина*. Указания и наставления // Избр. филос. произведения. М., 1990. С. 329

детельствует об интересе к миру вещей, их общности, связям, постоянным и неизменным, – данное качество они переносят из мира чистого бытия и “идей” в мир реальный, пытаются в нем выявить эту “идеальность”.

Употребляемое ими слово “маадум” (небытие) не означает абсолютного небытия, скорее, это обозначение праматерии, единого, нерасчлененного субстрата, в котором в возможности находится все сущее. Но каким образом происходит это расчленение и возникновение вещей? Каким образом возможность реализуется, превращается в действительность?

С этой проблемой столкнулась уже античность, и уже она, говоря о возникновении мира вещей, вынуждена была признать наличие внутри единого начала его двойственности, дуализма: идеи и материя, форма и материя или же, как у Демокрита, атомы и пустота. То есть, философы понимали, что абсолютное единство не может само по себе перестать в какой-то момент быть единством и породить множество – для этого нужны или внешний толчок (что означает признание еще другого начала, отсутствие единственности), или существование по крайней мере двух начал внутри единого. Понимание внутренней структурной сложности первоначала образно представлено в трактате Ибн Сины “Хай, ибн Якзан”, где мир описывается как единство трех рубежей: Запада, Востока и того, что между ними. То, что между ними, нам известно – это наш мир. Запад же и Восток нам неведомы. Но о Западе известно, что там есть большое тинистое море, “тинистый источник”, а Восток – это солнце, Свет, где властвует Верховный царь, дарующий жизнь³⁴. Таким образом “единое”, “первое” выступает как предельная абстракция всего сущего: “*Первое не имеет ни подобия, ни противоположности (т.е. оно единственно, помимо него нет ничего другого, оно – все), ни рода, ни видового отличия (т.е. оно предел абстракции.)*”³⁵. И поскольку оно таково, оно неопределимо средствами логики, разума.

Богословы использовали этот момент в познании человеком бытия и возводили на нем здание религии, божественного мира, бога, непознаваемого или представимого в образах, которые создавала догматика.

Аль-Фараби (870-950), Второй (после Аристотеля) учитель, как называли его арабы, автор многочисленных философских трудов, в одном из них – известном “Трактате о взглядах жителей добродетельного города” – так пишет о Первом Сущем: “Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом... Он вечен, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы обеспечить себе существование” и далее: “*Первопричина... едина в своем существовании*”³⁶.

Поскольку сочинение это писалось для публики и в качестве особого читателя имело в виду правителя (или правителей), то в нем соблюдались принятые каноны – отдавать должное учению ислама, вести разговор в соответствии с ним. Поэтому аль-Фараби употребляет термин Первый Сущий – это может быть и Аллах, хотя его имя не называется, а может быть и, как у Аристотеля, абстрактная Первая Сущность, Первопричина.

В религиозной мистической философии, представленной *суфизмом* (исламская мистика)³⁷ эта проблема решается через слияние бога с миром. Как принцип, организующий мир и поэтому как бы стоящий над миром, вне его, он трансцендентен миру, а как сущность, неотделимая от мира, пронизывающая его, слитая с ним, он имманентен миру. “*Миропорядок есть целиком Бог или целиком Творение, ибо он (миропорядок) – Творение в одном отношении, он же – Бог в другом отношении, суть же едина. Ведь воплощенная сущность формы, в которой Он проявился, есть воплощенная сущность формы того, кто принял сие проявление*”³⁸, – учил великий суфийский философ Ибн Араби (1165-1240). Религиозная мистика искала пути к постижению божественного первоначала через

³⁴ Ибн-Сина . Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн-Сина. М., 1980. С. 220-230.

³⁵ Ибн-Сина . Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 331.

³⁶ Аль-Фараби . Философские трактаты. Альма-Ата, 1970. С. 203, 207.

³⁷ Суфизм – мистико-аскетическое течение в исламе. Возникнув как аскетическое настроение в среде некоторых сподвижников Мухаммеда (т.е. в VII в.), оформилось оно в следующие века. Суфизм явился продуктом, с одной стороны, социально-политических конфликтов, а с другой – идейных исканий, на которых лежит печать влияния религиозно-философских систем христианства (гностицизма) и буддизма. Религиозная практика суфизма нашла теоретическое обоснование в философских учениях ас-Сухраварди (ум. 1191) Ибн Араби (ум. 1240) и др. Воззрения суфиев оставили глубокий след в поэзии, особенно персоязычной (Джалаладдин Руми, Омар Хайям, Саади, Хафиз, Джами и др.).

³⁸ Ибн Араби . Геммы мудрости // Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 98-99.

непосредственное его усмотрение, через слияние с ним. Философы же, такие как аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, которые, как правило, были и крупными учеными, подводя разум человека к доступному ему пределу, затем снова возвращали его в мир реалий. Этим философов больше интересовали реальные механизмы взаимосвязи вещей, характер и разнообразие причинных зависимостей. Ибн Сина, например, так описывал сущность творения – возникновения в мире вещей: *“Итак, данная связь зависит от движения и движущегося, то есть изменения и изменяющегося, особенно от того, что существует постоянно и не прерывается. Это есть состояние круговращения. Эта непрерывность обладает количеством..., определяющим изменение. А это и есть время, которое является количеством движения”*³⁹.

Когда арабо-исламские “фаласифа” (философы) рассуждают таким образом о первоначале, они говорят не о том, кто сотворил мир, а об организации, структуре самого мира, о том, что лежит в его основе, что образует его сущность. Первоначало – это не столько “временной” (хотя и временной тоже) принцип, сколько структурообразующий, главный элемент логического описания. Из такого понимания проблемы следует представление о первоначале как единстве некоей праматерии, субстрата всех возможных вещей, и нетелесной разумной сущности (аристотелевский перводвигатель). Их взаимодействие и является актом творения, возникновения телесных вещей. Приоритет при этом отдается активному началу – он называется Первым, Первопричиной, Первым двигателем. Аль-Фараби называет его еще “актуальным интеллектом”, это очень напоминает отождествление Парменидом бытия и мысли. У аль-Фараби это сущность, мыслящая сама себя и сама собой: *“Интеллект, знающий и умопостигаемый объект интеллекции составляют сущность и субстанцию единую и неделимую”*⁴⁰. У Ибн Сины, разум является не самой первопричиной, а производным от нее, что напоминает учение Плотина, а внутри арабо-исламской культуры – философию исмаилитов. Радикально рационалистически настроенные теоретики исмаилизма, хотя и признавали Бога в качестве начала, но начала нетворческого. Он порождает Мировой разум, – первое и последнее творение. На этом функции Бога кончаются. Дальше уже творит Мировой разум, рождая Мировую душу, а затем эти две субстанции творят весь мир – материю и вещи.

Рассуждения Ибн Сины формально решают происхождение многого из единого. Единая Первая сущность, поскольку она едина, нерасчленима, не может породить множество – для множества требуется наличие многих причин, – но она производит такую же, как она, единую и нерасчленимую сущность – бестелесный разум, который, далее, творит серию других разумов, и тогда уже возникает множество. *“Существо, – учил Ибн Сина, – происходящее из первопричины, сначала бывает единым существом, и в этом первоначально едином по отношению к первичному существу появляется множество”*⁴¹. Но этот формальный ответ все же оставляет неудовлетворенность и наводит на мысль, что речь здесь идет действительно о некоторых формальных, а точнее логических построениях, выражающих понимание реальных причинных связей: следование за одной причиной только одного следствия, а за взаимодействием нескольких (многих) причин – многих следствий. И фактически все подобные размышления “восточных перипатетиков”, то есть арабо-исламских философов, считавших себя последователями античной мудрости и особенно перепатетизма, учения Аристотеля, – были, во-первых, способом в языке спекулятивной, умозрительной науки сформулировать исходные принципы своего миропонимания, которое не совпадало со значительно более примитивным учением Пророка, но в то же время, по видимости, как-будто и не противостояло ему. Во-вторых, эти философские концепции пробуждали, – по крайней мере в умах людей, размышляющих или оппозиционно настроенных относительно догматики, провозглашаемой традиционалистами и адептами наиболее влиятельных религиозных школ, – желание к более глубоким знаниям и объяснениям мироустройства. В-третьих, излагаемая философами метафизика образовывала фундаментальную методологию, которая выводила ученых-мыслителей в сферу их научных занятий – физику, астрономию, медицину, математику, политику и т.д. Именно здесь они и конкретизировали принятые и выработанные ими философские принципы. Здесь понятие единого приобретало смысл праматерии,

³⁹ *Ибн-Сина*. Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 334.

⁴⁰ *Аль-Фараби*. Философские трактаты. С. 213.

⁴¹ *Ибн-Сина*. Книга знания // Избр. филос. произведения. С. 159

аморфного, нерасчлененного субстрата, который благодаря движению, единству с активным творческим началом, приобретает структуру.

В процессе взаимодействия первоэлементов материи возникает сначала неживая природа, минералы. Дальнейшее усложнение форм вещей, их связи приводит к рождению сначала растений, а затем и животных. Эта эволюция завершается появлением человека, наделенного разумной душой. Таким образом, в реальном мире иерархия сущностей как бы переворачивается по сравнению с изображением ее на картине метафизики, но по сути они и совпадают, только каждая из “ценностей” в этих картинах выражена на двух разных языках: в одном случае применяется язык логики, фиксирующий движение мысли от общего к частному, а в другом – язык реальной эволюции.

Вера в разум. Наука логики

“Невежеству”, “незнанию” язычества Мухаммед противопоставил религию “знания”. Новую веру он внедрял не только с помощью военной силы и экономического принуждения, но и через обращение к разумению людей, стремясь убедить их в превосходстве ислама над другими учениями. Один из хадисов, рассказов о жизни и изречениях Мухаммеда, гласит: “*Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему*”. Помимо этого верующий обязан знать обрядовую сторону религии и выполнять ее предписания. Поскольку знанию, хотя и понимаемому здесь в качестве компонента веры, придавалось большое значение, все теологические труды начинались, как правило, с раздела о знании; нередко были специальные труды, так и называвшиеся – “Книга знания”.

Мутазилиты, религиозные философы, особенно большое внимание уделяли концепции знания, ибо они пытались всю божественную науку подвергнуть суду разума, построив здание веры на его фундаменте. Именно они широко ввели в обиход логические труды античных философов и утверждали логику, рациональное доказательство в качестве основного и даже единственного пути постижения истины.

Учение логики обычно предваряло остальные разделы в сочинениях философов. Например, “Книга знания” Ибн Сины начинается с подробного описания целей логики, представления о понятии, субстанции и акциденции, родах и видах, о суждениях, силлогизмах и т.д. И только после того, как читатель или слушатель настроится на строгое следование логике, философ переходит к разъяснению учения метафизики и лишь потом к физике. Так же строится и другое крупное сочинение Ибн Сины – “Указания и наставления”. В трактате “Слово о классификации наук” аль-Фараби раздел о логике, правда, назван им вторым, – логике здесь предшествует наука о языке. Но у аль-Фараби, так же как и у Ибн Сины, имеется большое число специальных сочинений по разным вопросам логики.

Учение о разуме. Деятельный разум

Арабо-исламские философы на основе античного наследия создали разработанное учение о душе, разуме, интеллекте, знании. Проблема разума рассматривалась ими в нескольких плоскостях.

Первая плоскость – разум как понятие юридическое, связанное с вопросом об ответственности человека за поступки. В человеке, учит аль-Фараби, образуется желание, исходящее от мыслительной способности. “Это последнее называется свободным выбором, оно присуще только человеку... И благодаря ему человек может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за это воздаяние и наказание”⁴². Шариат (мусульманский закон) выводил из-под юридической ответственности детей и умалишенных. У них необходимым образом нет разума, то есть знания закона, и поэтому от них нельзя требовать благочестия. Праведное поведение – обязанность человека зрелого, обладающего разумом и знаниями, знанием религиозного закона. Таким образом, *понятие разумности есть и понятие религиозное, поскольку предполагает знание установлений религии, ее обрядов*. Следовательно, разумность выражает обязанность человека перед самим собой и перед обществом, является условием праведной жизни в обществе и спасения. Соединяя в себе верознание и жизненный прагматизм, разумность, таким образом, выступает как разумность практическая.

⁴² Аль-Фараби . Гражданская политика // Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 113.

Будучи не только философами, но и выдающимися учеными арабо-исламские мыслители разрабатывали и физическое учение о разуме. И в этой сфере разум представал связанным с высокой организацией “материи”, со строением человеческого мозга: разные психические процессы, “силы души”, соответствуют работе разных отделов мозга. “Хранилище общего чувства (средоточие всех ощущений. есть сила представления, и она расположена в передней части мозга. Вот почему, когда эта часть повреждена, сфера представления нарушается... Хранилищем того, что воспринимает идею, является сила, называемая памятью, и она расположена в задней части мозга... Средняя часть мозга создана в качестве места силы воображения...”⁴³. И далее Ибн Сина пишет: “Итак, установлено: души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа” и “...когда душа возникает вместе с возникновением некоей смеси, то у нее возникает и некое состояние, способствующее разумным действиям и разумным претерпеваниям действий”⁴⁴. Рассуждая о степенях разума, Ибн Сина вводит еще одно определение души – сравнение ее с зеркалом, в котором отражаются формы вещей. Особым образом организованная телесная материя (мозг), как зеркало, запечатлевает в себе какой-то целостный кусок мира – не только внешний его облик, но и внутренние связи. Сознание в таком случае представляется результатом соприкосновения двух материальных рядов, но по своему содержанию, как и отражение в зеркале, оно уже не материально.

Ибн Сина был великим врачом своего времени, и в своих медицинских трудах, а также в сочинениях о душе он оставил описание и анализ важнейших функций человеческой психики (ощущения, воображение, память и т.п.) и ее состояний (сон, сновидения), способности внушения, предсказания, пророчества. Размышляя о таинствах чудес, он призывал к тому, чтобы “раскрыть причину всего этого, исходя из законов природы”, поскольку “в законах природы этому имеются известные причины”.

Огромную основанную на нуждах религиозной практики аналитическую работу, выявляющую тончайшие механизмы деятельности сознания, проделали *суфийские* мыслители, проследившие все ступени подготовки человека к мистическому постижению бога, вхождения в это состояние и переживания его. Ничего мистического в этом сознании и знании, как оно описано мистиками, не было. Они только более рельефно высветили некоторые функции сознания и способы получения знания. Прежде всего через суфийскую практику ярко вырисовывается значимость для средневекового сознания повседневного житейского опыта, детальнейших, тончайших наблюдений – наблюдательность, эту важнейшую компоненту средневекового знания, суфии обостряли до предела.

Столь же свойственный времени, но более интенсивно выраженный в суфизме принцип знания состоял в умении реконструкции целого по части, по признаку. Возможно, здесь сказались пантеистическое видение мира, означавшее, что все есть бог и бог есть все, а также один из распространеннейших тогда мировоззренческих принципов – принцип единства микро- и макрокосма, воспроизведения в части целого, представление о природе как ткани символов, знаков, которые должны быть прочитаны в соответствии с их значением. Продолжением такого отношения к миру было и еще одно важное в суфизме измерение сознания – обостренное эстетическое восприятие предметов, стремление проникнуть внутрь них, “перевоплотиться” в вещь и изнутри постичь ее суть. Для такого постижения, как полагали суфии (и не только они, но и те же рационалисты-мутазилиты) у человека имеется “внутреннее око”, то, что Ибн Сина назвал пронизательностью, более сильной у некоторых людей способностью проникновения в сущность предмета, и то, что мы назвали бы чувственной или интеллектуальной интуицией⁴⁵.

Рассматривая проблему разума в плоскости метафизики, которая тем не менее соприкасалась с областью физики, жизненных (религиозных) проблем, арабо-исламские философы определяли разум как одну из субстанций бытия, связанную с материей, но в сущности своей независимую от нее, находящуюся в теле, но нематериальную.

Здесь, во-первых, различаются разум божественный как одно из выражений всемогущества и всезнания бога, в философии аналогичный творческому, активному началу и законосообразно-

⁴³ Ибн-Сина. О душе // Избр. филос. произведения. С. 448, 449.

⁴⁴ Там же. С. 488, 489.

⁴⁵ Ибн-Сина. Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 505-506.

сти мира (мировой разум), и разум человеческий, подобный божественному, но только подобный, а значит отчасти уже и несовершенный, ущербный.

Во-вторых, сам человеческий разум может быть потенциальным, то есть существующим как способность, предрасположенность к мышлению (например, у ребенка), и актуальным, то есть уже реализовавшимся, действующим. В-третьих, разум рассматривается как приобретенный – сформированный через обучение, систему умозаключений, опыт и тому подобное, и неприобретенный, тождественный непосредственной интуиции. В-четвертых, разум выступает как пассивный, принимающий воздействие, и как активный, воздействующий на вещи, формирующий.

Учение о деятельном разуме, активном интеллекте, стало в средневековой арабо-исламской философии одним из центральных – через это представление “философы” пытались понять, что такое мышление, его суть, его особенность, идеальность.

Разумная душа – ее смертность и бессмертие

Проблема разума, разумной души связана с вопросом религиозно-мировоззренческим – ее смертности или бессмертия, и в таком виде приобретает дополнительную метафизическую характеристику – связи с телом и независимости от него. Мусульманская теология, связывая воедино тело и душу, утверждала их общее бессмертие, воскрешение в загробном мире. Что касается религиозных философов, то здесь проблема решалась довольно определенно, по крайней мере, в отношении души: душа бессмертна, после смерти она отделяется от тела и сливается с мировой душой. Так же и разум, разумная душа. Позиция же философов – “фаласифа” была несколько отличной, да и среди них существовали расхождения.

Не вполне однозначными представляются взгляды на разумную душу и ее связь с телом у аль-Фараби. Довольно часто он высказывается о бессмертии души, например: “*Субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела*”⁴⁶. Но тут же аль-Фараби отмечает связанность души с телом, зависимость от него: “*Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция... Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники учения о переселении душ*”⁴⁷. Это значит, что каждая душа связана с данным, конкретным телом, и появляется она только с его появлением. В другом месте аль-Фараби пишет: “*Каждый вид растений также имеет определенную душу, которая есть форма данного вида*”⁴⁸. Но если это форма вещи, то она существует только вместе с данной вещью, вне ее же она имеет значение лишь как то общее, что объединяет вещи данного вида или рода, их общую субстанцию, свойства. Но, в таком случае, бессмертие формы, или души, будет иметь уже другой смысл, совершенно отличный от религиозного. Тогда становится более понятным и утверждение аль-Фараби о том, что разумная душа бессмертна – после смерти человека она соединяется с деятельным разумом, то есть бессмертной способностью человеческого рода. К подобному толкованию склоняет и мысль философа о том, что бессмертны души добродетельных людей и людей, обладающих знаниями; души же людей невежественных смертны.

Еще больше усилит этот аспект концепции души арабский философ, живший на Западе халифата, в Андалусии, Ибн Рушд (1126-1198)⁴⁹: он отрицает бессмертие индивидуальной чело-

⁴⁶ Аль-Фараби . Существо вопросов // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 174.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 173.

⁴⁹ *ИБН РУШД* или Ибн Рошд (латинизированная транскрипция — Аверроэс, Averroes) Абу аль-Валид Мухаммед ибн Ахмед (1126—1198) — арабский философ, государственный деятель Кордовского халифата, врач, астроном. Был в Андалусии судьей, придворным врачом. Бежав от преследования, умер в Марокко. Не порывая с исламом, развивал в комментариях к трудам Аристотеля его материалистические идеи о вечности и несотворенности материи и движения, выдвинул идею абстрактного мирового разума (нуса) как единой безличной субстанции, общей для всех людей и воздействующей на отдельные души извне. Выступал как защитник рациональной философии. Развивал идеи вечности материи и движения, бытие Бога принимал как первопричину сущего, противопоставлял Бога как чистый разум — Богу как волевому началу. По И.Р., движение столь же вечно и неуничтожимо, как и первоматерия. Материальный мир бесконечен во времени, но ограничен в пространстве. Время существует и доступно измерению благодаря движению. Движение — возникновение, изменение и разрушение — содержится как возможность в материи. В природе царит строгая необходимость, утверждения богословов о вмешательстве Бога в

веческой души. Разумная душа человека, деятельность которой связана с памятью, воображением, не может сохраниться после прекращения работы этих сил. *“Материальный разум – это бренное образование”*⁵⁰. Индивидуальная душа смертна, бессмертен лишь общечеловеческий, универсальный разум.

В отличие от этих двух философов Ибн Сина вполне определенно склоняется к признанию бессмертия разумной души. Он так же, как аль-Фараби, а потом и Ибн Рушд, исходит из представления об особенностях, нетелесности разумной души, разума. *“Когда умопостигаемая форма, – пишет он, – возникает в разуме, она не занимает какого-либо положения, на которое можно было бы указать, так что ее можно было бы делить, расчленять или подвергать еще какому-нибудь подобному действию. Поэтому она не может быть чем-то телесным”*⁵¹. Умопостигаемое, или понятия, не только сами не телесны, но и процесс мышления, умопостижение, так же совершается без посредства тела, то есть нетелесен.

Критика догматического рационализма. Исламский мистицизм

Утвердившийся почти во всех сферах общественного сознания и выявивший многие потенции рационализм обнаружил почти сразу же и свои слабости. От имени разума говорили и философы, ученые, и их противники-теологи, которые использовали для убеждения людей систему рациональной аргументации, говорили о знании бога, квазирационально обосновывая вероятительную позицию. В дополнение к этому обозначилась и трудность, с которой столкнулась средневековая философия, – абсолютизация мысли как сугубо формальной логической структуры, которая будучи свободной от ошибок, казалось, способна и должна привести к достоверному знанию. Но результат умозаключения зависел от исходных посылок, а они могли быть разными и непроверяемыми, как в случае определения Первоначала. С помощью одной и той же логики могло доказываться как то, что мир – творение бога, так и то, что бога нет, а мир – извечная материя. Рационализм, замкнутый на себе, оказывался бессильным предложить единственную непротиворечивую и достоверную систему знания. Одни аргументы разума разбивались другими. Так создавалась почва для критического взгляда на самодостаточность разума. Этот скепсис можно увидеть уже у некоторых философов и ученых той эпохи.

Прежде всего философы-рационалисты обратились к помощи такого качества интеллекта, как способность к сомнению.

Ислам провозглашает божественное учение совершенным, ненуждающимся в исправлениях. *“Сегодня, – говорит Пророк от имени Аллаха, – я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою*

дела мира несостоятельны. Бог у И.Р. — сердце космического организма и действует по необходимости, а не предписывает ее. И.Р. отрицал бессмертия индивидуальной души, а бессмертным считал человечество в целом. Выступил одним из создателей учения о "двойственной истине". Разделяя процедуры постижения религии на рациональную, доступную образованным людям, и образно-аллегорическую, доступную всем, говорил о необходимости освобождения научного знания и философии от влияния богословия, чем вызывал критику со стороны духовных оппонентов. Выдвинул тезис о возможности несовпадения научных и религиозных догм. Отвергал светопредставление, воскрешение из мертвых, загробную жизнь. Учение И.Р. (аверроизм) преследовалось не только мусульманской, но и христианской ортодоксией. Комментарии И.Р. к сочинениям Аристотеля способствовали ознакомлению европейских мыслителей с античной философией. В этих комментариях И.Р. впервые использовал "свободный комментарий", не использовавшийся в те годы в подобной практике. Он включал в себя три версии: а) в тексте не разделялись авторский и собственный текст, б) комментировался каждый параграф текста, и: в) разрабатывался комментарий, в котором сохранялась структура авторского текста, отделенная от комментария. Последний принцип заложил традицию работы с текстами в последующее время. Известна также работа И.Р. с комментариями к "Государству" Платона. Работа И.Р. "Рассуждение, выносящее решение относительно связи между мудростью и религиозными законами" включала также размышления о социальном строе общества и о политике. В области государственного строительства выступал за построение справедливого общества, против использования женщин в качестве рабынь, за равноправие женщин и их участие в государственных делах. Важное значение имело написание И.Р. на арабском языке сочинения "Опровержение опровержения", в котором автор выступил с опровержением мистицизма и подверг критике оккультизм, проповедуемый в сочинениях мусульманского теолога Аль-Газали ("Опровержение философов"). Выступал против аскетизма и мистики, утверждая, что к совершенству ведет главным образом философское познание. В области медицины И.Р. был автором энциклопедического руководства в 7 частях "Книга общих принципов медицины", переведенного на латинский язык в Падуе в 1255. Известен также астрологическими и астрономическими сочинениями. Взгляды И.Р. оказали большое влияние на развитие свободомыслия.

⁵⁰ Ибн Рушд . Комментарий к "Метафизике". Бейрут, 1938-52. Ч. 3. С. 1489.

⁵¹ Ибн-Сина . О душе // Избр. филос. произведения. С.481.

милость, и удовлетворился для вас исламом как религией”⁵². Позиция основной массы теологов относительно роли сомнения была также негативной. Но некоторые из них, например, мутазилит ан-Наззам, говорил: “*Никогда не было такой уверенности, чтобы ей не предшествовало сомнение. А также, никогда никто не переходил от одного убеждения к другому без промежуточного состояния сомнения*”⁵³.

Один из наиболее ощутимых ударов по догматическому, некритическому рационализму был сделан суфизмом, мистической философией. Правда, это был скепсис, выражавший утрату надежд, связанных с земным миром, надежд на способность разума объяснить сущность бытия, признание его бессилия в благоустройстве земной жизни. Человек может уповать только на бога и себя. Но бога он может достичь в результате последовательного и настойчивого совершенствования себя, познания глубин личности, постижения собственной сути и через себя, как частицу бога, его подобие приблизиться к богу и соединиться с ним.

Согласно суннитскому, более строго придерживающемуся традиции, богословию, вера не обязательно предполагает внутреннее ее переживание, она может состоять лишь во внешней покорности— милость бога заслуживается формальным выполнением религиозных предписаний. В суфизме же основа веры иная. Она определяется не кем-то извне, а внутренним опытом каждого отдельного человека, это вера индивидуальная, вырастающая из переживания личной достоверности, очевидности общения с богом. Но такая антропоцентристская вера ориентировалась на совершенно иную личностную структуру — на человека, сознательно выбирающего трудный путь обретения особого рода чувственного и интеллектуального наслаждения, не на пассивного объекта веры, а на активного ее инициатора. Эта, гуманистическая, идея была крупной заслугой суфизма.

Аль-Газали⁵⁴, пытавшийся соединить рационализм и мистицизм в едином вероучении писал: “*С помощью одного только разума невозможно охватить те вопросы, которые требовалось еще разрешить...*

⁵²Коран / Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1963, сура 5, аят 5.

⁵³ Цит. по: Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978. С. 295.

⁵⁴ Великий мыслитель и богослов Абу Хамид ал-Газали родился в 1058 г. Учился в Тусе, Джурджане и Нишапуре. В 1085 г. как выдающийся знаток и толкователь Корана был в числе прочих молодых интеллектуалов приглашен вазиром Низам ал-Мулком в Исфаган ко двору захватившего Иран сельджукского султана Малик-шаха.

В числе ученых, призванных Низам ал-Мулком ко двору Малик-шаха, был, как известно, гениальный математик и астроном Омар Хайям, чьи четверостишия, написанные в суфийской поэтической традиции, к тому времени уже получили большую известность. Рассказывают, что однажды Газали (он был на десять лет моложе Хайяма) посетил Исфаганскую обсерваторию. Хайяму, обладавшему феноменальной памятью и знавшему Коран наизусть, были не страшны богословские споры даже с таким авторитетным знатоком, как Газали, но Газали стал расспрашивать его о звездах, об обсерватории и ее работе. Хайям насторожился и стал рассказывать так подробно, намеренно запутывая свою речь, что Газали вскоре совершенно потерял нить разговора и не знал, как его закончить. В это время до них донесся призыв муэдзина к молитве. Услышав его, Газали сказал: “*Вот пришла Истина и ушла нелепость!*”. И с этими словами покинул обсерваторию.

Этот эпизод показывает, что во время своего пребывания в Исфагане Газали был еще очень далек от суфийского Пути, и поэтому доверительная беседа между ним и Хайямом тогда еще была невозможна.

Непоколебимо веривший в силу Знания Низам ал-Мулк доказал Малик-шаху необходимость открытия в стране нескольких университетов, получивших по имени всемогущего вазира название «Низамийе». В один из таких университетов — в багдадское Низамийе — Низам ал-Мулк в 1091 г. посылает Газали преподавать исламское право (фикх) и другие науки.

Однако преподавательская деятельность Газали продлилась лишь до 1095 г. К этому времени Низам ал-Мулк и сам Малик-шах были убиты, и сельджукскую империю начинают сотрясать непрерывные наследственные раздоры. То ли под впечатлением этих событий, то ли по иным причинам Газали заболевает и покидает Багдад, отправившись в паломничество в Мекку.

Совершив паломничество, Газали почти десять лет ведет странническую жизнь суфия-отшельника в Сирии, в Иерусалиме и Александрии. Именно в эти годы (1095—1105) им был создан главный труд его жизни — четырехтомное сочинение «Воскрешение наук о вере», примирившее суфизм и ортодоксальный ислам и обеспечившее ему пожизненную и посмертную славу обновителя ислама.

Тем временем наследственные споры престолопреемников Малик-шаха улеглись, а исполнительная власть при его сыне — новом правителе Ирана султанине Баркьяруке — оказалась в руках Фахр

разум не способен поднять завесы над всеми проблемами”⁵⁵. Философы-суфии, будучи вовсе не противниками разума, а лишь его корректорами, “раздразнив” своими выпадами его защитников – “фаласифа”, способствовали осознанию слабостей, невсесилия рационализма, что было важно для последующей более углубленной разработки этого учения Ибн Рушдом.

Социально-политические и этические учения

Светская философия “фальсафа” имела практическую ориентированность. Философы, если и не были непосредственно вершителями власти, то, как правило, находились рядом с таковыми, и наблюдая за их деятельностью могли достаточно точно представить проблемы общественной жизни. Одним из важных направлений в размышлениях “философов” была попытка создания идеального образа идеального устройства общества, или, как назвал его аль-Фараби Добродетельного города.

Арабо-исламским мыслителям были хорошо известны социально-политические сочинения Платона и Аристотеля. Так же, как у них, Град аль-Фараби – это общество всеобщего счастья, но всеобщего не как одинакового для каждого индивида в отдельности, а счастья совокупного. Конечно, каждый человек стремится к нему, счастье составляет его цель. Но содержание индивидуального счастья зависит от степени развития человека, знания, которым он обладает: “Счастье мнится каждым человеком именно таким, каковым оно является в его представлении”⁵⁶. Цель организации общества – создание системы, при которой каждый человек займет соответствующее его разуму (и определяемым им нравственным качествам) место в социальной иерархии. Теоретическое основание такой системе должна дать “гражданская философия”, соединяющая философию и политику. Созданная ею система будет идеальной, то есть не существующей нигде в действительности, но в то же время воспроизводящей структуру мироздания, макрокосма, в которой сущности располагаются в иерархическом порядке по мере удаления от единого разумного начала. Но Добродетельный Город есть не простое проявление мирового Деятельного разума, а воплощение его деятельности, состоящей в актуализации, развитии человеческого разума, в сближении его, через знание, с космическим Мировым разумом.

В нарисованной аль-Фараби картине Добродетельного Города присутствует все, над чем размышляли философы: определение первосущего, материи и формы, разумной души и ее состояний, качеств; описание потребностей человека, которые приводят к объединению людей; разъяснение понятий Добродетельного Города и противоположных ему невежественных и заблудших городов; наставления Мудрецу-правителю Города. Поэтому идеальный Город выступает в то же время и как символ устройства вполне реальных, земных дел.

Слушатель (или читатель) аль-Фараби обратился как-то к нему с сомнениями – философ он или политик? “Философы, – говорил он, – мыслят о вечном, мыслью возносясь к сферам небесным... А ты посбивал себе ноги, по градам блуждая, ища совершенный. И мыслишь о том, как построить такой, где все обретут свое счастье: и воин, и пахарь, и тот, кто живет ремеслом, и другие – все те, кого видишь на рынке, на улицах, в поле. Не слишком ли низкими занят делами – ты, претендующий зваться философом?”⁵⁷.

Пожалуй, в этом – в создании, разработке идеальных, умозрительных систем и, одновременно, в близости к жизненным вещам, в стремлении с помощью философии ответить на практические запросы общества – состоит особенность арабо-исламской “фальсафа”. Она составляла только часть более широкого пласта философии, включающего и религиозную философию, но

ал-Мулка, сына Низам ал-Мулка, и молодой вазир настоял на том, чтобы Газали возобновил преподавание, которое продолжалось еще почти шесть лет. Затем Газали возвращается в Хорасан и становится суфийским шейхом в Тусе, но своей школы он там создать не успевает, поскольку в том же 1111 году умирает, а его мысли и вера продолжают жить в его книгах, известных уже в средневековой Европе.

По суфийской традиции, часть открытых ему истин Газали изложил в виде притч, приобщив таким образом своих читателей к поискам смысла и сущности исследуемых им явлений и ситуаций. Приводимые в этой книге высказывания Газали заимствованы из «Книги о любви, радости и довольстве», а притчи — из «Книги слушания и экстаза», книг «О порицании гнева, ненависти и зависти», «О порицании скупости и порицании любви к имуществу ближнего», входящих в его многотомное сочинение «Воскрешение наук о вере».

⁵⁵ А.Х.аль-Газали. Избавляющий от забуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII в. М., 1960. С. 233.

⁵⁶ См.: Аль-Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. С. 193-377.

⁵⁷ Цит. по: Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989. С. 59.

часть очень существенную, определившую особенность арабо-исламской философии – ее связанность с религией и ее проблемами, но, в то же время, и значительную обособленность от последней. Благодаря этому философия смогла оказать серьезное влияние и на саму религию, способствовать ее теоретической разработке. И хотя на востоке Арабского мира с XII в. роль “фальсафа” начинает заметно ослабевать и уступать религиозной философии, ее воздействие не исчезло, “фальсафа” переместилась на Запад, в Магриб, в Северную Африку и арабскую Испанию. Живший и творивший здесь Ибн Рушд был не только завершителем арабской “фальсафы”, но и мыслителем, в какой-то мере повлиявшим на средневековую европейскую философию – на Форму Аквинского и Парижскую школу в лице Сигера Брабантского.

Арабо-исламская философия дала еще блестящий всплеск социально-политической мысли, который обозначил одно из направлений ее будущего развития. Живший и творивший на Арабском Западе Ибн Халдун (1332-1406) был, по мнению ряда исследователей, провозвестником социологии, хотя и не оказавшим на ее становление никакого воздействия. Его иногда называют даже предшественником исторического материализма и “арабским Марксом”. Славу ему принес фундаментальный труд “Большая история”, или “Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров”. Большое введение к труду – “Мукаддима” (“Пролегомены”)– само по себе представляет энциклопедическое произведение, отразившее культурную жизнь арабского средневековья, знания, которыми оно владело: сведения о земле и климате, об истории разных народов, о возникновении и крушении государств, о земледелии и ремеслах, финансах, науках, искусствах и т.д. Описание социально-экономической и политической жизни эпохи он сопровождает своим анализом общества, изложением принципов “социальной физики”, науки о природе общества.

Основным стержнем концепции Ибн Халдуна является стремление увязать судьбу государства и цивилизации с изменением его экономики. Он показывает, как в результате возникновения в общине избыточного продукта происходит разложение первобытнообщинных отношений и формирование отношений иного типа, в ходе чего образуется государство. Распределение прибавочного, а затем и части необходимого продукта внутри него и в интересах его аппарата имеет последствием стагнацию цивилизации и гибель этого государства.

Литература:

1. История Восточной философии. М., 1998.
2. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.
3. Аль-Газали . Избавляющий от заблуждения // Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960.
4. Ибн Сина . Избр. философские произведения. М., 1980.
5. Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин . Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. и коммен. А.В.Смирнова. М., 1995.
6. Аль-Фараби . Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
7. Игнатенко А.А . В поисках счастья. М., 1989.
8. Очерки истории арабской культуры V-X V вв. М., 1982. – Очерк второй. Развитие исторического сознания арабов (VI-VIII вв.) П.А.Грязневич. С. 75-155. – Очерк третий. Средневековый арабский город. О.Г.Большаков. С. 156-214. – Очерк пятый. Бедуины и горожане в Мукаддима Ибн Халдуна. С.М.Бациева.
9. Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.
10. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. М., 1973.
11. Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980.
12. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993.
13. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.
14. Степанянц М.Т. Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М., 1982.
15. Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.
16. Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.

17. Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. Сост. и предисл. М. Степанянц. М., 1995.

18. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979.

Тексты для интерпретации

Нагарджуна

РАССМОТРЕНИЕ РАЗНОГЛАСИЙ

[ПЕРВОЕ РАССМОТРЕНИЕ: ДИАЛЕКТИКА КАТЕГОРИЙ «САМОСУЩЕЕ» И «ПУСТОЕ»]

(ВВ, 1–4, 21–29)

[Возражение оппонента мадхьямики]:

1

Если самосущего (свабхава) нет нигде
И ни в каких существованиях (бхава),
То и твоё высказывание, будучи без самосущего,
Не способно отрицать самосущее.

[Ответ Нагарджуны]:

21

Если моё высказывание не верно
Ни по совокупности причин и условий, ни отдельно,
Тогда пустотность устанавливается на основании
Бессамосущности существований.

22

Эта пустотность определяется
Как взаимозависимое бытие существований,
Но взаимозависимое бытие – это ведь и есть
Отсутствие у него самосущего.

23

[Допустим, что] человек-призрак останавливал бы другого такого же призрака,
А человек-привидение, созданный иллюзионистом,
Останавливал бы человека-привидение, созданного силой собственной иллюзии.
Подобным образом это отрицание должно играть ту же роль.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

2

Но если это высказывание имеет самосущее,
То тогда опровергается твой первый тезис.
Налицо противоречие, относительно которого
Необходимо выдвинуть особый довод.

[Ответ Нагарджуны]:

24

Не верно, что это высказывание имеет самосущее.
Потому что мне оно не вредит в споре,
И нет никакого противоречия,
И нет необходимости выдвигать особый довод.

[Возражение оппонента мадхьямики]:

3

Согласно твоей точке зрения, это твоё высказывание,
Подобное [приказу] «Замолчи», тоже недостоверно.
Ибо уже существующим высказыванием
Запрещается будущее высказывание.

[Ответ Нагарджуны]:

25

Если ты в качестве примера предлагаешь [приказ] «Замолчи»,
То такой пример не подходит,

*Так как одним высказыванием запрещается другое высказывание.
Это совсем не тот случай.*

26

*Если бы тому, что лишено самосущего,
Оказывало сопротивление нечто, тоже лишённое самосущего,
Тогда бы там, где устранено бессамосущее,
Устанавливалось бы то, что обладает самосущим.*

27

*Или допустим так: мужчина-призрак (нирмитақа)
Устраняет лжепредставление «женщина»,
Относящееся к женщине, чье тело призрачно.
Вот это бы было то, что надо.*

28

*Или еще так: это логическое основание той же природы,
Что и доказываемый тезис, ибо у слова нет бытия.
Но мы, [мадхьямики], не говорим, что не нужно
Признавать истину на уровне общения.*

[Возражение оппонента мадхьямики]:

4

*Ты, [нагарджунист], полагаешь, что если имеет место быть
Отрицание отрицания, то это неправильно.
Значит, это твой тезис, будучи особенным,
Ложен, а не мой.*

[Ответ Нагарджуны]:

29

*Если бы какой-нибудь тезис был выдвинут мной,
То и эта ошибка была бы моей.
Однако я не выдвигаю тезиса
И именно потому не ошибаюсь.*

*ИЗ ДАОССКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ «СЕМЬ КНИГ ИЗ ОБЯЧНОЙ БИБЛИОПЕККИ» **

Восхваление ста лекарств

Лао-Цзюнь молвит: «С древних времен мудрецы стремились совершать добро и в самых незначительных мелочах. Не было ни малейшего проступка, который бы они не исправляли. Если ведешь себя таким образом, то можно сказать, что ты принимаешь лекарства. Так называемые сто лекарств приводятся ниже.

Соблюдение ритуала в движении и покое — это лекарство.

Податливость тела и мягкость характера — это лекарство.

Широкое поведение и доброта в сердце — это лекарство.

Соблюдение меры во всем — это лекарство.

Отказываясь от выгоды, руководствоваться чувством долга — это лекарство.

Не брать сверх того, что тебе положено — это лекарство.

Стремиться к моральной силе, отвергая соблазны плоти — это лекарство.

Избавляться от желаний в сердце своем — это лекарство.

Несмотря на неприязнь, проявлять любовь — это лекарство.

Стремиться к разумному использованию всего — это лекарство.

Желать людям счастья — это лекарство.

Спасать в беде, помогать в трудностях — это лекарство.

Перевоспитывать глупых и наивных — это лекарство.

Призывать к исправлению склоняющихся к смуте — это лекарство.

Предостерегать и увещевать молодых и незрелых — это лекарство.

Наставлять и просвещать заблудших и ошибающихся — это лекарство.

Помогать старым и слабым — это лекарство.

Использовать силу, чтобы помогать людям — это лекарство.

Сочувствовать покинутым, жалеть одиноких — это лекарство.

Быть милостивым по отношению к бедным и помогать просящим подавание — это лекарство.

Занимая высокое положение, служить низшим — это лекарство.
Быть способным на искреннее сочувствие в горе — это лекарство.
Быть правдивым в словах, сохранять искренность и доверие — это лекарство.
Отказываясь от изворотливости, стремиться к прямоте — это лекарство.
Не спорить, выясняя, кто прав, кто виноват — это лекарство.
Сталкиваясь с агрессией, не реагировать грубо — это лекарство.
Претерпев оскорбление, не хранить обиды — это лекарство.
Уходить от зла и стремиться к добру — это лекарство.
Уступая лучшее, брать себе худшее — это лекарство.
Уступая большее, брать себе меньшее — это лекарство.
При встрече с мудрым обращать критический взор на себя — это лекарство.
Не проявлять себя, выставляясь на показ — это лекарство.
Уступая заслуги, брать на себя самое трудное — это лекарство.
Не хвастать своей добродетелью — это лекарство.
Не умалчивать о заслугах других — это лекарство.
Не жаловаться при тяжелой работе — это лекарство.
Скрывать тайное зло — это лекарство.
Будучи богатым, подавать нищим — это лекарство.
Продвигаясь и возвышаясь, владеть собой — это лекарство.
Будучи бедным не досадовать — это лекарство.
Не преувеличивать свое значение — это лекарство.
Хорошо относиться к успехам других — это лекарство.
Не любить тайную корысть — это лекарство.
И в обретениях, и потерях созерцать самого себя — это лекарство.
Тайной добродетелью творить милосердие — это лекарство.
Не ругать и не поносить ничего живого — это лекарство.
Стремиться поделиться с обездоленным — это лекарство.
За старика поднести тяжесть — это лекарство.
Избавляться от эмоций, отказываться от привязанностей — это лекарство.
Быть добрым в сердце и отзывчивым в мыслях — это лекарство.
Стремиться побуждать людей к добру — это лекарство.
Имея богатство, быть милосердным — это лекарство.
Пользуясь высоким положением, делать добрые дела — это лекарство.»

ИЗ КНИГИ «ЧЖУАН-ЦЗЫ»

Высший учитель

Знать действие Небесного и действие человеческого — вот вершина знания. Тот, кому ведомо действие Небесного, берет жизнь от Неба. Тот, кому ведомо действие человеческого, употребляет знание познанного для того, чтобы пестовать непознанное в известном. Прожить до конца срока, уготовленный Небом, и не погибнуть на полпути — вот торжество знания.

Однако тут есть сложность: знание, чтобы быть надежным, должно на что-то опираться, но то, на что оно опирается, крайне неопределенно. Как знать, что именуемое нами небесным не является человеческим? А именуемое человеческим не является небесным? Следовательно, должен быть настоящий человек, и тогда появится настоящее знание. Что же такое настоящий человек? Настоящие люди древности не противились своему уделу одиноких, не красовались перед людьми и не загадывали на будущее. Такие люди не сожалели о своих промахах и не гордились своими удачами. Они поднимались на высоты, не ведая страха, погружались в воду, не замочив себя, входили в огонь и не обжигались. Таково знание, которое рождается из наших устремлений к Великому Пути. Настоящие люди древности спали без сновидений, просыпались без тревог, всякую пищу находили одинаково вкусной, и дыхание в них исходило из их сокровеннейших глубин. Ибо настоящий человек дышит пятками, а обыкновенные люди дышат горлом. Скромные и уступчивые, они говорили сбивчиво и с трудом, словно заикались. А у тех, в кого желания проникли глубоко, источник Небесной жизни¹ лежит на поверхности.

Настоящие люди древности не знали, что такое радоваться жизни и страшиться смерти; не торопились прийти в этот мир и не противились уходу из него. Не предавая забвению истоки всех вещей, не устремляясь мыслью к концу всего сущего, они радовались дарованному им, но забывали о нем, когда лишались

этого. Вот что значит «не вредить Пути умствованием, не подменять небесное человеческим». Шаковы были настоящие люди. Сердце у таких людей было забывчивое, лик покойный, чело возвышенное. Прохладные, как осень, теплые, как весна, они следовали в своих чувствах четырем временам года, жили, сообразуясь во всем сущим, и никто не знал, где положен им предел.

Авиценна (Ибн Сина)

О СПЕЛЕННЫХ МИСТИКОВ

Наставление. Мистики бывают различных степеней и находятся на различных ступенях, отличающих их от других в этом дольном мире, и они, как бы окутанные оболочками своих тел, сбрасывая и отделяясь от них, возносятся в мир божественный. Они обладают скрытыми в себе чувствами и свойствами, проявляемыми явно, осуждаемыми теми, кто о них не ведает, и превозносимыми теми, кто о них знает. О них мы тебе расскажем.

Если твоим ушам посчастливилось услышать то, что услаждает слух, а именно повесть о Соломоне и Абсаль, то знай, что Соломон – это одна из разновидностей тебя, а Абсаль – одна из твоих степеней в мистике, если ты, конечно, принадлежишь к ее приверженцам, и знай, что все это символика, какую ты в силах постичь.

Наставление. Человек, отказывающийся от наслаждений и благ этого мира, именуется «аскетом» («захид»), а усердствующий в отпращивании культа, например, в молитве, посте и других делах, называется «служителем» («абид»), а человек, окунающийся в размышления о священности божественной силы и постоянно стремящийся к озарению светом истины сокровенного таинства, называется «мистиком» («ариф»). Иногда одни из этих качеств могут совмещаться с другими.

Наставление. Аскетизм несведущего в мистике является лицемерием. Он словно желает приобрести в обмен на блага этого мира блага потустороннего мира, а истинному мистiku свойственны чистота помыслов в отношении всепоглощающей его сокровенной тайны истины и пренебрежение ко всему, что не является истиной.

Служение Богу несведущего в мистике тоже является лицемерием, и он словно совершает его в этом мире ради получения вознаграждения в том мире как выгодной сделки, а для мистика это ревностные упования для упрочения своей веры, своего воображения и представления с тем, чтобы приучить себя, сторонясь лжи и тщеславия, стремиться к истине, вследствие чего сокровенные помыслы озаряются светом истины, но не ослепляют его (мистика). Сокровенная тайна превращается в лучезарный свет, и это становится для него устойчивым навыком. Всякий раз, когда он пожелает постичь тайну, он направляет на нее свет истины, напрягая не силы свои, а лишь их источник. Шаким образом, он всецело вступает на путь божественной святости.

Указание. Человек не в силах существовать обособленно и сам по себе нуждается в общении с существом себе подобным, обуславливающим обмен и взаимопомощь между ними, вследствие которых один из них высвобождает другого своего сотворца от выполнения какого-либо дела, ибо если последний взвалит на себя все дела, то выполнение их будет для него тяжким бременем сверх его возможностей. Между людьми должны быть установлены отношения и справедливость, охраняемые законом, создаваемым законодателем, соблюдающим осуществление подчинения закону на основании знамений, не вызывающих сомнений в том, что они исходят от Господа. Всякому благочестивому или недостойному суждено получить вознаграждение от вездесущего и могущественного Господа. Следует распознавать вознаграждающего и законоположника. Им вменено в обязанность поклонение Божеству, которое должно повторяться ими для того, чтобы навсегда сохранить его в памяти. Шаким образом, получил известность призыв к нерушимой справедливости как важного принципа в жизни рода человеческого. К соблюдающим справедливость, вдобавок ко множеству благ в этом мире, присовокупятся бесчисленные вознаграждения в том мире. А что касается мистиков, блюдущих ее, то им предначертано благо, которого они жаждут и к которому устремлены их взоры.

Взгляни на мудрость Господа, его милости и благоденствия, и ты увидишь сияние чудес, которое повергнет тебя в изумление. Шақ почитай же его и ступай путем праведным!

Притчи аль Газали "Могущество Истины"

Ар-Рақи рассказывал про Ибн ад-Дарраджа, что тот говорил: «Я и Ибн ал-Фути шли как-то по Диджле между Басрой и ал-Абла и вдруг увидели прекрасный дворец с террасой, на которой находился мужчина, обнимавший невольницу, а она пела:

Ты каждый день меняешься,

Тебе к лицу скорее было б постоянство.

Вдруг под террасой появился прекрасный юноша женственного вида с кофейником. Он сказал: "О невольница! Заклинаю тебя Господом и жизнью твоего господина, повтори мне это двустичие!" Она повторила, а юноша воскликнул: "Клянусь Господом, это и есть мое непостоянство в истине". Тут он глубоко вздохнул и умер». И Ар-Рақи продолжал: «Мы подумали, что столкнулись с интересным делом, и остановились. Владелец дворца сказал невольнице: "Ты свободна перед лицом Всевышнего"». Ар-Рақи рассказывал, что тут жители Басры вышли и стали молиться за юношу, и, похоронив его, хозяин дворца сказал: «Призываю вас в свидетели: все, что у меня есть, и этот дворец я жертвую во имя Господа и освобождаю всех невольниц». Далее он рассказывал: «Я затем он сбросил одежду, завернулся одним полотнищем, прикрылся другим и пошел своей дорогой. Люди смотрели на него плача, пока он не скрылся из виду, и с тех пор о нем ничего не было слышно».

Комментарий Газами

Это значит, что тот человек посвятил все свое время Всевышнему Аллаху, познавая свою неспособность быть твердым в хорошем поведении и обращении и сожалея о непостоянстве своего сердца и отклонении его от заповедей Истины. И когда слух его воспринял то, что соответствовало его состоянию, он услышал, будто Всевышний Аллах обратился к нему, говоря:

Ты каждый день меняешься,

Тебе к лицу скорее было б постоянство.

Руми "Колючки на дороге"

Какой-то человек посадил на дороге кусты колючек, и прохожие постоянно обдирали о них свои ноги.

— Срежь свои кусты, — просили многие этого человека.

Но тот не слушал их, и кусты росли, становясь бедой для всех, кому только приходилось идти по этой дороге. Если там проходил босой дервиш, колючки впивались ему в ноги, другие, шествовавшие в обуви, рвали об эти кусты свои одежды. Наконец слух о колючих кустах на дороге дошел до правителя округа, и тот приказал привести к нему человека, посадившего их.

— Немедленно уничтожить колючки! — повелел правитель.

— Хорошо, — отвечал этот человек. — На той неделе я выреу их с корнем.

Но прошла неделя, за ней еще и еще, а колючки все росли, и народ продолжал жаловаться правителю. Правитель решил еще раз попытаться вразумить упряма словами:

— Пойми, несчастный, — сказал он. — Я все равно заставлю тебя вырвать эти кусты. Но, чем дольше ты будешь мне противиться, тем глубже будут уходить в землю корни колючек и тем трудней тебе будет их вырвать. Даже за то время, что кусты находятся на дороге, ты ослабел, а кусты окрепли, а что будет дальше? Поэтому я и говорю тебе от души: поспеши их вырвать.

И вообще — раздрают тело и душу людей на их Пути не только колючки на дорогах, но и все пороки, возвращенные ими, но не удаленные вовремя.

Задание на семинарские занятия

Философия Древней и Средневековой Индии.

1. Анализ гносеологических и этических идей «Правачансары».

2. Анализ дискурсивных особенностей «Ачаранга-сутры».

3. Устройство мира: философ школы чарваки и джайний.

4. Этика йоги и этика мимансы.

5. Путь познания: йога, веданта и ньяя.

Ачаранга-сутра. Книга вторая // Вестник Московского университета. сер. 7, 1994, № 4.

Бродов В.В. Древнеиндийская философия. М., 1972.

Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. М., 1992.

Правачанасара // Вопросы философии. 2000, № 9.

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

Шохин В.К. Санкхья-йога и традиция гностицизма // Вопросы философии. 1994, № 7-8.

Философия Древнего и Средневекового Китая.

1. Анализ смысла основных конфуцианских категорий: Путь, Небо-Природа-Судьба, Гуманность-Справедливость-Этикет по "Суждениям и беседам" Конфуция.

2. Анализ гносеологических и этических идей даосской философии в притчах «О равенстве вещей», «Путь природы», «Высшее счастье», «Ле Защита разбойников» Чжуанцзы.

3. Учение о смысле жизни: конфуцианец и даос.
 4. Учение о душе и «я»: даос и чань-буддист.
 5. Путь познания: конфуцианец и чань-буддист.
- Древнекитайская философия. М., 1972; М., 1994.
 История китайской философии. М., 1989.
 Мудрецы Китая: Ян Чжу, Ленцзы, Чжуанцзы. СПб., 1994.
 Философия китайского буддизма. СПб., 2001.

Арабская философия

1. Анализ категорий «сердце», «дух», «душа», «разум» по руб'е «Погубители» из «Воскресшей науки о вере» Аль-Газали.
 2. Анализ идей суфийской философии по рубаи Омара Хайяма и Рудаки.
 3. Учение о счастье: аль-Кинди и аль-Газали.
 4. Бог-душа-мир: Ибн Сина и Ибн Рушд.
 5. Учение о «Духовном Граде»: Ибн Сина и Ибн-Туфейль.
- Абу Хамид Аль-Газали. Воскресшие науки о вере. Избранные главы. М., 1980.
 Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980.
 Игнатенко А.А. В поисках счастья. М., 1989.
 Сагадеев А.В. Ибн Рушд. М., 1973; Ибн Сина. М., 1985.
 Степанянц М.Г. Философские аспекты суфизма. М., 1987.
 Хайям Омар. Рубаи. М., 1990.

Тесты

1. Закон воздаяния в индийской религии и религиозной философии -
 - карма;
 - дхарма;
 - мокша;
 - сансара
2. Высшее состояние и цель человеческих стремлений в буддизме - ...
 - дхарма;
 - нирвана;
 - сансара;
 - прана
3. Понятие древнеиндийской философии, обозначающее зародыш Вселенной -
4. К школе мадхьямиков относился:
 - Нагарджуна
 - Лао цзы
 - Конфуций
 - Джаянта
5. К внешним методам йога относит:
 - ахимса
 - сатья
 - брахмачария
 - самадхи
 - дхарана
6. К внутренним методам:
 - дхарана
 - самадхи
 - астейя
 - нияма

7. Ведическое знание предполагало принцип– цепи ученической преемственности, когда каждое звено должно быть совершенным, а гуру учит личным примером.

8. Авторитет Вед (астика) признают:

- ньяя,
- вайшшика,
- санкхья
- джайнизм
- буддизм

9. Не признают авторитет Вед:

- буддизм
- чарвака
- йога
- миманса

10.....– всеполагающий путь, фундаментальное единство мира в Китайской философии

11. .. – творческая сила через которую дао проявляется в вещах

12. Какой принцип китайской философиивыражен в этой цитате "Нужно сделать свое сознание предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. В мире большое разнообразие вещей, но все они возвращаются к своему истоку".

13. Принцип у-вей этический принцип:

- конфуцианства
- даосизма
- буддизма

14. Конфуцианский принцип *ли* обозначает:

- соблюдение порядка
- добродетель
- человечность

15. Из какой чань-буддийской сутры.....эта цитата: "Однажды, обращаясь к своим ученикам, Хуэй-нэн сказал: "У меня есть нечто, не имеющее ни головы, ни имени, ни названия, ни переда, ни зада. Знает ли кто-нибудь из вас, что это такое?". Шэнь-хуэй (один из его учеников), выступив вперед, сказал: "Это источник всех будд и природа будды Шэнь-хуэя!" Хуэй-нэн возразил ему: "Я уже говорил вам, что оно не имеет ни имени, ни названия, но ты все-таки называешь это "источником будд" и "природой будды". Даже если ты уединишься в соломенном шалаше и будешь совершенствоваться дальше, то все равно останешься второразрядным чаньским наставником"

16. Религиозные направления исламской философии:

- калам
- исмаилизм
- суфизм
- фальсафа

17. Кто из арабских философов писал: "С помощью одного только разума невозможно охватить те вопросы, которые требовалось еще разрешить... разум не способен поднять завесы над всеми проблемами":

- Ибн Сина
- Ибн Рушд
- аль Фараба
- аль Газали

18. Представители арабского перипатетизма:

- аль Кинди
- Ибн Сина
- Ибн Рушд
- аль Бируни

- аль Газали
 - Рудаки
19. Представители суфизма:
- Омар Хайям
 - аль Газали
 - Ибн Сина
 - Джунайд ал-Багдади
 - Ибн Араби
20. Категория ваджд обозначает:
- волнение
 - экстаз
 - трезвость единения

Содержание

Введение.	3
Древнеиндийский тип философствования	9
Философы Индии и предмет их дискуссий	11
Древнекитайский тип философствования	21
Философы Китая и предмет их дискуссии	23
Арабо-исламский тип философствования	41
Философы арабо-исламского мира и предмет их дискуссий	43
Тексты для интерпретации	55
Задание на семинарские занятия	59
Тесты	60
Содержание	62