

М.Т.Степанянц

ВОСТОЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ



ББК 87.3  
С79

Редактор издательства  
*Л.С.ФРИДМАН*

Художественное оформление  
*Э.Л.ЭРМАН*

### **Степанянец М.Т.**

С79 Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. — 503 с.

ISBN 5-02-017978-7

Настоящее издание представляет собой учебно-текстовую базу, действующую отходу от до сих пор преобладающей в отечественном гуманитарном образовании западноцентристской ориентации. Китайская, индийская и мусульманская философии изложены в многообразии подходов к решению основных мировоззренческих проблем. В книгу вошло более 30 текстов основных направлений и школ.

**ББК 87.3**

© М.Т.Степанянец, вводный курс,  
составление, вводные статьи  
к антологии, 1997

© Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН, 1997

ISBN 5-02-017978-7

# **ВВОДНЫЙ КУРС**

## **ВВЕДЕНИЕ**

### **Глава I**

#### **ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ**

### **Глава II**

#### **КОСМОГОНИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАЧАЛА**

### **Глава III**

#### **ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИРОЗДАНИЯ И ЕГО УСТРОЕНИЕ**

### **Глава IV**

#### **ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА**

### **Глава V**

#### **ПУТИ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТИНЫ**

### **Глава VI**

#### **ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

## ВВЕДЕНИЕ

**П**од «восточной философией» условно подразумеваются философские традиции трех наиболее значимых по сей день западных цивилизаций: китайской, индийской и мусульманской. В силу не только объективно существующих языковых и культурных барьеров, но также из-за устойчивости западноцентристской ориентации «восточный» пласт культуры до сих пор остается неадекватно оцененным.

«...Индусы не способны придерживаться определений предмета, устанавливаемых рассудком, так как для этого уже нужна рефлексия»<sup>1</sup>. То, что автором столь категоричного заключения был Гегель, свидетельствует, что и великие умы не свободны от ошибочных суждений, когда дело касается феноменов цивилизаций, отдаленных в пространстве и времени, мало изученных, а потому, естественно, и непонятых. Тенденция к приспособлению, укладыванию непонятого в жесткие рамки собственных привычных представлений — универсальная человеческая слабость, проявляющаяся постоянно и повсеместно, на уровне высокого интеллекта и обыденного сознания. Именно она служит источником возникновения многочисленных анекдотов вроде того, что японцы, впервые увидев верблюдов, решили, что перед ними лошади с распухшими спинами. К сожалению, дело не ограничивается курьезами. Стереотипы в мышлении нередко приводят к далеко идущим последствиям. История человечества знает достаточно примеров того, как стереотипные характеристики привлекались в качестве идеологического обоснования политики подчинения, угнетения и даже уничтожения целых народов.

Географическое положение, в силу которого Россия принадлежит двум континентам — Европе и Азии, историческое прошлое, тесно связанное с судьбами Востока, уходящие в глубь веков политические, торговые и культурные контакты с азиатскими соседями вдоль растянутой на многие тысячи километров границы, сосуществование со времен Российской империи в рамках единой государственности народов с многочисленными этносами азиатского региона — все это издавна сказывалось на глубоком интересе,

---

<sup>1</sup> Гегель. Философия истории. — Сочинения. Т. 8. М.—Л., 1935, с. 149.

проявляемом просвещенными умами отечества к Востоку в целом и его духовной культуре в частности. Достаточно вспомнить, например, о многочисленных «восточных мотивах» в русской поэзии у А.С.Пушкина и К.Д.Бальмонта, М.Ю.Лермонтова и А.А.Фета, С.Я.Надсона, В.Я.Брюсова и др.

К началу XX столетия российское востоковедение прославилось трудами Ф.И.Щербатского, В.П.Васильева, С.Ф.Ольденбурга, О.О.Розенберга, В.М.Алексеева и других выдающихся ученых. То были ориенталисты с широким кругом интересов, для большинства из них философия была не единственным и не главным объектом исследования. Тем не менее достижения их были впечатляющими, особенно в области переводов, комментирования и осмысления буддийских текстов. К несчастью, общая идейно-политическая ситуация, сложившаяся в стране в предвоенные и последующие несколько десятилетий, не способствовала дальнейшему развитию академического философского востоковедения, нанесла ему непоправимый вред. Официальная установка на критику империалистического европоцентризма с позиций пролетарского интернационализма, как это ни парадоксально, обнаружила наш собственный европоцентризм в настойчивом стремлении рассмотреть и оценить восточную философию исключительно в рамках вульгарно усвоенного марксизма: отсюда упорное желание развести философию и религию, материализм и идеализм как полярные, несовместимые идейные течения, безоговорочная оценка любого идеалистического, а тем более религиозного мыслителя как «реакционера» и даже «проводника интересов эксплуататорских классов». Все это, несомненно, наложило отпечаток на большинство отечественных востоковедных работ. Хотя даже в самые трудные времена находились ученые, проявившие способность быть свободными от навязываемых установок и осуществившие исследования, соответствовавшие мировым стандартам (В.Н.Топоров, А.М.Пятигорский, Ю.К.Щуцкий и др.).

Последние два десятилетия стали переломными для российско-го философского востоковедения: произошла переориентация исследовательской деятельности в сторону собственно философской проблематики, значительно расширилось освоение чрезвычайно сложных в прочтении и особенно в интерпретации и переводе на понятийный язык европейца источников древности и средневековья. Историко-философский анализ отныне проводится по преимуществу с учетом не только и даже не столько социально-экономических и политических факторов (вульгарная социологиза-

ция была присуща подавляющему большинству работ прошлого времени), сколько общекультурной текстуры, специфики духовных традиций. Намного расширился угол зрения ориенталистов, проявляющих способность рассматривать и оценивать феномены «восточной» мысли в контексте мировой культуры, и мировой истории философии в частности. Наметились перемены и в сфере гуманитарного образования, которое до недавнего времени практически игнорировало восточный пласт культуры. Внесенные в учебные программы изменения создают благоприятные условия для освобождения от прежней культурной односторонности. Тем не менее есть трудности, связанные с отсутствием соответствующей учебно-текстовой базы. В настоящем издании ставится задача по возможности избежать привычных стереотипов, представив «восточную философию» через многообразие ее подходов к решению основных мировоззренческих проблем.

Жанр учебника, и тем более вводного курса, диктует отказ от несбыточного желания «прослушать все звуки» какой-либо из восточных традиций, предлагая попытаться уловить и передать читателю «гармонию этих звуков», т.е. постараться представить некоторое общее понимание предмета. Отрешившись от отдельных «звуков», нам не удастся, однако, освободиться от аккордов, каковыми в изложении будут разделы, посвященные воззрениям на общее строение мироздания, на природу человека и смысл его существования, на способы и пути постижения Истины, на соотношение традиции с современностью.

Мы вовсе не претендуем на обладание «абсолютным слухом», вполне сознавая субъективность индивидуального восприятия, чреватого склонностью к упрощению и даже искажению всякого «другого». Предлагая собственную «запись», мы хотим лишь надеяться, что она пробудит у читателя интерес к самостоятельному познанию, которое в результате позволит быть свободным в выборе: согласиться с историко-философскими воззрениями, сконструированными в рамках западнотендеризма, либо признать принципиальное различие культур, исключающее наличие каких-нибудь общих фундаментальных оснований, либо, наконец, создавать новую всемирную историю философии, проявляя равное уважение к традициям всех народов мира.

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

---

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

## Глава I

### ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

**И**сторикам еще предстоит ответить на вопрос, почему именно VI век до н.э. выделяется из всех столетий I тысячелетия до н.э. как время взрыва интеллектуальной энергии. Но уже сейчас известны многие предпосылки экономического, социального, политического и духовного плана, подготовившие указанный перелом. Скачок в развитии производительных сил, появление товарно-денежных отношений, ослабление родо-племенных структур, возникновение первых государств, рост оппозиции традиционной религии, критика нормативных нравственных установок и представлений, усиление критического духа и рост научных знаний — вот некоторые факторы, из которых складывалась духовная атмосфера, благоприятствовавшая зарождению философии практически одновременно в трех очагах древней цивилизации: в Греции, Индии и Китае. Общность генезиса не исключала своеобразия путей формирования систематизированного философского знания.

В Индии этот путь пролегал через оппозицию брахманизму, ассимилировавшему племенные верования и обычаи, основанному на ведийском ритуале, который зафиксирован в четырех *самхитах*, или *Ведах* (*веда* — знание), сборниках гимнов в честь богов. Каждая Веда позднее обросла *брахманами*, т.е. описаниями и комментариями, а еще позднее — *араньяками* («лесные книги», предназначенные для отшельников) и затем *упанишадами* (от словосочетания «сидеть около ног [учителя]»). Весь корпус ведийских текстов считался *шрути*, т.е. священным откровением. Истинными знатоками и толкователями ведийской мудрости выступали представители высшей касты — брахманы. Однако ломка племенных отношений, кризис родовой морали поколебали незыблемость авторитета жрецов, безусловность предписываемого ими ритуала. Первыми «еретиками», осмелившимися поставить под сомнение всезнание брахманов и обрядовую рутину, стали аскеты, проповедники. Их называли *шраманами*, т.е. «совершающими усилия». То были усилия не только аскетического порядка, но и интеллектуального, усилия, направленные на осмысление предписаний ведийской религии.

VI—V века до н.э. были ознаменованы распространением множества критических по отношению к брахманизму течений.



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

\* \* \*

Во многом аналогичным было становление древнекитайской философии. Примечательно, что и в Китае первыми «оппозиционерами» выступали бродячие мудрецы-аскеты, подготовившие в эпоху Чжаньго (Борющихся царств) наступление «золотого века» китайской философии. Хотя отдельные философские идеи можно обнаружить в более древних памятниках культуры, какими в Индии были отчасти «Ригведа» и упанишады, а в Китае — «Ши цзин» («Канон стихов») и «И цзин» («Книга перемен»), философские школы и в том и в другом регионе складываются приблизительно в VI в. до н.э. Причем в обоих ареалах философия, достаточно длительное время будучи анонимной, с этого времени становится авторской, связанной с именами Гаутамы Шакьямуни — Будды, основателя джайнизма Махавиры Вардхаманы, первого китайского философа Конфуция, даосского мудреца Лао-цзы и др.

Если в Индии многочисленные философские школы так или иначе соотносились главным образом с брахманизмом и буддизмом, то в Китае — преимущественно с конфуцианской ортодоксией. Правда, в Индии размежевание на отдельные школы не привело к официальному признанию приоритета какого-либо одного из философских направлений, в то время как в Китае конфуцианство во II в. до н.э. добилось официального статуса государственной идеологии, сумев сохранить его до начала XX в. Наряду с конфуцианством наиболее влиятельными в соперничестве многочисленных религиозно-философских школ были даосизм и буддизм.

\* \* \*

Арабо-мусульманская философия — явление средневековья, а потому ее становление и развитие значительно отличались от аналогичных процессов в древних цивилизациях Индии и Китая. По существу интеллектуальная история арабов началась со времени появления ислама, т.е. с начала VII в. Само по себе мусульманское вероучение было продуктом взаимодействия арабской культуры, христианских и иудейских идей, получивших довольно широкое распространение на Аравийском полуострове к концу VI в. В монотеистическом учении Мухаммада отразились радикальные перемены, связанные с разложением родо-племенных отношений и складыванием единой для арабов государственности. Создание уммы — общины, состоявшей из последователей пророка Мухаммада, — было первым шагом на пути к объединению людей по признаку, отличному от родства, кровной связи; то было начало становления государства.

В основу исламского учения легли Коран и сунна, тексты которых были «отредактированы» к концу IX в. Однако ни мусульманское Писание, ни предание не могли дать ответы на все вопросы, которые ставила жизнь, особенно в стремительно развивающемся мусульманском обществе. Так появились дополнительные «корни-источники» — *кийас* («суждение по аналогии») и *иджма* («единодушное мнение»), позволявшие расширенное толкование Корана и сунны. В конечном счете мусульманская экзегетика оформилась в четыре правовые школы — *мазхаба*, две из которых (ханифиты и шафииты) были либеральными, а две другие (ханбалиты и маликиты) — консервативными. О позиции, в частности, маликитов свидетельствует утверждение, приписываемое их основателю Малику бен Анасу (ум. в 795 г.), что «вера является обязанностью, а вопрошание — ересью». В результате соперничества между двумя полярными тенденциями в мусульманской экзегетике возникла схоластическая теология — *калам*.

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

Появление собственно философских школ на Арабском Востоке напрямую связано с переводческой деятельностью. Сирийские христиане первые познакомили арабов с произведениями античных

мыслителей. Наибольшее влияние на развитие арабской философии оказали труды Аристотеля, не случайно поэтому появилось название «восточный перипатетизм».

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

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

Дальнейшее развитие не было результатом «оплошности», легковерия или невежества арабоязычных перипатетиков, а тем более следствием отсутствия у них «критических способностей». Усвоение не чистого, а неоплатонизированного аристотелизма явилось сознательным, преднамеренным выбором.

## Глава II

# КОСМОГОНИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАЧАЛА

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

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

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

Неудовлетворенные мифологическим описанием происхождения мира, древние мыслители, подобно одному из мудрецов упанишад, Удалаке, начали задаваться вопросами: «Как же могло это быть? Как из несущего 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»<sup>1</sup>. Таким образом, мыслители, отказываясь от мифологического объяснения «порождения», утверждали «причинность» возникновения мира.

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

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

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

.....

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

<sup>1</sup> Чхандогья-упанишада VI. 2, 2; 8, 4.

<sup>2</sup> Брихадараньяка-упанишада IV. 5, 15 и III. 8, 8.

<sup>3</sup> Бхагавадгита II, 17, 18.

Склонность рассматривать Абсолют в негативных понятиях объясняет молчание мудрецов в упанишадах. В ответ на вопрос, какова истинная природа Брахмана, молчит и Будда, в принципе отказывающийся обсуждать метафизические проблемы. Надо сказать, что кажущийся неизбежным и логически оправданным вопрос о начале мира для буддизма фактически не существует. Согласно легенде, Шакьямуни говорил, что его не интересует, кто направил стрелу или откуда она вылетела, для него важно ответить на вопрос, как освободить от страдания пораженного этой стрелой человека. Более поздние буддисты тем не менее признают существование истинно-сущего, но и оно трактуется ими неоднозначно.

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

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

\* \* \*

Принципиально иным по сравнению с западным космогоническим пониманием начала мира как порядка, навязанного извне, порожденного из некоего хаоса трансцендентной силой, представленной Творцом, или Первопричиной, является понимание Начала в китайской философской традиции. «Тьма вещей», или, как там говорят, «10 тысяч вещей», не имеют единого Начала и не составляют единообразно управляемого мира.

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

древнего Китая «Чжуан-цзы» (IV—III вв. до н.э.), заложившего основы даосской традиции, фиксируют, по существу, типичную для китайской мысли оппозиционную онтологию (в привычном для нашего понимания смысле слова) точку зрения.

Складывается впечатление, что китайцы вообще не склонны размышлять над понятиями бытия или не-бытия, ибо существование для них — это циклический процесс, круг без начала и конца: «Колесо крутится не прерываясь; вода течет не останавливаясь, начинаясь и кончаясь с тьмой вещей»<sup>4</sup>. Во многих текстах, в том числе и процитированном выше, с одной стороны, говорится, что «никто ничего не вершит, а [все само] согласно с дао»<sup>5</sup>, и в то же время утверждается: «Высшее дао рождает тьму вещей, но ею не владеет; творит многообразные изменения, но над ними не господствует»<sup>6</sup>. Подобные утверждения не находятся в противоречии друг с другом, поскольку Дао принято понимать не как трансцендентное Начало, но как высший принцип, закон, лежащий в основании саморазвивающегося универсума. «Великое Дао, — согласно „Дао-дэ цзину“, — растекается повсюду. Оно может находиться и вправо и влево. Благодаря ему все сущее рождается и не прекращает своего роста... Все сущее возвращается к нему...»<sup>7</sup>. Китайскую онтологию, по справедливому замечанию российского синоведа А.И.Кобзева, было бы точнее рассматривать как онтологию событий, а не субстанций. Вот почему в ней практически не наблюдается потребность в привычном онтологическом категориальном аппарате, в выяснении того, что есть качество, атрибут и т.п.

\* \* \*

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

Религиозные философы в лице мутазилитов (от араб. *му'тазил* — «отделившийся») категорически возражали против

<sup>4</sup> Хуайнань-цзы. — Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 38.

<sup>5</sup> Там же, с. 38.

<sup>6</sup> Там же, с. 39.

<sup>7</sup> Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с. 125.

каких-либо попыток антропоморфного определения Бога. Формально в исламе антропоморфизм запрещен (недопустимо изображение Бога или пророка и т.д.), однако сам текст Корана нередко утверждает обратное, например, что Бог восседает на троне (7:54; 20:5) или что Его можно увидеть в Судный день (75:22). Мутазилиты единодушно заявляли, что Бог не имеет «ни тела, ни духа, ни формы, ни плоти, ни крови, ни субстанции, ни акциденции, Он лишен цвета, вкуса, запаха, тепла, холода, влажности, сухости, высоты, широты или глубины... Он не делим, не определяем местом или временем... Он всегда был и есть Первый до всех вещей... Он... единственное вечное Бытие»<sup>8</sup>. Негативная теология мутазилитов вступала в противоречие с явно обозначенными и даже перечисленными в тексте Писания божественными атрибутами (в Коране упоминается 99 «имен»: Всемогущий, Всезнающий, Милосердный и т.п.). Мутазилиты сознавали эту проблему и пытались разными путями ее решить. Одни заявляли, что атрибуты имеют лишь метафорический смысл, другие сводили их к следствиям, «эффектам», производным от сущности Божьей и возникающим лишь в результате соприкосновения с частными реальностями.

Особенно ожесточенно велась полемика вокруг атрибутов Божественной воли и речи. Отрицание таковых имело самые серьезные последствия, ибо вело к признанию свободы воли за человеком и положению о сотворенности Корана (в противовес тезису об извечности Слова Божьего). Тем не менее доводы мутазилитов были настолько убедительными, что при халифе ал-Мамуне (в 827 г.) сотворенность Корана получила официальное государственное признание.

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

Арабские философы — ал-Кинди (ок. 800 — ок. 870 г.), ал-Фараби (870—950), Ибн Сина (980—1037), Ибн Рушд (1126—1198) — разрабатывают проблему Начала, опираясь на опыт античных философов. Ал-Кинди, открывающий череду во-

---

<sup>8</sup> Цит. по.: *Fakhry Majid. A History of Islamic Philosophy. N.Y.—L., 1983, с. 57.*



сточных перипатетиков, наряду с чисто философскими терминами использует для обозначения Начала теологическое Бог. Он называет его Первым принципом, Вечным, иногда истинным Единым. Это Единое (или Одно) не может иметь причины иной, чем в себе самом. Оно неизменно, нерушимо, находится в состоянии постоянного совершенства. Оно выше всего существующего, не имеет аналогов. Оно свободно от множественности и корреляции с чем-либо иным. Оно не имеет формы или материи.

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

Ал-Фараби, второй (после Аристотеля) учитель, как его называли арабы, определял Начало как Первое Сущее, которое «вечно, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы обеспечить себе существование... Первопричина едина в своем существовании»<sup>9</sup>. Первопричина, согласно ал-Фараби, «совершенна, необходима, самодостаточна, вечна, беспричинна, нематериальна, ни с чем не связана и ничему не противоречит, не подлежит определению. Первое Бытие эмануирует все, начиная с первого интеллекта». В том же духе рассуждал и великий Авиценна: «Первое не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видового отличия»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Ал-Фараби. Философские трактаты. А.-А. 1970, с. 203 и 207.

<sup>10</sup> Ибн Сина. Указания и наставления. Избранные философские произведения. М., 1990, с. 331.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИРОЗДАНИЯ  
И ЕГО УСТРОЕНИЕ

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

Индийская философская традиция отличается многовариантностью ответов на онтологические вопросы. Здесь сложились три варианта основных подходов — философский монизм, дуализм и плюрализм. Начнем с последнего. В варианте, представленном системой вайшешика, одной из первых (если не самой первой), попытавшейся определить логическую структуру бытия, используется, опять же впервые в Индии, категориальный философский язык<sup>1</sup>.

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

Попытаемся разобраться в сказанном. Прежде всего, что представляют собой великие стихии — *махабхуты*? Это космические первоэлементы, упоминание о которых встречается еще в упанишадах. Классический для вайшешики перечень содержит пять стихий: земля, вода, огонь, воздух и *акаша* (как коррелят органа слуха). Добавление последней объясняется тем, что многие вайшешики полагали критерием великих стихий их корреляцию с органами чувств, обособленными от тела, — *индриями*. «Пять субстанций, начиная с земли, порождаются материальными элементами индрий и наделены специфическими качествами, каждое из которых воспринимается соответствующей внешней индрией»<sup>3</sup>. Причисление звука к разряду космических стихий соответствовало

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

<sup>2</sup> Там же, с. 85.

<sup>3</sup> Там же, с. 75.

общей для всех брахманистских философских систем установке на приписывание Ведам статуса онтологического явления, имеющего самостоятельное и независимое от человека бытие.

Махабхутам присущи две формы: форма причины — разделенность на атомы в период космической ночи и начала творения мира; и форма следствия — образованные из атомов тела, органы чувств и объекты<sup>4</sup>. Идея атома как малой частички неизвестна ведийской традиции. Атомистические представления в Индии развиваются в главных школах неведийской традиции, т.е. в буддизме, джайнизме и адживике.

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

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

В учении вайшешиков адришты имеют три значения: космологическое — первотолчок в начале творения, приводящий в движение атомы; физическое — ненаблюдаемые причины природных движений; и этическое. Одно из принципиальных отличий атомизма вайшешики от демокритовского заключалось именно в том, что если Демокрит трактовал процессы космогенеза как естественно-механические (процессы возникновения и уничтожения миров вызваны вечным движением атомов, то соединяющихся, то разъединяющихся), то вайшешики видели в них реализацию дхармы, поскольку, согласно индийской традиции, мир развивается по мо-

<sup>4</sup> Там же, с. 73.

ральным законам. Говоря условно, атомы в вайшешике благодаря адриштам создают не только физический, сколько моральный образ мира. Для вайшешиков мировые процессы детерминируются не механическими причинами — столкновением атомов и т.п., а моральными — воздаянием за человеческие поступки, законом кармы, действующим посредством адришт.

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

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

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

Мир не является следствием причины, поскольку причина и следствие тождественны: «следствия» представляют собой лишь названия для уже существующего, вечно неизменного. В одном из своих комментариев Шанкара говорит о металлических изделиях — перелитом металле, — что они «берут начало в речи», подразумевая, что они реальны не сами по себе, но лишь поскольку они суть все тот же металл. «Следствие — только словесная форма, оборот речи»<sup>5</sup>.

По словам Шанкары, «состояние, при котором имена и формы проявлены, отличается от состояния, когда они не проявлены. Поэтому, хотя следствие и существует как неразличимое от причины

<sup>5</sup> Цит. по: Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М., 1991, с. 87.

до творения с точки зрения различия состояний, следствие считается не существующим до [акта] творения... Поскольку в мире установлено, что вещь существует, когда она проявляется через имена и формы, то, уступая обычным представлениям, сказано, что мир не существовал до своего проявления в именах и формах»<sup>6</sup>.

Шанкара полагает, что сходным онтологическим статусом с богом Ишварой обладает душа, принципиально отличающаяся от всего остального мира явленного: «Вечность этой души постигается из священных текстов, поскольку нерожденность и постоянство природы [свойственны] неизменному Брахману, [могущему] выступать как Брахман и как индивидуальная душа»<sup>7</sup>.

Душа-джива, будучи тождественна Брахману, вечна, безначальна и неуничтожима. Однако на уровне эмпирического мира существует множественность душ, что «связано с предшествующей эволюцией, происходившей целиком в сфере авидьи и наделившей душу индивидуальностью — сжатой историей ее прошлых рождений»<sup>8</sup>. До тех пор пока душа находится в системе тело—разум—чувства, она остается лишь подобием, образом Брахмана, а потому множественна, не единослитна с Брахманом.

По мнению Шанкары, существует и другое объяснение множественности душ. Единая акаша (т.е. эфир), говорит он, кажется раздробленной из-за расставленных глиняных горшков. Стоит только убрать горшки, как изначальное единство акаши восстановится. Так и «причина дробления [душ] лежит в преходящих ограничениях, [проистекающих] от буддхи и тому подобного, так же как причина дробления светлого эфира [лежит] в его связи с глиняными горшками»<sup>9</sup>.

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

По своей внутренней природе душа чужда какой бы то ни было деятельности. Состояние деятельности порождено ее преходя-

<sup>6</sup> Там же, с. 91.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же, с. 116.

<sup>9</sup> Там же, с. 117.

щими, «телесными орудиями». «В этом мире, — рассуждает Шанкара, — плотник несчастен, когда в руках у него инструменты — топорик и прочее. Только вернувшись к себе домой и сложив инструменты — топорик и прочее, довольный, бездеятельный и незанятый, [этот плотник] счастлив. Так и атман, соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем [и потому] несчастен. Но тот же [атман], для уничтожения усталости войдя в самое себя, [то есть] высший Брахман, свободный от [цепи] причин и следствий, бездеятельный, — счастлив и пребывает самовселящимся, ясным»<sup>10</sup>.

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

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

Классическая же санкхья признает наличие двух независимых друг от друга первичных реальностей: Пуруши и пракрити. *Пуруша* — разумное начало, у которого сознание — *чайтанья* является не атрибутом, а самой его сущностью. Это некое вечное сознание, чистый дух, находящийся вне мира объектов. *Пракрити* же есть первопричина мира объектного. В отличие от неизменного Пуруши пракрити находится в процессе постоянного изменения. Она едина и в то же время составлена из трех основных сил — *гун*. Последние не являются ее качествами или атрибутами, они ее субстанциональные элементы, сравниваемые с тремя веревками (само слово «гуна» буквально означает «нить», «веревка» и одновременно — «качество», «свойство»), сплетенными в один канат. В «Лекциях по истории философии», где санкхье уделено больше внимания, чем какой-либо другой индийской философской системе, Гегель специально останавливается на концепции гун. «Замечательно, что наблюдающее сознание индусов, — пишет он, — обратило внимание на то, что истинное в себе и для себя содержит в

<sup>10</sup> Там же, с. 119.

себе три определения, и понятие идеи завершается в трех моментах»<sup>11</sup>.

Что представляют собой гуны? Первая из них — *раджас* олицетворяет активность, деятельность. Вторая — *тамас* тождественна всему тому, что обладает устойчивостью, неизменностью, инертностью. Наконец, третья — *саттва* символизирует равновесие, успокоение, сознание. В пракрити все три гуны присутствуют одновременно, хотя и в различном соотношении. Для объяснения их взаимодействия используется сравнение с лампой: фитиль, масло и пламя — три компонента единого процесса горения.

Любопытно, как Гегель интерпретирует функцию гун, соотнося ее со своим пониманием диалектической триады. Саттва трактуется им как господство добродетели, как «утвердительное всеобщее в абстрактной форме», как «единство с собою». Раджас — как «проявление, начало различия, влечение, раздвоение», тамас же — «только отрицание». «Важное различие между пониманием санкхьи и нашим, — отмечает Гегель, — состоит в том, что третье начало, согласно санкхье, не есть возвращение в первое, как этого требуют дух и идея, ибо последняя требует, чтобы она посредством снятия отрицания опосредствовала себя с самой собой и возвратилась в самое себя; у индусов же третье качество остается изменением, уничтожением»<sup>12</sup>.

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

<sup>11</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993, с. 173.

<sup>12</sup> Там же, с. 174.

\* \* \*

Представление о мировом процессе, характерное для китайской духовной традиции, зафиксировано в уже упоминавшемся тексте «И цзин» («Книге перемен»), наиболее авторитетном произведении канонической литературы, оказавшем огромное воздействие на всю китайскую культуру.

По словам исследователя и переводчика «Книги перемен» Ю.К.Щуцкого, последняя «возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что этот малоопытный и загадочный архаический текст представлял широкий простор творческой философской мысли»<sup>13</sup>. Гадательная практика со стеблями тысячелистника, на панцире черепахи или лопатчатых костях крупного рогатого скота, восходящая по времени к концу II — началу I тысячелетия до н.э., была постепенно преобразована в нумерологическую систему математикоподобных операций с числами и геометрическими фигурами с целью «разделить по родам свойств всю тьму вещей»<sup>14</sup>. Эта система и составляет основной текст «И цзина», делящийся на три слоя. Первый включает название гексаграмм и мантических формул. Гексаграммы (их всего 64) — графические символы, составленные из шести расположенных друг над другом черт двух видов, целой и прерывистой, во всевозможных комбинациях. Черты *яо* — знаки универсальных мироустроительных сил: мужской — *ян* (изображаемой целой чертой), считающейся активной, символизирующей свет, и женской — *инь* (прерывистой чертой), по своей сути пассивной, темной. По-видимому, гексаграммы выполняли роль символов представлений, бывших в ходу до создания в Китае письменности.

Центральную роль в ицзиновской системе занимают восемь триграмм (*ба гуа*) — сочетания из трех черт. По словам одного из знаменитых комментаторов «Книги перемен» Чэн Ичуаня (1033—1107), «когда в глубокой древности совершенномудрые люди начертали впервые восемь триграмм, то в них уже были выражены три мировые силы: Небо—Земля—Человек»<sup>15</sup>. Восемь триграмм генетически связаны с «десятью небесными стволами», к которым причисляются *ян*, *инь*, вода, огонь, металл, дерево, почва и злаки.

<sup>13</sup> Щуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993, с. 112.

<sup>14</sup> Там же, с. 11.

<sup>15</sup> Там же, с. 121.



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

Несмотря на огромную комментаторскую литературу к «И цзину» в самом Китае и за его пределами, «Книга перемен», говоря словами выдающегося русского синоведа В.М.Алексеева, остается, подобно Апокалипсису, книгой за семью печатями. В одной из частей «Десяти крыльев», именуемой «Шо гуа чжуань» («Традиция объяснения триграмм»), смысл ицзиновской символики объясняется следующим образом: «В древности, когда совершенномудрые люди создавали [учение о] переменных, они имели целью согласоваться с закономерностями сущности [человека и его] судьбы. И вот они установили путь Неба, а именно тьму и свет. Они установили путь Земли, а именно податливость и напряжение; они установили путь Человека, а именно любовь и долг. Они сочетали эти три потенции и сочли их двойными. Поэтому в „[Книге] перемен“ шесть черт составляют гексаграмму, в ней разделяются тьма и свет, чередуются податливость и напряжение...»<sup>16</sup>.

Комментаторы и интерпретаторы более позднего времени, естественно, стремились найти расшифровку текста «И цзин» в понятиях, соответствующих уровню мышления их собственного времени. Одни усматривали в гексаграммах зародыш математических знаний (Лю Вэйхуа), другие видели в них связь с астрономическими и астрологическими наблюдениями, близкими к вавилонским представлениям о небесных сферах или, может быть, даже заимствованными у них, третьи, как, например, К.Юнг, утверждали, что «гуа» фиксируют общечеловеческий набор архетипов, т.е. врожденных психических структур, и т.д. «Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют универсальную иерархию классификационных схем, в наглядных символах охватывающую любые аспекты действительности — части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные положения» (А.И.Кобзев).

<sup>16</sup> Там же, с. 190.

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

В классических текстах более позднего времени Начало обычно отождествляется с некой основой «тьмы вещей». В «Чунь цю фань лу», принадлежащем кисти Дун Чжуншу (ок. 180 — ок. 120 г. до н.э.), именуемого в средние века «Конфуцием эпохи Хань», «начальное» называется «единым», которое «есть основа десяти тысяч вещей» и находится «перед Небом и Землей»<sup>17</sup>.

Китайские мыслители предлагали различные варианты развития жизни из безначального Начала. Приведем в качестве примера рассуждения Ван Фу (76—157), взгляды которого отличались эклектичностью, включая идеи, заимствованные из различных направлений китайской мысли. «В древнем-древнем мире во времена великой пустоты [существовало] без формы и признаков изначальное цзи (понятие, введенное в оборот даосами. — М.С.), состоявшее из слитых воедино субстанций. Его нельзя было обуздать, им невозможно было управлять. Так продолжалось долго, но [потом] оно вдруг начало изменяться, оно разделилось на чистое и мутное, которые превратились в инь и ян. Инь и ян уже обладали формой; упорядочиваясь в мире, они сформировали небо и землю. Когда небесное цзи и земное цзи соединились, зародилось все сущее. Гармоничное слияние инь и ян породило и человека, чтобы он управлял всем сущим»<sup>18</sup>.

Наряду с наиболее распространенными натурфилософскими воззрениями в китайской традиции имели хождение и идеи теистического порядка, утверждавшие наличие трансцендентной силы, творящей мир и им управляющей. Такая сила могла приписываться иногда Дао, но чаще — Небу-Тянь. Так, согласно представителям школы моистов, основателем которой был Мо-цзы (479—400 гг. до н.э.), Небо «зарождает и возвращает все сущее и приносит ему пользу... нет не сделанного небом»<sup>19</sup>. Более того,

<sup>17</sup> Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 116—117.

<sup>18</sup> Там же, с. 348.

<sup>19</sup> Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с. 195.

в интерпретации моистов Небо обретает карающие функции в отношении того, что противно его «воле». Нарушение небесной воли влечет за собой суровые наказания в виде небесных знамений, природных аномалий или катаклизмов, выражающих «недовольство» Неба. Это касается не только природных, но и общественных явлений: «Кто следует велениям неба, тот непременно получит вознаграждение, — говорится в книге „Моцзы“. — Кто нарушает волю неба, тот непременно понесет наказание»<sup>20</sup>.

Не исключалось и близкое к материалистическому понимание неба. Показательны в этом смысле взгляды Ван Чуна (27 — ок. 97 г. н.э.). Полемизируя с конфуцианцами, Ван Чун утверждал, что небо «отнюдь не является некой туманной и бесплотной сущностью»<sup>21</sup>. Ссылаясь на данные астрономии и вычисления математики, он настаивал на том, что «небо является телесной субстанцией»<sup>22</sup>.

Отмечая разнообразие воззрений на мироустройство, присущее китайской духовной традиции, нельзя не признать тем не менее, что доминирующую роль в ней занимала официальная конфуцианская доктрина, сложившаяся в эпоху Хань и продолжавшая оставаться господствующей на протяжении двухтысячелетнего периода истории Китайской империи. Автором данной доктрины был упоминавшийся ранее Дун Чжуншу.

«Конфуций эпохи Хань» признавал существование Дао как великого Единого, Первоначала, предшествующего Небу. Дао тождественно дэ, благодаря которому проявляются потенции мира. Последний насыщен первочастицами *ци* в их двух энергетических ипостасях — ян и инь, в результате взаимодействия которых возникает многообразие мира. Небо обладает пятью элементами (*у син*): дерево, огонь, земля, металл, вода. Земля — центр пяти элементов, порядок которых определен Небом. Небо же «рождает народ»<sup>23</sup>, который по природе своей может быть добрым или злым. «Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба... Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа»<sup>24</sup>. Нетрудно заметить, что

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Древнекитайская философия. Эпоха Хань, с. 279.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же, с. 123.

<sup>24</sup> Там же.

официальная доктрина конфуцианства синтезировала положения, заимствованные из различных древнекитайских школ, тем самым как бы примирив их между собой и обеспечив некоторое идеологическое единство, столь необходимое для поддержания стабильности империи.

\* \* \*

В Коране зафиксирован мифологический вариант творения, практически повторяющий библейскую версию. Теизм, предполагающий трансцендентность Бога, сотворившего мир и непрестанно его направляющего, выражается в мусульманской теологии жестким разделением Бога и мира (Бог — субстанция высшего порядка, а мир — тварная, потому более низкая). Некоторые из мутакаллимов предложили атомистический вариант онтологического основания мусульманской схоластики. «Вся вселенная, — утверждали они, — т.е. каждое тело, которое в ней существует, составлено из очень мелких частей, которые... не могут быть дальше разделены»<sup>25</sup>. В отличие от античных атомистов, мутакаллимы считали, что мельчайшие неделимые частицы не пребывают «извечно во вселенной», но «Бог непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет»<sup>26</sup>. Хотя в «отношении к природному порядку вещей, носящему субстанциональный характер», бесконечности нет (т.е. «невозможно существование бесконечного тела или тел, число которых бесконечно»), тем не менее отчасти доказана «бесконечность акциденций»<sup>27</sup>.

Предметы не обладают постоянными свойствами, последние всякий раз создаются Богом: «Когда Бог творит простую субстанцию, то он в ней творит и ту акциденцию, которая ему угодна»<sup>28</sup>. Она, однако, тотчас же исчезает, ибо не может длиться два момента. А Бог в каждый новый момент создает акциденцию того же вида. «Так продолжается все время, пока Богу угодно, чтобы сохранялся этот вид акциденции»<sup>29</sup>. Когда, скажем, человек пишет, это не он движет пером: движение возникает в пере и в руке благодаря свойствам, сотворенным Богом. Общий вывод мутакаллимов следующий: «Не существует такого тела, которое произво-

<sup>25</sup> Цит. по: Маймонид М. Путеводитель колеблющихся. — Григорян С.Н. Из истории Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960, с. 287.

<sup>26</sup> Там же, с. 288.

<sup>27</sup> Там же, с. 305—306.

<sup>28</sup> Там же, с. 293.

<sup>29</sup> Там же.

дило бы какое-либо действие... действующим началом является Бог»<sup>30</sup>.

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

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

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

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

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

<sup>30</sup> Там же, с. 295.

темноты, которое суть природные духи, ибо мир сделан из грубой и тонкой материи. (Такое «поведение» Бога описано в веданте как «лила» — «божественная игра», во время которой Абсолют набрасывает на себя покрывало — майю.)

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

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

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

Божественные имена не только теологические категории, фиксирующие божественные атрибуты, но и философские универсалии. Объясняя их соотнесенность с абсолютным бытием Бога, суфий пишет: «Универсалии (*'умур куллийя*), даже не имея воплощенного бытия, существуют в уме как интеллигибельные (*ма'куля*) и ведаемые»<sup>31</sup>. И далее: «Будучи скрыты (*батына*), они неотъемлемы от воплощенно-сущностного бытия, определяя и

---

<sup>31</sup> Ибн Араби. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 150.

влияя на все, что обладает таким бытием. Более того, оно именно их и ничье иное воплощение (я имею в виду воплощенные сущности сущего, имеющего воплощенное бытие), и при этом они не перестают быть интеллигибельны сами по себе»<sup>32</sup>.

Великий шейх неоднократно подчеркивает особенность реальности универсалий. Разъясняя свою позицию, он ссылается на универсалии человечности, которая, по его словам, присутствует интегрально в частном бытии этого существа (человека), не обладая различиями или численностью, которые влияют на индивидуумов, и не переставая быть чистой интеллектуальной реальностью.

Божественные имена — богоявление в «мире скрытого» (*алам ал-гайб*), тогда как феноменальный мир — манифестация Божественного бытия в «мире свидетельств» (*алам аш-шахада*). Истинное, абсолютное бытие есть лишь Бог — сущность, проявлением которой выступает мир. Вахдат ал-вуджуд означает одновременно трансцендентность Бога по отношению к феноменальному миру и имманентность ему. Представления, согласно которым отвергается подобие мира Божественному бытию, Ибн Араби характеризует как «невежество»<sup>33</sup>. Последовательное принятие принципа трансцендентности ведет к дуализму. Сторонники же концепции вахдат ал-вуджуд с позиции монизма утверждали: «Ты — не Он, ты это знаешь, и ты — Он: Его ты видишь. Связанным и Абсолютным здесь, вокруг себя»<sup>34</sup>.

Хотя Ибн Араби постоянно подчеркивает производность мира, зависимость его от Божественного бытия, он в то же время говорит о реальности мира как формы проявления Божественного абсолюта, реализации необходимого в возможном: «А целокупное мироздание, коему Бог дал бытие, было телом (*шабах мусавван*) без духа, а потому как бы неотполированным зеркалом»<sup>35</sup>. Производное от Бога «вместилище» принимает божественное истечение. Возможности проявления Бога безграничны, а потому неисчерпаемо многообразие нашего мира.

Неисчерпаемость форм проявления Божественного бытия обусловлена постоянным, непрерывным процессом манифестации, переходом из состояния непроявленности, в котором находится Бог как чистая возможность, в состояние проявленности.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> См. там же, с. 163 и 290.

<sup>34</sup> Там же, с. 164.

<sup>35</sup> Там же, с. 148.

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

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

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

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

Начиная с ал-Фараби восточные перипатетики развивают неоплатоническое учение об эманации. «Бытие же Первого Сущего, — пишет ал-Фараби, — есть как бы истечение бытия в бытие других вещей», а бытие всего прочего истекает из бытия его самого<sup>36</sup>. Он дает систематическую, еретическую с точки зре-

<sup>36</sup> Ал-Фараби. Философские трактаты, А.-А., 1970, с. 225.



ния ислама, иерархию эманаций, весьма напоминающую ту, что у Прокла.

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

Бытие сферы Луны предшествует вытекающему из него одиннадцатому бытию, последнему из тех видов бытия, которые для своего существования не нуждаются в материи как основе, т.е. являются интеллектами и умопостигаемыми объектами интеллекции. Далее следует иерархия подлунных бытий, являющихся либо естественными, либо производными. К таковым относятся огонь, воздух, вода, земля, минералы, растения, животные и, наконец, человек. Человек завершает космическую иерархию<sup>37</sup>.

Идеи ал-Фараби получили дальнейшее развитие и систематизацию у Ибн Сины. Происхождение универсума описывается Авиценной как вечный процесс, или эманация из Единого (Первого, Необходимо-сущего). «Первый, — читаем мы у Ибн Сины, — творит разумную субстанцию, которая поистине сотворена. От нее исходит [другая] разумная субстанция и небесное тело. При этой же разумной субстанции совершенствуются небесные тела, и она завершается некоей разумной субстанцией, от которой уже не исходит небесное тело... Материя элементарного мира должна происходить от последнего разума, а за небесными телами не отрицается оказание определенного содействия в этом. Однако этого недостаточно для упрочения ее возникновения, пока с ним не сочетается форма... От разумной субстанции, которая стоит за этим миром, исходят растительная, животная и разумная души. Разумной душой завершается последовательность бытия разумных субстанций. Разумная душа нуждается в совершенстве при помощи телесных органов и в связи с высшими сущими»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Там же, с. 232—236.

<sup>38</sup> Ибн Сина. Указания и наставления. — Избранные философские произведения. М., 1980, с. 351.

Самое серьезное опровержение философов и прочих посягателей на исламское теологическое мировидение предпринял ал-Газали (1058—1111), один из основных трудов которого не случайно назван «Непоследовательность философов» (*Тахафут ал-фаласифа*)<sup>39</sup>. Ал-Газали предупреждает истинно верующих об опасности, таящейся в шестнадцать метафизических и четырех физических положениях, исходящих от философов. Первым из такого рода «опасных» представлений названо утверждение вечности мира. Ал-Газали настаивает, что по воле Божьей мир создан во времени.

Критика Ал-Газали нанесла серьезный удар по развитию арабской философской мысли. И все же «восточный перипатетизм» искоренить из мусульманской среды не удалось. Более того, возможно, преодоление именно этой критики позволило появиться на философской арене самому великому из исламских последователей Аристотеля — Ибн Рушду, в дальнейшем названному латинскими авторами средневековья Аверроэсом.

Ибн Рушд по объему своего философского наследия и разнообразию поднятых в них проблем превосходит всех других мусульманских мыслителей. Кроме того, по крайней мере две особенности отличают его от великих предшественников — ал-Фараби и Ибн Сины: тщательность и глубина комментирования текстов Аристотеля (его считают самым выдающимся до появления Фомы Аквинского средневековым мастером комментирования), а также постоянство во внимании к вечной проблеме соотношения философии и религии.

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

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

---

<sup>39</sup> Тахафут — букв. «непоследовательность», «шаткость». Однако традиционно принятое название трактата ал-Газали — «Опровержение философов».

эс считает «наименее сомнительной и наиболее соответствующей природе бытия» и которой он сам придерживается.

Согласно Ибн Рушду, «сотворение есть приведение вещи из потенциального существования в актуальное»<sup>40</sup>, оно осуществляется «Действителем» — Всемогущим. Сотворение может быть соотнесено со Всемогущим только акцидентально, а не сущностно<sup>41</sup>. Тот, кто не признает материи, пишет Аверроэс, полагает, что акт Действителя связан первичным и сущностным образом с несуществованием. Но это не так. Ибо «имеется два сущностных начала для возникающих и уничтожающихся вещей: материя и форма, и одно акцидентальное начало — несуществование, которое есть условие появления того, что появляется, а именно как предшествующее ему: когда возникающая вещь начинает существовать, ее несуществование исчезает, а когда она уничтожается, появляется ее несуществование»<sup>42</sup>.

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

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

---

<sup>40</sup> *Ибн Рушд*. Опровержение опровержения. — Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 489.

<sup>41</sup> Там же, с. 498.

<sup>42</sup> Там же.

## ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

**В**ысказанная Гегелем однажды мысль о том, что в Индии нет места человеку, поскольку тот рассматривается не иначе как «временная манифестация Одного», т.е. Абсолюта, а потому не имеет самоценности<sup>1</sup>, получила довольно широкое признание в западной историко-философской литературе. Насколько справедливо такое суждение? Не несет ли оно печать европоцентристского высокомерия? Или, может быть, оценка подобного рода является следствием недостаточного знания индийской традиции, а также неспособности ее адекватного понимания?

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

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

Но главное отличие человека от остального мира заключается в том, что именно в нем наиболее полно манифестируется Высшее «Я» — Атман. В «Айтарея-араньяке» (2.3.2.) говорится: «Сок течет в растениях, а в животных — разум (*читта*). В человеке Атман проявлен наилучшим образом, потому что человек наделен разумностью (*праджняна*). Он видит и говорит о том, что познает, ведает то, что будет завтра, отличает реальный мир от нереального, стремится достичь бессмертия, хотя и смертен».

<sup>1</sup> См. подробно: *Halbfass W. Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought.* Albany, 1991.

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

Взаимосвязь Атмана-Брахмана с атманом, индивидуальным «я», решается в индийской традиции преимущественно на основании принципа недualityности. Шанкаре принадлежит примечательное в этом смысле высказывание: «Существование Брахмана известно на основании того, что он является „я“ каждого. Ведь каждый осознает существование собственного „я“ и никогда не думает: „Я не существую“. Если бы существование „я“ не было известно, всякий бы сказал „Я не существую“. И это „Я“ (существование которого всеми осознается) есть Брахман»<sup>2</sup>.

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

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

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

В соответствии с ведийской традицией человек обретает знание *дхармы*, правил совершения ритуала и приношения жертвоприношений, опираясь на Веда. Но доступ к Ведам признается отнюдь не за всеми, а лишь за представителями высших варн и каст. (Единственной школой в индийской философской традиции, не при-

<sup>2</sup> Цит. по: *Najime Nakamura. The Ways of Thinking of Eastern Peoples.* Honolulu, 1964, с. 99.

нявшей кастовой системы, была локаята. Кастовую дискриминацию отвергали также буддисты и ряд других неортодоксальных течений.)

Согласно Ведам, Брахма определил для всех «имена, род деятельности (*карму*) и особое положение»<sup>3</sup>, т.е. фактически кастовую принадлежность. В ведийских мифах Пуруша, тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий и т.п., являющийся своего рода моделью космоса и одновременно человечества, т.е. макро- и микрокосма, рождает из духа своего луну, из глаз — солнце, из дыхания — ветер; из уст Пуруши возникли жрецы-брахманы, из рук — воинское сословие-кшатрии, из бедер — торговый люд-вайшья и, наконец, из ступней — все остальные кастовые люди-шудры (за пределами кастового деления остаются «неприкасаемые»). Только представители первых трех варн считаются «духовно родившимися», т.е. дваждырожденными, а потому имеющими доступ к чтению и изучению Вед. Шудрам предписывается служить членам высших каст, и прежде всего брахманам. Шудра «не должен накапливать богатств, даже имея возможность [сделать это], так как, приобретая богатство, притесняет брахманов»<sup>4</sup>.

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

<sup>3</sup> Законы Ману. Гл. XII, 94. М., 1960.

<sup>4</sup> Там же, с. 226.

рекшийся от мира, не общается с людьми, хотя и живет подаянием.

Кармический детерминизм абсолютен:

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

Достигает успеха быстро  
человек, своей кармой довольный.

Даже полный успех в чужой дхарме  
бесполезен — к своей устремляйся!<sup>5</sup>

Причастность человека к дхармическому процессу, «мандат на дхарму», с одной стороны, выделяет его из остального мира живого. «Только человек открыт для „долга“; независимо от того, что общего имеет он с животными, только он оказывается связанным с нормами и обязанностями, т.е. дхармой»<sup>6</sup>. С другой стороны, концепция «варна—ашрама—дхарма» столь жестко регламентирует жизнь человека, что не оставляет практически места для свободного выбора: человек действует не как самостоятельный блюститель морали, а как «актер» с заранее расписанной для него ролью.

К сказанному выше стоит добавить следующее. Нередко утверждается, что лишь Индия является той страной, где возможно освобождение от смерти и рождения. В «Вишну-пуране», например, говорится, что Бхарата — единственная «страна ответственного поведения», остальные же «регионы наслаждения»<sup>7</sup>. Кроме того, примечательно, что термины «ману», «манушья» используются для обозначения не всякого представителя рода человеческого, а только ариев в противовес всем остальным, причисляемым к разряду варваров — «даса».

Указанная выше нормативная, или «коллективистская», модель ориентирована на безусловное выполнение норм и правил поведения, направленных на поддержание определенного мироустройства. В этих условиях миро- или жизнеутверждающая позиция оказывается позицией, сохраняющей то, что предустановлено. Тем самым «жизнеутверждение» на деле оборачивается «жизнеотри-

<sup>5</sup> Бхагавадгита 17, 41; 17, 41; 18, 47.

<sup>6</sup> Halbfass W. Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought, с. 278.

<sup>7</sup> Там же, с. 273.

данием», ибо тормозится всякое волеизъявление и действие, выходящее за пределы нормы, установки, что, естественно, в конечном счете тормозит развитие, прогресс. О консервативных последствиях соблюдения, в частности, предписаний кастовой системы Макс Вебер писал: «Ритуальный закон, в соответствии с которым любое изменение профессионального занятия, любое изменение технологии труда могло вести к ритуальной деградации, конечно, не мог порождать экономических и технических революций из самого себя»<sup>8</sup>.

Было бы упрощением утверждать, что нормативность полностью исключает жизненно активную позицию. Следует, однако, иметь в виду, что таковая в границах «нормативной» модели имеет преимущественно социальную ориентацию: она направлена на совершенствование мира, окружающего человека. В этом смысле можно говорить о том, что она свидетельствует об определенном оптимизме по поводу достижения идеального мироустройства.

Напротив, так называемая индивидуалистическая модель формируется под воздействием объективных условий, побуждающих к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости. (Речь идет о варианте «индивидуалистической» модели, присущей религиозному сознанию и обычно тяготеющей к мистицизму.) Человек ищет успокоения, спасения, идеала вне окружающей среды. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое приблизило бы, «слило» его с идеалом трансцендентного Абсолюта. Так совершается бегство от мира.

В Индии санкционированная священными Ведами кастовая система настолько жестко детерминировала жизнь человека, что, кажется, не оставляла каких-либо надежд на возможность избавления от страданий иным образом, чем путем разрыва *сансары* — цепи перерождений, выхода за ее пределы. Освобождение из круговорота бытия, новых рождений, зависимых от предшествующей жизни, называется *мокша*.

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

<sup>8</sup> Weber M. Essays in Sociology. N.Y., 1974, с. 413.



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

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

Ни к чему не привязанный мыслью,  
победивший себя, без желаний,  
отрешенностью и недеянием  
человек совершенства достигнет<sup>9</sup>.

Совершенство видится в способности познать свое истинное «я», тождественное Атману. В «Дхаммападе», одном из самых популярных буддийских текстов, говорится, что *бхикшу*, т.е. нищенствующего отшельника-буддиста, «называют спокойным, если его тело спокойно, речь спокойна, ум спокоен, если он сосредоточен и отказался от мирских благ. Сам себя побуждай, сам себя проверь. Такой бхикшу, следящий за собой, сосредоточенный, будет счастливо жить. Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь...»<sup>10</sup>.

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

Истинно-сущее разложено на бесконечное число дхарм, каждая из которых испытывает свою долю страдания. Доля эта находится в зависимости от кармы и содеянного в прошлом рождении: каждая данная единичная жизнь связана с предыдущей и объясняет то, что она страдает именно так, а не иначе. Происходит это вследствие того, что единичная жизнь представляет собой не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных со-

<sup>9</sup> Бхагавадгита 18, 49.

<sup>10</sup> Дхаммапада. XXV, ст. 378—380. М., 1960.

ставных частей, это как бы лента, сотканная на определенном отрезке времени из безначальных и бесконечных нитей. Жизнь тем самым — это некий узор, смерть же распадение узора, распутывание нитей и соединение их в ленту с новым узором.

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

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

Наставляя на путь совершенствования, буддизм учит: «Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости... Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний; безупречный, он уничтожил теорию существования: это его тело — последнее»<sup>11</sup>.

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

<sup>11</sup> Там же, Гл. XXIV, ст. 348, 351.

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

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

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

\* \* \*

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

Человек — одна из «10 тысяч вещей», но в то же время именно он наиболее ценная из всей мирской «тьмы вещей». Ссылаясь на изречение Конфуция «Из рожденных Небом и Землей человек является самым ценным», Дун Чжуншу утверждал, что тот, «кто вник в свою природу, дарованную Небом, знает, что сам более ценен, чем прочие существа»<sup>12</sup>.

Ответ на вопрос, в чем отличие человека от всех иных существ, дан в «Бо ху тун» («Диспут в Зале Белого Тигра»), фор-

<sup>12</sup> Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990, с. 149.

мально утвердившем ортодоксальную доктрину поздниханьского конфуцианства. Человек — существо, обладающее пятью природными задатками. К таковым относятся: человеколюбие, справедливость, благопристойность, мудрость и искренность. «*Жэнь* — „човеколюбие“ — то же, что *бужэнь* — „не быть жестокосердным“. Это значит быть сердобольным и любить людей. *И* — „справедливость“ — то же, что *и* — „долженствующее“. Это значит „выносить решения с должным беспристрастием“. *Ли* — благопристойность — то же, что *ли* — „поступать“. Это значит следовать пути и достигать совершенства. *Чжи* — „мудрость“ — то же, что *чжи* — „знать“. Это значит [иметь] собственное видение и глубокое понимание, когда не впадают в заблуждение, постигая сокровенное, проникают в истинное. *Синь* — „искренность“ — то же, что *чэн* — „правдивость“. Это значит отдаваться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону»<sup>13</sup>.

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

Согласно преданию, Конфуций утверждал сущностное единство всех людей, усматривая его во врожденной склонности каждого человека к добру. (Некоторые исследователи, однако, из высказывания, приписываемого Конфуцию, о том, что «по природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга», приходят к заключению, что человеческая природа нейтральна к добру и злу<sup>14</sup>.)

Более определенен в характеристике человеческой природы как доброй Мэн-цзы (IV—III вв. до н.э.), считавший, что именно изначальная доброта делает «однородными» простолюдина и совершенномудрого. «Гуманность, справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, — писал Мэн-цзы, — они мне исконно (*гу*) присущи»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Там же, с. 247.

<sup>14</sup> См.: Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983, с. 208.

<sup>15</sup> Там же, с. 210.

Прямо противоположной точки зрения придерживался главный оппонент Мэн-цзы — Сюнь-цзы (ок. 313—238 гг. до н.э.), настаивавший на том, что «человеческая природа зла; а то, что она добра, — искусственное приобретение». По справедливому замечанию А.И.Кобзева, «за двухтысячелетний период развития конфуцианства — от Конфуция до Ван Янмина — в нем были выдвинуты и разработаны практически все возможные решения проблемы соотношения человеческой природы и добра и зла. Этот факт реального исчерпания комбинаторно возможных ответов на поставленный таким образом философский вопрос свидетельствует прежде всего о том, что внутри традиционной китайской философии шел процесс постоянного развития, в специфической форме постепенного перебора всех допустимых решений тех или иных выдвинутых в древности проблем, а также перебора их всевозможных взаимных комбинаций»<sup>16</sup>.

Проблема добра и зла, как известно, находится в тесной связи с проблемой предопределения и свободы воли. Здесь тоже наблюдается широкий разброс мнений. Довольно типичным для конфуцианства является представление о существовании Небесного «замысла» в отношении всего сущего и в первую очередь человека. «Человек, как только он рождается, получает великий удел, — гласит „Чунь цю фань лу“. — Это — сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел»<sup>17</sup>. Под великим уделом подразумевается то, что предопределено Небом и над чем человек, естественно, не властен. Переменный же удел связан с тем, что зависит от человека, от его личных усилий. Какова связь упомянутых выше уделов между собой? Об этом убедительно говорит тот же Дун Чжуншу: «Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, но еще не может стать доброй. Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа»<sup>18</sup>.

Этот фрагмент служит выражением типичной для конфуцианской традиции установки на: а) отрицание абсолютного фатализма;

<sup>16</sup> Там же, с. 225.

<sup>17</sup> Древнекитайская философия. Эпоха Хань, с. 117.

<sup>18</sup> Там же, с. 123.

б) признание не только возможности, но, более того, необходимости человеческого усилия и действия, направленных на реализацию заложенных в человеке добрых потенций, т.е. на достижение совершенства; в) утверждение (в этом сказывается чисто китайская специфика) особого «мандата» правителя в реализации доброй природы человека.

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

Правитель — основа государства, а почтение к нему — фундамент должного порядка. Это почтение зиждется на распределении функций между Небом, Землей и Человеком. Небо дарует жизнь, Земля питает ее, Человек же управляет всем посредством правил и музыки, т.е. соответствующего ритуала. Правитель выступает олицетворением единства всех троих: «...принося жертвы, служит Небу; лично вспахивая землю в ритуале первовспашки, служит Земле; заботясь о людях, их воспитании, просвещении, правилах, служит Человеку. Служа всем трем, правитель является олицетворением отца и матери для своих подданных, и тогда не нужно ни насилия, ни наказаний: люди следуют за ним, как дети за родителями»<sup>19</sup>. Нетрудно догадаться, что подобная интерпретация роли правителя представляла собой идеологическое обоснование китайского императорского режима.

С точки зрения западного человека, Китайская империя — разновидность восточной деспотии, пронизанной духом тоталитаризма. Гегель и продолжившие его линию интерпретации восточного духовного наследия историки философии (Дональд Монро, Р.Эдвардс, М.Элвин, С.К.Янг и др.) полагают, что китайское понимание «я» характеризуется «самоотрицанием», или «безличностью», отсюда наименование китайской модели человека как «полюй человек». Мораль здесь представляется объектом легали-

<sup>19</sup> Цит. по: Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989, с. 217.

зации, и все то, что должно было бы быть чувством внутренней субъективности, подвержено организации извне.

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

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

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

В социальном плане действовала аналогичная модель с находящимся в центре ритуалом *ли*. Китайцы отличают «абсолютные» ритуалы от тех, что подвержены изменениям времени. Абсолютными считаются те, что имеют космологическое основание. Это ритуалы-принципы, они «подобны порядку и законам неба, а потому как же они могут меняться?.. Они ведь коренятся в природе неба»<sup>20</sup>. Одним из таких абсолютных ритуалов или принципов является иерархичность всего сущего. Словом, цель соблюдения ритуалов состоит в том, чтобы поддерживать мир, в том числе и общество, в состоянии стабильности, гармонии, обеспечиваемых «различением и интеграцией».

<sup>20</sup> См.: Kai-wing Chow. Ritual, Cosmology, and Ontology: Chang Tsai's Moral Philosophy and neo-Confucian Ethics. — Philosophy East & West. Apr. 1993, vol. XLIII, No. 2.

Упомянувшийся выше механизм «центростремительной гармонии» приложим и к китайской концепции «я». Последняя в некотором смысле сходна с космосом, в котором материя организуется вокруг центров, определяемых доминирующей массой каждый раз, когда соседние массы предоставляют ей достаточную свободу. То, что характерно для космического пространства, наблюдается и в области микрокосмической. Созданный таким образом центр является центром силового поля, фокусом, из которого силы исходят и к которому сходятся. Сформированные подобным путем центры далее связаны друг с другом как сумма центров, которые, взаимодействуя, создают балансирующий центробежный центр и стремятся распределить силы своего поля симметрично вокруг собственного центра. Индивидуальное «я» есть один из центров, взаимодействие которого со всеми другими «я»-центрами определяет структуру целого, оно же организовано вокруг того, что может быть названо сбалансированным центром. Как говорил Мэн-цзы, «все мириады вещей кончаются во мне» и «тот, кто полностью использует свое сердце и разум, реализует себя, а реализовав себя, реализует целое».

Таким образом, «я» оказывается одновременно частицей общего силового поля и центром, конструирующим собственное целое. В результате взаимоотношения человека с обществом предстают не как проявление господства и «тоталитарного духа», а как выражение благотворного и для индивидов и для общества в целом «коллективистского духа»<sup>21</sup>.

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

Согласно даосскому учению, человек обладает как бы двумя натурами. Одна — естественная, порождаемая и детерминируемая Дао-Единым (а потому истинная), другая — искусственная, порождаемая и детерминируемая страстями, свойственными человеческому эго (оттого ложная). Исходя из этого, идеальным человеком считается тот, в котором истинная натура возобладает над ложной. Он «следует Небу, отдается на волю естества, не связывает себя суетой, не поддается людским соблазнам. Небо ему

<sup>21</sup> См. подробнее: Эймс Р. Индивид в классическом конфуцианстве (модель «фокус—поле»). — Бог—человек—общество в традиционных культурах Востока. М., 1993, с. 39—65.



отец, Земля ему мать, силы инь—ян — основа, четыре времени года — уток. Небо покойно благодаря чистоте, Земля устойчива благодаря покою... покой и тишина — это то, на чем утверждается божественный разум, пустота и ничто — обитель дао. Поэтому доискивающийся вовне теряет внутри себя, бережно хранящий свое внутреннее теряет во внешнем мире»<sup>22</sup>.

Даосы критически относились к конфуцианцам и моистам, использовавшим ученость для того, «чтобы поставить под сомнение мудрость, цветистую клевету... чтобы привлечь побольше сторонников. Музыкой и пением, барабанами и танцами, оторочкой на одежде, Песнями и Преданиями покупали славу и известность в Поднебесной. Расплодили ритуалы, возвышающие и принижающие»<sup>23</sup>. Совершенномуудрому не пристало «стремиться к внешнему украшению, каковыми являются милосердие и долг-справедливость... заботиться о показаниях глаз и ушей», ибо он «внутри себя совершенствует искусство дао», «странствует в гармонии тела и души»<sup>24</sup>.

Даосы проявляют полное безразличие к внешнему одобрению своего поведения, к тому, что думают о них другие, насколько их поведение соответствует принятым в обществе правилам, нормативам. Последние они склонны не только игнорировать, но даже вызывающе презирать: «Презри Поднебесную, и с духа спадут оковы; пренебреги вещами, и сердце освободится от сомнений; уравний жизнь и смерть, и воля обретет бесстрашие; уподобься ходу изменений и превращений, и взор твой обретет ясность»<sup>25</sup>.

Нетрудно заметить созвучность антинормативного пафоса даосизма со многими положениями буддизма. Закономерно поэтому, что когда позже им пришлось встретиться на китайской земле, от этой встречи родилось «общее дитя» — чань (яп. «дзен») буддизм, идеал которого в том, чтобы выявить изначальную природу, быть свободным, как рыба в воде, как птица в небе, уподобиться ветру, который дует туда, куда захочет, не ища опоры, пристанища<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Древнекитайская философия. Эпоха Хань, с. 55.

<sup>23</sup> Там же, с. 52.

<sup>24</sup> Там же, с. 51.

<sup>25</sup> Там же, с. 60.

<sup>26</sup> См. подробнее: Григорьева Т.П. Даосская и буддийская модели мира. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

\* \* \*

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

Фаталистическая идея была закреплена и положена в основу этической системы ислама мусульманскими теологами. Полное и яркое выражение она получила, в частности, в трудах ал-Газали. В трактате «Воскрешение наук о вере» он писал: «Солнце, луна и звезды, дождь, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим... „И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил“»<sup>27</sup>.

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

Абсолютный фатализм был поставлен под сомнение первыми «задумавшимися» и «препирающимися» мусульманами — *кадаритами* (от араб. *кадар* — «судьба, рок»). Сущность кадаритов, по словам известного средневекового мусульманского историка аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.), состояла «в желании найти причину всякой вещи, а это [пошло] от сущности первопроклятого (т.е. дьявола. — М.С.), так как он искал, во-первых, причину сотворения, во-вторых, мудрость в религиозной обязанности, в-третьих, пользу в обязанности поклоняться Адаму»<sup>28</sup>. Кадариты отстаивали свободу воли человека и его ответственность за свои действия перед Аллахом.

<sup>27</sup> Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 208.

<sup>28</sup> Аш-Шахрастани. Книга о религиях и sectax. Ч. I. М., 1984, с. 33.

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

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

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

Согласно суфийской интерпретации, в человеке нераздельно слито божье и тварное. Великий шейх Ибн Араби толкует стих Корана (75:38): «О, Иблис, что удержало тебя от поклонения тому, что Я создал Своими руками?» — как свидетельство того, что Адаму, сотворенному двумя руками, присущи две формы: внешняя создана из реальностей мира, а внутренняя соответствует «совокупности божественных имен и качеств».

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

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

Ссылаясь на Коран (33:72), гласящий: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрешили его; понес его человек...» — суфии толкуют этот аят

как утверждение предназначенности человека быть «вместилищем Божественного».

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

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

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

Допущение метафизического и религиозного толкования *ал-инсан ал-камил* позволяло формировать принцип нравственного совершенствования в зависимости от интеллектуального уровня адепта. Для большинства последователей суфизма, людей простых, обычно неграмотных, ориентиром в этом процессе был наставник-святой. Его жизнь, поведение служили им наглядным примером, воспринимались как образец, которому следовало подражать. И они подражали, часто слепо и безрассудно, становясь нередко орудием в руках людей лживых и властных, умевших всецело подчинить своей воле слабых и неискушенных.

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

Концепция Совершенного человека не соответствует традиционному исламскому вероучению по крайней мере по двум причинам. Во-первых, из мысли о том, что человек — хранилище Божественного и возможно его возвращение к истинному «я» через

единение с Богом, допустим логический вывод об имманентности природы последнего человеку, а это несовместимо с теистическим тезисом об абсолютной трансцендентности Бога. Во-вторых, сама постановка вопроса о возможности достижения индивидом уровня ал-инсан ал-камил содержит вызов идее фатализма.

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

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

...мы Ему принадлежим,

Но разве сами мы собой не обладаем?

Ему во мне принадлежит лишь слово «быть»;

Сколь нами Он, столь мы собой располагаем<sup>29</sup>.

Свобода воли, таким образом, квалифицируется как милость Божья. В чем же смысл того, что всевышний добровольно ограничивает свое могущество? В «испытании» человека. Зачем понадобилось творцу испытывать его, разве не мог он ниспослать одну добродетель? Чтобы выявить подлинную добродетель человека, ибо, как говорит поэт-суфий Джалал ад-Дин Руми, «целомудрие ничего не стоит, если отсутствует искушение пороком». Но главное не в этом. Зло и добро нужны, чтобы показать всеохватность абсолютного Бытия. Бог есть все, а значит, он манифестирует себя даже в качествах несовершенства и в качествах, заслуживающих осуждение.

Мысль о том, что Бог, дабы «стать известным», проявляет себя в контрастирующих формах, поскольку ослепляющий Боже-

<sup>29</sup> Ибн Араби. Геммы мудрости. — Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 175.

ственный свет, чтобы его можно было видеть, противопоставляет себе тьму, созвучна высказываниям неоплатоников, утверждавших, что о порче вещей можно говорить лишь до тех пор, пока есть то, что портится, о зле — пока есть благо.

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

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

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

Словом, свобода воли, согласно суфизму, означает свободное от внешних мирских влияний воление, сообразующееся с выбором

индивида. Критерием нравственности выступает **личное** суждение о том, что есть добро. Впрочем, суфийское свободное воление тем не менее ограничено, условно, ибо считается, что только избранные способны к самостоятельности суждений и выбора, большинство же обязано подчиняться наставникам.

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

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

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

Ал-Фараби относил человека к четвертой ступени бытия. Первое, что появляется в человеке, как только он рождается, это способность питаться, а вслед за ней одна за другой способности воспринимать ощущаемое, желать или отвергать ощущаемое, воображать и, наконец, мыслить. С помощью «мыслящей силы» он воспринимает умопостигаемые объекты интеллектции, отличает красоту от уродства и обретает искусства и науки. Мыслящая сила господствует над всеми остальными силами или способностями<sup>30</sup>.

Опираясь на данные современной ему медицины, ал-Фараби подробно описывает функции различных органов человеческого тела, отдавая при этом мозгу второе (после сердца) по значимости место. Любопытно, что философ, вопреки исламской традиции, дискриминирующей женщин по отношению к мужчинам, утверждает, что «они [мужчины и женщины,] не различаются в том, что касается силы чувственной, воображения и интеллекта»<sup>31</sup>.

Когда умопостигаемые объекты интеллектции приобретены человеком, в нем естественно реализуются обдумывание, размышление, воспоминание, стремление к умозаключениям и желания. «Стремление к тому, что постигается, это в целом, — считает ал-Фараби, — проявление свободной воли. Если оно исходит из

<sup>30</sup> См.: Ал-Фараби. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 267.

<sup>31</sup> Там же, с. 282.

ощущения или воображения, то оно носит название, общее с проявлением свободной воли; но, если оно исходит из размышления или рассуждения, его называют общим [термином] свободного выбора, присущего именно человеку»<sup>32</sup>.

Реализация первых умопостигаемых объектов интеллекции в человеке является его первым достижением. Они ему даны только с целью послужить тому, чтобы он смог достичь своего наивысшего совершенства — счастья. Счастье определяется ал-Фараби как «добро, искомое ради самого себя», оно состоит в том, что «человеческая душа поднимается до такого совершенства бытия, что она больше не нуждается для своего существования в материи, поскольку она соединяется с совокупностью бытий, свободных от телесности, и субстанциями, отделенными от материи, и существует таким образом вечно»<sup>33</sup>. Подобное определение счастья весьма напоминает описание состояния мистика, достигшего высшей ступени совершенства. Однако дальнейшие рассуждения философа о добродетельном городе и жизни в нем добродетельных граждан свидетельствуют о том, что понятие счастья имело для ал-Фараби и вполне социальный смысл.

Лейтмотивом «Трактата о взглядах жителей добродетельного города» является тема общественной природы человека. «Лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, — пишет арабский философ, — человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе»<sup>34</sup>. Добродетельный город, т.е. идеальное общество призвано обеспечить благоприятные условия для **свободного выбора** (выделено мною. — М.С.), который позволит людям стать счастливыми<sup>35</sup>. Напротив, невежественный или «заблудший» город — тот, «который полагает, что счастье будет после этой жизни», «жители которого никогда не знали счастья, и им в голову никогда не приходило к нему стремиться»<sup>36</sup>.

Ал-Фараби сравнивал добродетельный город со здоровым телом, в котором все органы выполняют предназначенные им функции и действуют слаженно. Он утверждал, что в обществе должна соблюдаться определенная иерархия. На вершине ее — глава,

<sup>32</sup> Там же, с. 288.

<sup>33</sup> Там же, с. 288—289.

<sup>34</sup> Там же, с. 303.

<sup>35</sup> Там же, с. 305.

<sup>36</sup> Там же, с. 322, 325.



превосходящий всех остальных граждан своими способностями и добродетельностью. Далее следуют люди, приближающиеся к этому главе по своим качествам, каждый из них, согласно собственному положению и способностям, производит те действия, которые требуются для осуществления цели, преследуемой главой. Ниже их стоят люди, действующие в соответствии с целями вторых. За ними идут те, кто действует в соответствии с целями третьих. Так по порядку располагаются различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует сообразно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения<sup>37</sup>.

Главой добродетельного города может быть человек, во-первых, по своей природе готовый к управлению, а во-вторых, обладающий волей к реализации заложенных в нем способностей. Ал-Фараби утверждает, что человек становится человеком тогда, когда обретает природную форму, способную и готовую стать разумом в действии. Первоначально он обладает страдательным разумом, сравнимым с материей. На следующей ступени страдательный разум переходит в разум в действии, а тот, в свою очередь, ведет к появлению приобретенного разума. Если страдательный разум служит материей для приобретенного разума, последний является как бы материей для разума деятельного. «То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, — писал ал-Фараби, — к деятельному разуму, переливается Им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем — к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от Него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от Него в его способность воображения, — пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий... Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом»<sup>38</sup>. Именно такому человеку, именуемому имамом, и подобает быть главой добродетельного города.

Во взглядах ал-Фараби на человека и общество прослеживается несомненное влияние Аристотеля (скажем, когда он рассуждает о человеческой душе и присущих ей силах-способностях), Платона (в частности, его концепции идеального правления в «Государст-

<sup>37</sup> См. там же, с. 306—307.

<sup>38</sup> Там же, с. 316.

ве»), неоплатонизма (при изложении процесса эманации, истечения различных уровней бытия). В то же время налицо и стремление адаптировать идеи греческих мыслителей к условиям мусульманского общества, согласовать их с исламскими установками на нераздельность духовной и светской власти, на идеал теократической монархии.

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

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

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

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

Он определил основную ориентацию своих социологических построений как «социальная физика», взяв за образец современную ему физику, развивавшую аристотелевские представления о

природе. Природный мир для него — это мир «упорядоченный и совершенный, в котором причины связаны со следствиями, все-ленные соединяются со вселенными, одни существующие вещи превращаются в другие, и бесконечны его дивности, и нет ему границ»<sup>39</sup>.

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

Человек — это не только природное, но и политическое существо, в том смысле, что «нуждается в объединении или в том, что называют „полисом“», — пишет Ибн Халдун<sup>40</sup>. Человек не в состоянии прокормить и защитить себя без взаимодействия с другими людьми, а потому «сотрудничество необходимо роду человеческому... без него существование людей не является полным»<sup>41</sup>.

Один из важнейших тезисов Ибн Халдуна состоит в утверждении, что «условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию»<sup>42</sup>. Те, кто следует естественными путями в добывании средств к существованию — обрабатывают землю, разводят скот, — это люди, живущие в состоянии примитивности, это те, кто не в состоянии добыть то, что превышает необходимое.

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

Он полагает, что государство переживает пять стадий в процессе своего существования: 1) стадию консолидации, во время которой устанавливается монархическая власть, опирающаяся на солидную поддержку народа; 2) стадию тирании, когда монарх монополизует власть и утрачивает связь с соплеменниками;

<sup>39</sup> Цит. по: *Игнатенко А.А.* Ибн-Хальдун. М., 1980, с. 50.

<sup>40</sup> Там же, с. 126.

<sup>41</sup> Там же, с. 128.

<sup>42</sup> Там же, с. 131.

- 3) стадию злоупотребления привилегиями со стороны власть имущих;
- 4) стадию попыток умиротворения народного недовольства;
- 5) стадию распада и гибели.

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

## ПУТИ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТИНЫ

«Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии», — писал Гегель<sup>1</sup>. Внемлем и мы этому предостережению великого мыслителя, стремясь уяснить, в чем заключена специфика восточного типа мышления и существует ли таковая вообще.

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

Сложившиеся подобным образом стереотипы в одних случаях выстраиваются по иерархическому принципу, при котором западное философствование признается в качестве более «высокого» по сравнению с восточным. При таком подходе индийцам отказывают в способности к научному спекулятивному мышлению<sup>2</sup>, китайцам приписывают «поразительное отсутствие творческой силы воображения»<sup>3</sup>, у арабов констатируют «полнейшее отсутствие критической способности»<sup>4</sup>.

В других случаях именно «спиритуальность», мистический настрой восточной мысли рассматриваются как свидетельство превосходства ее над западной. Носители первой казались известному ориенталисту Ф. Макс Мюллеру «превосходящими большинство философов Запада»<sup>5</sup>.

Иногда указанные стереотипы выступают «на равных», как взаимно дополняющие. Такой точки зрения придерживается, на-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993, с. 103.

<sup>2</sup> Общая история философии. Т. 2. СПб., 1910, с. 38.

<sup>3</sup> Там же, с. 43.

<sup>4</sup> Там же, с. 87.

<sup>5</sup> Max Müller F. The Six Systems of Indian Philosophy. Varanasi. Reprint, 1919, с. XIII.

пример, большой поклонник восточной философии Герман Гессе, усматривающий в «мудрости Востока и Запада... не враждебные, борющиеся силы, но полюсы, между которыми раскачивается жизнь»<sup>6</sup>.

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

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

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

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

<sup>6</sup> Гессе Г. К моим японским читателям. — Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1982, с. 217.

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

Тип мышления детерминируется, диалектически взаимосвязан с мировидением. Скажем, если Бог и мир полностью разведены, первый абсолютно трансцендентен по отношению к последнему, либо если мир вообще есть иллюзия, небытие, то и познание не только ограничено в своих возможностях, но даже становится бессмысленным. Словом, своеобразии мышления проявляется прежде всего через представления о том, что есть знание само по себе и каковы пути, методы его обретения.

«Барометр рациональности классической индийской культуры»<sup>7</sup> составляют объединенные усилия санкхья-йоги и ньяя-вайшешики. Именно в этих классических даршанах оформился идеал рациональности, характерный для брахманской философии Индии.

В ней постоянно проводится различие знания «внешнего» и знания «истинного»:

Чувства, манас и орган мысли —  
такова вожделенья опора;  
ослепляет оно, Арджуна,  
воплощенного, знанье окутав.

Так наставляет Благой Господь эпического героя Арджуну в «Бхагавадгите» (3, 40), утверждая одновременно:

Ведь ничто не сравнится в мире  
с очищающей силой знания;  
его тот лишь в себе обретает,  
кто пришел к совершенству в йоге (4, 38).

В приведенных выше двух шлоках, по существу, закодирована формула знания, характерная для классической индийской философской традиции в ее брахманистском варианте.

<sup>7</sup> *Shekhawat V. Specific Cultures and Coexistence of Alternative Rationalities: a Case Study of the Contact of Indian and Greco-European Cultures. — Journal of Indian Council of Philosophical Research. New Delhi. January-April, 1992, vol. IX, № 2, с. 132.*

Существует несколько источников знания — *праман*, три из которых наиболее значимы. Это — восприятие, умозаключение и *шабда-прамана*. Первые два не требуют комментария, ибо их смысл очевиден: речь идет об общепризнанных источниках познания — перцептивном и выводном. «Чувственное восприятие есть источник истинного знания, [проявляющийся в тех случаях], когда сознание испытывает воздействие внешнего объекта через каналы органов чувств, — говорится в „Йога-сутре“ Патанджали. — Объективная сфера его функционирования — общее и специфическое; его главная функция — установление специфического в объекте... Умозаключение есть действие [сознания], имеющее своим объектом связь, наличествующую между [элементами] одинаковых классов, относительно которых делается логический вывод, и отсутствующий между [элементами] различных классов. Его главная функция — установление общего»<sup>8</sup>.

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

Исследователи обращают внимание на то, что *шабда-прамана* в классической санхья-йоге выражает «нормативный индуистский подход к данному вопросу, а также специфические для индуистского сознания модели мышления и антиномии. Речь идет... об известном противоречии между стремлением к „ортодоксальности“... и очевидным конфессиональным релятивизмом и прагматизмом. С одной стороны, санхьяики решительно настаивают на первичности авторитета шрути и смрити, а с другой — признают авторитетность за любым духовным опытом, лишь бы он исходил от того, кто, по их мнению, является „бесстрастным“ и наделенным „сверхъестественными“ способностями»<sup>9</sup>.

К *шабда-прамане* как источнику истинного знания обращаются тогда, когда наблюдения и рефлексия оказываются беспомощными.

<sup>8</sup> Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992, с. 89.

<sup>9</sup> Шохин В.К. Рационализм классической санхьи: история и типология. — Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988, с. 180.



Объекты шабда-праманы сверхчувственны, логически невыводи-мы, а наиболее достоверный способ постижения их — «внутреннее знание», различающее гуны и Пурушу, изменяющее все сознание индивида и ведущее его к состоянию полной «устраненности»:

Ни к чему не привязанный мыслью,  
победивший себя, без желаний,  
отрешенностью и недеяньем  
человек совершенства достигнет<sup>10</sup>.

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

Те, кто тождества сердцем достигли,  
уже здесь победили сансару;  
чист ведь Брахман и самоотжествен:  
значит, в Брахмане их обитанье<sup>11</sup>.

Восхождение к «истинному знанию» начинается с точного знания индивида своей внутренней структуры. Затем следует медитация, завершающаяся полной деструкцией всех привязанностей и тем самым достижением состояния «устраненности»: человек освобождается от всего «телесного»; как олень сбрасывает рога или птица отлетает от падающего в воду дерева<sup>12</sup>, он обретает свою истинную самость.

Знающий отличается «беспечальностью», «лучезарностью», обретенной благодаря стабильности, успокоенности сознания. «Сознание, растворенное в [идее] самости, — констатируется в „Йога-сутре“ Патанджали, — перестает волноваться и становится подобным великому океану, умиротворенным, беспредельным, только-самостью. Сказано в этой связи: «Размышляя об атмане как о том, что есть лишь атман, поистине [йогин] приходит к совершенному знанию: „Я есмь“»<sup>13</sup>.

Еще более детально, чем в санхья-йоге, индуистская эпистемология разработана в ньяя-вайшешике. Здесь к трем упомянутым выше праманам добавлена четвертая — сравнение. Вторая —

<sup>10</sup> Бхагавадгита 18, 49.

<sup>11</sup> Там же, 5, 19.

<sup>12</sup> Цит. по: Шохин В.К. Рационализм классической санхьи: история и типология, с. 190.

<sup>13</sup> Классическая йога, с. 104.

логический вывод — делится на три класса, а четвертая — слова авторитета — на два, исходя из того, являются ли предметы авторитетного слова «видимыми» или «невидимыми». Более того, все праманы подвергаются исследованию посредством критики действительных и потенциальных возражений по их дефиниции и опровержению последних<sup>14</sup>.

В ньяя-вайшешике сформулирована теория о пятичленном силлогизме (тезис, основание, пример, применение и вывод), «вершину которой», по словам Ф.И.Щербатского, составила теория логических ошибок<sup>15</sup>. Именно потому, что в ньяя-вайшешике логика обрела статус протонаучной дисциплины, основываясь на «реалистической» онтологии, она вступила в острое противоречие с буддийской логикой. Первым из буддийских мыслителей, ниспровергшим логику ньяя-вайшешики, был Нагарджуна (ок. IV в.), положивший начало продлившейся на тысячелетие полемике по проблемам эпистемологии между двумя основными подходами индийской религиозно-философской традиции: так называемым реалистическим и идеалистическим.

Индийская реалистическая онтология признавала реальность внешнего мира и отсюда возможность его познания индивидом. «Не существует ни врожденных идей, ни априорных принципов. Все приходит к познающему индивидууму извне... Познание... постигает внешнюю реальность, реальность саму по себе»<sup>16</sup>.

Прямо противоположна онтологическая установка буддизма, отрицающая реальность существования как бытия, так и небытия. «Будда учил, — утверждает Нагарджуна, — избегать [крайностей теорий] возникновения и уничтожения. Поэтому нирвана логически не связана ни с бытием, ни с небытием. Если бы нирвана была двойкой — и бытием и небытием, то и освобождение было бы и бытием и небытием. Но это логически невозможно... Прекращение всех восприятий и прекращение всех умо-миро-проявлений (ргараса) — вот благо»<sup>17</sup>. Отсюда и отказ Будды рассуждать или отвечать на какие-либо метафизические вопросы, он предпочитал этому молчание. Парадокс, однако, заключается в том, что, несмотря на все вышесказанное, именно буддисты про-

<sup>14</sup> См.: Шохин В.К. Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки. — Рационалистическая традиция и современность. Индия, с. 39.

<sup>15</sup> Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988, с. 79.

<sup>16</sup> Там же, с. 77—78.

<sup>17</sup> Цит. по: Андросов В.П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. — Рационалистическая традиция и современность. Индия, с. 58.

явили себя как наиболее искусные мастера диалектической логики, приемы которой были применены ими в полемике со своими идейными противниками в Индии, а затем и в других регионах распространения буддизма.

\* \* \*

Несмотря на географическое соседство Индии с Китаем и распространение на территории последнего еще в первые века нашей эры буддизма, влияние индийской философской традиции не оказало значительного воздействия на китайскую духовную культуру. Буддизм оказался бессильным изменить исконный китайский менталитет и тип рефлексии. Знаменитая Китайская стена веками оставалась не только важнейшим из памятников китайской архитектуры, но и самым ярким символом изолированности Китая, его отстраненности от происходящего в мире, его принципиального культурного своеобразия, включая специфику типа мышления.

Китайская модель рефлексии детерминировалась прежде всего тем особым мировидением, которое рассматривало универсум как самодостаточную, саморегулируемую динамичную систему с имманентно присущим ей порядком. В отличие от порядка, характерного для греческой и индийской, т.е. других самобытных философских традиций, китайская не признавала существования некой внешней силы или принципа, отличающегося совершенством, объективностью, универсальностью, постоянством принципа, порождающего этот мир и в то же время привносящего в него порядок. Отсюда отсутствие различения Бытия и небытия, идеального и материального, категориального дуализма как такового. Порядок-ли имманентен миру, содержащему в себе собственные организующие, упорядочивающие принципы. А раз так, задача состоит не в том, чтобы вскрыть линейную причинную связь, а осознать взаимозависимость, коррелятивность всей «тьмы вещей». Отсюда и своеобразие китайской модели мышления, мыслительной стратегии.

Коррелятивному, ассоциативному мышлению соответствует особая методология — символизация пространственно-числовых структур, именуемая по-китайски *сян шу чжи сюэ* — «учение о символах и числах», называемая некоторыми синологами нумерологией. Аналогом китайской нумерологии в Европе, по словам А.И.Кобзева, была пифагорейско-платоновская аритмология, или структурология (в терминах А.Ф.Лосева), для которой также центральными были категории символа/образа и числа. Однако,

если в Европе аристотелевско-стоическая логика возобладала над пифагорейско-платоновской нумерологией, то в Китае, напротив, конфуцианско-даосская нумерология победила зачаточную логическую методологию — протологику моистов, школы имен (*мин цзя*), отчасти легистов (*фа цзян*) и Сюнь-цзы.

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

Несмотря на крайнюю формализованность, нумерология тем не менее вполне антропо- и социоцентрична. Исследователи обращают внимание на то, что специфика главных нумерологических классификаций определена человеческим фактором. Исходные для нее числа — 2, 3 и 5: «двоица образов» инь и ян — женское и мужское начало; «три материала» — «небо, человек, земля» — система, концентрирующаяся на человеке; пять элементов — «вода, огонь, дерево, металл, почва» — по своему изначальному смыслу суть основные категории предметов хозяйственно-трудовой деятельности человека<sup>18</sup>. (Заметим, что те же три числа были основополагающими для вычислительной практики в древнем Вавилоне.)

Символы и числа соотносятся китайцами с вполне реальными пневмой (*ци*) и вещами-объектами (*у*). Об этом, в частности, говорится в «Цзо чжуани» (V—IV вв. до н.э.): «Рождаются вещи, а затем возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа». Фактически вся космологическая система подвергается тотальной числовой оформленности.

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

<sup>18</sup> См.: Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994, с. 34.

Доминирующая культурная диспозиция рассматривает всю «тьму вещей» как постоянно взаимодействующее разнообразие, ориентированное на поддержание гармонического единства. Идея единства символизирована, в частности, принципом хэ. Примечательно, что явно под влиянием марксистских установок на закономерность диалектической борьбы противоположностей многие современные китайские и российские синологи переводят хэ как принцип достижения единства через противоборство<sup>19</sup>. Однако неоправданность такого перевода вполне очевидна даже для тех, кто, не владея китайским языком, попробует «вчитаться» в смысл переводов китайских классических текстов. В качестве одного из многочисленных примеров можно привести текст беседы правителя царства Ци — Цзин-гуна (547—490 гг. до н.э.) с советником. Последний, объясняя правителю смысл принципа хэ, говорит: «Единство-хэ подобно приготовлению блюда. Имея воду, огонь, вкус, соленые овощи, соль и сливы, приступают к приготовлению рыбы. Закипятив воду на дровах и смешав все составные части, повар добавляет по вкусу то, чего не хватает, и убавляет лишнее, добиваясь единства-хэ»<sup>20</sup>.

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

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

Первый из упомянутых терминов, означающих «изучение», употребляется не в привычном для европейца смысле — обретение знания посредством рефлексии, — а в традиционно конфуцианской трактовке знания как усвоения традиции, осведомленности о ней. Конфуций говорил: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> См.: Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с. 34—37.

<sup>20</sup> Там же, с. 37.

<sup>21</sup> Лунь Юй. — Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с. 153.

Термин *сы* означает размышление, рефлексию в определенном смысле слова — исключительно по поводу усвоения традиции и ее применения в настоящей жизни. Наконец, *чжи* также соотносится только с традицией, означая мудрость, знание, позволяющие следовать мудрости предков, т.е. традиции. Иными словами, все три термина предполагают ориентацию не на познание ранее неизвестного, не на новацию, а на верность, приверженность сложившемуся миропорядку. Красноречивее всего слова самого Великого Учителя: «Тот, кто повторяет старое, узнает новое», «Слушаю многое, выбираю лучшее и следую ему; наблюдаю многое и держу все в памяти — это и есть [способ] постижения знаний»<sup>22</sup>.

Если в западной традиции философия ассоциируется с неизменным скепсисом, неустанностью поиска истины, то для китайской типично осуждение сомнений, утверждение их бесплодности, а потому вредности. Конфуций наставляет: «Больше слушать, не придавая значение тому, что вызывает сомнение», или «Мудрый не испытывает сомнений»<sup>23</sup>. Можно сказать, что, в отличие от западноевропейской установки «сомневаться и размышлять», китайская утверждает: «Учиться и только учиться», Конфуций говорит: «Учиться и время от времени повторять изученное»<sup>24</sup>. Целью познания оказывается постижение не истины, а того, что является правильным, т.е. порядка. Правильно мыслить же означает способность классифицировать; как учил основатель китайской исторической науки Сыма Цянь, «классифицируя, можно познать». Короче говоря, с точки зрения представителей традиционной китайской мысли, «сосчитать и облечь в геометрическую структуру, т.е. составить таблицу, разложить по клеткам, классифицировать, даже без намека на логическое упорядочение — значит добиться достаточной, а порой и окончательной познавательной оформленности»<sup>25</sup>.

\* \* \*

Типы философствования, присущие духовной культуре мусульманского мира, наиболее близки по своему характеру тем, которые принято отождествлять с культурой Запада. Два обстоятельства представляются наиболее значимыми при объяснении данного яв-

<sup>22</sup> Там же, с. 144, 154.

<sup>23</sup> Там же, с. 144, 158.

<sup>24</sup> Там же, с. 140.

<sup>25</sup> Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии, с. 24.

ления. Во-первых, наличие многих сходных черт между исламом и христианством как двумя монотеистическими религиями, в свою очередь тесно связанными с монотеизмом иудаизма. Во-вторых, решающее влияние греческой философии на становление собственно философской мусульманской традиции — фалсафа.

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

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

Кадаритско-джабаритскую полемику исследователи нередко сравнивают с полемикой между сторонниками Пелагия и Августина. Однако сходство здесь все же достаточно формальное. Общей была проблема дискурса, но не методы, приемы его ведения: интеллектуальные усилия кадаритов были «ориентированы не столько на поиск объективной истины в споре, сколько на доказательство неправоты противоположающейся стороны. Их критика — негативная, „сокрушающая“, а не позитивная, „объясняющая“. Здесь видна лишь робкая попытка сделать мышление и речь, конкретно собственное мнение убедительным и доказательным. В полной мере активное использование приемов „объясняющей“ критики выпало на долю мутазилитов»<sup>26</sup>.

Они первые в мусульманском обществе осмелились рассуждать о путях Господних, о природе добра и зла в категориях радио-

<sup>26</sup> См.: Султанов Р.И. К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики. — Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990, с. 43.

нальности. Их основной посылкой было утверждение, что Бог противно все, что противоречит разуму или игнорирует благо людей. Описывая воззрения мутазилитов, аш-Шахрастани (ум. в 1153 г.) отмечал: «Они сходились в том, что человек способен [на самостоятельные действия], творец своих поступков — хороших и плохих — заслужит в загробной жизни воздаяние и наказание в соответствии с тем, что он делает... Благо и мерзость следует познавать разумом»<sup>27</sup>. Шахрастани упрекал мутазилитов за «согласие с философами», «неумеренность в изложении учений философов», за придание теологии характера предосудительного занятия, чреватого забвением «доброй старины».

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

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

Необходимое знание не может подвергаться сомнению в отличие от знания дискурсивного. Ашариты вслед за мутазилитами признавали значение рационального знания, но, в отличие от последних, строго ограничивали его пределы. По двум основным вопросам, а именно: возможно ли рациональное познание Бога, независимое от откровения, и знание добра и зла, предшествующее откровению, — ашариты заняли антимутазилитскую позицию<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *Аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. М., 1984, с. 55—56.

<sup>28</sup> См.: *Fakhri Majid*. A History of Islamic Philosophy, с. 210—211.



Мусульманская традиция теологической рациональности проявилась наиболее последовательно и ярко у ал-Газали (ум. в 1111 г.), трактат которого «Воскрешение наук о вере» по богатству представленных в нем идей, касающихся проблемы знания, оценивается как не имеющий себе равных во всей мусульманской литературе<sup>29</sup>.

Трактат открывается приписываемым пророку Мухаммаду речением, гласящим: «Стремление к знанию — обязанность каждого мусульманина». Далее ал-Газали предлагает свое понимание концепции знания.

Автор «Воскрешения наук о вере» говорит о существовании четырех определений «разума». Во-первых, это «качество, которым человек отличается от всех животных, с его помощью человек подготовлен к восприятию умозрительных наук и знаний, к овладению сложными мыслительными ремеслами». Способность к разумению, по словам ал-Газали, «так же соотносится со знанием, как глаз с видением, а Коран и сунна так же соотносятся с этой способностью в ее действии по открытию знаний, как свет солнца со зрением»<sup>30</sup>.

Во-вторых, «разум есть некоторые необходимые знания, такие, как знание возможности возможного и невозможности невозможного»<sup>31</sup>. В-третьих, разумом называются знания, «которые черпаются из опыта... того, кто научен опытом и жизнью, называют разумным»<sup>32</sup>. Наконец, разум — это способность познавать последствия действий, а отсюда и контроля за теми из них, которые ведут к «скоротечным наслаждениям». Суммируя все четыре определения разума, можно утверждать, что это дар, которым Аллах «осчастливил людей»<sup>33</sup>. Именно посредством указанного дара люди и постигают знание.

Ал-Газали категоричен в своем утверждении: «...окончательным выводом, не подлежащим сомнению, является то, что... знание делится на Науку поведения и Науку откровения»<sup>34</sup>. Речь, таким образом, идет исключительно о знании религиозных предписаний и догматики. Что же касается метафизических проблем,

<sup>29</sup> Роузентал Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978, с. 105.

<sup>30</sup> Ал-Газали: Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. М., 1980, с. 92—93.

<sup>31</sup> Там же, с. 93.

<sup>32</sup> Там же, с. 94.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же, с. 89.

они неподвластны разуму. Скажем, человек «не обязан открыть... для себя с помощью рассматривания, изучения и приведения доказательств» смысл основного коранического речения: «Нет бога, кроме Бога, и Мухаммад — его Пророк». По мнению ал-Газали, «достаточно, чтобы он (человек. — М.С.) поверил в него, убедился в нем решительно, без колебаний, сомнений и душевного волнения, что может произойти лишь с помощью подражания и слушания, без изучения и приведения доказательств»<sup>35</sup>. Не следует человеку размышлять и по поводу обрядовых предписаний, его обязанность лишь знать о них и следовать им в своей повседневной жизни.

По убеждению ал-Газали, вера заложена в душах от природы. Люди же делятся на тех, кто «отстранился и забыл», и тех, кто «долго размышлял и вспомнил». Гласит же Коран: «Писание, ниспосланное тебе, благословенно, чтобы обдумали его знамения и припомнили обладатели рассудка» (38:28). Словом, речь идет ни о каком ином знании, кроме знания **веровательного**<sup>36</sup>, в полном согласии с приписываемым Пророку речением: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему»<sup>37</sup>.

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

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

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> См.: Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.

<sup>37</sup> Там же, с. 95.

что одно следует за другим»<sup>38</sup>, и что после Газали «Юму сказать больше нечего»<sup>39</sup>.

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

Суфизм, будучи мистическим направлением, естественно, выступает с позиций иррационализма, «...произведения теософских суфиев полны критики „рационалистов“ и умаляют значение разума по сравнению с интуицией, что **создает впечатление**, будто суфии архивраги философии» (выделено мной. — М.С.)<sup>40</sup>. Однако критика суфиев направлена не столько против философского рационализма, сколько против рационального обоснования теологических установок.

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

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

В одной из притч «Маснави» — религиозно-философской поэмы Джалал ад-Дина Руми — суфий, отправившийся с приятелем

<sup>38</sup> Macdonald D.B. The Life of al-Ghazali. — Journal of the American Oriental Society. New York—New Haven, 1899, vol. 21, c. 103.

<sup>39</sup> Renan E. Averroes et averroïsme. P., 1903, c. 74.

<sup>40</sup> Rahaman F. Islam. L., 1966, c. 145.

гулять в сад, вместо того чтобы любоваться красотой природы, уединился. На вопрос приятеля, почему он сидит с низко опущенной головой и не обращает внимания на то, что вокруг, на «знаки божественного милосердия», суфий отвечает, что эти знаки лучше зреть в собственном сердце<sup>41</sup>.

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

Разрушил дом и выскользнул из стен,  
 Чтоб получить вселенную взамен.  
 В моей груди, внутри меня живет  
 Вся глубина и весь небесный свод<sup>42</sup>.

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

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

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

Сердце, а не разум, по убеждению суфиев, является главным органом познания. «Познание есть постижение сердцем... — утверждал Ибн Араби. — От природы сердца всегда чисты, от-

<sup>41</sup> *Rumi J. Mathnawi. 4, 4286—4289.*

<sup>42</sup> *Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков. М., 1975, с. 530.*

полированы и ясны. Каждое сердце, в котором божественное присутствие проявляет себя... есть сердце очевидца. „То, что неподвластно разуму, доступно сердцу“<sup>43</sup>.

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

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

Чтоб охмелеть, не надо мне вина —  
 Я напоен сверканьем допьяна.  
     Любовь моя, я лишь тобою пьян,  
     Весь мир расплылся, спрятался в туман,  
 Я сам исчез, и только ты одна  
 Моим глазам, глядящим внутрь, видна.  
     Так, полный солнцем кубок пригубя,  
     Забыв себя, я нахожу тебя.  
 Когда ж, опомнясь, вижу вновь черты  
 Земного мира — исчезаешь ты<sup>44</sup>.

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

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

Мусульманские мистики делят людей на духовную элиту, которой доступно эзотерическое знание, и обыкновенных людей, своего рода чернь. Первые — пророки и святые, они сродни универсальному Разуму. Обычный же человек, стремящийся познать

<sup>43</sup> Цит. по: Роузенгал Ф. Торжество знания, с. 188—190.

<sup>44</sup> Ибн аль-Фарид. Арабская поэзия средних веков, с. 520—521.

Истину, должен вступить на путь совершенствования, предварительно избрав наставника, чтобы следовать за ним как за проводником. Влияние традиционного богословия, таким образом, подменяется влиянием института суфийского наставничества. Практика орденов показывает, что шейхи являлись неоспоримыми авторитетами, беспрекословное подчинение которым становилось нормой поведения мюридов. В то же время суфизм готов признать существование людей, обладающих «собственным факелом», т.е. тех, кто достигнув совершенства, способен быть свободным от следования предписанным нормам.

Идея достижения знания путем самосовершенствования содержит в себе сильный гуманистический заряд. Человек обретает самоценность, лучшее в нем рассматривается как итог собственных усилий, направленных на самоактуализацию. Знание и нравственное совершенство оказываются нераздельно связанными. Мысль о том, что «всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной сущностью (*зат*)»<sup>45</sup>, весьма четко и емко выражает специфику суфийской концепции знания, высвечивая ее принципиальное отличие от мусульманской схоластики: безличной истине противопоставляется истина личная, корпоративности — индивидуализм, традиционализму — антитрадиционализм, теологической запрограммированности — спонтанность интуитивного озарения. Даже тогда, когда позиция суфизма выглядит совпадающей с официальной богословской, более пристальный взгляд позволяет обнаружить их нетождественность.

Верно, что суфии, как и теологи, постоянно утверждают: «Бог непостижим». Но если агностицизм исламской теологии подразумевает бессмысленность усилий, направленных на постижение Истины, и отсюда необходимость подчинения букве священных текстов, предписаний, диктуемых богословием, то суфизм содержит в себе нечто иное — признание непознаваемости Абсолюта означает бессмысленность принятия на веру каких-либо догм, требует постоянного поиска, утверждает тем самым бесконечность процесса познания. «Тоска по скрытому знанию» — такова закодированная суфийская формула постоянства в поиске Истины, смысл которой в **беспредельности** человеческих дерзаний. Такая установка суфизма превращала его в потенциального союзника философии, позволив Ибн Сине назвать суфиев «братьями во истине», несмотря на присущий мистикам скепсис по отношению к философ-

---

<sup>45</sup> *Ибн Араби*. Геммы мудрости. — *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993, с. 149—150.

скому методу познания — рационализму, а также разнонаправленность мистического и философского познания. Для суфия знание открывает связь человека с Богом, оно всегда единично, индивидуально, интериоризовано. Знание же, которое ищет философ, нацелено на выход в сферу общности, общезначимости, обращено на постижение окружающего мира.

В отличие от других направлений мусульманской мысли, представители фалсафа не просто признают роль разума в процессе познания, но создают учение о разуме как высшей способности человека и мере истины. «Символом греческой философии» в мусульманском мире стал Ибн Сина. В знаменитом трактате «Даниш-намэ» («Книга знаний») он называет логику наукой-мерилом (на фарси *таразу*, букв. «весы»), доказывая, что «всякое знание, которое не взвешено на весах [разума], не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием»<sup>46</sup>.

Ибн Сина различает три вида доказательств: силлогизм, индукцию и аналогию, из которых наиболее достоверным считает силлогизм. Он детально описывает все виды доказательства, прежде чем перейти к рассмотрению философских наук, разделяемых им на два основных вида: науку теоретическую и науку практическую. Каждая из них, в свою очередь, распадается на три науки. Практическая наука включает науку об управлении народом (она бывает двух видов: а) о том, какими должны быть религиозные законы; б) политика); науку об управлении домом и, наконец, науку о самом себе, т.е. каким должен быть человек по отношению к самому себе.

Теоретическая наука также распадается на три вида. Первый называется высшей, или первичной, наукой, т.е. наукой о том, что лежит вне природы. Это — метафизика. Вторая — средняя наука — математика. Третья — низшая — наука о природе, наиболее близкая к людям, но в то же время содержащая в себе «особенно много неясностей», поскольку ее предметом является чувственное тело, постоянно находящееся в движении и изменении<sup>47</sup>.

Метафизика Авиценны сосредоточена на описании и определении необходимо-сущего. «Необходимо-сущее, — пишет Ибн Сина, — таково, что бытие всех вещей исходит от него, и все вещи

<sup>46</sup> Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М., 1980, с. 60, 62.

<sup>47</sup> Там же, с. 105.

получают от него необходимость бытия»<sup>48</sup>. Философ, ссылаясь на изречения Корана, признает тождественность необходимо-сущего Творцу, Богу. В то же время это не только понятие онтологическое. Необходимо-сущее для Авиценны есть «абсолютно мудрое», «разумно-сущее», то, из чего проистекает иерархия разумов.

Признавая могущество рационального познания, утверждая, что «сила разума бесконечна и мыслимое им является бесконечным»<sup>49</sup>, Ибн Сина тем не менее признавал существование области, не доступной рациональному осмыслению, сферы мистического озарения<sup>50</sup>.

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

По определению Аверроэса, разум «не что иное, как постижение сущего по его причинам»; он считает, что именно это и отличает разум от всех других воспринимающих сил<sup>51</sup>. Разум позволяет обрести «истинное знание», которое, по словам Ибн Рушда, «есть знание вещи такой, как она есть»<sup>52</sup>.

Принимая во внимание критику в адрес философии со стороны теологов, Аверроэс уделяет большое внимание обоснованию ее религиозной «законности», и даже более того — «похвальности» занятия ею<sup>53</sup>. Он ссылается на авторитет Корана, целый ряд аятов которого, по его мнению, призывают мусульманина к рассмотрению и познанию сущего посредством разума и на основании которых он приходит к заключению о том, что «религия побуждает к познанию всевышнего Аллаха и его творений посредством доказательства»<sup>54</sup>. Последнее философ оценивает как «орудие» мышления, которым верующий обязан владеть.

Аверроэс признает, что «исследование, опирающееся на доказательства», может находиться в противоречии с тем или иным

<sup>48</sup> Там же, с. 153.

<sup>49</sup> Там же, с. 221.

<sup>50</sup> Там же, с. 366—371.

<sup>51</sup> *Ибн Рушд. Опровержение опровержения (фрагменты)*. — Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 510.

<sup>52</sup> Там же, с. 516.

<sup>53</sup> *Ибн Рушд. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией*. — Сагадеев А.В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. М., 1973, с. 171.

<sup>54</sup> Там же, с. 172.



речением святого писания. В таком случае следует пренебречь не доказательным выводом, а следованием букве Корана. «Мы утверждаем со всей решительностью, — заявлял он, — всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование»<sup>55</sup>.

Он решительно протестовал против нападков на мусульманских философов по тем причинам, что те заняты делом, чуждым исламскому вероучению, привнесенным извне, а именно греческой философией. Культурный изоляционизм претил ему, а потому он настаивал на необходимости соблюдения преемственности в познании истины. «Всякий раз, — писал Ибн Рушд, — когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. Если что-то в этих книгах соответствует истине — перейдем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это; если же что-то окажется не соответствующим истине — укажем на это, предостережем от этого и простим их»<sup>56</sup>.

Ибн Рушд не только «защищал» философию, но отводил ей более высокое по сравнению с богословием место. Он различал людей в соответствии с их познавательными способностями. К первой группе относятся простые смертные, «толпа», те, «кто вообще не способен к толкованию [священных текстов]; это риторики, составляющие широкую публику... К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, т.е. по философской науке»<sup>57</sup>. Иными словами, существует толпа, теологи и философы, причем последние принадлежат «к лучшему разряду людей», именно их Аллах выделил среди прочих.

Однако знание, доступное философам, «не подлежит разглашению», так как человека, не способного к уразумению аподейктических толкований, это «ввергает в неверие»<sup>58</sup>. «Правильные толкования... нельзя излагать в книгах, предназначенных для

<sup>55</sup> Там же, с. 178.

<sup>56</sup> Там же, с. 175.

<sup>57</sup> Там же, с. 193.

<sup>58</sup> Там же.

публики»<sup>59</sup>. Они — удел избранных. Вредность деятельности «диалектиков»-теологов в том и заключается, что они не «с публикой, поскольку их способы слишком темны для большинства; не с избранными, поскольку если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям доказательства»<sup>60</sup>. Рассуждения теологов ведут к разнообразию в трактовке священных текстов, разброду, ересям и неверию.

Философия провозглашается Ибн Рушдом не противницей религии, но, напротив, ее «спутницей и молочной сестрой», указующей «избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии»<sup>61</sup>.

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

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

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

Несмотря на нападки католических теологов, влияние авероистских идей не прекратилось. Это побудило парижского епископа Тампье вместе с рядом французских богословов не только осудить, но и запретить 13 тезисов, приписываемых Ибн Рушду (хотя большинство из них было высказано последователем Авер-

<sup>59</sup> Там же, с. 196.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Там же, с. 198—199.

роэса Сигером Брабантским). Аналогичный документ, запрещающий уже 219 тезисов, был принят в 1277 г. Авероистские тезисы предавались анафеме также Жилем Римским и Раймондом Луллием на рубеже XIII и XIV вв. В течение трех столетий, до начала XVII в., авероизм пользовался популярностью в Италии, особенно в университетах Болоньи и Падуи.

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

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

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

\* \* \*

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

В Индии ядро ритуала составляло жертвоприношение. Веды, араньяки, упанишады, т.е. тексты, на базе которых выстраивались впоследствии теоретические построения, имели не познавательную ориентацию, а преимущественно практически-эсхатологическую. Авторы указанных текстов более всего интересовали вопросы не о том, существует или нет бессмертие, а то, как его достичь. Они добивались бессмертия при помощи особого рода ритуального знания с характерным для него «признаком длящегося, активного припоминания того или иного образа (мифологемы и т.д.), сопровождающего тот или иной **внешний** ритуальный акт, речевой

и/или телесный»<sup>62</sup>. Физический ритуал постепенно заменялся речевым и ментальным.

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

Выше уже говорилось об огромной значимости ритуала в различных сферах китайской жизни. Его роль в становлении философии была решающей, тем более что широко распространенным является мнение вообще об отсутствии в Китае «настоящей» мифологии, во-первых, потому что мифологическая традиция здесь чаще всего связана с определенными историческими лицами, героями, а во-вторых, мифология представлена преимущественно в виде отдельных фрагментов, а не целостных мифов.

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

Примечательно, что особая роль в поддержании гармонии приписывается музыке. Первозвук присутствует во всех известных фрагментах, имеющих отношение к космогонии. Вот как об этом говорится, например, в своеобразной энциклопедии духовной культуры эпохи становления общекитайской цивилизации «Люйши чунью»: «Истоки музыкального звука чрезвычайно далеки-глубоки. Он рождается [с той] высотой-интенсивностью, которая уходит в [неявленное] великое единое [дао]. Великое единое [дао] задает двоицу прообразов — *лян и*, двоица прообразов задает соотношение *инь-ян*. Изменяясь, это соотношение [за счет] поляризации сил *инь* и *ян* [усиливается], образуя [индивидуальный] звуковой [образ]. [Перемешиваясь], как *хуньдунь*, [звуковые образы] распадаются и вновь образуются, образуются и вновь распадаются — [все это мы] определяем как постоянный закон неба-природы»<sup>63</sup>.

Китайская космогоническая модель описывает эманлирующий мир как гармоничный музыкальный ряд (*люй*), в котором основ-

<sup>62</sup> См. подробнее: Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиционной и в современной научной критике. М., 1985, с. 61 и сл.

<sup>63</sup> Цит. по: Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чунью». М., 1990, с. 41.

ной тон — так называемый Тон Желтого Колокола, выступающий аналогом Дао.

Музыка, согласно представлениям китайцев, является таинственным даром, перешедшим от героев архаики, а к тем, в свою очередь, от божеств-предков. Музыка содержит в себе «знание предков», облеченное в числовые соотношения<sup>64</sup>.

Ритуальная музыка — «правильна», она резонирует первозвук, она гармонична, как идеальный музыкальный звукоряд. Тем не менее подобно музыкальному инструменту, нуждающемуся в периодической настройке, музыка-ритуал подвержена «ущербу» под влиянием внешних воздействий, а потому требует время от времени исправления (*сю*). Осуществляет такого рода настройку-исправление мудрец (*шэнжэнь*), выступающий в качестве своего рода «основного тона» внутри социума<sup>65</sup>.

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

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

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

<sup>64</sup> См.: там же, с. 45.

<sup>65</sup> См.: там же, с. 60—61.

закона Аллаха и др.) располагали к канонизированному стилю мышления. Напомним, что право на самостоятельное суждение — иджтихад было запрещено спустя два столетия после возникновения ислама. Даже самые независимые умы считали «непозволительным обсуждать или оспаривать начала шариата», утверждая, что «эти начала суть вещи божественные, находящиеся выше человеческого разума, а поэтому их следует признавать, хотя причины их неизвестны»<sup>66</sup>.

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

---

<sup>66</sup> *Ибн Рушд. Опровержение опровержения*, с. 513.

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

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

Сравнение исторического опыта преуспевающего Запада с положением дел, сложившимся на Востоке, побуждало к заключению о том, что расцвет и прогресс в Европе, как и в мире в целом, начиная с XVI в. порождены национализмом, понимаемым как «сплочение людей одной расы, одного языка, религии и обычаев, людей-братьев вокруг идеи борьбы за независимость, за самоуправление, за создание совершенного государства с целью добиться общественного благосостояния и могущества, с целью защиты от внешних врагов». (К такому заключению пришел, в частности, ведущий китайский идеолог Лян Цичао, 1873—1929.)

Осознание необходимости такого сплочения могло быть обеспечено только просвещением народа. Оно, по словам Ахмеда

Ризы, видного представителя младотурецкого движения, является основой культурного прогресса. Просвещение обеспечивает богатство и процветание страны, величие государства и его будущее, права, жизнь и имущество людей.

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

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

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

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

Идея социального прогресса как следствия коллективных усилий представлялась несовместимой и с фаталистическим настроением ислама — нужно ли говорить об общественном прогрессе, если судьба людей и их поведение предопределены волей Божьей? Аб-



солютное принятие принципа телеологичности допускало толкование прогресса лишь в качестве процесса реализации заранее установленной Божественной цели.

Ссылками на соответствующие догмы своих вероучений оправдывали оппозицию радикальным общественным переменам и приверженцы других восточных религий. Скажем, для буддистов и индусов, согласно основополагающим для них принципам *сансары* и *кармы*, идеалом мыслилась не более высокая стадия социального развития (потому задача совершенствования общества в целом не ставилась), а более высокое положение в следующем рождении, зависящее от индивидуального поведения, поступков — «закона кармы». Идея поступательного развития отвергалась также в соответствии с концепцией движения общества не по восходящей, а по нисходящей линии. Согласно буддийским воззрениям, сформулированным в V в. Буддхагхошей, существует пять стадий деградации с интервалом в тысячу лет между каждой.

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

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

Полярное отношение к традиции выражалось в отвержении, иногда даже в полном отказе от нее, как абсолютно устаревшей и непригодной в условиях нового времени. Одновременно наблюдалась чрезмерная идеализация западных ценностей и институтов. Подобный подход был проявлен со всей очевидностью представителями *ёгаку* — японской школы «западной науки». Один из основателей этого направления, Ямагата Банто (1746—1821),

настойчиво убеждал соотечественников: «Нечего сомневаться в мастерстве Запада, надо следовать ему и горячо ему верить», поскольку в познании природы и понимании процессов, происходящих в мироздании, «единственно верной является западная наука, опирающаяся на эксперимент»<sup>1</sup>.

В противовес сторонникам *кокугаку* — так называемой школы национальной науки (в первую очередь такого мыслителя, как Хирата Ацутанэ, 1776—1843) — японские модернисты выдвинули лозунги: «Восточная мораль, западное мастерство» (Сакума Сёдзана, 1811—1864) или «Технику и науку мы возьмем у них, а мораль и преданность есть у нас самих» (Хасимото Санай, казнен в 1859 г.).

Во многом аналогичной была позиция одного из лидеров китайского движения за реформы 1898 г., поэта и философа Тань Сыгуна (1865—1898). Он является автором «Жэнь сюэ» («Учение о гуманности»), выступив радикальным противником традиций, составлявших опору существующего в Китае общественного порядка. Прежде всего, по его словам, необходимо прорвать сети схоластических наук. Затем прорывать сети мировых общественных доктрин, сети монархизма, сети принципов традиционной морали, сети Неба, сети мировой религии, наконец, сети буддийских законов.

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

Еще более радикально-модернистской была позиция самого влиятельного лидера «интеллектуальной революции» в Китае Ху Ши (1891—1962). Пользовавшийся большим влиянием в кругах буржуазной интеллигенции и студенчества, китайский философ резко порицал восточную и страстно восхвалял современную западную цивилизацию. Первую он называл «цивилизацией рикш», последнюю — автомобилей. Причина столь разительного разрыва, по его мнению, коренится главным образом в том, что для восточ-

---

<sup>1</sup> Цит. по: Нагата Хироси. История философской мысли Японии. М., 1991, с. 305.

ного склада ума характерна материалистичность, в то время как для западного — рационалистичность. Признаком «материалистичности» он считал «удовлетворенность судьбой», «подчиненность материальной среде», неспособность и нежелание переделать ее, вырваться за устоявшиеся пределы, «леность ума и духа». Рационалистичность же толковалась им как «неудовлетворенность», творческая активность, стимулирующая развитие философии и науки, постоянный поиск новых горизонтов и выход к ним.

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

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

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

школ «китайского прагматизма», арабского «социал-дарвинизма» и т.п.

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

Сложность, противоречивость и драматизм такого подхода продемонстрировал, в частности, Кан Ювэй (1858—1927). Лейтмотивом всей деятельности и творчества китайского мыслителя был тезис: «Изменение — это путь (дао) Неба». Он утверждал, что господствующая в Китае идеология является порочной, так как основана на классических текстах, подделанных в период правления узурпатора Ван Мана. Доказательству фальсификации канонов он посвятил специальную работу «Исследования о поддельных классических канонах Синьской школы».

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

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

комендовал развернуть борьбу за переход к эре Становления, или Малого благоденствия, с тем чтобы в отдаленном будущем реализовался идеал Великого единения.

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

Идея синтеза Востока и Запада была выдвинута также крупнейшим индийским философом XX в. Сарвепалли Радхакришнаном (1888—1975). Он считал, что те, кто жаждет подражать Западу, с корнем вырывают древнюю цивилизацию, предлагают во имя якобы процветания и благополучия Индии признать в качестве ее «духовной матери» Англию, а «духовной бабушки» — Грецию. Однако подобное отношение к собственной культуре губительно: «Если общество перестает верить в свои идеалы, оно утрачивает ориентиры»<sup>2</sup>. Вот почему разумнее и предпочтительнее строить жизнь «на уже заложенном фундаменте» национальной культуры<sup>3</sup>, что не исключает, а напротив, обязательно предполагает усвоение ценных элементов западной цивилизации.

Методы усвоения могут быть разными. В одних случаях они реализуются через синтезирование западных и восточных идей. Авторитетный мусульманский мыслитель XX в., под редакцией которого опубликована фундаментальная «История мусульманской философии»<sup>4</sup>, основатель Пакистанского философского конгресса Мухаммад Маян Шариф (ум. в 1965 г.) разработал онтологическую концепцию так называемого диалектического монадизма.

<sup>2</sup> *Radhakrishnan C. Reader. An Anthology. Bombay, 1988, с. 418.*

<sup>3</sup> См.: *Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1957, с. 701.*

<sup>4</sup> *A History of Muslim Philosophy. Vol. I—II. Wiesbaden, 1963—1966.*

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

Монадология Шарифа во многом напоминает лейбницевскую. Однако он отрицал принцип непроницаемости монад, утверждая их взаимодействие и даже взаимопроникновение. Он «дополнял» также принципы Лейбница диалектикой (явно заимствованной у Гегеля): монады по своей природе диалектичны, процесс развития в них протекает по триадам: движение «я» через «не-я» или скорее «еще не-я» к синтезу обоих в более развитое «я»<sup>5</sup>. Построения М.Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема исламской схоластики выражена в западных философских терминах и понятиях, что позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в то, что принято считать мировыми философскими стандартами. Еще более существенным является «диалектическое» переосмысление мутакаллимовской атомистики, подводящее идейное обоснование под процесс развития во всех его проявлениях — природных и общественных.

Пример синтеза восточной и западной традиций демонстрирует и самый видный профессиональный китайский философ XX в. Фэн Юлань (1895—1990) своим «новым конфуцианством», центральные положения которого интерпретированы как логические концепции. Согласно Фэн Юланю, «новое рационалистическое конфуцианство» базируется на четырех метафизических «столпах»: принцип, материальная сила, субстанция Дао и Великое Целое. Концепция принципа вытекает из пропозиции: поскольку существуют вещи, надлежит быть и специфическим принципам; вещь должна следовать принципу, но последний не обязательно актуализируется в вещи, он принадлежит сфере реальности,

<sup>5</sup> Sharif M.M. Dialectical Monadism. — The Contemporary Indian Philosophy. L., 1952, с. 585.

а не актуальности. Концепция материальной силы следует из пропозиции: поскольку существует принцип, должна быть материальная сила, благодаря которой может существовать вещь; материальная сила не принадлежит актуальному миру, а относится к экзистенции. Дао означает «универсальный процесс», универсум «ежедневного обновления», постоянного изменения. Наконец, Великое Целое, в котором одно есть все и все есть одно, дает общее имя всему, оно соответствует Абсолюту западной философии.

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

Огульная критика и политико-идеологический прессинг прервали на десятилетия развитие «нового неоконфуцианства» в Китае, в то время как на Тайване оно стало доминирующим направлением философской мысли и проявилось в трех основных школах, получивших название школ Всеобщего синтеза, Современного неоконфуцианского синтеза и Китайского неосхоластического синтеза<sup>6</sup>.

Школа Всеобщего синтеза представлена Фан Дунмэем (1899—1977) и его последователями, рассматривающими китайскую философию в качестве уникального типа трансцендентально-имманентной метафизики, а потому склонными к синтезу с теми западными философскими идеями, которые созвучны китайскому пониманию бытия и человеческой природы. Последователи Современного неоконфуцианского синтеза (Тан Цзюньи, Моу Цзунсань и др.) акцентируют элементы трансцендентализма в китайском духовном наследии и пытаются найти основания для развития научного знания в субъективном опыте. Из западной философии для данной школы наиболее привлекательным явился немецкий идеализм, прежде всего кантовский трансцендентализм, а также гегелевская феноменология духа. Наконец, школа Китайского неосхоластического синтеза (У Цзинсюй, Ло Гуан) представляет собой попытку сочетать китайские философские идеи с томиз-

<sup>6</sup> См. подробнее: *Shen Vincent. Creativity as Synthesis of Contrasting Wisdoms: An Interpretation of Chinese Philosophy in Taiwan since 1949. — Philosophy East & West. Apr. 1993, vol. 43, № 2.*

мом: усматривается, например, связь или даже сходство конфуцианских концепций «Небесного мандата» (*тянь-мин*), человеческой природы (*жэнь-син*), обучения (*цзя-хуа*) с понятиями «вечного закона», «естественного закона» и «позитивного закона» в христианской схоластической философии.

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

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

Усвоение западного опыта может осуществляться посредством восприятия соответствующих образцов. Наиболее глубокое воздействие на развитие философской мысли Востока оказала парадигма позднего европейского средневековья, эпохи перехода от феодализма к буржуазным формам общежития и мировоззрения, сходного с тем состоянием, которое характеризует восточные общества XX в. Сходного, но тем не менее и во многом отличного. Наверстывая упущенное, время на Востоке будто спрессовано: в XX в. вместились одновременно приметы Возрождения и Реформации. Отчасти это объясняется тем, что традиционные уклады изживали себя не изнутри, а рушились под мощным воздействием внедряемых метрополиями форм капиталистического хозяйствования. Эти привнесенные порядки, осознание отставания от западных стандартов развития и необходимости ускоренного преодоления губительного разрыва побуждали к поиску этической мотивации для адаптации к новой ситуации и дальнейшему продвижению по пути капиталистического развития. В этих условиях особую значимость приобрела протестантская парадигма.



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

Реформаторская позиция в индуизме проявляется прежде всего в отказе от идолопоклонства, от политеизма, от наделения божеств антропоморфными чертами. Индусские реформаторы акцентируют особую роль человека в мироздании. Свами Вивекананда (1863—1902) — один из выдающихся индийских мыслителей и общественных деятелей нового времени — неустанно напоминал об особой, божественной природе человека. «Прежде всего, избавьтесь от ограниченного представления о Боге, — говорил он, обращаясь к соотечественникам, — и увидите Его в каждом человеке — работающим тысячей рук, вкушающим всеми устами... Я не замкнутое маленькое создание, я — частица Космоса. Я — жизнь всех сыновей прошлого, я — душа Будды, Иисуса, Мухаммада... Встаньте, вот высшая вера. Вы едины со вселенной. В этом заключено истинное смирение, а не в том, чтобы ползать на четвереньках и объявлять себя грешником»<sup>7</sup>.

Индусский реформатор мечтал о том, чтобы каждый индиец обрел веру в самого себя, избавился от внутреннего рабства, «каждый восстал гигантом, способным своротить горы мощью своего интеллекта, чтобы он стал бесконечным Богом»<sup>8</sup>. Показательно при этом, что Вивекананда видел главное призвание человека в земном труде, а не в аскезе, уходе от мира. Сопоставляя «подлинного» человека с «кажущимся», Свами утверждал, что «человек — величайшее из живых существ, земной же мир труда — наилучшее местопребывание для него, ибо только здесь он

<sup>7</sup> Свами Вивекананда. Что такое религия. — Свами Вивекананда. Практическая веданта. Избранные работы. М., 1993, с. 365.

<sup>8</sup> Свами Вивекананда. Значение веданты для жизни индийцев. — Практическая веданта, с. 379.

получает самые большие возможности для самосовершенствования»<sup>9</sup>.

В том же гуманистическом ключе пересматривается концепция Бога и человека в воззрениях мусульманских реформаторов. «Мир во всех его проявлениях, — писал поэт-философ Мухаммад Икбал (1873—1938), — от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в Эго есть выражение великого „Я“»<sup>10</sup>. Наивысшего уровня оно достигает в человеке. «Вот почему, — заключает Икбал, — Коран учит, что конечное Эго ближе к человеку, чем артерия на шее». И далее: «Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений Бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца»<sup>11</sup>.

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

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

Забота о личном спасении в принципе греховна. Высший нравственный долг — забота о других, реализуемая в национально-освободительном движении. По определению Ауробиндо Гхоша (1872—1950), радикально трансформировавшего самую влиятельную из индуистских классических религиозно-философских школ в «политический ведантизм», национализм — «это религия, ниспосланная Богом», нация — «воплощение одного из аспектов Боже-

<sup>9</sup> *Свами Вивекананда. Джняна-йога. — Практическая веданта, с. 281.*

<sup>10</sup> *Muhammad Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962, с. 71.*

<sup>11</sup> Там же, с. 72.

ственного начала», любовь к Родине тождественна поклонению Богу. Названный Джавахарлалом Неру «властителем душ» индийцев, Ауробиндо Гхош пытается синтезировать в своем учении методы йоги, присущие различным направлениям религиозно-философской мысли Индии, с тем чтобы с помощью «интегральной йоги» преобразовать человеческую природу и общество в целом.

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

Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, на свободу от засилья догм — неизменный лейтмотив восточного реформаторства. Особая значимость для Востока проблемы соотношения веры и знания, религии и науки вполне объяснима, учитывая, что отставание стран указанного региона во многом связано с негативной установкой господство-

вашего религиозного догматизма по отношению к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. По признанию мусульманского реформатора, идеолога панисламизма Джелал ад-Дина Афгани (1834—1905), в упадке арабомусульманской цивилизации «целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, и ему в этом всячески потворствовал деспотизм»<sup>12</sup>. Такого же рода признания характерны и для других восточных реформаторов. Вину за отставание они склонны возлагать не на само традиционное вероучение как таковое, а на догматическую его интерпретацию. Отсюда вытекает задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что «истинная» религия — не враг, но союзник научного прогресса.

Основоположник «философии науки» в независимой Индии Правас Дживан Чаудхури (1916—1961), физик по образованию, не признает противопоставления науки и религии, считает, что в принципе «подтекст науки не отличается от религиозной истины, согласно которой Бог — творец мира...» Подтекст — это наблюдаемые в природе гармония и целесообразность — свидетельство существования сверхприродного, надмирового агента, каковым является универсальный, или космический, разум, условно именуемый Богом. Пользуясь ведантистской терминологией, Чаудхури характеризует деятельность разума как «игру» — *лила*, вызывающую богатство и разнообразие феноменального мира, в то же время оберегая его от хаоса. Задача науки — распознать и описать целесообразность, сопутствующую игре космического разума: «Мы можем положить в основу доводов лишь идею космического духа как важную гипотезу для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания мира»<sup>13</sup>.

Продолжая ведантистскую линию в индийской философии науки, Сампурана Сингх доказывает, что религия должна быть «сплавлена» с философией и наукой в новое всеобъемлющее мировоззрение. Этот симбиоз необходим, поскольку «объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религия рассматривает истину в ее тотальности»<sup>14</sup>.

Та же линия на разграничение сфер влияния науки и религии прослеживается во взглядах Сейида Хусейна Насра (род. в 1933 г.), ведущего мусульманского философа современности. Вы-

<sup>12</sup> *Afghani J. Réfutation des matérialistes. P., 1942, с. 184.*

<sup>13</sup> Цит. по: *Литман А.Д. Философская мысль независимой Индии (академические системы и религиозно-философские учения). М., 1966, с. 188.*

<sup>14</sup> *Singh Samporan. Dynamic Interplay between Science and Religion. Jodhpur, 1978, с. 33.*

пускник физического факультета Массачусетского технологического института (США), а затем Гарварда, Наср накануне антишахской революции был ректором Тегеранского университета и директором Иранской шахской академии наук. Его концепция синтеза науки и религии опирается на определенные объективные основания. Шахский режим, как известно, активно проводил преобразования, направленные на модернизацию экономики страны. Это предполагало, конечно, и широкое внедрение научно-технических достижений, освоение современного экспериментального и теоретического знания. В то же время шах и его окружение стремились сохранить религиозные основания монархической власти. Таким образом, ставилась задача вывести экономику Ирана на уровень современных мировых стандартов, не затрагивая в то же время традиционных устоев общества.

Синтезируя науку и религию, С.Х.Наср руководствуется также желанием воспользоваться достижениями научно-технического прогресса, избежав его побочных негативных последствий. Наср обвиняет современного (читай: западного) человека в «безграмотном отношении» к природе, связанном с его преклонением перед рационализмом. Под последним имеется в виду «секулярное знание о природе... лишенное видения в ней Бога»<sup>15</sup>. Рационализм, по его мнению, не учитывает священный аспект природы, т.е. ее зависимость от Всевышнего, целиком и полностью ориентируя человека на освоение и завоевание природы, подчинение ее своим нуждам.

В построениях, синтезирующих науку и религию, С.Х.Наср апеллирует к суфизму. Онтологические основания существования науки и религии он выводит из природы человека, находящегося в срединном положении между небом и землей, абсолютной и относительной реальностями<sup>16</sup>. Из состояния «отпадения от Бога» человек стремится вернуться в состояние близости к Нему, что проявляется в поиске вечного и абсолютного. Этот поиск осуществляется посредством «интеллектуальной интуиции», представляющей собой способность к озарению, мгновенному и непосредственному обнаружению в душе трансцендентного знания. Интеллектуальная интуиция потенциально присуща каждому, но полностью актуализируется лишь пророками и мистиками. Хотя интеллект и есть свойство человека, он в состоянии пользоваться им

<sup>15</sup> Nasr S.H. The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. L., 1968, с. 20.

<sup>16</sup> Nasr S.H. Knowledge and the Sacred. Edinburgh, 1981, с. 130.

лишь с помощью откровения: вероучение создает ту среду, дает те необходимые ориентиры и установки, которые позволяют реализовать потенции интеллекта.

Пребывание в эмпирическом мире порождает у человека потребности, которые он может удовлетворить посредством знания посястороннего мира. В этом случае действуют другие познавательные способности — чувства и разум. По мнению С.Х.Насра, разум обладает двумя возможностями интерпретации данных чувственного опыта — фактуальным, или натуралистическим, и символическим видением реальности. Отсюда и два качественно разных типа наук о природе — естествознание и космология. Естественные науки имеют дело с эмпирической природой вещей, характеризующейся множественной и вечно меняющейся материальностью. Предмет космологии — сверхэмпирическое, вечное и постоянное. С.Х.Наср, классифицируя виды знания, к высшей категории относит метафизику, промежуточный уровень отводит космологическим наукам, а самый низший — естествознанию. Последнее рассматривает вещи в их собственных вещественных связях, оно метафизически ограничено, ибо не основывается на глубинных, нематериальных причинах возникновения и существования природного. Подобно тому как объект естественных наук — земной мир является отраженным образом Бога, так и естествознание есть не более чем отражение метафизики, т.е. знания о Божественной реальности.

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

Гораздо более плодотворный подход к той же проблеме демонстрируют японские философы, прежде всего представители школы Киото. Основатель школы Китаро Нисида (1870—1945) пользуется столь огромным авторитетом у сограждан, что именно его «Исследование Добра» является единственной японской фило-

софской книгой, фигурирующей в списке обязательной литературы для абитуриентов колледжей Страны восходящего солнца. Эта работа была написана Нисидой в 1911 г., т.е. в период, когда перед японским обществом с особой остротой встала проблема разрешения противоречия между принятием достижений западной науки и технологии, с одной стороны, и сохранением традиционных культурных ценностей — с другой. Нисида считал неприемлемым для японцев западный сциентистский подход. Вместо освобождения науки от ценностного измерения он предпочел подход, соответствующий восточным культурным традициям. Различия между наукой, моралью, религией, искусством рассматривались им как внешние, поверхностные: «в глубине» каждый из перечисленных опытов включен в единый поток движения к доконцептуальному «чистому опыту». (Понятие «чистый опыт» было заимствовано им у Уильяма Джеймса.) Мысль — это временный ответ на разрыв в исходном единстве опыта, ответ, который сам по себе направлен на возврат к изначальному единству. Чистый опыт, по словам Нисиды, это альфа и омега мысли.

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

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

Реформаторски переосмысленные онтологические, гносеологические и этические идеи неизменно отличаются социальной ориентацией. До обретения народами Востока политического суверенитета у них фактически отсутствовало четкое представление о том, какого рода социальное устройство является желательным. Ясно было лишь одно — необходимы радикальные изменения косной экономико-политической организации традиционного общества. Но в каком именно направлении? Вопрос этот со всей остротой встал в политически суверенных государствах. Предстояло сделать выбор между двумя действующими на мировой арене наиболее влиятельными политико-экономическими моделями — капиталистической и социалистической. Во многих случаях предпочтение было

отдано варианту, в котором предполагалось сочетать элементы капитализма и социализма. Так появились теории «третьего пути развития», «религиозного социализма». В них акцентировалось внимание на тех традиционных институтах и ценностях, которые, казалось, могли обеспечить буржуазное развитие, сгладив одновременно присущие капитализму негативные последствия: принцип построения монашеской сангхи (общины) предлагался для организации общества в странах с преимущественным распространением буддизма; переосмысленное содержание индуистских понятий *дана*, *яджна*, *тапас* использовалось в Индии для обоснования движения бхудан — добровольного пожертвования земли; *закат* (налог в пользу бедных), запрет на получение *риба* (процента с банковского капитала) и шариатский порядок наследования толковались как «столпы» исламской социально-экономической системы, ограничивающие злоупотребления частной собственностью.

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

Чучхеизм, по мысли его основного теоретика Ким Ир Сена, знаменует «новые рубежи революционной теории», творчески развивая марксизм-ленинизм. Этимологически чучхе представляет сочетание двух иероглифов. Первый — «хозяин», второй — «тело», в сочетании они означают «субъект». Поборники идей чучхе считают, что данная ими интерпретация понятия субъект представляет собой новую постановку вопроса «кто есть властелин мира?» Ответ: «Человек — хозяин всего, он решает все» или «Человек является существом, **распоряжающимся** миром (выделено авт.)»<sup>17</sup>. На практике идеи чучхе означают «опору на собственные силы», проявляющуюся как «независимость в политике, самостоятельность в экономике, самооборона в защите страны»<sup>18</sup>.

Возможности возникновения чучхеизма таили в себе теория и практика корейского революционного движения со времени своего зарождения. В корейском варианте социалистическая революция предполагала одновременно «раскрепощение» от гнета феодализма и иностранного господства, т.е. выдвигала задачи как социального, так и национального освобождения. В этих условиях мобилизовать

<sup>17</sup> Ким Ир Сен. Об идеях чучхе. Пхеньян, 1979, с. 14.

<sup>18</sup> Там же, с. 51.



массы на политическую активность и революционное подвижничество могли идеи, способные внушить людям, что счастье находится в их руках, что они и только они творцы собственной судьбы и судьбы отечества. Казалось бы, ключи к земному раю найдены: будь уверен в себе, прояви волю и упорство в достижении поставленных целей — и победа обеспечена. Однако в жизни все сложнее: от уверенности к самонадеянности, от идейной убежденности к догматизму — один шаг. Этот шаг был решительно сделан в 60-е годы; именно тогда чучхе вошло в лексикон и стало объектом теоретизирования. Толчком к тому явились события в СССР: разоблачение культа личности, либерализация общественной жизни. Своеобразное истолкование политически нейтральных понятий «субъект» и «самобытность» стало основным идеологическим заслоном на пути наступления «оттепели».

Идеи чучхе объявляются «единственными руководящими идеями» правительства КНДР, а оно, в свою очередь, — «самой передовой в мире революционной властью»<sup>19</sup>. Программа деятельности формулируется следующим образом: «Коммунизм есть народная власть плюс три революции. Если непременно укреплять народную власть и последовательно осуществлять три революции — идеологическую, техническую и культурную, то будет построен коммунистический рай»<sup>20</sup>. Весьма существенно, что из трех революций на первый план выдвигается идеологическая: «Осуществляя три революции... должно придерживаться принципа последовательного обеспечения **опережающего** (выделено авт.) развития идеологической революции»<sup>21</sup>. Итак, субъект — хозяин всего, все зависит от его решения, а оно, в свою очередь, — от уровня сознания. Отсюда логический вывод о необходимости тотальной идеологизации. Она сделала возможным оправдание режима военного коммунизма, беспредельного господства культа личности вождя, полной национальной изоляции, неоправданных претензий на обладание абсолютной истиной в вопросах мировой политики.

Опыт Северной Кореи — один из многих примеров того, что внедрение «чужих» моделей развития, в равной степени социалистических и капиталистических, сопряжено с сопротивлением «восточной реальности», преодолеваемой чаще всего политической диктатурой. В одних случаях — диктатурой одной партии и культом

<sup>19</sup> *Ким Ир Сен. Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе.* Пхеньян, 1982, с. 9—10.

<sup>20</sup> Там же, с. 3.

<sup>21</sup> Там же, с. 13.

вождя, в других — военной диктатурой, в третьих — абсолютной монархией и т.д. Но даже сильная власть в конечном счете оказывается не в состоянии обеспечить успех «трансплантации». Послевоенная история Востока дает немало примеров «отторжения». Самое выразительное подтверждение тому — антишахская революция в Иране.

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

Активизация возрожденческих течений (в мусульманских странах — «Братья-мусульмане», хомейнизм, в Индии — «Джан сангх» и др.) не свидетельствует о провале реформаторства, ибо многообразный феномен фундаментализма не может быть сведен лишь к контрреформаторскому варианту. Усиление возрожденчества говорит не о конце реформаторского процесса, а наоборот, о начале его, но уже не в качестве элитарного (каковым он был до недавнего времени), а массового движения за радикальную трансформацию традиционного общества.

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

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

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

В постмаоистском Китае провозглашен отказ от огульной критики традиции и объявлено начало «эпохи изучения традиции». Конфуцианство вновь признано «фундаментальной ориентацией китайской культуры».

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

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

его свободу воли. Наиболее видные из числа китайских философов (Фэн Ци, Ли Цзэху) выступают за замену ранее распространенного тезиса «китайская — субстанция, западная — функция» антитезой «западная — субстанция, китайская — функция». Под «западной субстанцией» подразумевается современная модернизация, а под «китайской функцией» имеются в виду методы приложения «западной субстанции» к китайской реальности. По словам Ли Цзэху, китайский народ должен реконструировать «китайское изучение» в соответствии с «западной субстанцией», которая включает в себя науку, технологию, производительные силы, институты управления и администрации, западную идеологию (марксизм и все другие важные направления современной мысли), а также сознательно использовать последнюю для трансформации китайского менталитета<sup>22</sup>.

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

В отличие от Ли Цзэху, демонстрировавшего эстетический подход к конфуцианству (его главный труд не случайно называется «Китайская эстетика»), «новые конфуцианцы» акцентируют этико-религиозные стороны конфуцианского учения. По существу, инициаторами «нового конфуцианства» явилась группа китайских философов, проживающих за пределами Китая, преимущественно в США; к их числу прежде всего относятся Ду Вэймин, Юй Инши, Чэн Чжунъин. Их идеи были восприняты и поддержаны рядом видных философов КНР: Цзан Дайнанем, Тан Юйжи, Пан Пу.

«Новые конфуцианцы» стремятся возродить интерес к традиционной китайской метафизике, полагая, что она принципиально отлична от западной, поскольку не признает онтологического дуализма. Для них характерно также особое внимание к проблемам соотношения традиции и модернизма; утверждение возможности существования незападных моделей модернизации; отказ от не критического восприятия западных идей, ценностей, институтов; неприятие сциентизма; признание непримиримых противоречий меж-

<sup>22</sup> См.: Shi Yanping. Developments in Chinese Philosophy Over the Last Ten Years. — *Philosophy East & West*. Jan. 1993, vol. 43, № 1, с. 123.

ду индивидуальной свободой и общественным благом; отстаивание необходимости «трансцендентного (т.е. религиозного) как конечного источника ценностей»<sup>23</sup>.

«Новое конфуцианство» не стало основным направлением философской мысли в современном Китае. Оно вызвало оппозицию со стороны официальных идеологов. Тем не менее влияние его оказалось столь значительным, что даже последние вынуждены были признать «новое конфуцианство» наряду с марксизмом и либерализмом западного типа одним из трех основных направлений китайской мысли со времен «Движения 4 мая».

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

Вступлению Японии на путь капиталистического развития, ускоренному насильственным «открытием» страны европейцами в 1853 г., предшествовал период формирования идеологии новых городских сословий — предтечей японской буржуазии. Учение *сингаку* (досл. «учение о сердце»), родоначальником которого был Исида Байган (1684—1744), подвело философское основание под обуржуазивание традиционного общества.

Согласно байгановскому учению о человеке, он — одна из «10 тысяч вещей», находящихся в сущностном единстве с Небом и Землей. Люди равноценны друг другу, ибо каждый «человек есть одна маленькая Вселенная» и любой способен достичь состояния «совершенномудрого». В соответствии с «небесным принципом» человек предназначен к определенному виду занятий (японское *сёкубун* напоминает индийскую кастовую систему).

<sup>23</sup> См. подробнее: *Lin Tongqi, Rosemont Henry Jr. and Ames Roger T. Chinese Philosophy: A Philosophical Essay on the «State-of-the Art».* — *The Journal of Asian Studies* (August 1995), vol. 54, № 3, с. 727—758.

Он реализует себя, осуществляя определенную профессиональную деятельность, необходимую государству: он как бы частица единого общественного организма. В противовес ранее бытовавшим в Японии представлениям последователи сингаку уравнивают в своей значимости социальные роли, что позволяет представить «путь торговцев» равным «пути самураев», ранее рассматриваемых в качестве вершины сословной иерархии. У торговцев свой долг, ничем не уступающий по общественной значимости долгу воинов, — удовлетворять потребности покупателей, тем самым содействуя «успокоению сердца народа». Верность долгу предполагает доскональное знание и постоянное совершенствование в занятии-призвании, усердие, честность, бережливость, накопительство. Величайшим выражением сыновней непочтительности считается разорение отчего дома. Бережливость при наличии «индивидуального» сердца, т.е. при удовлетворении лишь собственных интересов, оценивается как корысть, а потому является «видимой», ибо индивидуальному сердцу свойственно иллюзорное сознание и ощущение «я», противостоящего миру. Чтобы быть истинной, бережливость должна исходить из «изначального сердца», не искаженного индивидуальным сознанием.

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

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

Не исключена, однако, и вероятность выбора восточными народами иных парадигм. Во всяком случае, поиск в этом направлении идет. Делаются заявки на открытие новых цивилизационных горизонтов. Подобного рода претензии связаны с такими различными персоналиями, как, скажем, экстравагантный создатель

«Третьей мировой теории» лидер Ливийской джамахирии Муаммар Каддафи и апостол ненасилия Махатма Ганди. Как это ни парадоксально, но, при всем культурном, идейном и политическом отличии позиций, авторов «новых» теорий объединяет нечто общее — дух возрожденчества. Именно эта определенная архаичность воззрений побуждает критиков проявлять поспешную легкость в осуждении и полном неприятии их кажущихся отсталыми воззрений. Но разве идеология Реформации не была «возвращением вспять, однако возвращением на новом, „высшем“ уровне, на новом витке исторической спирали»?<sup>24</sup> Гандистская «ненасильственная цивилизация», безусловно, не есть буквальное повторение прошлого; это некое видение, возможно и утопичное, мироустройства будущего.

Махатма (букв. «Великая душа», так называли Ганди его соотечественники) кладет в основу своего проекта цивилизации всеобъемлющий принцип ненасилия. Насилие толкуется им как присутствие в человеке животного начала, а ненасилие (*ахимса*) — как свидетельство, знак его божественной сущности. Ахимса — синоним Истины-Бога, ее душа и средство реализации. Ганди признает, что сам по себе идеал ненасилия не оригинален. Как «вечная истина» он зафиксирован в заповедях святых писаний. Задача, однако, состоит в том, чтобы претворить заповедь, сделать ее нормой индивидуального и общественного бытия. Историю своей собственной жизни Махатма называет историей экспериментов с Истиной — ненасилием. Ганди осуществляет невиданный ранее эксперимент ненасильственного метода борьбы за национальную независимость — *сатьяграха*. Он вынашивает проект Рамарадж — «царства Божия (Рама — земное воплощение бога Вишну. — М.С.) на земле», основанного на универсальном торжестве принципа ненасилия. В этом царстве практически нет места машинному производству, по словам Ганди «убивающему гармонию человека с природой», являющемуся «змеиной норой», в которой гнездятся «сотни змей»: города, уничтожающие деревни, рабство рабочих, эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в Бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т.д.<sup>25</sup> Вместо машины — прялка как символ кустарного промысла; вместо централизации производства и роста городов — децентрализация, возрождение деревни, сельской общины; вместо эксплуатации —

<sup>24</sup> Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983, с. 97.

<sup>25</sup> См.: Ганди. Моя жизнь. М., 1969, с. 450.

«опекунские» отношения; вместо буржуазной демократии — ненасильственная политическая структура, именуемая *сварадж* и мыслимая как «конфедерация свободных и добровольно взаимодействующих» деревень, каждая из которых — своеобразное государство, обладающее всей полнотой власти и управляемое *панчятом* (местное самоуправление); вместо разделения религии и политики — их обязательное единство, ибо всякое политическое действие должно быть нравственным, а следовательно, религиозно оправданным; наконец, вместо войн и борьбы наций — создание всемирного союза свободных народов, действие «закона любви» в международных делах.

Сам Ганди трезво оценивал перспективы реализации проекта «ненасильственной цивилизации». «Возможно, — писал он за два года до своей гибели, — мне язвительно заметят, что все это утопия и поэтому не стоит даже об этом думать. Если Эвклидова точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет ценность для будущего человечества»<sup>26</sup>.

При всей утопичности гандистского проекта в нем отмечены «болевые точки» индустриальной цивилизации, содержится критический пафос, который оказывает отрезвляющее воздействие на тех, кто ищет пути преодоления социально-экономического отставания, удерживая их от слепого копирования чужих общественных моделей. Эта критика может быть плодотворной и для жителей материально благополучных стран, кто осознает необходимость совершенствования, движения по пути создания лучшего мира не для одних только «избранных» наций, но и человечества в целом.

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

---

<sup>26</sup> Ганди. Независимость. Хариджан. 28.06.1946. — Ганди. Моя жизнь, с. 549.



# ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

ИНДИЙСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ

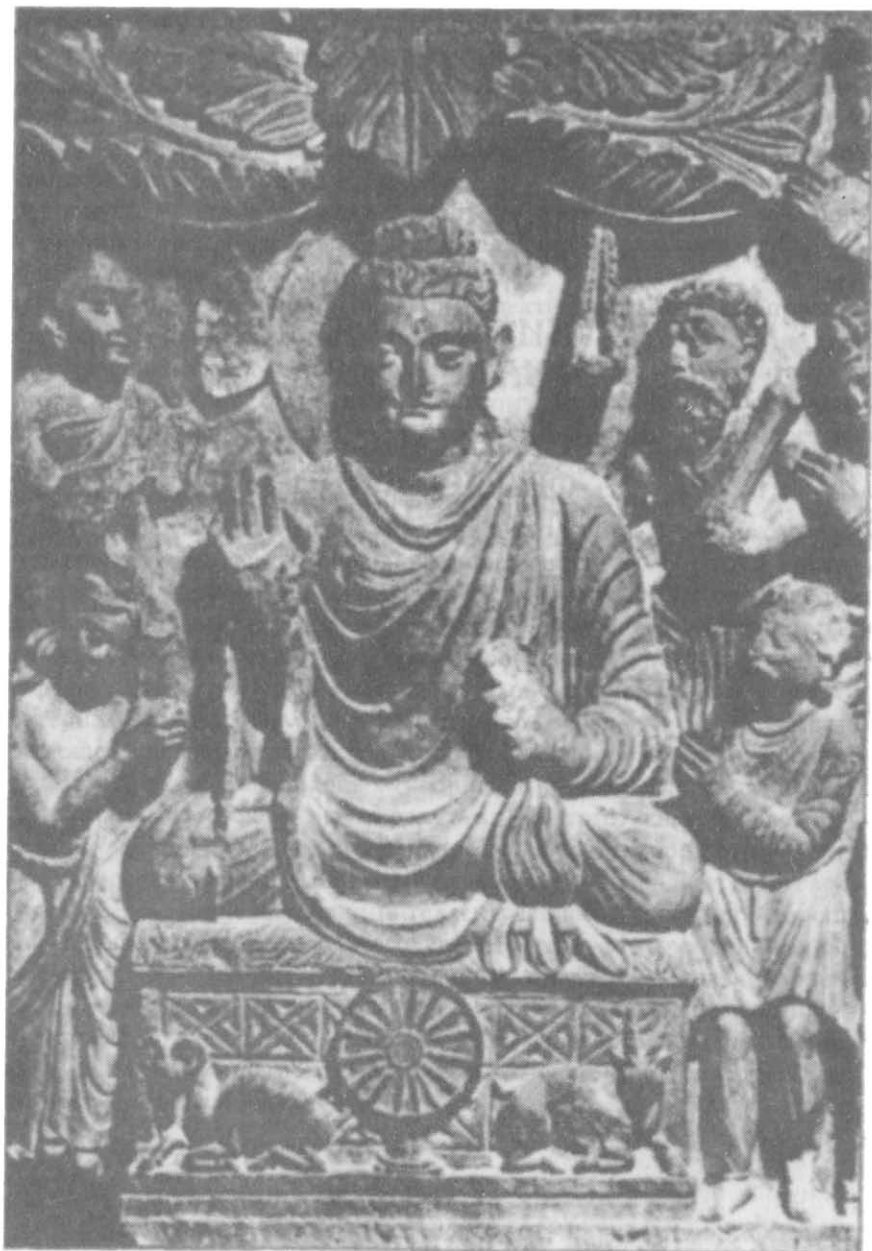
—

КИТАЙСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ

—

МУСУЛЬМАНСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ

*Будда, проповедующий перед учениками  
в Оленьем парке Сарнатха (близ Бенареса)  
(рельеф в гандхарском стиле, II в.)*



# ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



## УПАНИШАДЫ

**В**се направления индийской религиозно-философской мысли в той или иной мере испытали на себе влияние упанишад (букв. «сидеть около», т.е. у ног наставника). Они входят в состав ведийской литературы и классифицируются прежде всего по принадлежности к одной из четырех Вед (букв. «знание»), или самхит: «Ригведе» (от рич — «гимн») — собрание гимнов, «Самаведе» (от саман — «песнопение») — собрание песнопений, «Яджурведе» (от яджус — «жертвенная формула») — собрание жертвенных формул и «Атхарваведе» (по имени легендарного жреца Атхарвана) — собрание магических формул и заклинаний.

Наряду с самхитами, брахманами и араньяками упанишад образуют тот корпус ведийской литературы, который относится к разряду откровений — шрути, услышанных свыше мудрецами — риши. Упанишад являются заключительной частью Вед и оттого иногда именуется ведантой (букв. «конец Вед»).

Первые упанишад сложились примерно в VII—VI вв. до н.э., но традиция данного жанра продолжала существовать вплоть до XII—XIII вв. Единое мнение относительно общего числа упанишад отсутствует, традиционно, однако, принято считать, что их 108, при этом 10—12 — главные.

Далеко не все историки философии рассматривают упанишад как философские тексты. Тем не менее мало кто отрицает наличие элементов философской рефлексии по крайней мере в некоторых из них. К таковым, в частности, относится **Шветашватара-упанишад**. Ее первая и четвертая части взяты из кн.: Упанишад. Т. 2. Перевод с санскрита А.Я.Сыркина. М., 1965; 2-е изд., 1992.

## Шветашватара-упанишада

## ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

1. Рассуждающие о Брахмане рассуждают:

В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основаны?

Знающие Брахмана, [поведайте] — кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных [обстоятельств]?

2. Время, собственная природа, необходимость, случайность, [первичные] элементы, *пуруша* — считать ли их источником?

Но сочетание их не [является этим источником] из-за природы Атмана — ведь и Атман бессилен перед причиной счастья и несчастья.

3. Следовавшие размышлению и *йоге* видели силу божественной сущности, скрытую [ее] собственными свойствами.

Что одна правит всеми этими причинами, связанными с временем и Атманом.

4. Ее [мы почитаем как колесо] с одним ободом из трех частей, шестнадцатью концами, пятьюдесятью спицами, двадцатью противоположными спицами.

С шестью восьмерками, с одними многообразными узами, делящуюся на три пути, с одним заблуждением от двух причин.

5. Мы почитаем ее как реку с пятью рукавами, пятью истоками, могучую, извилистую, чьи волны — пять дыханий, чье начало — пять чувств,

С пятью водоворотами, с пятью стремительными потоками несчастья, разделенных на пятьдесят [видов] и пять частей.

6. В этом великом колесе Брахмана, всеоживляющем, всеохватывающем, блуждает «гусь».

Мысли Атмана и Движущего различны; возлюбленный [же] им, он идет к бессмертию.

7. Это воспето как высший Брахман, в нем — триада, [он] — твердо основанный и нетленный.

Знающие Брахмана, узнав, что [содержится] в нем, погружаются в Брахмана; преданные ему, [они] освобождаются от рождения.

8. Владыка поддерживает все это сочетание тленного и нетленного, проявленного и непроявленного.

Не будучи владыкой, [индивидуальный] Атман связан, ибо по природе [он] — воспринимающий. Познав божество, он освобождается от всех уз.

9. [Существуют] двое нерожденных — знающий и незнающий, владыка и не владыка, ибо один, нерожденный, связан с воспринимающим и воспринимаемым предметом.

И [еще есть] бесконечный Атман, принимающий все образы, недейтельный. Когда [человек] находит триаду, это Брахман.

10. Тленное — *прадхана*, бессмертное и нетленное — *Хара*. Тленным и Атманом правит один бог.

Размышлением о нем, соединением [с ним], пребыванием в [его] сущности постепенно [прекращается] и в конце исчезает всякое заблуждение.

11. Когда познан бог, спадают все узы, с уничтожением страданий исчезают рождение и смерть;

Размышлением о нем [достигается] третье [состояние], с распадом плоти — господство над всем, одинокий достигает [исполнения] желаний.

12. Следует узнать это вечное, пребывающее в Атмане; ничего не следует знать, кроме него.

В помышлении о воспринимающем, воспринимаемом в Движущем высказано все. Это тройной Брахман.

13. Как не виден облик огня, скрытого [в своем] источнике, [но] основа [его] не гибнет

И он снова добывается в [своем] источнике [с помощью] дерева, — так, поистине, в обоих случаях [постигается Атман] в теле с помощью *пранавы*.

14. Сделав свое тело [верхним] *арани* и *пранаву* — нижним *арани*,

Усердным трением размышления [человек] увидит бога, подобного скрытому [огню].

15. Как сезамовое масло в зернах сезама, масло — в сливках, вода — в русле реки и огонь — в кусках дерева,

Так постигает в самом себе Атмана тот, кто взирает на него в правде и подвижничестве.

16. [Он постигает] Атмана, проникающего во все, словно масло, находящееся в сливках, —

Корень самопознания и подвижничества. Это высшая *упанишада* Брахмана! Это высшая *упанишада* Брахмана!

## ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТЬ

1. [Тот], который един, лишен цвета, посредством многообразной силы творит, [согласно своей] скрытой цели, различные цвета,

И [в котором] в конце и в начале сосредоточена вселенная, он — бог; да наделит он нас [способностью] ясного постижения!

2. Это, поистине, огонь, это солнце, это ветер, это и луна;

Это, поистине, чистое, это Брахман, это вода, это Праджапати.

3. Ты — женщина, ты — мужчина, ты — юноша и, поистине, — девушка.

Ты — старик, ковыляющий с палкой, ты — [ново]рожденный, поворачивающийся во все стороны.

4. [Ты] — синяя птица, зеленая [птица] с красными глазами, [облако] с молнией в [своем] лоне, времена года, моря.

Ты — безначальный, благодаря вездесущности; от [тебя] рождены все миры.

5. [Существуют] нерожденная, единая, красная, белая и черная, производящая многочисленное потомство, подобное [ей];

И один нерожденный, любящий, лежит рядом; другой нерожденный покидает ее, вкусив наслаждение.

6. Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву —

Одна из них поедает сладкую ягоду; другая смотрит [на это], не поедая.

7. На том же дереве — человек, погруженный [в горести мира], ослепленный, скорбит о [своем] бессилии,

Когда же он зрит другого — возлюбленного владыку и его величие, то освобождается от скорби.

8. Непреходящий *рич* — высшее небо, в котором пребывают все боги, —

Что принесет этот *рич* тому, кто не знает его? Те же, поистине, кто знает его, сидят здесь вместе.

9. Священные стихи, жертвоприношения, обряды, обеты, бывшее, будущее и то, что говорят веды, —

Все это творец заблуждения создал из него, в нем и другой связан заблуждением.

10. Знай же, что *пракрити* — заблуждение и великий владыка — творец заблуждения,

Весь этот мир пронизан существами — его членами.

11. Постигнув того, кто единый властвует над каждым лоном, в котором все это соединяется и разъединяется, —

Этого владыку, подателя благ, досточтимого бога, [человек] приходит к бесконечному покою.

12. [Тот], кто повелитель и творец богов, всеобщий владыка, Рудра, великий мудрец,

Увидевший возникающий золотой зародыш, — да наделит он нас [способностью] ясного постижения.

13. Кто властитель богов, в ком пребывают миры,

Кто правит этими двуногими и четвероногими — какому богу совершаем мы жертвенное подношение?

14. Познав [того, кто] тоньше тонкого, [пребывающего] в средоточии беспорядка, всеобщего творца, многообразного,

Единого, объемлющего вселенную, приносящего счастье, [человек] идет к вечному покою.

15. Поистине, он хранитель мира во времени, всеобщий властитель, скрытый во всех существах,

В котором соединены мудрецы-брахманы и божества. Познав его так, [человек] рассекает узы смерти.

16. Познав тончайшего, подобного пленке на краю очищенного масла, приносящего счастье, скрытого во всех существах;

Познав единого бога, объемлющего вселенную, [человек] освобождается от всех уз.

17. Этот бог, созидатель всего, великий Атман, постоянно пребывающий в сердце людей,

Постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становятся бессмертными.

18. Когда нет тьмы, то нет ни дня, ни ночи, ни сущего, ни несущего — [есть] лишь один, приносящий счастье.

Это — непреходящее, это — желанное [сияние] Савитара, и от него простираются древние наставления.

19. Ни сверху, ни поперек, ни в середине [никто] не охватил его;

Нет подобного ему, чье имя — «великая слава».

20. Образ его незрим, никто не видит его глазом;

Те, кто сердцем и разумом знает его, пребывающего в сердце, становятся бессмертными.

21. «Нерожденный!» — с такой [мыслью] человек прибегает [к тебе].

О Рудра, пусть твой лик, что благосклонен, всегда охраняет меня.

22. Не вреди нам ни в детях и потомстве, ни в нашей жизни, ни в наших коровах, ни в наших конях,

Не губи в гневе наших мужей — ведь непрестанно мы взываем к тебе, совершая подношения.

## БХАГАВАДГИТА

«**Б**хагавадгита» — наиболее почитаемый в Индии памятник духовной культуры. Само его название — «Песнь Господня» — свидетельствует о том, что для индусов Гита — текст, представляющий квинтэссенцию их религиозно-философской традиции.

Эта поэма входит в состав индийского эпоса «Махабхарата», повествующего об истории взаимоотношений двух ветвей царского рода: Кауравов и Пандавов. Она открывает главное по значимости и драматизму событие эпоса — битву двух враждующих семейств. Поэма представляет собой диалог между Кришной, воплощением бога Вишну, спустившимся на землю для восстановления мирового закона (дхармы) и выступающим на стороне добрых сил, олицетворяемых Пандавами, и Арджунной, одним из сыновей Пандавов, главным их героем-лучником. Диалог ведется по поводу дилемм, возникающих перед предстоящей битвой. Формально Кришна отвечает на сомнения и колебания Арджуны, связанные с необходимостью убивать людей из родственного клана. Фактически же в наставлениях Кришны изложены основные положения религиозно-философского кредо индуизма: соотношение мира явленного с Абсолютом, место и назначение человека в мироздании, методы познания Истины, пути морального совершенствования.

«Бхагавадгита» не может быть отнесена к разряду систематически изложенных трактатов: философские проблемы представлены в ней в художественно-поэтической, а не рационально-логической форме. И тем не менее «наставления» Кришны синтезируют идеи влиятельных религиозно-философских систем санкхьи, йоги и веданты.

Точное время создания «Бхагавадгиты» и ее авторство неизвестны. По всей видимости, она складывалась в результате кристаллизации огромной массы устных традиций в течение



длительного времени между VII и III вв. до н.э. До сего времени спорным остается и назначение этого произведения.

Богатство содержания Гиты и невозможность ее однозначной интерпретации породили многочисленные комментарии. Только в средневековье число санскритских комментариев превышало полсотни. «**Бхагавадгита**» высоко почиталась и индуистскими реформаторами, в первую очередь Ауробиндо Гхошем и Махатмой Ганди, последний называл ее не иначе как «Гита-мата», т.е. «Мать Гита».

Поэма многократно переводилась на европейские языки, о ней писали Гёте и Гердер, Гумбольдт и Гегель. Существует также несколько переводов Гиты на русский язык. Ниже дается глава вторая в переводе с санскрита В.С. Семенцова. См.: **Семенцов В.С.** Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1985.

## ГЛАВА 2

Санджая сказал:

1. И когда потрясенный Партха так сидел, проливая слезы, преисполненный сострадания, — ему молвил Убийца Мадху.

Благой Господь сказал:

2. Что за слабость ничтожная в битве овладела тобой, сын Притхи! Она в рай не ведет — к позору! — тебе, арию, не подобает.

3. Малодушию не поддавайся, не твое это дело: ты воин! Жалость жалкую сердцем оставив, встань на битву, Врагов Губитель!

Арджуна сказал:

4. Разве смог бы я Бхишму и Дрону, столь достойных и чтимых старцев, вот из этого лука стрелую убивать, о Убийца Мадху?

5. Лучше здесь, в этом мире, просить подаянье,  
досточестных наставников не убивая;  
их, к добыче стремящихся, если убью я —  
этой кровью навек свою пищу измажу.
6. Поразим ли мы их, иль они поразят нас —  
Тяжесть равная наши сердца сокрушает!  
Вот сыны Дхритараштры стоят перед нами:  
их убив, мы убьем в себе жизни желанье.
7. Состраданьем душа моя поражена,  
страждет ум в ослепленье, не ведая дхармы.  
Где решенье? Где благо? — меня научи же!  
Ученик я твой, Кришна! К тебе припадаю.
8. Ибо, пусть я достигну цветущего царства  
на земле иль владычества над божествами,  
все равно — не смогу никогда заглушить  
эту боль, что мне чувства сейчас иссушает.

Санджая сказал:

9. Это слово сказав Хришикеше,  
Гудакеша, Врагов Губитель,  
«Я не буду сражаться!» — промолвил  
и затем погрузился в молчанье.
10. И тогда ему, на Курукшетре  
так скорбящему всей душою,  
Хришикеша, слегка улыбнувшись,  
произнес, о сын Бхараты, слово.

Благой Господь сказал:

11. Говоришь о вещах ты мудрых,  
только жалость твоя напрасна;  
ни умерших, ни здесь живущих  
мудрецы никогда не жалеют.
12. Разве был Я когда-то не-бывшим?  
или ты? или эти владыки?  
Так и в будущем все мы, Партха,  
бытия своего не лишимся.

13. Словно детство, юность и старость  
к воплощенному здесь приходят,  
так приходит и новое тело:  
мудреца этим не озадачить.
14. Лишь от внешних предметов бывают  
зной и холод, страданье и радость;  
но невечны они, преходящи:  
равнодушен к ним будь, Арджуна.
15. Только тот ведь, кто к ним безучастен,  
кто в страданье и в радости ровен,  
тот бессмертья достичь способен,  
тот мудрец, о мой славный витязь.
16. То, что есть, никогда не исчезнет;  
что не есть — никогда не возникнет;  
этих двух состояний основу  
ясно видят зрящие сущность.
17. То, чем весь этот мир пронизан,  
разрушенью, знай, неподвластно;  
это непреходящее, Партха,  
уничтожить никто не может.
18. Лишь тела эти, знай, преходящи  
Воплощенного; Он же — вечен.  
Не погибнет Он, неизмеримый:  
потому — сражайся без страха!
19. Один мыслит Его убитым,  
другой думает: «Это убийца»;  
в заблужденье и тот и этот:  
не убит Он и не убивает.
20. Никогда не рождаясь, Он не умирает,  
Он не тот, кто, родившись, больше не будет:  
нерождаемый, вечный, древний, бессмертный,  
Он при гибели тела не гибнет.
21. Тот, кто знает Его неизменным,  
нерождаемым, неразрушимым, —

разве, Партха, Он убивает?  
разве Он побуждает к убийству?

22. Как одежду изношенную бросая,  
человек надевает другую,  
так, сносив это тленное тело,  
Воплощенный в иное вступает.
23. Знай, мечи Его не рассекают,  
и огонь не сжигает, Партха;  
не увлажняет Его вода,  
Его ветер не иссушает.
24. Нерассекаемый, несжигаемый,  
неувлажняемый, неиссушаемый,  
неколеблем, знай, этот Вечный —  
вездесущий, стойкий, нетленный.
25. Его знают невообразимым,  
неколеблемым и неизменным;  
потому — ты, таким Его распознав,  
сокрушаться уж больше не должен.
26. Но и если Его полагаешь  
вечно гибнущим, вечно рожденным —  
все равно, о могучерукий,  
ты не должен о Нем сокрушаться.
27. Неизбежно умрет рожденный,  
неизбежно родится умерший;  
если ж все это неотвратно —  
то к чему здесь твои сожаленья?
28. Не проявлено тварей начало,  
не проявлено их окончанье,  
они явлены лишь посредине:  
так о чем же тогда сокрушаться?
29. Чудом кто-то Его увидит,  
чудом кто-то другой о Нем скажет,  
кто-то третий — чудом услышит;  
но Его ни один не знает.

30. Когда гибнут тела, Воплощенный  
ни в одном из них не умирает;  
это значит: о Нем во всех существах  
сожалеть ты, Арджуна, не должен.
31. Также, дхарму свою соблюдая,  
ты в бою колебаться не смеешь:  
помышляя о долге, сражаться —  
это благо для кшатрия, Партха!
32. Когда в битву такую вступает,  
исполняется радости кшатрий,  
словно дверь приоткрытую рая  
пред собою увидел внезапно.
33. Если ж ты эту славную битву  
вопреки своей дхарме покинешь —  
то, свой варновый долг и славу  
погубив, лишь грехом осквернишься.
34. Твое имя хулить и бесславить  
будут люди не переставая;  
благородному же беславье  
отвратительней даже смерти.
35. Колесничие могут подумать,  
что ты в бой не вступил, испугавшись;  
те, кто прежде тебя почитали,  
презирать тебя станут, Партха!
36. А враги, над тобой потешаясь,  
слов обидных не пожалеют,  
силу, доблесть твою ругая;  
что ж больнее, скажи, чем это?
37. Победив — насладишься ты царством;  
коль убьют тебя — рая достигнешь;  
так не медди — скорей решайся!  
Подымайся на битву, сын Кунти!
38. Уравняв с пораженьем победу,  
с болью — радость, с потерей — добычу,

начинай свою битву, кшатрий!  
И тогда к тебе грех не пристанет.

39. Эту мысль рассуждением изведав,  
распознай теперь в практике йоги;  
этой мысли усиьем, Партха,  
ты разрушишь все узы кармы.
40. То, что сделано, здесь не гибнет,  
здесь помех на пути не бывает;  
этой дхармы даже частица  
от великого страха избавит.
41. Превращенная здесь в решимость,  
мысль единственная, радость Куру;  
мысли ж тех, кто решимостью беден, —  
нескончаемы, многоветвисты.
42. Речь иная слышна от безумцев,  
похотливых, стремящихся к раю,  
погруженных лишь в слово Веды,  
«Больше нет ничего» — говорящих;
43. Их ученье цветисто, но тщетно:  
совершением многих обрядов  
оно к власти стремится, к усладам,  
а ведет лишь к цепи рождений.
44. Те, кто этим свой ум погубили,  
к наслаждениям чувств привязавшись,  
никогда не достигнут самадхи —  
равновесия мысли активной.
45. На три гуны направлены Веды:  
отрешись от трех гун, Арджуна!  
Будь недвойствен, чужд обретенью,  
полон саттвы, всегда обуздан!
46. Если людям полезен колодец,  
изобильно водою текущий,  
то и в Ведах не меньше пользы  
для разумного брахмана, Партха.

47. Лишь на действие будь направлен,  
от плода же его отвращайся;  
пусть плоды тебя не увлекают,  
но не будь и бездействием скован.
48. От привязанностей свободен,  
в йоге стоек, свершай деянья,  
уравняв неудачу с удачей:  
эта ровность зовется йогой.
49. Когда мысль успокоена в йоге,  
она действия все превосходит;  
цель поставь пред собой — йогу мысли;  
кто к плодам устремляется — жалок.
50. Равновесие мысли бесстрастной  
злых и добрых деяний не знает;  
устремляйся же к йоге, Арджуна!  
Йога — это в деяньях искусность.
51. От плода отвратившись деяний,  
в йоге мысль свою обуздавши,  
разорвав цепь смертей и рождений,  
мудрецы достигают покоя.
52. И когда твоя мысль осилит  
заблуждений поток многоводный,  
ты тогда ощутишь безразличье  
ко всему, что услышишь иль слышал.
53. Равнодушную к слову Веды,  
когда мысль ты свою неподвижно  
установишь, Партха, в самадхи, —  
это значит, ты йоги достигнешь.

Арджуна сказал:

54. Целиком погруженный в самадхи,  
нерассеянный мыслью — каков он?  
Стойкий в мудрости — как говорит он?  
Как сидит он? Как ходит подвижник?

Благой Господь сказал:

55. Если муж себя очищает  
от страстей, проникающих в сердце,  
пребывая в себе, рад собою,  
это значит: он в мудрости стоек.
  
56. Неколеблемый сердцем в страданиях,  
в удовольствиях не вождедея,  
кто без страсти, без гнева, без страха —  
вот молчальник, чье знание стойко.
  
57. Отрешившийся от вожделений,  
кто не радуется, не тоскует,  
обретая благое иль злое, —  
вот подвижник, в мудрости стойкий.
  
58. Кто все чувства, от их предметов  
отвлекая, вовнутрь вбирает,  
словно члены свои черепаха, —  
вот подвижник, в мудрости стойкий.
  
59. От того, кто лишен ощущений,  
отступают всех чувств предметы,  
остается к ним жажда, но Высшее  
созерцающий — жажду теряет.
  
60. Ибо даже у мудрого мужа,  
у подвижника даже, сын Притхи,  
эти бурные чувства силой  
похищают нестойкое сердце.
  
61. Пусть сидит обуздавший чувства,  
обо Мне лишь одним помышляя;  
ведь кому эти чувства подвластны —  
тот подвижник, в мудрости стойкий.
  
62. Тот бывает к предметам привязан,  
кто их часто в уме вращает;  
за привязанностью вождельенье  
наступает, гнев порождая.



63. Гнев, возникнув, ведет к ослеплению,  
ослепление — память губит,  
гибель памяти — мысли гибель,  
вместе с ней — человек погибает.
64. Победивший себя, свои чувства  
власти атмана подчинивший,  
отрешенный от гнева и страсти,  
человек чистоту обретает.
65. С чистотой для него приходит  
от скорбей всех освобожденье:  
ведь в уме просветленном вскоре  
установится мысль недвижно.
66. У того, кто не стоек в йоге,  
созерцания нет, нет и мысли:  
для того, кто лишен созерцанья,  
гибнет мир, а за ним и радость.
67. Ибо если подвижные чувства  
за собой увлекают сердце,  
они мудрость его уносят,  
словно лодку на озере — ветер.
68. Это значит, могучерукий,  
лишь тогда будет стойкой мудрость,  
когда муж свои чувства заставит  
от предметов всех отвернуться.
69. Когда ночь для существ наступает —  
тогда бодрствует зрящий муни;  
но едва они все проснутся —  
засыпает подвижник стойкий.
70. Океан полноводные реки  
принимает, но сам недвижим;  
тот, в кого так впадают желанья,  
остается, бесстрастный, в покое.
71. Только тот, кто, отбросив желанья,  
пребывает без вожелений,

без стяжаний, без самости, Партха, —  
этот муж покой обретает.

72. Это — Брахмана состоянье,  
кто достиг его — тот не погибнет;  
пребывая в нем даже в час смерти,  
входят йогины в Брахманирвану.

## ЧАРВАКА/ЛОКАЯТА

**О**дним из самых спорных направлений индийской философской мысли является чарвака, или локаята. Неясна этимология самого названия школы. Хотя термин локаята упоминается довольно часто в древнеиндийских текстах, например палийской «Типитаке», однако точный смысл его неясен. Чаще всего локаятиками называют тех, кто считает душу идентичной телу, существующей лишь до тех пор, пока живо тело. Локаята — это вера в посясторонний мир и неверие в существование мира потустороннего.

Второе название школы связывают либо со словами чару и вака, сочетание которых буквально означает «красивая речь», либо с именем философа Чарвака, который, как полагают, был скептиком и материалистом, автором «Брихаспати-сутр» (ок. 600 г. до н.э.).

Отсутствие каких-либо текстов наводит некоторых исследователей на мысль, что таковых вообще могло не существовать, были лишь в среде образованных брахманов полемисты, специализировавшиеся в дискуссиях по наиболее сложным вопросам, подвергавшие сомнению основоположения верований, опровергавшие любые точки зрения, которые высказывали в дискуссиях оппоненты. Локаята относится к разряду *настика*, т.е. учения, отрицающего авторитет Вед.

Однако, даже если правы те, кто утверждает, что текстов локаяты не существовало, невозможно не видеть влияние чарваков на развитие религиозно-философского дискурса в Индии, о чем свидетельствует полемика с ними приверженцев практически всех направлений индийской мысли.

Одним из наиболее авторитетных источников, свидетельствующих о взглядах локаятиков, является компендиум ведантиста Мадхавачарьи (XIV в.) «Сарва-даршана-самграха». Хотя локаята и не входит в число шести классических даршан, автор «Сарва-даршана-самграхи» счел необходимым включить специальный раздел о чарваках при рассмотрении взглядов найяиков и вайшешиков.

Перевод с английского Н.П. Аникеева в кн.: Антология мировой философии в 4-х томах. Т. 1. М., 1969.

## «Сарва-даршана-самграха» Мадхавы

### ГЛАВА I

#### ФИЛОСОФИЯ ЧАРВАКА

Но как можно считать высшее божество источником вечного блаженства, если этот взгляд решительно опровергается чарваками — самыми рьяными безбожниками, последователями учения Брихаспати? А с чарваками действительно трудно бороться, ибо в большинстве случаев все люди придерживаются распространенного взгляда:

Пока живем, да будем счастливы!  
Того тут нет, кто не помрет;  
Когда же он помрет и в пепел обратится —  
Откуда вновь ему явиться?

Многие люди в соответствии с наукой о политике и удовольствии, считая единственной целью жизни богатство и удовольствие и отвергая потусторонний мир, следуют только учению чарваков. Отсюда это учение именуется также *локаята*, что вполне согласуется с его сутью.

Первоначалами эта школа провозглашает четыре элемента (*бхута*) — землю и другие. И сознание возникает только из них, когда они образуют тело, подобно тому как при смешении *кинвы* и других возникает опьяняющая сила [в напитке]. И когда элементы распадаются, исчезает и сознание. Как говорят: «Сознание, возникая из этих элементов, с их распадом исчезает; после смерти не остается никакого сознания» [Брихад. Уп. 4. 12]. Таким образом, душа есть лишь тело, особенность которого — сознание.

И нет доказательств существования души отдельно от тела. Ибо единственное средство познания, [по этому учению], — чувственное восприятие, выводное же знание и другие [средства познания] не признаются.

Единственный смысл жизни человека состоит в удовольствиях, доставляемых чувственными наслаждениями. И не следует отвергать их на том основании, что наслаждения всегда связаны со страданиями. В нашей власти использовать наибольшее число удовольствий и избежать неминуемо сопутствующие им страдания, подобно тому как человек, захотевший рыбы, берет ее со всеми костями и чешуей и, съев столько, сколько хочет, выбрасывает остальное или подобно тому как желающий [собрать] рис берет его с соломой и всем прочим и, взяв то, что ему нужно, остальное выбрасывает. Поэтому не следует из боязни страданий отвергать удовольствия, к которым мы склонны. Ведь не перестает же человек высевать рис только из-за того, что имеются дикие животные, которые могут вытоптать его. И не отказывается же он готовить пищу из-за того, что имеются нищие, которые будут просить своей доли. А если кто из боязни стал бы пренебрегать очевидным счастьем, то он уподобился бы глупому животному. Недаром говорится:

Человек должен отказаться от удовольствий, доставляемых

чувственными вещами,

Поскольку они сопряжены со страданиями, — таково наставление глупцов.

Но вот колосья риса, наполненные спелыми белыми зернами, —

Разумно ли выбросить их лишь потому, что они в пыли и шелухе?

Нам могут возразить: если нет счастья в потустороннем мире, то зачем же даже мудрые люди совершают жертвоприношение *агнихотру* и другие [предписанные Ведами обряды], требующие больших затрат средств и сил? Но это возражение не может считаться доказательством обратного. Ведь три [Веды] страдают пороками — лживостью, противоречивостью, многословием; да и те, кто считает себя знатоками Вед, просто плуты и мошенники; они разоблачают друг друга: доказательства сторонников [священного] знания опровергаются сторонниками [священного] действия, а доводы сторонников [священного] действия опровергаются сторонниками [священного] знания, да и три Веды — это просто неумная болтовня обманщиков, а *агнихотра* [и другие обряды] — способ прокормления их. А еще говорят так:

*Агнихотра*, три Веды, триданда и посыпание себя пеплом —  
 [Все это лишь] способ прокормления тех, кто лишен мудрости  
 и трудолюбия — так говорит Брихаспати.

Отсюда следует, что нет никакого ада, кроме страданий, порожденных [земными] горестями; нет никакого высшего божества, кроме раджи, существование которого очевидно для всех, и нет никакого другого освобождения, кроме распада тела [на элементы].

Согласно учению о тождестве души и тела, в выражениях «я полный», «я тонкий», «я черный» и т.п. «я» и его свойства относятся к одному и тому же субъекту. Выражение «мое тело» употребляется так же иносказательно, как и выражение «голова Раху». Все это излагается еще так:

Единственное счастье человека — в достижении чувственных удовольствий.  
 Адам же называют страдания, порожденные страхом перед шипами  
 и другими [земными горестями].

Раджа, существование которого очевидно для мира, — вот кто известен  
 как всемогущий, а не что-то потустороннее.

Освобождение наступает с распадом тела, а не с достижением  
 [священного] знания.

В этой школе [признаются] четыре элемента: земля, вода, огонь, воздух.

И именно из этих четырех элементов возникает сознание,

Подобно тому как при смешении кинвы и других [веществ]  
 возникает опьяняющая сила.

В выражениях «я полный», «я тонкий» [«я» и его свойства] относятся  
 к одному и тому же субъекту.

А поскольку «полнота» и т.д. связана только с телом, только оно есть душа,  
 и ничто иное.

Выражение же «мое тело» употребляется лишь иносказательно.

«Пусть будет так, — возразят нам. — Но с вами можно было бы согласиться, если бы выводное знание и другие [средства познания] не обладали достоверностью. Но ведь они обладают достоверностью. Ибо как же иначе тот, кто видит дым, заключает о [наличии] огня? Или почему же, узнав от кого-то, что на берегу реки имеются плоды, желающие собрать плоды отправляются на берег?»

Однако все эти [доводы] всего лишь предрассудки. Сторонники достоверности выводного знания его основанием считают признак, которому должен неизменно сопутствовать больший термин и который должен присутствовать в меньшем термине. Это неизменное сопутствование (*вьяпти*) должно быть такой связью, которая не зависит от условий. Глаз и другие органы [восприя-

тия] — источник знания уже в силу своего существования, *вьяпти* же — лишь в силу узнавания. Но каковы же тогда средства установления [*вьяпти*]?

Только не чувственное восприятие. Признается восприятие либо внешнее, либо внутреннее. Первое не может быть таким средством. Ибо, хотя от непосредственного соприкосновения [органов чувств] с предметом и возникает знание, тем не менее такого соприкосновения не может быть в прошлом или в будущем, а поэтому [из него] невозможно выведение и *вьяпти*. Нельзя считать также, что средством установления *вьяпти* является всеобщность. Ибо [в ряде случаев] нет связи внутренней сущности с отдельным предметом. Не является [средством установления *вьяпти*] и второй [вид восприятия — внутреннее восприятие]. Ведь в отношении [познания] внешних предметов внутренний орган, [ум], зависит от внешних чувств, и нельзя доказать его независимость от них. Как говорится: «Глаз и другие [органы чувств] имеют свои объекты, как было сказано. Но ум в [познании] внешнего [мира] зависит от другого» [«Таттвавивека». 20].

Вывод также не есть средство установления *вьяпти*. Ведь в этом случае один вывод для своего обоснования влечет другой, и так до бесконечности.

Также и свидетельство (*шабда*) не может быть [таким] средством. Ибо, согласно учению Канады, *шабда* есть составная часть выводного знания. Или можно добавить еще следующее: она не устраняет [тех возражений], которые в только что сказанном перед этим опровергли обоснования [вывода], ведь сама *шабда* зависит от признания знака — сообщения сведущего лица. Кроме того, принимать на слово существование внутренней связи между огнем и дымом все равно что верить словам Ману и т.п. [Далее], для человека, которому не будет указана внутренняя связь [большого и среднего термина], не будет и самого вывода об одной вещи на основе восприятия другой; значит, всякий вывод «для себя» и «для другого» не больше чем пустой разговор.

Сравнение и т.п. также должно быть отвергнуто [в качестве средства установления *вьяпти*]. Ибо оно указывает лишь на связь между именем и носителем имени, но не на необусловленную связь.

Кроме того, нельзя установить и отсутствие условий. Ибо все условия вместе не могут быть восприняты; поэтому хотя отсутствие воспринимаемых предметов само может считаться восприятием, однако отсутствие невоспринимаемых предметов должно

считаться невосприятием; а поскольку здесь приходится прибегать к выводу и т.п., то мы не устраним тех возражений, которые уже использовались для опровержения вывода, и т.п. Итак, условие следует определить как то, что всегда сопутствует большему термину. Об этом говорится так: «Условие — это то, что не всегда сопутствует среднему термину, что всегда сопутствует большему термину и чему должен сопутствовать больший термин. При доказательстве [школой ньяя] невечности звука эти три [момента] необходимы для устранения таких ложных условий, как «произведенный [человеком]», «имеющий природу кувшина» и «нелышимый». Таковым должно быть понимание условий; об этом же говорится и в шлоке великого учителя, начинающейся словом *самасама*.

Но так как знание условия должно здесь предшествовать знанию отсутствия условия, то это означает, что только тогда, когда имеется знание условия, возможно знание *вьяпти* — знание такой связи между средним и большим терминами, в которой отсутствует любое из таких условий; поскольку же знание условия зависит от знания *вьяпти*, мы неотвратимо уличаем [своих противников] в поражающей их подобно грому ошибке порочного круга. Таким образом, если нет возможности установить внутреннюю сущность, то нет оснований и для выводного знания и других [средств познания, кроме восприятия]. Переход от знания «дыма» к знанию «огня» может рассматриваться либо как основанный на восприятии, либо же как ошибка. И то, что этот переход иногда бывает успешным, так же случайно, как совпадение [видимости и реальности] при игре самоцветов, при колдовстве, употреблении [хмельных] напитков и т.п.

Отсюда следует, что нет никакой судьбы (*адришта*) и т.п. Нам могут возразить: «Если вы отвергаете судьбу, то в мире, лишенном причины, наступит хаос и смятение». Но это возражение несостоятельно. Ибо все в мире совершается в силу внутренней природы (*свабхава*) самих вещей. Как говорится:

Жар огня, спокойствие воды, приятное касание ветерка —  
 Кем создано все это разнообразие? Все это происходит из их  
 внутренней природы.

Обо всем этом Брихаспати говорит так:

«Нет ни небесного рая, ни конечного освобождения, ни души  
 в потустороннем мире.

Нет и воздаяния за благочестивое соблюдение [предписаний] *варнашрамы*.  
*Агнихотра*, три Веды, *триданда* и посыпание себя пеплом —

[Все это лишь] способ прокормления тех, кто лишен мудрости  
и трудолюбия.

Если [жертвенное] животное, закланное в обряде *джьётишитома*,  
падает на небеса,

То почему же тогда жертвователю не отдает на заклятие своего отца?<sup>?</sup>

Если *шраддха* приносит удовлетворение покойникам,  
То и масло должно усиливать пламя даже разбитой лампы.

И зачем бы тогда давать пищу отправляющемуся в путь,  
Ведь он мог бы удовлетворяться в дороге *шраддхой*, совершенной  
остающимся дома?<sup>?</sup>

Если находящиеся на небесах довольны нашим подношением [*шраддхи*],  
То почему бы не давать его стоящим здесь, на крыше дома?<sup>?</sup>

Пока человек жив, пусть живет радостно и пьет *гхи*, хотя бы  
и взятое в долг;

Когда тело обратится в прах, разве может оно возродиться вновь?<sup>?</sup>

Если то, что покидает тело, уходит в иной мир,  
Почему же не возвращается оно опять, влекомое любовью к своим  
близким?<sup>?</sup>

Значит, все эти обряды поминовения усопших  
Лишь способ, установленный брахманами для своего прокормления.

[Ибо] нет никакого вознаграждения!

Мошеники, шуты, бродяги — вот кто составлял три Веды;  
Пандиты же чтение их признают [священными закланиями]  
*джарбхари, турпхари*.

В обряде *ашвамедха* заставляют жену [царя] держать за ствол [коня],  
Те же обманщики, которые восхваляют и подношение даров [брахманам].  
И употребление в пищу [жертвенного] мяса [жрецами] также установлено  
этими же бродягами.<sup>?</sup>

Вот почему для блага людей необходимо придерживаться учения чарваков.  
Таково изложение *даршаны* чарваков в «Сарва-даршана-самграхе»  
высокопочтимого Саяны Мадхавачарьи.

## ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

**Н**азвание третьей по значимости (после брахманизма и буддизма) религиозной традиции Индии связано с именем основателя учения Махавиры, прозванного Джиной, т.е. Победителем. Махавира завершил плеяду джайнских «профетов», будучи двадцать четвертым тиртханкаром (букв. «создатель переправы»). Его деятельность относится к VI—V вв. до н.э., к так называемому осевому времени истории индийской цивилизации.



История жизни Махавиры во многом сходна с историей Будды, который был, вероятно, его младшим современником. Согласно преданию, одиннадцать ближайших учеников — ганадхаров после смерти Джини составили каждый по книге его наставлений. Вместе с 14 «лекциями» — пувва Учителя, записанными ганадхарами, они образовали двенадцатикнижие джайнского канона, именуемого «Агама», или «Сиддханта».

Последователи Махавиры из-за существенных расхождений во мнениях по ряду вопросов раскололись на многочисленные группы, которые к I—II вв. н.э. оформились в два основных направления: дигамбаров («одетых воздухом») и шветамбаров («одетых в белое»).

Как бы ни различались джайны во взглядах, все они признают обязательность соблюдения «четырех обетов»: ахимса — отказ от насилия ко всем без исключения живым существам; астейя — отказ от воровства; брахмачарья — отказ от нарушения целомудрия; апариграха — отказ от погони за мирскими приобретениями.

Точно так же едины джайны и в своем отношении к Ведам, которые не признаются ими в качестве священного откровения, и в отрицании акта божественного творения. Естественно, что учение джайнизма зачислено в разряд настика, т.е. «ереси» по отношению к брахманизму.

Джайнское учение о бытии может быть охарактеризовано как плюралистический реализм. Оно признает существование мира вещей вне и независимо от человеческого сознания. Все сущее входит в состав одной из пяти или шести субстанций (дравья), включающих дживу — бесконечное число духовных субстанций, или душ; пудгалу — вещество; акашу — пространство; дхарму — «условие движения»; адхарму — «условие покоя» и, наконец, калу — время, которое относят к категории субстанции только дигамбары.

В джайнской философии уделяется большое внимание проблемам познания: абсолютное знание рассматривается в качестве важнейшего аспекта «освобождения». Джайны известны разработкой знаменитой методологической доктрины сьядвада, утверждающей, что ни одно высказывание о предмете не является абсолютно истинным или абсолютно ложным, ибо всякая истина конкретна. Специальную разработку в их учении получил вопрос о природе заблуждений.

Религиозно-философские воззрения джайнов были собраны в систему Шри Умасвати (I—II вв.). Обе ветви джайнской

общины признают авторитет его «Таттвартха-адхигама-сутры», играющей для них роль своеобразной Веды.

Перевод с санскрита основных глав (1, 2, 5—10) «Таттвартха-адхигама-сутры» («Сутра постижения категорий реальности») выполнен А.А. Терентьевым и является первым русским переводом джайнского текста.

## «Таттвартха-адхигама-сутра» Шри Умасвати Вачаки

### ГЛАВА 1 (ВВЕДЕНИЕ. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ)

1. Путь к Мокше — праведные воззрение, познание, поведение.
2. Праведное воззрение — вера в категории реальности (таттвартха).
3. Оно врожденно или постигается (адхигама).
4. Категории — джива, аджива, асрава, бандха, самвара, нирджара, мокша.
5. Их аспекты — имя, форма, субстанция и состояние.
6. Постигание [достигается] через средства познания [и] отношения;
7. [а также через] определение, [исследование] принадлежности, возникновения, области существования, продолжительности [существования], видов [объекта познания];
8. а также через [исследование таких характеристик:] существование, число, место, распространенность, время существования, время несуществования, величина.
9. Познание [подразделяется на] чувственно-логическое, авторитарное, ясновидческое, телепатическое, абсолютное.
10. Это средства познания.
11. Два первые — опосредованные.
12. Остальные — непосредственные.
13. Синонимы чувственно-логического познания: воспоминание, восприятие, размышление, дедукция.
14. Оно [обуславливается] сигналами (нимитта) органов чувств и «не-органов чувств» [в такой последовательности:]

15. выделение объекта в поле восприятия, формирование познавательной установки, распознавание образа, уточнение и удержание.

16. [Эти четыре стадии могут относиться к] многим или одному, разнообразным или одинаковым, быстрым или медленным, наблюдаемым полностью или частично, незнакомым или знакомым, длящимся или моментальным

17. объектам.

18. «Неопределенное выделение» объекта в поле восприятия (вйанджана)

19. не [происходит в случае восприятия] глазом или умом.

20. Чувственно-логическое [познание] предшествует авторитарному, [которое] двухвидово: многообразное и 12-образное.

21. Ясновидение двухвидово:

22. врожденно у существ ада (нарака) и божеств;

23. у остальных [же может возникнуть] по названным причинам [и имеет] шесть разновидностей.

24. Телепатия [бывает] прямая и полная.

25. Различие между ними в ясности и устойчивости.

26. Ясновидение и телепатия различаются ясностью, дальностью действием, субъектом и объектом.

27. Чувственно-логическое и авторитарное относятся ко всем субстанциям, но не во всех проявлениях;

28. ясновидение — [к проявлениям, обладающим] цветоформой,

29. телепатия — к бесконечно малой их доле,

30. абсолютное — ко всем проявлениям всех субстанций.

31. Одновременно [могут] присутствовать от одного до четырех видов познания.

32. Чувственно-логическое, авторитарное и ясновидение [бывают] ошибочны

33. из-за неразличения существующего и несуществующего [и] из-за произвольности извращенного понимания.

34. Отношения — найгама, санграха, вйавахара, риджусутра, шабда.

35. Найгама делится на две, шабда — на три части.

## ГЛАВА 2 (ПРИРОДА ДЖИВЫ)

1. Собственная сущность дживы — состояния аупашмика, кшайника, [их] смешение, а также состояния аудайика и паринамика.

2. Они делятся на 2, 9, 18, 18, 21, 3 вида соответственно.

3. Праведность и поведение [— виды аупашамики];
4. познание, воззрение, даяние, получение, наслаждение, блаженство, рвение [вместе с праведностью и поведением — виды кшайки];
5. познание, непознание, воззрение, даяние и прочие лабдхи-качества [достижения?], имеющие 4, 3, 3, 5 видов соответственно, праведность, поведение и несовершенный самоконтроль [— виды смещения кшайки и аупашамики];
6. удел, омрачения, пол, искаженное воззрение, непознание, неконтролируемость, безуспешность, аура, имеющие 4, 4, 3, 1, 1, 1, 6 видов соответственно, [— виды аудайки];
7. одушевленность, удачливость, неудачливость и подобные [свойства — виды паринамики].
8. Субъективирующее отражение — определяющий признак [дживы].
9. Оно имеет два вида, разделенные на 8 и 4 подвида [соответственно].
10. [Дживы бывают]: сансарные и освободившиеся;
11. с разумом и без разума;
12. передвигающиеся и неподвижные.
13. Неподвижные — [те, кто имеет тело из] земли, воды, дерева.
14. Передвигающиеся — [из] огня, воздуха, [а также] те, кто имеет два и более органов чувств.
15. [Всего есть] пять органов чувств
16. двух видов:
17. физический орган чувства — [это] воспринимающее [и] вспомогательное;
18. психический орган чувства — [это] специфическая восприимчивость [и] субъективирующее отражение (упайога).
19. Субъективирующее отражение — тактильной и прочих [видов чувствительности, то есть:]
20. тактильной, вкусовой, обонятельной, зрительной, слуховой.
21. Объекты соответствующих [органов чувств] — осязаемое, вкусовое, запах, цветоформа и звук.
22. Авторитарное познание не [обусловлено] органами чувств.
23. [Дживы с телами] до «изменчивого» включительно имеют один [орган чувств].
24. Черви, муравьи, пчелы, люди и подобные [этим существам] имеют каждый на один орган чувств больше, нежели предшествующий.
25. Обладающие разумом имеют способность суждения.

26. Во время «трансмиграции» [не прекращается] активность карм.

27. Атом движется по прямой,

28. дживы — прямо вверх.

29. [Но] сансарные дживы могут менять направление движения до четырех раз.

30. Беспрепятственное [движение] длится один момент (самая).

31. Один или два [момента трансмигрирующий джива] не присоединяет [кармического] вещества.

32. [Существуют следующие виды] рождения: «синтезирующее», утробное, эмерджентное (упапата).

33. Живое, холодное, накрытое, противоположное им и смешение каждого со своей противоположностью [представляют собой девять] мест рождения [джив].

34. Из утробы рождаются в хорионе (джарауджа), яйце или голыми.

35. Эмерджентно рождаются боги и жители адов (нарака).

36. Остальные [существа] — синтезирующим способом.

37. [Существуют следующие] тела: «пищевое», «изменчивое», «выделяемое», «огненное» и «кармическое».

38. Каждое последующее тоньше предыдущего.

39. Из первых трех тел каждое последующее обладает бесчисленно большим количеством единиц пространства (прадеша), нежели предшествующее.

40. [А из двух] последних — бесконечно большим.

41. [Огненное и кармическое тела] не имеют преград при движении

42. и извечно связаны друг с другом

43. у всех сансарных [джив].

44. Вместе с этими [телами] у одного [дживы] не может быть более четырех [тел] одновременно.

45. Последнее, [то есть кармическое тело], не наслаждается.

46. Первое, [то есть пищевое тело], рождается из утробы или синтезируется.

47. Изменчивое рождается эмерджентно,

48. а также в результате использования [сил] лабдхи.

49. Выделяемое [тело] — благое, чистое, неуязвимое. Им владеет лишь знающий 14 пурв.

50. Жители адов и существа, [возникающие] синтетически, бесполой.

51. Но не боги.

52. Продолжительность жизни «эмерджентных» существ, воплотившихся последний раз, высших людей и долгожителей не может быть сокращена.

## ГЛАВА 5 (АДЖИВА)

1. Неживые объекты (адживакайя) — дхарма, адхарма, пространство, вещество (пудгала).
2. Джива — тоже субстанция (дравья).
3. [Субстанции] вечны, неизменны, бесформенны.
4. [Лишь] вещества имеют форму.
5. До пространства включительно субстанции неделимы
6. и неактивны.
7. Дхарма и адхарма [заполняют] бесчисленно много прадеш.
8. Дживы тоже.
9. Пространство — бесконечно много.
10. Вещества — много или бесчисленно много.
11. [Но] не атом.
12. Вмещение [всего существующего] — в мировом пространстве.
13. Дхарма и адхарма — во всем [пространстве мира].
14. Вещества подразделяются на занимающие одну прадешу или более.
15. Дживы [заполняют] бесчисленно много и более частей (бхага).
16. Ибо они сокращают и расширяют [область заполняемых ими] прадеш подобно [свету] лампы.
17. Назначение дхармы и адхармы — обуславливание движения и пребывания;
18. [назначение] пространства — вмещать;
19. [назначение] веществ — обуславливать тело, речь, ум, вдох, выдох,
20. а также приятное, неприятное, жизнь, смерть;
21. [назначение] джив — обуславливать друг друга;
22. времени — делать становление, развитие, последование и предшествование.
23. Вещества обладают осязаемостью, вкусом, запахом, цветом,
24. а также звучанием, связью, тонкостью, грубостью, «фигурой», делимостью, темнотой, тенью, излучением тепла, светимостью.

25. Атомы и «молекулы»
26. возникают через соединение, распад, рекомбинацию.
27. Атомы — через распад.
28. Наблюдаемые [вещества] — через рекомбинацию.
29. [Все] существующее возникает, переходит и пребывает.
30. То, сущность (бхава) чего не переходит, — вечно.
31. Известное постигает неизвестное.
32. Соединение [осуществляется] благодаря «вязкости» и «сухости» [компонентов],
33. [но] не осуществляется, если эти качества слабо выражены
34. [или] если [оба компонента] имеют одно и то же качество, выраженное в равной степени.
35. Но [компоненты одинакового качества], если качество одного вдвое выше качества другого, соединяются.
36. В соединение [вступают] либо равные противоположные качества, либо высокие [и низкие однородные качества].
37. Субстанция [названа так], ибо имеет качество и проявления.
38. По мнению некоторых, к субстанциям [относится] и время.
39. Оно [соткано] из бесконечного [количества] моментов (самая).
40. Качества бескачественны, принадлежат лишь субстанциям.
41. Их сущность (бхава) [именуется] паринама.
42. [Паринама] либо имеет, либо не имеет начала:
43. имеет у обладающих формой.
44. У джив [паринама состоит] в субъективирующем (упайога) отражении и активности.

## ГЛАВА 6 (АСРАВА)

1. Активность (йога) — деятельность тела, речи и ума.
2. Это — асрава.
3. Благая [активность — причина] благоприятной [асравы],
4. неблагая — греховной.
5. [Активность] с омрачениями и без омрачений [дает асраву] длящихся или преходящих [карм соответственно].
6. Причинами первой являются аморальность, омраченность, чувственность и деяния, имеющие соответственно 5, 4, 5, 25 видов.
7. Их различия [определяются] различиями деяния (адхи-карана), рвения, намеренности, ненамеренности, слабости, силы.
8. Деяние [связано] с дживой и адживой.

9. Первое подразделяют на [1] помысел, приготовление, совершение; [2] вид активности; [3] сам ли делает, заставляет ли другого или делает вместе с другими; [4] «омрачения»; на 3, 3, 3, и 4 вида соответственно.

10. Виды другого [деяния] — произведение, опускание, соединение и изливания, имеющие 2, 4, 2, 3 разновидности.

11. [Асрава кармы] «преграда познанию и воззрению» (джняна-даршана-аварана) из-за искажения, сокрытия, ревности, прерывания, отсиживания и зловредности.

12. [Асрава кармы] «чувства страдания» (асадавейя) из-за страдания, горя, боли, рыданий, убиения, жалоб [по отношению к] себе, другому [или] обоим.

13. [Асрава кармы] «чувства удовольствия» [садвейя] из-за сострадания ко всем существам, к будущим обеты, [а также] щедрости (дана), частичного самоконтроля (сарагасамйяма) и тому подобного, йоги, негневливости (кшанти), нежадности (шауча).

14. [Асрава кармы] «помутняющей воззрение» (даршана-моха) из-за злословия [в адрес] святых, писаний, общины, учения (дхарма) и божеств.

15. [Асрава кармы] «помутняющей поведение» (чаритра-моха) из-за чрезмерной силы душевного состояния, обусловленного подъемом страстей.

16. [Асрава кармы] «долгожития в аду» (нарака-аюх) из-за излишней предприимчивости и стяжательности.

17. [Асрава кармы] «[долгожития] в виде животного или растения» (тайрийг-йонасий-[аюх]) из-за хитрости.

18. [Асрава кармы] «[долгожития] в обличье человека» (манушасий-[аюх]) из-за небольшой предприимчивости и стяжательности, а также естественности, смиренности (кротости) и прямоты.

19. Небрежение моралью (шила) и обетами [дает асраву] всех [трех карм долгожития].

20. [Асрава кармы] «[долгожития] в обличии бога» (дайвасий-[аюх]) из-за самоконтроля над эмоциями, частичного самоконтроля, произвольной нирджары, незрелого подвижничества.

21. [Асрава кармы] «неблагой внешности» (ашубха-нама) из-за неискренней активности и препирательства.

22. [Асрава кармы] «благой внешности» (шубха-нама) — из-за противоположного.

23. [Асрава кармы] «тиртханкара» (тиртханкара-[нама]) из-за проясненности воззрения, полного соблюдения предписаний, неотклонения от добродетели и соблюдения обетов, непрестанного внимания к познанию, непрестанного трепета [перед страданиями]



сансары], усиленной практики преодоления телесного (тйяга) и подвижничества (тапас), заботы об общине и странниках (садху), служения добродетельным, преданности (бхакти) святым (архат), руководителям общин (ачарья), проповедникам (бахушрута) и писаниям, выполнения ритуалов авашйяка, освещения пути [для других], любви к братьям по вере, следующим писаниям.

24. [Асрава кармы] «низкого рождения» (ничайр-[готра]) из-за злословия, самохвальства, принижения чужих достоинств, притязаний на обладание несуществующими достоинствами.

25. [Асрава кармы] «высокого рождения» (уттара-[готра]) из-за обратного этому, смиренности, скромности.

26. [Асрава кармы] «помехи» (антарая) из-за устраивания помех другим.

## ГЛАВА 7 (АСРАВА. ПРОДОЛЖЕНИЕ)

1. Обеты — прекращение злодеяния, лжи, воровства, нецеломудрия, стяжательства.

2. Частичные обеты [называют] малыми, полные — великими.

3. Для утверждения в них — пятью пять правил (бхавана).

4. [Кроме того, следует] созерцать разрушительность и позорность злодеяния и других [проступков] в этой и следующей жизни

5. или тождественность их страданию;

6. [и культивировать] дружелюбие ко всем живым существам, радость по отношению к [духовно] высшим, сострадание к несчастным и индифферентность к неправедным.

7. А для трепета (самвега) и бесстрастия [следует созерцать] сущность мира и сущность тела [соответственно].

8. Злодеяние — повреждение живого активностью, связанной с омрачениями.

9. Ложь — высказывание не-истинного.

10. Воровство — взятие неданного.

11. Нецеломудрие — соитие.

12. Стяжательство — одержимость.

13. Принимающий обеты [должен быть] без «шипов».

14. [Он может быть] домохозяином или бездомным.

15. Домохозяин принимает малые обеты,

16. а также дополнительные обеты относительно передвижения, места, недостойного поведения, медитации, постов, «средств существования», подаяния.

17. [И] обет удовлетворенно умереть — самлекхана.
18. Проступки праведно-зрящих — сомнения, желания, любопытство, признание и восхваление инакомыслящих.
19. [Бывает] по пять [проступков] против обетов и «нравственности».
20. [Против не-злодеяния] — связывание, избивание, мучение, непосильное нагружение, лишение еды и питья.
21. [Против не-лживости] — проповедование ложных теорий, разглашение [чужих] тайн, подделка, нечестное ведение дел, сообщение заповедной мантры негодному.
22. [Против не-воровства] — совершение воровства, прием ворованного, спекуляция и контрабанда, использование ложных мер и весов, фальшивые деньги.
23. [Против целомудрия] — сводничество, связь с замужними аморальными женщинами, связь с незамужними аморальными женщинами, извращения, похотливость.
24. [Против нестяжательства] — превышение меры [во владении] земель и зданиями, серебром и золотом, скотом и зерном, служанками и слугами, вещами.
25. [Проступки против обета «передвижения»] — движение] выше, ниже, в сторону, превышение наибольшего [дозволенного] расстояния, забывание [пределов обета].
26. [Против обета «места»] — посылать [вещь], посылать курьера, окликать, давать знаки, швырять [за дозволенный предел].
27. [Против обета «недостойного поведения»] — насмешки, розыгрыши, болтовня, излишнее трудолюбие, приверженность к удовольствиям.
28. [Против обета медитации] — неправильное направление йоги, нерадивость, забывание правил.
29. [Против обета постов] — испражняться, поднимать и опускать [предметы], ложиться или садиться, не осмотрев и не очистив места, нерадивость, забывание правил.
30. [Против обета «средств существования»] — есть живое, связанное с живым, смешанное с живым, возбуждающие напитки, плохо приготовленная пища.
31. [Проступки против обета «подаяния»] — класть еду на живое, покрывать живым, отказываться от обязанностей хозяина, проявлять неуважение, подавать в неурочное время.
32. [Против обета «самлекхана»] — жажда жизни, жажда смерти, привязанность к друзьям, воспоминания о минувшем счастье, сладострастие.

33. Даяние есть отдавание своего на благо [себе и другим].  
 34. [Результаты] этого различны из-за различий способа [даяния], предмета, дающего, берущего.

## ГЛАВА 8 (БАНДХА)

1. Причины бандхи — ложное воззрение, аморальность, беспечность, омраченность, активность.
2. Из-за омраченности джива присоединяет вещество соответствующих карм —
3. это бандха.
4. Ее характеристики — природа, время действия, реализация, локализованность.
5. Первое — препятствующее (аварана) познанию и воззрению, чувственное (ведания), искажающее (мохания), определяющее продолжительность жизни (аюх), свойства (нама), семью (готра), а также задерживающее (антарая).
6. Они делятся на 5, 9, 2, 28, 4, 42, 2, 5 подвидов соответственно:
7. [5 карм, препятствующих познанию —] чувственно-логическому и прочим.
8. [9 карм, препятствующие воззрению, — это препятствия воззрению] глазами, не-глазами, ясновидения, абсолютному, [а также 2 кармы] чувственного (ведания), дремота (прачала), глубокий сон и сомнамбулизм.
9. [2 кармы чувственного — ] испытывание приятного и неприятного.
10. [28 искажающих карм разделены на] искажение воззрения, искажение поведения, чувственное с омрачениями и чувственное без омрачений, имеющие 3, 2, 16, 9 видов соответственно. [А именно:] праведность, неправедность, их смешение; чувственное с омрачениями, чувственное без омрачений. [Чувственное с омрачениями —] бесконечно связывающие, препятствующие принятию частичных обетов, препятствующие принятию полных обетов, препятствующие совершенно праведному поведению [омрачения:] гнев, гордыня, хитрость, жадность. [Чувственное без омрачений —] веселость, страстность, скромность, печальность, отвращение, страх, мужская чувственность, женская чувственность, прочая чувственность.
11. [4 кармы продолжительности жизни —] жителей ада, животных и растений, людей, богов.

12. [42 кармы «свойств» (нама):] удел, род, тело, члены, строение, связь, сопряженность, фигура, твердость скелета, [способности] осязания, ощущения вкуса, обоняния, цветовосприятия, кармическая инерция, «ни тяжесть, ни легкость», «самоубийственность», «смертельность», теплота, светимость, дыхание, летучесть, [а также] одностность тела, подвижность, симпатичность, сладкоголосость, благодать, тонкость, развитие, стабильность, привлекательность, знаменитость, свойства, обратные последним, «тиртханкарость».

13. [2 кармы семьи:] знатная и низкая.

14. [5 карм задерживающих — задерживают] деяние и прочие [лабдхи].

15. Наибольшая продолжительность действия трех первых и задерживающих карм —  $3 \times 10^{15}$  сагаропам,

16. искажающих — 70,

17. свойств и семьи — 20,

18. продолжительность жизни — 33 сагаропамы.

19. Наименьшая длительность [карм] чувственного — 12 мухурт,

20. свойств и семьи — 8,

21. остальных — 1 мухурта.

22. Реализация [плодов кармы] — по созреванию.

23. Это [происходит] в соответствии с именами.

24. Тем самым [осуществляется] и нирджара.

25. Бесконечно-бесконечные прадешы [карм локализируются] во всех прадешах души (атман) и пребывают там в соответствии с именами, различаясь [предшествовавшей] активностью. [Они] тонки, погружены в одно [и то же] место [с прадешами души].

26. От добродетели (пунья) — удовольствие, праведность, веселость, страстность (рати), мужской пол, благоприятные продолжительность жизни, «свойства» (нама) и семья.

## ГЛАВА 9 (САМВАРА И НИРДЖАРА)

1. Самвара — остановка асравы.

2. Она [осуществляется посредством] «контроля», «попечения», дхармы, созерцаний, побеждения страданий, [праведного] поведения.

3. [А] подвижничеством [достигается] также и нирджара.

4. «Контроль» — праведное ограничение активности.

5. «Попечение» — [при] хождении, речении, сборе подаяний, поднимании-опускании и испражнении.

6. Дхарма — высшая степень кротости, смиренности, непреклонности, чистоты, правдивости, самоконтроля, подвижничества, преодоления телесного, отрешенности, целомудрия.

7. Созерцания состоят в узрении невечности, беззащитности, сансары, одиночества, отчужденности, загрязненности, асравы, самвары, нирджары, Вселенной, труднодостижимости пробуждения, благозвучности дхармы.

8. Для нирджары и неотклонения с пути [следует] спокойно переносить:

9. голод, жажду, холод, жару, оводов и москитов, наготу, уныние, [соблазны] женщин, скитания, сидение, лежание, брань, побои, прошение подаяния, неполучение подаяния, болезнь, колкость трав, грязь, уважение и неуважение, мудрость, познание, отсутствие [праведного] воззрения.

10. [Стоящий на ступени] «слабых омрачений», на одиннадцатой и двенадцатой ступенях, [подвержен] 14 [страданиям];

11. Джина — одиннадцати;

12. [Тот], у кого сильные омрачения, — всем [страданиям].

13. [Страдания] от [недостатка] мудрости и познания [обусловлены кармой], препятствующей познанию (джняна-варана).

14. Отсутствие [праведного] воззрения и неполучение подаяния [обусловлены кармаами] «воззрение-искажающей» (даршанамохания) и задерживающей (антарая).

15. Нагота, уныние, женщина, сидение, брань, прошение подаяния, уважение и неуважение обусловлены [кармой], искажающей поведение (чаритра-моха).

16. Остальные — [кармаами] чувственного (ведания).

17. Одновременно у одного [существа бывает] до 19 [страданий].

18. [Пять видов праведного] действия [определяются наличием] успокоенности, уравновешенности, чистоты, «почти-бесстрастности», безмятежности.

19. Внешний подвиг — это голодание, ограничение пищи, избирательное питание, отказ от вкусного, отшельничество и умерщвление плоти.

20. Другой, [то есть внутренний, подвиг] — это искупление, почитание, услужение, изучение, отречение, медитация.

21. [Разделы внутреннего подвига] до медитации включительно имеют 9, 4, 10, 5, 2 вида соответственно.

22. [Виды искупления:] исповедь, противодействие, их сочетание, отделение, отречение, подвиг, расстрижение, временное исключение, восстановление.

23. [Виды почитания: почитание] познания, воззрения, поведения, [а также] поклонение.

24. [Виды услужения:] главе общины, наставнику, аскетам, новичкам, больным, ордену, семье, общине, странникам и мирским святым.

25. [Виды изучения:] слушание, исследование, созерцание, воспроизведение, проповедование дхармы.

26. [Виды отречения:] от внешних и внутренних атрибутов.

27. Медитация (дхьяна) — однонаправленность, уничтожение [отклонений] мысли — [возможна только] при крепчайшем теле.

28. [Она может длиться] до 48 минут.

29. [Четыре вида медитации:] болезненная, несправедливая, праведная, чистая.

30. Два последних [вида] — причина освобождения.

31. Болезненная: в соединении с нежелательным, устремить сознание на отделение от него.

32. То же с ощущением [боли].

33. Обратное — [при отделении] от желательного.

34. И сладострастие.

35. Это [бывает у] непринявших обеты, у принявших частичные обеты, у «почти-бесстрастных».

36. Неправедная медитация [направлена на] злодеяние, ложь, воровство, накопительство [и бывает у] грубых людей, принявших частичные обеты, и у непринимавших обетов.

37. Праведная [медитация направлена на] знание, устранение помех, созревание [карм, строение] мироздания.

38. [Она бывает] у тех, кто нейтрализовал, и [у тех, кто] уничтожил омрачения.

39. У них [же] два первых вида чистой [медитации].

40. [И у] знающих пурвы.

41. Два последних — у кевалинов.

42. [Четыре вида чистой медитации:] несфокусированное рассуждение, сфокусированное рассуждение, тонкие колебания, прекращение всяких колебаний.

43. Они [бывают] у имеющих три, одну [помимо телесной, только] телесную [или] никакой активности [соответственно].

44. Два первых вида, включающих рассуждение, имеют один объект.

45. Второй из них — без колебаний.

46. Рассуждение [базируется на] знании текстов.

47. Колебания — перелет [мысли] от объекта [к объекту], от [одной] неопределенной активности [к другой].

48. Нирджара каждого последующего [из перечисленных] бесконечно сильнее: праведнозрящий, принявший частичные обеты (шравака), принявший полные обеты, подавляющий омрачения, уничтожающий искажения воззрения, подавивший его, полностью подавивший искажение воззрения и омрачения, уничтожающий искажение воззрения, уничтоживший его, джина.

49. Монахи (ниргрантхи) — это пустой колос, «пестрый», «своенравный», «очистившийся».

50. Их рассматривают по степеням [следующих] аспектов: самоконтроль, знания текстов, устойчивость, тиртха, положение, аура, возрождение.

## ГЛАВА 10 (МОКША)

1. Благодаря уничтожению «искажения» и уничтожению «препятствующего воззрению и познанию», а также [благодаря уничтожению] «задержки» возникают абсолютное познание и воззрение.

2. Благодаря несуществованию причин бандхи и нирджаре

3. [достигается] уничтоженность всех карм — мокша,

4. [что происходит] также и благодаря несуществованию ау-пашамики и других «удачных» состояний, за исключением абсолютных праведности, познания, воззрения и «сиддхости».

5. После этого [сиддха] поднимается вверх до конца Вселенной.

6. Так движется [он] благодаря предшествовавшей активности, неотягощенности, развязанности, присущести такого движения.

7. [Сиддхи] различаются по месту, времени, уделу, полу, тиртхе, действию, [качеству] пратйекабуддха-бодхита, познанию, фигуре, интервалу, количеству.

Так заканчивается «Таттвартха-адхигама сутра».

## ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА

**Б**уддизм, представляющий собой одну из трех мировых религий, разительно отличается от христианства и ислама прежде всего тем, что в нем отсутствует идея Бога-творца и понятие бессмертия души. В то же время неодобрительное отношение Будды к метафизическим рассуждениям позволяет оценивать буддизм не только как «парадоксальную

религию» (Ф.И.Щербатской), но и столь же парадоксальное философское учение.

Дхарма (учение, закон, истина), открытая Шакьямуни в момент «просветления», включает ряд доктрин, главные из которых: четыре Благородные истины, восьмеричный путь освобождения от страдания, учение о взаимозависимости возникновения, о трех сущностных характеристиках бытия. Каждая доктрина может рассматриваться как объект религиозной веры, предмет медитации и область теоретической рефлексии. Изначальная установка буддизма на открытость, учитывающую разнообразие способностей людей к постижению Истины, сравниваемых с бесконечным различием цветов лотоса, обеспечила мирное распространение этого учения далеко за пределами Индии и в то же время обусловила возникновение многочисленных школ и течений в рамках трех главных направлений: хинаяны (узкий путь, малая колесница), или тхеравады (букв. «учение старейших»), махаяны (широкий путь, большая колесница) и виджняны (букв. «алмазный путь»), или эзотерического буддизма.

Несмотря на огромное многообразие направлений и школ в буддизме, некоторые ключевые идеи разделяются всеми буддистами. К таковым прежде всего можно отнести понятия о дхарме и нирване. Первое лежит в основе онтологии, второе составляет стержень нравственного учения.

Изложение учения об элементах (дхармах) бытия и их классификации является основополагающим для буддийской философии. Однако европейская буддологическая наука не раскрыла смысла понятия дхармы до появления работ знаменитого русского востоковеда Ф.И.Щербатского. В современной буддологии дхарма в целом понимается именно так, как утвердил это понятие Ф.И.Щербатской в работе «The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma», созданной на основе изучения трактата Васубандхи «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы»).

Абхидхарма — третий раздел корпуса буддийских канонических текстов, включающий собственно философские тексты. Труд Васубандху (V в.), выдающегося систематизатора философии хинаянских школ, признан нормативным представителем практически всех направлений буддизма в Индии, Тибете, Монголии, Китае и Японии.

Раздел первый (карики 2—11) «Абхидхармакоши» содержит определение Абхидхармы как чистой (незагрязненной)



мудрости и классификацию дхарм. Перевод с санскрита В.И.Рудого из кн: **Васубандху. Абхидхармакоша.** («Энциклопедия Абхидхармы»). Раздел первый. М., 1990.

Для знакомства с понятием «нирвана» предлагается фрагмент из памятника древнеиндийской литературы «**Милиндапаньха**», представляющего собой беседы между греческим царем Милиндой, правление которого в Северо-Западной Индии относят к 130—100 гг. до н.э., и буддийским монахом Нагасеной. Перевод с пали А.В.Парибка. См.: *Вопросы Милинды (Милиндапаньха)*. М., 1989.

## «Абхидхармакоша»

### 2. Абхидхарма — это чистая мудрость вместе с сопровождающими [ее дхармами].

Здесь мудрость означает постижение (различение) дхарм. Чистая — не загрязненная [аффективностью сознания]. Вместе с сопровождающими [ее дхармами] — [то есть] вместе со свитой или окружением. Так определяется Абхидхарма, [связанная] с пятью чистыми группами. Это и есть Абхидхарма в абсолютном смысле.

В относительном же смысле

*это также [всякая] мудрость и шастра,  
способствующая обретению [чистой мудрости].*

Это также [всякая] мудрость, то есть загрязненная мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и медитативным сосредоточением, и мудрость, обретенная при рождении, вместе с сопровождающими [их дхармами]. И шастра — шастра также называется Абхидхармой, поскольку она служит цели обретения незагрязненной мудрости, представляя ее [словесное] выражение.

По определению дхарма есть носитель собственной сущности. Абхидхарма, таким образом, это дхарма, направленная [на постижение] высшей дхармы, то есть нирваны, или [на постижение] свойства дхарм.

[Понятие] Абхидхарма определено.

— Почему, однако, данная шастра носит название «Энциклопедия Абхидхармы»?

*Она называется «Энциклопедией Абхидхармы» потому, что Абхидхарма входит в нее по своему внутреннему смыслу и служит ее основой.*

В эту шастру включено главное смысловое содержание [всех канонических] трактатов по Абхидхарме, и она, таким образом, является его вместилищем. Или: Абхидхарма[—питака] служит основой этой шастры, [как бы] извлеченной из нее.

— С какой целью производится наставление Абхидхарме и кем она была изложена впервые?

— Для того чтобы [ответить на эти вопросы], Ачарья и приступает с таким благоговением к созданию «Энциклопедии Абхидхармы». Он говорит:

*3. Помимо различения дхарм нет [другого] радикального средства для устранения аффектов, а именно из-за аффектов живые существа странствуют в этом океане бытия; поэтому [Абхидхарма] и была изложена [Учителем] — так утверждают [вайбхашики].*

*Помимо различения (анализа) дхарм не существует радикального средства для устранения аффектов. Именно аффекты заставляют мир (живых существ) странствовать в этом океане сансары. Поэтому, то есть с целью различения дхарм, Абхидхарма, как утверждают [вайбхашики], и была изложена учителем Буддой, [ибо] без наставления Абхидхарме последователи учения не смогли бы различать дхармы.*

Абхидхарма, однако, излагалась Бхагаваном при различных [обстоятельствах], и достопочтенный Катьяянипутра и другие, собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид, подобно тому как Дхарматрата сделал это с «Уданаваргой».

*4. Дхармы [бывают двух видов]: с притоком [аффективности] и без притока.*

Такова краткая классификация всех дхарм.

— Какие же дхармы связаны с притоком аффективности?

*Причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [истины] пути, — с притоком [аффективности].*

*За [единственным] исключением истины пути, все остальные причинно-обусловленные дхармы подвержены притоку аффективности.*

— По какой причине?

*Потому что аффекты [как бы] «прилипают» к ним.*

Аффективные состояния возникают также и в связи с истинами прекращения и пути как объектами влечения, однако [аффекты] *не прилипают* к ним. Поэтому отсюда нельзя заключить, что эти [истины] связаны с притоком аффективности. Почему [аффекты] не прилипают к ним, будет объяснено позднее, [в разделе] «Анализ потенциальности аффектов».

[Итак], рассказано о дхармах с притоком [аффективности].

— Каковы же дхармы без притока [аффективности]?

5. *Истина пути и три вида необусловленного (абсолютного) — без притока [аффективности].*

— Какие три вида?

*Акаша и два уничтожения.*

— Какие два?

— Уничтожение [потока дхарм] посредством знания и уничтожение не посредством знания. Таким образом, акаша и прочее, то есть три вида необусловленного и истина пути, — суть дхармы без притока [аффективности].

— Почему?

— Потому что аффекты к ним не прилипают.

Из трех перечисленных видов необусловленного

*акаша — [это] отсутствие противодействия.*

По своей внутренней сущности акаша есть отсутствие противодействия, то есть препятствия для движения материи.

6. *Разобшение [с аффективными дхармами] есть уничтожение [их существования посредством] знания.*

Разобшение с дхармами, подверженными притоку аффективности (то есть нирвана), — это *уничтожение [их существования] посредством знания*. Постигание истины страдания и других благородных истин есть знание, отличительная черта [чистой] мудрости, а достигаемое с его помощью прекращение [потока дхарм называется] «уничтожение, вызываемое знанием». [В карике в этом определении] средний [компонент сложного слова] опу-

щен, как, [например, говорят]: «воловя повозка» [вместо: «повозка, запряженная волами»].

— Существует ли только одно [общее] прекращение посредством знания для всех дхарм, подверженных притоку аффективности?

— Нет, отнюдь! [Оно существует]

*для каждой [дхармы] в отдельности.*

Реальных объектов разобщения столько же, сколько и объектов соединения. Если бы это было не так, то уничтожение тех аффектов, которые устраняются [только] благодаря прозрению, [то есть постижению истины] страдания, имело бы следствием уничтожение всех аффективных состояний [без исключения]. В этом случае остальные [благородные] истины и медитативное сосредоточение были бы бесполезны.

— Но что тогда означает сказанное [в сутре]: «Уничтожение не тождественно [ничему другому]...»?

— Оно означает лишь то, что у уничтожения посредством знания нет какой бы то ни было тождественной ему причины и, [в свою очередь], само оно не является тождественной причиной чего бы то ни было, но [сказанное] не [означает], что не существует ничего, тождественного [данному прекращению].

[Итак], сказано об уничтожении посредством знания.

*Другое уничтожение [потока дхарм, достигаемое] не посредством знания, — это абсолютное препятствие для [их] возникновения.*

Другое уничтожение, отличное от разобщения [с аффективными дхармами] и представляющее абсолютное препятствие для проявления еще не возникших (то есть будущих) дхарм, [называется] *уничтожение не посредством знания*. Оно достигается не с помощью постижения [благородных истин].

— Чем же в таком случае [оно достигается]?

— [Оно возникает] из-за неполноты условий. Так, например, когда орган зрения и разум сосредоточены на одном объекте, то все остальные цвета-формы, звуки, запахи, вкусы и осязаемое, которые переходят [из настоящего] в прошедшее, не могут вновь стать объектами пяти видов [чувственного] сознания, ибо оно (сознание) не воспринимает прошлые объекты. Таким образом и достигается уничтожение [потока чувственного сознания] не посредством знания, поскольку условия [его возникновения] неполны.

Здесь возможны четыре альтернативы: 1) существуют такие дхармы, уничтожение [потока] которых достигается только посредством знания, например, подверженные наплыву аффективности причинно-обусловленные дхармы, которые более не возникнут; 2) существуют такие дхармы, уничтожение [потока] которых [достигается] не посредством знания, например безусловленные [дхармы, а также дхармы], не подверженные аффективности; 3) существуют дхармы, [уничтожение потока] которых [достигается] обоими способами, например, подверженные наплыву аффективности дхармы, которые более не возникнут; 4) существуют дхармы, [уничтожение потока] которых [не достигается] ни тем, ни другим способом, например, не подверженные наплыву аффективности прошедшие, настоящие и будущие дхармы.

Таковы три вида безусловленного.

Как было сказано выше, причинно-обусловленные [дхармы], за исключением [истины] пути, подвержены притоку аффективности.

— Каковы же эти причинно-обусловленные [дхармы]?

7. Эти причинно-обусловленные дхармы

*[составляют] пять групп — материи и т.д.*

Эти причинно-обусловленные дхармы [составляют] группу материи, группу чувствительности, группу понятий, группу формирующих факторов и группу сознания.

*Причинно-обусловленное* [означает] «созданное соединенными, совокупными условиями», ибо в действительности нет ничего, что было бы порождено только одним условием. [Это определение причинно-обусловленной дхармы относится также] и к будущим формам ее существования, поскольку ее родовая характеристика остается неизменной, как, например, у молока или топлива.

*Они же есть формы времени, предмет высказываний, «имеющие выход», обладающие реальностью.*

Эти же самые причинно-обусловленные [дхармы] есть *формы времени*, [то есть это пути], потому что они существуют как пройденные, [то есть прошедшие], проходимые, [то есть настоящие], и те, которым предстоит быть пройденными, [то есть будущие], или [же потому, что они как бы] поглощаются непостоянством.

Речь есть высказывание. Его реальный предмет — имя, [то есть слово — носитель значения]. Поскольку оно воспринимается

вместе со своим значением, то причинно-обусловленная [дхарма] называется *реальный предмет высказывания*. [Всякое] другое понимание [этого термина] вступает в противоречие с текстом «Пракараны», [в котором сказано: «Все] реальные предметы высказываний входят в восемнадцать классов элементов».

Выход есть освобождение [от круговорота бытия, то есть] нирвана всего причинно-обусловленного. Поскольку дхармы имеют такую возможность, [они называются] *имеющие выход*.

[Дхармы] *обладают предметной реальностью*, так как они подчиняются закону причинности. Как считают вайбхашики, слово «реальность» употребляется здесь в значении «причина».

Таковы синонимы причинно-обусловленной дхармы.

Далее, эти же самые дхармы,

*8. подверженные притоку аффективности,  
[называются] группами привязанности.*

— Что этим устанавливается?

— Все группы привязанности являются также и [индивидуальными] группами, но не [все индивидуальные] группы есть группы привязанности, [например, группы, в которые входят] формирующие факторы, не подверженные притоку аффективности. *Привязанности* здесь — это аффекты. Группы привязанности [названы так] потому, что они обладают свойством возникать из аффектов, подобно тому как огонь [возникает] из сухой травы, или зависят от них, как подданные [зависят] от царя, или же потому, что они порождаются аффектами, как цветы и плоды — деревом.

Эти же самые дхармы, подверженные притоку аффективности, называются

*также конфликтными.*

Аффекты и есть конфликты, ибо они наносят вред как самому [индивиду], так и другим. [Дхармы называются] *конфликтными* потому, что они обладают предрасположенностью к ним по аналогии [с предрасположенностью] к наплыву аффектов.

Кроме того,

*они [называются] страдание, возникновение, мир,  
основа [ложных] взглядов и существование.*

[Они называются] *страдание*, поскольку они неприемлемы для святых; — *возникновение*, поскольку из них и рождается страдание; — *мир*, поскольку он определяется [этими дхарма-

ми]; — основа [ложных] взглядов, поскольку [эти] взгляды опираются на [скрытую в них] потенциальность аффектов; — *существование*, поскольку они существуют.

Таковы синонимы, соответствующие значению [термина] *дхармы*, подверженные притоку аффективности.

[Выше] говорилось о пяти группах — материи и т.д. Здесь:

*9. материя — это пять органов чувств,  
пять [видов] объектов и непроявленное.*

*Пять органов чувств* — это органы зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания. *Пять [видов] объектов* — это пять соответствующих сфер [функционирования] органа зрения и прочих органов чувств, а также *непроявленное*. Такова группа материи.

Что касается пяти упомянутых объектов: видимого (то есть цвета-формы) и т.д., то

*субстраты их сознания — это тонкая  
материя глаза и других [органов чувств].*

Пять тончайших [образований], обладающие материальной природой и являющиеся *субстратами сознания* (восприятия) цвета-формы, звука, запаха, вкуса и осязаемого, соответственно и должны пониматься как глаз (орган зрения), ухо (орган слуха), нос (орган обоняния), язык (орган вкуса) и тело (орган осязания).

Известно, что, как сказал Бхагаван, «глаз, о бхикшу, это внутренний источник сознания, тонкая материя, производная от четырех великих элементов».

Упомянутые выше орган зрения и другие [можно понимать также и] в смысле опор зрительного и других [чувственных] восприятий: «Органы зрения и прочие [органы чувств] — это тонкая материя, опора зрительного и других восприятий». Такое понимание полностью согласуется также и с определением «Пракараны»: «Что такое орган зрения? — Это прозрачная материя, опора зрительного сознания».

Пять органов чувств определены. Далее следует определить пять [видов] объектов.

Первый из них —

*10. видимое — [существует] в двух аспектах,*

[то есть как] цвет и форма. Что касается цвета, то существует четыре [основных его] вида: синий и другие. Остальные [цвета представляют] видоизменения основных.

Форма — восьми видов: длинная и другие, вплоть до неровной.

Об этом же видимом как источнике сознания говорится далее, [что оно существует и]

*в двадцати видах:*

синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, квадратное, круглое, высокое, низкое, ровное, неровное, туча, дым, пыль, туман, тень, жар, свет и темнота.

Некоторые насчитывают 21 вид, добавляя небо как еще один цвет.

При этом ровное — гладкая форма, неровное — шероховатая. Туман — это испарения. Жар — солнечное сияние. Свет — сияние луны, звезд, огня, [светящихся] растений и драгоценных камней. Тень — то, в чем можно видеть цвета и формы. Темнота — противоположное. Остальное не объясняется, так как понятно само по себе.

Видимое может быть [только] цветом, но не формой, например, синее, желтое, красное, белое, тень, жар, свет и темнота, или формой, но не цветом, [например], проявленный телесный жест, представляющий по своей сути аспект длинного и прочего. Оно (видимое) может также быть тем и другим, как все остальное из категории видимого.

Другие [абхидхармики] считают, что только жар и свет существуют исключительно в аспекте цвета, [поскольку в одном из текстов сказано]: «Синее и прочее воспринимаются [только] как имеющие форму — длинное и т.д.».

— Но почему один субстанциальный объект существует в обоих аспектах, [то есть как цвет и форма]?

— Потому что оба аспекта воспринимаются [как присущие] ему. [Корень] *vid* имеет здесь значение [чувственного] знания, а не реального существования.

— Но в таком случае [эта двойственность] устанавливается и для проявленного телесного жеста.

Рассказано о категории видимого.

*Звук — восьми видов.*

Четыре вида звука: 1. звуки, порождаемые великими элементами, «присвоенными» [сознанием в качестве своей физической опоры]; 2. звуки, порождаемые великими элементами, «не присвоенными» [сознанием...]; 3. звуки, произносимые одушевленными существами; 4. звуки, производимые неодушевленным [миром].

При разделении [каждого вида] этих звуков на приятные и неприятные и получается восемь видов.



[Звуки], порождаемые великими элементами, «присвоенными» [сознанием в качестве своей физической опоры], — это, например, звуки, производимые рукой или голосом.

[Звуки], порождаемые великими элементами, «не присвоенными» [сознанием], — это, например, звуки ветра, леса, реки и т.д.

[Звуки], произносимые одушевленными существами, — это звуки артикулируемой речи.

[Звуки], производимые неодушевленным [миром], — все остальные звуки.

Другие [абхидхармики] утверждают, что звук также может порождаться великими элементами, как «присвоенными», так и «не присвоенными» [сознанием], например звук, возникающий при ударе рукой в барабан. С этим, однако, нельзя согласиться, подобно тому как нельзя принять [утверждение], что один атом цвета обусловлен двумя из четырех великих элементов.

Рассказано о звуке.

*Вкус — шести видов,*

поскольку он различается как сладкий, кислый, соленый, горький, острый и терпкий (вяжущий).

*Запах — четырех видов,*

так как приятный и неприятный запахи могут быть сильными или слабыми. Согласно шаштре, однако, [запах бывает] трех видов: «приятный, неприятный и нейтральный».

*Осязаемое — одиннадцати видов.*

Осязаемое по своей природе — это одиннадцать реальных сущностей: четыре великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда.

Четыре великих элемента будут рассмотрены ниже. Мягкость есть податливость. Твердость — прочность (жесткость). Тяжесть есть то, благодаря чему тела обладают весом. Легкость — противоположность тяжести. Холод — то, что вызывает желание тепла. Голод — желание пищи.

[В этих объяснениях] причина обозначается через следствие. Так, [в «Уданаварге»] сказано:

Рождение Будд — благо, благо — проповедь Дхармы;

Согласие сангхи — благо, благо — подвижничество ее членов.

В мире форм отсутствуют голод и жажда, но все остальные [виды осязаемого] сохраняются. [Разные] одежды, взятые по отдельности, здесь невесомы, но все вместе они обладают тяжестью.

Здесь нет также неприятного холода, а присутствует лишь благотворная прохлада.

Что касается многообразия [форм] видимой материи, то их зрительное восприятие иногда порождается одним объектом, когда достаточно отчетливо выделяются его различные аспекты. Иногда [зрительное восприятие вызывается] множеством объектов, когда нельзя различить [свойства отдельных объектов]. Это происходит, когда издали видят разнообразные цвета и формы, например войско или груды драгоценных камней.

То же самое можно сказать и о слуховом и других [чувственных] восприятиях. Тактильное восприятие, однако, порождается исключительно пятью видами осязаемой материи: четырьмя великими элементами и одним [из их производных, то есть] мягкостью и т.д., — так считают некоторые [абхидхармики]. Другие же утверждают, [что тактильное восприятие порождается] всеми одиннадцатью видами [осязаемой материи].

— Но если это так, то пять разновидностей чувственного сознания, поскольку они направлены на [некоторую] целостность, будут иметь в качестве своего объекта общее свойство, а не единичную сущность предмета.

— Под сущностью здесь понимается сущность [внешнего] источника сознания, а не единичного предмета; [следовательно], здесь нет никакого заблуждения.

[Далее] рассматривается следующее.

— Если органы осязания и вкуса «достигают» соответствующие объекты одновременно, то которое [из двух видов] чувственного сознания возникает первым?

— То, чей объект будет более действенным. Однако в том случае, когда действенность объектов одинакова, вкусовое восприятие возникает первым, так как живое существо всегда стремится к утолению голода.

[Выше] были определены объекты пяти органов чувств и то, как [происходит] их восприятие. Теперь следует объяснить непроявленное.

О нем говорится следующее:

11. *Обусловленная великими элементами, благоприятная или неблагоприятная непрерывная последовательность [дхарм индивида], сознание которого рассеяно, отсутствует, а также [сконцентрировано], — именно это и называется непроявленным.*

Сознание которого рассеяно — [индивид], сознание которого отличается [от сконцентрированного сознания].

[Сознание которого] отсутствует — [имеется в виду индивид], находящийся в состоянии бессознательного сосредоточения или [в состоянии] сосредоточения «прекращения [сознания]».

Слово *a* также означает, что [индивид], сознание которого сконцентрировано или функционирует [в других состояниях сосредоточения], также обладает *непроявленным*.

*Непрерывная последовательность* — непрерывный поток [индивидуальных дхарм].

*Благоприятная или неблагоприятная* — благая или неблагая.

*Обусловленная великими элементами* — говорится с целью отличить [непроявленное] от непрерывного потока благих или неблагих «обретений».

*Обусловленная* означает «имеющая причиной», поскольку [великие элементы] являются производящей и прочими причинами [непроявленного], — так считают вайбхашики.

*Именно это и называется непроявленным* — слово именно [употребляется здесь] с целью показать основание такого наименования: непроявленное, будучи по своей природе, как и проявленное, материей и действием, не может выступать объектом знания для другого.

*Называется* — показывает, [что здесь приводятся] слова учителя.

Кратко же [можно сказать, что] непроявленное — это такой благой или неблагой вид материи, который порожден проявленной деятельностью или медитативным сосредоточением.

— Каковы элементы, которые упоминались в выражении *обусловленная великими элементами*?

## Вопросы Милинды (Милиндапаньха)

### КНИГА ТРЕТЬЯ

#### [Вопрос 10 (80)]

— Почтенный Нагасена, ты употребляешь слово «нирвана». Но можно ли описать очертания, или облик, или возраст, или размеры этой нирваны, исходя из какого-либо сравнения, довода, причины или основания?

— Нирвана ни с чем не сопоставима, государь, поэтому невозможно описать ни ее очертаний, ни облика, ни возраста, ни

размеров, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания.

— Но нирвана же есть, почтенный Нагасена. Нет, я не согласен с невозможностью указать ее очертания, облик, возраст или размеры, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания. Изволь мне это обосновать.

— Хорошо, государь, я дам обоснование. Скажи, государь, океан есть?

— Да, почтенный, есть океан.

— А если бы кто-нибудь, государь, спросил у тебя: «Сколько, государь, в океане воды? И сколько в океане обитателей?» Как бы ты ответил на подобный вопрос, государь?

— Если бы кто-нибудь, почтенный, спросил меня: «Сколько, государь, в океане воды? И сколько в океане обитателей?» — то я бы вот что сказал, почтенный: «Не дело ты, человек, спрашиваешь. Так вопрос ставить вообще нельзя. Такие вопросы оставляют без ответа. Знатоки мирских наук океана не исчисляли; невозможно измерить количество воды в океане или сосчитать населяющих его существ». Вот такой бы я ему дал ответ, почтенный.

— А почему ты дал бы такой ответ, государь? Океан же есть. Следовало бы сосчитать и назвать число: «Столько-то в океане воды, столько-то населяет океан существ».

— Не получится, почтенный. Это вне пределов возможного.

— Вот, государь, как невозможно измерить количество воды в океане или сосчитать населяющих его существ, хотя он и есть, так же точно, государь, невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, хотя она и есть. И даже если бы некто, обладающий сверхобычными силами, господин своей мысли смог измерить количество океанской воды и сосчитать населяющих океан существ, то и этот бы обладатель сверхобычных сил, господин своей мысли и то не смог бы описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания.

Слушай дальше, государь, еще обоснование, из которого тоже ясно, что невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, хотя она и есть. Скажи, государь, есть ли среди богов так называемые безобразные боги?

— Да, почтенный, известно, что среди богов есть и безобразные боги.

— Можно ли, государь, описать очертания, или облик, или возраст, или размеры этих безобразных богов, исходя из какого-либо сравнения, довода, причины или основания?

— Нет, почтенный.

— Стало быть, государь, нет безобразных богов?

— Есть, почтенный, безобразные боги, но ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров их, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, описать невозможно.

— Вот, государь, как невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров безобразных богов, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, хотя они и есть, так же точно, государь, невозможно описать ни очертаний, ни облика, ни возраста, ни размеров нирваны, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания, хотя она и есть.

— Хорошо, почтенный Нагасена: нирвана — безраздельное счастье, и невозможно описать ни очертаний ее, ни облика, ни возраста, ни размеров, исходя из какого бы то ни было сравнения, довода, причины или основания. Но, может, почтенный, у нирваны есть свойства, общие с чем-то другим? Что-нибудь [подходящее] для примера, для сравнения?

— Что касается сущности — нет, государь. Но вот кое-какие свойства для примера, для сравнения указать можно.

— Отлично, почтенный Нагасена! Назови же мне скорее хоть свойство нирваны, только бы что-нибудь прояснилось, остуди мою внутреннюю лихорадку, избавь меня от нее освежающим, отрадным дуновением твоих слов.

— С лотосом, государь, есть у нирваны общее свойство, с водою — два свойства, с противоядием — три свойства, с океаном — четыре свойства, с пищей — пять свойств, с пространством — десять свойств, с драгоценным самоцветом — три свойства, с красным сандалом — три свойства, с пенкой на растопленном масле — три свойства, с горной вершиной пять общих свойств есть у нирваны.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть общее свойство с лотосом. Каково общее свойство у нирваны с лотосом?

— Как лотос водою не запятнан, государь, так же точно, государь, нирвана ни одним аффектом не запятнана. Таково, государь, свойство, общее у нирваны и лотоса.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть два общих свойства с водою. Каковы два этих общих свойства у нирваны с водою?

— Как вода, государь, освежает, остужает лихорадку, точно так же, государь, нирвана освежает, остужает лихорадку аффектов. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с водою. Затем, государь, как вода утоляет жажду уставших, снедаемых жаждой, изнывающих от зноя людей, скота и прочих тварей, так же точно, государь, нирвана утоляет жажду иметь, жажду быть, жажду избыть. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с водою. Таковы, государь, два общих свойства нирваны и воды.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть три общих свойства с противоядием. Каковы три этих общих свойства у нирваны с противоядием?

— Как противоядие, государь, спасительно для терзаемых ядом, так же точно, государь, нирвана спасительна для терзаемых ядом аффектов. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с противоядием. Затем, государь, как противоядие кладет конец болезням, так же точно, государь, нирвана кладет конец всем страданиям. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с противоядием. Затем, государь, как противоядие — нектар бессмертия, так же точно, государь, и нирвана — нектар бессмертия. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с противоядием. Таковы, государь, три свойства, общие у нирваны и противоядия.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть четыре общих свойства с океаном. Каковы четыре этих общих свойства у нирваны с океаном?

— Как в океане, государь, не заводится пададь, так же точно, государь, в нирване не заводится пададь аффектов. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с океаном. Затем, государь, как океан велик и безбрежен, все вместе потоки наполнить его не могут, так же точно, государь, нирвана велика и безбрежна, все вместе существа наполнить ее не могут. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с океаном. Затем, государь, как океан есть обитель великих размеров существ, так же точно, государь, нирвана есть обитель великих святых — непятнаемых, сбросивших путы, обретших силу, ставших господами [себя] великих существ. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с океаном. Затем, государь, как океан весь расцвечен цветами бесконечно разнообразного множества волн, так же точно, государь, нирвана вся расцвечена множеством бесконечно разнообразных цветов ведения

и свободы. Это четвертое свойство, государь, общее у нирваны с океаном. Таковы, государь, четыре общих свойства у нирваны и океана.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть пять общих свойств с пищей. Каковы пять этих общих свойств у нирваны с пищей?

— Как пища всем живым продлевает их век, государь, так же точно, государь, нирвана тем, кто ее осуществил, продлевает их век, храня от пагубы старости и смерти. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Затем, государь, как от пищи у всех живых прилив телесных сил, так же точно, государь, в нирване у всех тех, кто ее осуществил, прилив сверхобычных сил. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Затем, государь, как пища создает всем живым их облик, так же точно, государь, нирвана всем тем, кто ее осуществил, создает их полный достоинств облик. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Затем, государь, как вкушение пищи унимает у всех живых муки голода, так же точно, государь, осуществление нирваны унимает у всех муки аффектов. Это четвертое свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Затем, государь, как вкушение пищи избавляет всех живых от бессильного изнеможения, так же точно, государь, осуществление нирваны избавляет всех от бессильного изнеможения в страданиях. Это пятое свойство, государь, общее у нирваны с пищей. Таковы, государь, пять свойств, общих у нирваны и пищи.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть десять общих свойств с пространством. Каковы десять этих общих свойств у нирваны с пространством?

— Как пространство, государь, не рождается, не стареет, не умирает, не приходит, не возникает, не овладеть им, вора́м оно недоступно, безопорно, поднебесным птицам в нем просторно, оно преград не имеет и бесконечно, так же точно, государь, нирвана не рождается, не стареет, не умирает, не преходит, не возникает, не овладеть ею, вора́м она недоступна, безопорна, ариям в ней просторно, она преград не имеет и бесконечна. Таковы, государь, десять свойств, общих у нирваны и пространства.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть три общих свойства с драгоценным самоцветом. Каковы три этих общих свойства у нирваны с драгоценным самоцветом?

— Как драгоценный самоцвет исполняет желания, государь, так же точно, государь, нирвана исполняет желания. Это первое

свойство, государь, общее у нирваны с драгоценным самоцветом. Затем, государь, как драгоценный самоцвет веселит человека, так же точно, государь, нирвана веселит человека. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с драгоценным самоцветом. Затем, государь, как драгоценный самоцвет распространяет кругом сияние, так же точно, государь, нирвана распространяет кругом сияние. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с драгоценным самоцветом. Таковы, государь, три свойства, общие у нирваны и драгоценного самоцвета.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть три общих свойства с красным сандалом. Каковы три этих общих свойства у нирваны с красным сандалом?

— Как красный сандал — большая редкость, государь, так же точно, государь, нирвана — большая редкость. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с красным сандалом. Затем, государь, как красный сандал у благих людей в чести, так же точно, государь, нирвана у благих людей в чести. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с красным сандалом. Затем, государь, как красный сандал несравненно благоухает, так же точно, государь, нирвана несравненно благоухает. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с красным сандалом. Таковы, государь, три свойства, общие у нирваны и красного сандала.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть три общих свойства с пенкой на растопленном масле. Каковы три этих общих свойства у нирваны с пенкой на растопленном масле?

— Как пенка на масле, государь, на вид приятна, так же точно, государь, достоинства нирваны на вид приятны. Это первое свойство, государь, общее у нирваны с пенкой на масле. Затем, государь, как дух, что идет от пенки на масле, обонять приятно, так же точно, государь, добродетельный дух, что идет от нирваны, обонять приятно. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с пенкой на масле. Затем, государь, как пенку на масле вкушать приятно, так же точно, государь, нирвану вкушать приятно. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с пенкой на масле. Таковы, государь, три свойства, общие у нирваны и пенки на растопленном масле.

— Почтенный Нагасена, ты говоришь, что у нирваны есть пять общих свойств с горной вершиной. Каковы пять этих общих свойств у нирваны с горной вершиной?

— Как горная вершина, государь, вознесена высоко, так же точно, государь, нирвана вознесена высоко. Это первое свойство,



государь, общее у нирваны с горной вершиной. Затем, государь, как горная вершина недвижима, так же точно, государь, нирвана недвижима. Это второе свойство, государь, общее у нирваны с горной вершиной. Затем, государь, как до горной вершины трудно добраться, так же точно, государь, до нирваны всем, кто имеет аффекты, трудно добраться. Это третье свойство, государь, общее у нирваны с горной вершиной. Затем, государь, как на горной вершине никакие семена не прорастают, так же точно, государь, на почве нирваны никакие аффекты не прорастают. Это четвертое свойство, государь, общее у нирваны с горной вершиной. Затем, государь, как горная вершина далека от гнева и пристрастия, так же точно, государь, нирвана далека от гнева и пристрастия. Это пятое свойство, государь, общее у нирваны и горной вершины.

— Отлично, почтенный Нагасена. Да, это так, я с этим согласен.

### [Вопрос 11 (81)]

— Почтенный Нагасена, вы утверждаете, что нирвана — ни прошлая, ни будущая, ни нынешняя, ни ставшая, ни не ставшая, ни породимая. Допустим, почтенный Нагасена, что некто истинно-делающий осуществляет нирвану. Осуществляет ли он ее [как уже] ставшую или же порождает ее и [тем самым] осуществляет?

— Когда некто истинно-делающий осуществляет нирвану, государь, он ни осуществляет ее [как уже] ставшую, ни порождает ее и [тем самым] осуществляет. Но есть, государь, основа нирваны, ее-то и осуществляет истинно-делающий.

— Не темни, почтенный Нагасена, отвечая на этот вопрос. Ответ на него ясно и понятно, с охотой и воодушевлением выступи здесь все передо мной, что ты изучил. Ведь люди на этом запутываются, повергаются в недоумение и впадают в сомнения. Вскрой этот нарыв, извлеки занозу.

— Есть, государь, основа нирваны — покойная, счастливая, возвышенная. Следуя наставлениям Победителя, истинно-делающий ощупывает своей мудростью слагаемые и осуществляет ее. Скажем, государь, как подмастерье следует наставлениям мастера и осваивает своею мудростью науку, вот точно так же, государь, следуя наставлениям Победителя, истинно-делающий осуществляет нирвану своею мудростью. Как же следует мыслить себе нирвану? Ее следует мыслить себе свободной от бед и напастей, безопасной, надежной, спокойной, счастливой, приятной, возвышенной, чистой и прохладной. Представь, государь, что человек горел в

жарком, палящем огне, в целой поленнице дров. Напрягшись, он вырвался оттуда, добрался до места, где нет огня, и счастлив тем безмерно. Вот точно так же, государь, истинно-делающий осуществляет своим подлинным вниманием нирвану, удаленную от жгучего пламени тройного огня. Здесь, государь, огню следует уподоблять тройной огонь, человеку, попавшему в огонь, уподоблять истинно-делающего, месту, где нет огня, уподоблять нирвану. Или представь, государь, что человек очутился посреди кучи трупов змей, петухов и людей, в груди туловищ, хвостов и кусков падали и завален в непроходимом завале из трупов. Напрягшись, он вырвался оттуда, добрался до места, где нет трупов, и счастлив тем безмерно. Вот точно так же, государь, истинно-делающий осуществляет своим подлинным вниманием нирвану, удаленную от падали аффектов. Здесь, государь, трупам следует уподоблять пять чувственных услад, человеку, заваленному трупами, уподоблять истинно-делающего, месту, где нет трупов, уподоблять нирвану. Или представь, государь, что человек находился в опасности, дрожал, трепетал и мысли его были в смятении и беспорядке. Напрягшись, он вырвался из [опасного места], добрался до прочного, надежного, твердого, безопасного пристанища и счастлив тем безмерно. Вот точно так же, государь, истинно-делающий осуществляет своим подлинным вниманием нирвану, удаленную от опасностей и страхов. Здесь, государь, опасности следует уподоблять вновь и вновь возникающую опасность рождения, болезни, старости и смерти, человеку, попавшему в опасность, уподоблять истинно-делающего, безопасному пристанищу уподоблять нирвану. Или представь, государь, что человек поскользнулся на грязном, склизком, илистом, тинистом месте. Напрягшись, он очистился от болотной грязи и тины, выбрался на чистое и сухое место и счастлив тем безмерно. Вот точно так же, государь, истинно-делающий осуществляет своим подлинным вниманием нирвану, удаленную от тины и грязи аффектов. Здесь, государь, тине следует уподоблять прибыль, славу и почести, человеку, упавшему в тину, уподоблять истинно-делающего, чистому и сухому месту уподоблять нирвану.

Итак, как же осуществляет нирвану истинно-делающий? Всякий истинно-делающий, государь, ощупывает [своей мудростью] кружение слагаемых [дхарм]. Ощупывая кружение слагаемых, он видит в нем рождение, видит старость, видит болезнь, видит смерть и не видит там ничего счастливого и отрадного, за что можно было бы ухватиться, — ни с начала, ни с середины, ни с

конца. Скажем, государь, как на добела раскаленном, пылающем, пышущем жаром железном шаре человек не видит ни с одного конца, ни с середины, ни с другого конца ни единого места, за которое можно было бы ухватиться, вот точно так же, государь, тот, кто оцупывает кружение слагаемых, видит в нем рождение, видит старость, видит болезнь, видит смерть и не видит там ничего счастливого и отрадного — ни с начала, ни с середины, ни с конца. Не видя, за что можно было бы ухватиться, сознание его впадает в томление, во всем теле у него начинается печь, и он, [чувствуя себя] обнаженным, незащищенным и беззащитным, проникается отвращением ко всякому становлению. Представь, государь, что человек попадает в жарко пылающий огромный костер и там, [чувствуя себя] обнаженным, незащищенным и беззащитным, проникается отвращением к огню. Вот точно так же, государь, не видя, за что можно было бы ухватиться, сознание человека впадает в томление, во всем теле у него начинается печь, и он, [чувствуя себя] обнаженным, незащищенным и беззащитным, проникается отвращением ко всякому становлению. И у него, увидевшего всю опасность кружения, появляется мысль: «От этого кружения лишь зной и палящее пекло, много в нем скорби и много тягости. О, если бы нашлось некружение! Это покойно и возвышенно, это — успокоение всех слагаемых, снятие всех наслоений, прекращение жажды, бесстрашие, пресечение, нирвана». И вот мысль его к некружению устремляется, влечется, радуется и ликует: «Найдено, кажется, избавление!» Представь, государь, что попавший на чужбину и заблудившийся человек вышел на правильную дорогу и по ней устремляется, влечется, радуется и ликует: «Вышел я, кажется, на правильную дорогу!» Вот точно так же, государь, у того, кто увидел всю опасность кружения, мысль к некружению устремляется, влечется, радуется и ликует: «Найдено, кажется, избавление!» И он на стезе, [ведущей] к некружению, упражняется, ищет, осваивается и ее умножает, ради этого утверждает у него памятование, ради этого утверждает усилие, ради этого утверждает радость, и так его непрестанно внимательная мысль преодолевает кружение и вступает в некружение. Когда истинно-делающий достиг некружения, государь, то говорят, что он осуществил нирвану.

— Отлично, почтенный Нагасена. Да, это так, я с этим согласен.

## [Вопрос 12 (82)]

— Почтенный Нагасена, есть ли такое место — будь то на востоке, будь то на юге, будь то на западе, будь то на севере, будь то наверху, внизу, сбоку, — где находится нирвана?

— Нет, государь, нет такого места ни на востоке, ни на юге, ни на западе, ни на севере, ни наверху, ни внизу, ни сбоку, где бы находилась нирвана.

— Если, почтенный Нагасена, нет места, где расположена нирвана, то и нирваны нет, а если кто-то осуществил нирвану, то это у него не осуществление, а ложь. Я дам обоснование. В самом деле, почтенный Нагасена, на земле есть поле, откуда берется зерно, есть цветок, откуда берется запах, есть куст, откуда берется цветок, есть дерево, откуда берутся плоды, есть копи, откуда берутся драгоценные камни. Так что, если какому-то человеку что-то понадобилось, он идет в соответствующее место и берет [то, что нужно]. Вот точно так же, почтенный Нагасена, если нирвана есть, то следует потребовать, чтобы было место, откуда она берется. А раз, почтенный Нагасена, нет места, откуда берется нирвана, то я утверждаю, что нирваны нет, а если кто-то осуществил нирвану, то это у него не осуществление, а ложь.

— Места, где расположена нирвана, действительно нет, государь, но нирвана есть. Пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану. Скажем, государь, огонь ведь существует, но места, откуда он берется, нет. Тот, кто трет две чурки одну о другую, тот и получает огонь. Точно так же, государь, нирвана есть, но места, откуда она берется, нет. Осуществляет нирвану истинно-делающий, пользуясь подлинным вниманием. Или, скажем, государь, существует семь сокровищ миродержца: драгоценное колесо, драгоценный слон, драгоценный скакун, драгоценный самоцвет, драгоценная женщина, драгоценный хозяин, драгоценный советник, но места, откуда бы брались эти сокровища, нет. Они к истинно-делающему кшатрию являются сами собою, силою его делания. Вот точно так же, государь, нирвана есть, но места, откуда она берется, нет. Осуществляет нирвану истинно-делающий, пользуясь подлинным вниманием.

— Хорошо, почтенный Нагасена, пусть нет места, откуда берется нирвана. А есть ли такое место, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану?

— Да, государь, есть такое место, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану.

— Каково же это место, почтенный, находясь в котором истинно-делающий осуществляет нирвану?

— Нравственность, государь, — вот это место. Стоя на почве нравственности и пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно. Скажем, государь, зрячий человек всюду увидит пространство, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно. Вот точно так же, государь, стоя на почве нравственности и пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно. Или, скажем, государь, где бы ни находился человек: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — для него все равно найдется восточное направление. Вот точно так же, государь, стоя на почве нравственности и пользуясь подлинным вниманием, истинно-делающий осуществляет нирвану, где бы он ни находился: у греков ли, у шаков ли, в Китае, в Вилате, в Александрии ли, в Никумбе, в Каши ли, в Кошале, в Кашмире ли, в Гандхаре, на вершине ли горы, в мире ли Брахмы — все равно.

— Отлично, почтенный Нагасена. Ты объяснил, какова нирвана, объяснил, каково осуществление нирваны, указал преимущества нравственности, пояснил правильное делание, воздвиг знамя Учения, отверз око Учения. Не останется тщетным усилие истинно-делающих. Да, это так, о лучший из лучших наставников! Я с этим согласен.

Восьмая глава [закончена].

## САНКХЬЯ-ЙОГА

*И* деи, составившие смысловое ядро санкхьи, были распространены задолго до формального сложения системы. Это позволяет отличать классическую санкхью от «древней санкхьи», представленной в ряде упанишад, в «Жизни Будды»

Ашвагхоши (I—II вв.), в «Махабхарате» (например, в «Бхагавадгите»), в «Законах Ману» и др.

Примечательно, однако, что в древних источниках санкхья обычно упоминается в связке с йогой, о них говорится как об идентичных по сути, но различных по методу достижения высшей цели человеческого существования: санкхья определяется как джняна-йога («метод знания»), а йога как карма-йога («метод действия»).

Принципиально «прагматический» характер санкхья-йоги отличает ее от метафизичности классической санкхьи. Основополагающие тексты санкхья-йоги — **«Йога-сутры» Патанджали** и комментариев к ним Вьясы, **«Вьяса-бхашья»**, — яркий пример учительской традиции. Создание самого раннего и авторитетного учебника по психофизической регуляции сознания, каким являются «Йога-сутры», датируется периодом от II в. до н.э. до IV в. н.э. Сутры представляют собой краткие афористические высказывания, содержание которых раскрывается благодаря «Вьяса-бхашье».

Предлагаемый ниже текст сутр и их комментариев взят из главы второй «О способах осуществления [йоги]», описывающих основные элементы того, что определяет йогудействия. Перевод с санскрита сделан Е.П.Островской и В.И.Рудым в кн.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992.

Классическая санкхья — джняна-йога опирается на калькуляции и схемы. Не случайно название санкхья есть этимологически производное от глагола и глагольного имени, означающих калькуляцию, подсчет. Исходным началом в санкхьяйикской схематизации микро- и макрокосма служит представление о двух первоначалах: первоматерии — Прадхане, или Пракрити, представляющей Непроявленное, и духовном субъекте — Атмане, или Пуруше. На этом дуалистическом фундаменте возводится схема остальных начал мира, число которых достигает обычно 25.

Фрагмент из «Санкхья-карики» Ишваракришны позволяет дать некоторое представление об онтологической схеме санкхьяйиков. Ишваракришна, живший в V в., считается автором первого канонического текста данной даршаны. На основе семидесятитишья **«Санкхья-карики»** возникла богатейшая комментаторская литература, оформившая философию классической санкхьи.

*Первод с санскрита В.К.Шохина взят из подготовленного им издания «Лунный свет Санкхьи». М., 1995. Карикки 9—12 даны не сплошным переводом, а с приложением соответствующих толкований комментаторов — Гаудапады (Г) и Вачаспати Мишры (В), что позволяет представить классическую санкхью в исторической динамике.*

### «Санкхья-карика»

*Ввиду непроизводимости не-сущего, подборки материала, невозникновения всего [из всего], возможности произвести [только] возможное, [наличия] бытия причины [у следствия] следствие [пред]существует (9).*

(Г) Так что, эти следствия начиная с Великого существуют [уже] в Праkritи или нет? Это сомнение — из-за расхождения школ. Ведь согласно системе санкхьи следствие существует [уже в причине], тогда как согласно буддистам и прочим не существует. Если существует, то не может быть несуществующим, а если не существует, не может быть существующим. Такова альтернатива. На это сказано: «Ввиду непроизводимости не-сущего и т.д.».

*Ввиду непроизводимости не-сущего: не-сущее* — то, что существует; [поскольку] несуществующее не производится, следствие существует [уже в причине]. В этом мире нет [случая], чтобы производилось несуществующее, как, например, сезамовое масло из песка. А потому, ввиду того что производится [только ранее] существовавшее, проявленное [еще] до своей реализации [должно присутствовать] в Прадхане. Отсюда следствие существует [в причине].

*Далее, ввиду подборки материала: материал* — причина, ввиду его подборки [следствие предсуществует]. [Когда] в этом мире кто-то хочет что-то получить, то подбирает соответствующий материал: желающий творага — молоко, не воду. Отсюда следствие существует [в причине].

Также *ввиду невозникновения всего [из всего]*: все из всего не возникает, например, золото из серебра, травы, пыли или песка. Потому, ввиду того что все не возникает из всего, следствие существует [в причине].

Также *ввиду возможности произвести [только] возможное*. В этом мире способный производить — горшечник или соответст-

вующие средства, такие, как глина, колесо, тряпки, веревка, вода и т.д., производят только существующее — горшок из глины. Отсюда следствие существует [в причине].

Также *ввиду* [наличия] бытия причины [у следствия] следствие [пред]существует. Чем характеризуется причина, тем — и следствие, как ячмень, [что] от ячменя, или рис, [что] от риса. Если бы следствие не существовало [в причине], то рис [можно было бы получить] от кодров. Но так не бывает. Отсюда следствие существует [в причине].

Так, по [этим] пяти причинам «мигрирующие» Великий и прочие [начала] существуют [уже] в Прадхане. Потому может возникнуть [только уже] сущее, не не-сущее.

(В) Из следствия можно заключить только о [существовании] причины, [еще не об их соотношении]. И здесь расхождение школ. Иные говорят: «Сущее возникает из не-сущего», другие: «Из единого Сущего порождение следствий — видимость, не реальность», третьи: «Не-сущее возникает из сущего», а старцы [санкхьи]: «Сущее возникает из сущего».

Первые три точки зрения не позволяют принять Прадхану. Однако мир, состоящий из звука и прочих [объектов чувств], которые по своей природе трансформируются и различаются [способностью вызывать] удовольствие, страдание и апатию, [заставляет признать, что] причина — Прадхана, то, что имеет природу саттвы, раджаса и тамаса. Но если сущее возникает из не-сущего, то как [его] причина, описываемая, [как у буддистов, в терминах] несуществования, могла бы содержать [качества] звука и т.д. или формы удовольствия и т.д. ввиду невозможности единства сущего и не-сущего? Если миропроявление в виде звука и т.д. лишь видимость единого сущего, [как у ведантистов], тогда снова не получится возникновение сущего из сущего. Ведь «не-двойственное» не содержит в себе возможности миропроявления, и [само] представление о [возможности] миропроявления того, что не проявлено, [будет] не чем иным, как Брахманом-познанием. Что же касается тех последователей Канабхакши и Акшачараны, [у которых] из сущей причины возникает не-сущее, то и у них ввиду невозможности единства сущего и не-сущего причина не имеет природы следствия, а значит, и по их системе нельзя обосновать Прадхану [как причину мира]. Потому в целях обоснования Прадханы [составитель карик] прежде всего выдвигает тезис о существовании следствия [в причине]: «Ввиду непроизводимости не-сущего и т.д.».



*Следствие [пред]существует* — [еще] до действия причины. И это не выяснение [уже и так] ясного, [как] возражают [нам] найяики. Хотя ростки, горшки и т.д. наблюдаются возникшими сразу после гибели семени, глины и т.д., все же причинность [принадлежит] не тому, что погибает, [как считают буддисты], но сущему в виде таких составных частей, как семена и т.д. Если же сущее возникает из не-сущего, то, ввиду того что [последнее] «легкодоступно», неизбежен вывод о возникновении следствия из чего угодно. Это мы уже излагали в «Ньяя-варттика-татпарьятике» Поскольку же восприятие мира не может быть определено и в качестве иллюзорного, [как полагают ведантисты], ибо нет препятствия [считать его реальным], остается только система Канабхакши и Акшачараны. В связи с ней и утверждается: *следствие [пред]существует*.

Теперь указывается основание [этого] вывода: *ввиду неприводимости не-сущего*. Если бы следствие было не-сущим до действия причины, его существование было бы неосуществимым, ведь и тысячи умельцев не сделают синее желтым. Если возразить: «У горшка могут быть два качества — существование и несуществование», то ведь при отсутствии носителя качеств у него не будет [и самих] качеств, потому у него может быть [качеством] только существование, но не не-существование. Каким образом горшок может быть не-сущим посредством несуществования, [которое с ним] и не связано и не составляет его бытия? Потому следствие [должно быть] сущим и до действия причины, как и после него. Потому остается только реализация его, [уже] сущего, через действие. Реализация сущего наблюдаема [везде], как в случае с сезамовым маслом, когда дают сезам, с рисом, когда бьют рис, молоком, когда доят корову. Но примера того, чтобы производилось не-сущее, нет. И в самом деле, нигде не видели, чтобы не-сущее реализовалось или возникло [из не-бытия].

И отсюда еще следствие существует и до действия причины: *ввиду подборки материала*. *Материал* — причины, их *подборка* — связь со следствием. Значит, [следствие предсуществует] ввиду его связи с материалом. Это означает, что причина может произвести следствие, будучи связана с последним, связи же с не-сущим следствием не бывает, потому [следствие должно пред]существовать.

(Оппонент). Пусть так. Но почему причины не могут произвести следствие и не связанное [с ними]? Тогда могло бы возникнуть [следствие] и не-сущее [до действия причины].

Ответ: *ввиду невозникновения всего [из всего]*. При возможности порождения [следствия], не связанного [с причинами], все порожденные следствия — благодаря «безразличию» бессвязности — возникли бы из всего. Но такого нет. Потому только связанное [с чем-то] порождается тем, с чем оно связано. Говорили старцы санкхьи:

При несуществовании [следствия у него] нет связи  
с причинами, «привязанными» к существованию  
Желающий возникновения несвязанного не найдет порядка.

[Оппонент]. Пусть так. Но даже если [следствие и] не связано [со своей причиной], последняя произведет именно то, на что способна. Способность же познается из наблюдения над следствием. И тогда не будет беспорядка.

Ответ: *ввиду возможности произвести [только] возможное*. Эта способность, пребывающая в «способной» причине, распространяется на все или только на возможное? Если на все, то [ваш] порядок [снова] будет беспорядком. Если на возможное, объясните, как [сказанное распространяется] на то возможное, которое не-сущее? Если вы возразите: «Особая способность [сама] будет такой, от которой [будет произведено] определенное [следствие], а не любое», то мы спросим: «Хорошо, господин, [но сама] особая способность [эта] будет связана со следствием или нет?» Если будет, то не будет связи [сущего] с не-сущим, а значит, следствие [снова должно быть] сущим [до своей реализации], а если не будет, [то вновь возникает] тот же беспорядок. Потому правильно было сказано, [что следствие предсуществует] ввиду возможности производить [только] возможное [быть произведенным].

И отсюда еще следствие [пред]существует: *ввиду [наличия] бытия причины [у следствия]*, т.е. ввиду того, что следствие состоит из того же, что и причина. Ведь следствие не отлично от причины, а причина — сущее, как же тогда следствие, от нее не отличное, будет не-сущим? Аргументы же, обосновывающие неотличность [следствия] от причины, следующие.

- 1) Ткань от ниток не отличается, ввиду того что [является] состоянием ниток; что в этом мире отличается от чего-то [другого], не является состоянием последнего, как [в случае] с коровой и лошадью; но ткань — состояние ниток; следовательно, [она] не есть нечто, [от них] отличное.

- 2) Ткань и нитки не суть разные вещи; ввиду того что [между ними] отношение «включаемого» и «включающего»;  
при наличии между вещами различия между ними нет отношения «включающего» и «включаемого», как в случае с горшком и тканью;  
но между нитками и тканью отношение «включающего» и «включаемого»;  
следовательно, [они] не суть разные вещи.
- 3) И отсюда еще нет различности между нитками и тканью;  
ввиду отсутствия [между ними] контакта и промежутка; при различности же вещей наблюдается контакт, как в случае с блюдом и бадарой, или промежуток, как в случае с Гималаями и Виндхьями;  
здесь же нет ни контакта, ни промежутка, следовательно, нет различности;
- 4) И отсюда еще ткань не отлична от ниток, ввиду того что не наблюдается различие в весе; когда в этом мире что-то от чего-то отличается, наблюдается различие в весе: как вес украшения в две палы превышает вес украшения в одну палу; но вес ткани не отличается от веса ниток; следовательно, ткань [от ниток] не отлична.

Все эти обоснования отсутствия отличия [следствия от причины] — «отрицательные».

По установлению, таким образом, отсутствия различия ткань — это только определенным образом распределенные нитки, а не нечто, от ниток отличное. И соответствующие представления о действии и [его] прекращении, а также различия в словоупотреблении, в практическом назначении и в структуре не могут обосновать абсолютное различие. Ввиду того что у одной и той же [вещи] выявляются и затеваются те или иные аспекты, эти [различия нашей доктрине] не противоречат. Как и члены черепахи, вошедшие в тело черепахи, затеваются, а выходя [из него], обнаруживаются, а не возникают и не гибнут. Равным образом, когда такие различные следствия одних [и тех же] глины и золота [в виде] горшка, короны и т.д. «выходят», обнаруживаются, говорят, что [они] возникают. Но нет возникновения не-сущего или уничтожения сущего. Господин Кришнадвайпаяна сказал: «Неиз-

вестно бытие не-сущего или не-бытие сущего». Как черепаха не отлична от своих сжимающихся и разжимающихся членов, так и горшки, короны и т.д. не отличны от глины, золота и т.д. Если же придираться к словоупотреблению «ткань в нитках», [то оно] подобно [словоупотреблению] «тилаки в лесу» — так следует считать. Не обуславливает различности и различие по предназначению, ввиду того что можно наблюдать многие предназначения одного и того же, как, например, один и тот же огонь и сжигает и варит. И «распределенность» в предназначении не основание [для констатации] различия в вещах, ввиду наблюдаемости этого различия в соответствии [только] с соединенностью и разъединенностью [составных компонентов]. Например, проводники на дорогах по отдельности указывают дорогу, но не несут паланкина, соединившись же, несут паланкин. Также хотя нитки по отдельности и не одевают, соединившись, — когда в них выявляется бытие ткани, — будут одевать.

(Оппонент). Хорошо, но [само это] проявление ткани до действия причины [уже] сущее или не-сущее? Если не-сущее, то приходим к возникновению не-сущего. Если же сущее, то зачем [тогда и] действие причины? Ведь нельзя видеть смысла в действии причин, если [следствие уже] сущее [и без них]. При допущении же другого проявления [для этого проявления] не избежать регресса в бесконечность. Потому [утверждение, что это] нитки действуют как содержащие в себе проявление ткани, — утверждение пустое.

[Ответ]. А теперь, [уже исходя из вашего мнения], что возникает не-сущее, каково [само] это возникновение не-сущего — сущее или не-сущее? Если сущее, то зачем тогда и у вас действие причин? Если же не-сущее, [то требуется] новое возникновение, следовательно, и у вас регресс в бесконечность. Если же вы скажете: «Возникновение — не что иное, как ткань, и как раз и есть [сама] ткань», тогда сказать «Ткань» будет то же, что сказать «Возникновение». А потому, сказав «Ткань», уже можно не говорить «Возникает», иначе будет тавтология. Нельзя будет сказать [о ткани] и «Уничтожается» — ввиду того, что возникновение и уничтожение по отношению к одному и тому же несовместимы.

Потому это возникновение ткани, будь оно [даже, по вашему мнению], присущим своей причине или присущим существованию [как таковому], в любом случае [само] не возникает, но только причины будут задействованы для этой цели. Следовательно, правильно [наше мнение, что] причины нерелевантны по отношению к выявлению сущих [уже] ткани и т.д. И нет связи причин с фор-

мой ткани, ввиду того что в этой форме нет действенности, а причины связаны с действием, иначе в них не было бы причинности.

Из этого видно, что учение о следствии как сущем еще до действия причины всесторонне обосновано.

*То, что имеет причину, невечно, невездесуще, мобильно, множественно, имеет опору, свертываемо (является выводным знаком), состоит из частей, зависимо — проявленное, противоположное — Непроявленное (10).*

(Г) Было сказано, что [проявленное] отлично от Пракрити и сходно с ней. Как это? На это сказано: «*То, что имеет причину, и т.д.*».

*То, что имеет причину, и т.д., или проявленное, — следствия начиная с Великого.*

*То, что имеет причину, — то, у чего есть причина.*

Uṛādāna, hetu, kāraṇa, nimitta — это синонимы. У проявленно-го есть причина — Прадхана, потому [все] проявленное вплоть до материальных элементов имеет причину. Начало Интеллект имеет причину благодаря Прадхане. Эготизм — благодаря Интеллекту, 5 танматр и 11 индрий — благодаря Эготизму, пространство — благодаря танматре звука, ветер — благодаря танматре осязаемости, огонь — благодаря танматре формы, вода — благодаря танматре вкуса, земля — благодаря танматре запаха. Так [все] проявленное вплоть до материальных элементов имеет причину.

Далее, *невечно* — поскольку возникает из другого, подобно тому как горшок возникает из глины и невечен.

Также *невездесуще* — не находится везде — таков смысл. Если Прадхана и Пуруша находятся везде, то с проявленным [дело обстоит] по-другому.

Далее, *мобильно* — трансмигрирует во время трансмиграции: трансмигрирует с тонким телом, которое соединено с 13 «инструментами», потому и мобильно.

Далее, *множественно* — [включает] Интеллект, Эготизм, 5 танматр, 11 индрий и 5 материальных элементов.

Далее, *имеет опору* — опирается на свою причину: Интеллект опирается на Прадхану, Эготизм — на Интеллект, 11 индрий и 5 танматр — на Эготизм, 5 материальных элементов — на 5 танматр.

Также *свертываемо* — подвержено растворению. В период космического растворения 5 материальных элементов растворяются в танматрах, те вместе с 11 индриями — в Эготизме, тот — в Интеллекте, он же — в Прадхане.

Также *состоит из частей*: части — это звук, осязаемость, вкус, форма, запах, с ними [существует проявленное].

Также *зависимо* — не властно над собой. Так Интеллект подчинен Прадхане, Эготизм — Интеллекту, танматры и индрии — Эготизму, материальные элементы — танматрам. Так объяснено, как проявленное зависимо, подчинено другому.

Теперь рассмотрим [все сказанное] в связи с Непроявленным: *противоположное — Непроявленное*: Непроявленное [описывается через характеристики], противоположные тем, что были названы.

О проявленном было сказано как об имеющем причину, но нет того, что было бы выше Непроявленного, следовательно, Прадхана [ни из чего] не возникает и, значит, не имеет причины. Также проявленное неечно — Непроявленное вечно, так как [ни из чего] не возникает [или] не возникает, подобно элементам, из чего-либо, а потому вечно. Также проявленное неведесуще, а Прадхана ведесуща, ибо присутствует везде. Проявленное мобильно — Непроявленное немобильно — именно из-за того, что ведесуще. Проявленное также множественно — Непроявленное едино, ибо является причиной (Прадхана — единая причина трех миров), а потому единична. Проявленное также имеет опору — Непроявленное не имеет опоры, так как не является следствием, ведь нет того, что было бы выше Прадханы, следствием чего она могла бы быть. Проявленное также свертываемо — Непроявленное несвертываемо, поскольку вечно: Великий и другие [начала] в период космического растворения вливаются друг в друга, с Прадханой же этого не происходит, следовательно, она несвертываема. Проявленное также состоит из частей — Непроявленное не состоит из частей, ведь нет в Прадхане звука, осязаемости, вкуса, формы и запаха. Проявленное также зависимо — Непроявленное независимо, властно над собою.

(В) Теперь, обосновав [положение] о [пред]существовании следствия, благоприятное для обоснования Прадханы [как причины мира], Ишваракришна говорит, дабы продемонстрировать свойства обосновываемой [здесь] Прадханы, о сходствах и различиях проявленного и Непроявленного, [познание которых] способствует достижению различительного знания: «*То, что имеет причину, и т.д.*».

*То, что имеет причину, — проявленное: причина* — это основание, его имеющее [есть проявленное]. Что же является причиной чего [конкретно], о том будет сказано ниже.

*Невечно* — гбнущее, в смысле сокрывающееся.

*Неведесуше* — не охватывающее всех трансформаций. Ведь следствие «пронизано» причиной — не причина следствием. Интеллект и прочие [начала] «не пронизывают» Прадханы, потому [они] и «непронизывающие».

*Мобильно* — подвижно. Ведь Интеллект и прочие [начала], оставляя одно тело за другим, соединяются с новым — такова их подвижность. Подвижность же тел, земли и т.д. общеизвестна.

*Множественно* — ввиду распределенности Интеллекта и т.д. [в соотнесении] с Пурушами, тогда как земля и т.д. множественны в соотнесении с телами, горшками и т.д.

*Имеет опору* — [подразумевается, что] следствия, начиная с Интеллекта, опираются на свои причины. Хотя Интеллект и прочие [начала в конечном счете] неотличны [от своей первопричины], желающий отметить между ними относительное различие [может констатировать здесь] соотношение опирающегося и опоры, как [в случае, когда говорят: «В лесу тилаки»].

*[Является] выводным знаком* — [подразумевается знаком] Прадханы. Каким образом эти Интеллект и т.д. составляют выводной знак Прадханы, будет сказано ниже. Прадхана же не является выводным знаком самой себя, будучи таковым по отношению к Пуруше — таков смысл.

*Состоит из частей* — поскольку часть [здесь] — сочленение, член, взаимосоединение, смещение, контакт. Контакт же — это соединение до того разъединенного. То, что существует посредством него, [и есть] состоящее из частей. Как земля и прочие [материальные элементы] соединяются друг с другом, так и все прочее. Но у Прадханы нет контакта с Интеллектом и прочими [началами проявленного], так как [последние] из нее [же и] состоят. Нет контакта также и у саттвы, раджаса и тамаса, ввиду того что они [никогда и] не были разъединены.

*Зависимо* — [подразумевается] Интеллект и прочие [начала проявленного]. Интеллект, чтобы породить свое следствие — Эготизм, нуждается в «наполнении» от Пракрити иначе, будучи «истощен», не сможет его произвести — это установлено. То же самое [имеет место] при произведении следствий у Эготизма и прочих [начал проявленного]. Следовательно, чтобы выполнить свои функции, все [они] нуждаются в «наполнении» от Пракрити. Потому [начала] проявленного являются зависимыми, нуждаются в высшей Пракрити для произведения [своих] следствий.

*Противоположное проявленному* — *Непроявленное*. [Оно] не имеет причины, вечно, вездесуше, немобильно (даже если у Не-

проявленного и имеется деятельность, характеризующаяся как самопревращение, это неподвижность); единично, не имеет опоры, не является выводным знаком [чего-либо], не состоит из частей и не зависимо.

*Трехгунное, неотличное, объект, общее, лишенное сознания, порождающее — проявленное, также Прадхана; противоположное им, [но] также и [сходное] — Пуруша (11).*

(Г) Так было сказано о различии проявленного и Непроявленного. [Теперь] говорится о сходстве [между ними]. Об этом сказано: «Трехгунное и т.д.».

*Трехгунное—проявленное — это [то], в чем три гуны: саттва, раджа и тамас.*

*Неотличное—проявленное — [это то], у чего нет отличия. Нельзя сказать: «То — проявленное, а то — гуны», как можно было бы [различить]: «То — корова, а то — лошадь». Что гуны, то проявленное, а что проявленное, то гуны.*

*Также объект—проявленное — то, что «вкушается», — таков смысл, ввиду того что является объектом для каждого Пуруши.*

*Также общее—проявленное — ввиду того что общее для всех [субъектов] подобно куртизанке.*

*Лишенное сознания—проявленное — не ощущает радости, страдания и уныния — таков смысл.*

*Также порождающее—проявленное — так от Интеллекта порождается Эгоизм, от него — 5 танматр и 11 индрий, от танматр — 5 материальных элементов.*

Так сказано о свойствах проявленного вплоть до обладания способностью порождения. С ними сходно [по своим свойствам] и Непроявленное, [ибо] сказано: как проявленное, «также Прадхана». Так, проявленное трехгунно, но трехгунно также и Непроявленное, чьи следствия, начиная с Великого, трехгунны. В этом мире какова природа причины, таковы и следствия, например, ткань из черных ниток также черная. Далее, проявленное не отлично, но и Прадхана также не отлична от гун. Нельзя сказать: «Одно — гуны, другое — Прадхана», так как Прадхана не отлична от них. Далее, проявленное — объект, но также и Прадхана, будучи объектом для каждого Пуруши. Далее, проявленное общее, но также и Прадхана, будучи общей для каждого [Пуруши]. Далее, проявленное лишено сознания, но также и Прадхана не ощущает радости, страдания и уныния. Из чего это следует? В этом мире из лишенной сознания глины возникает и лишенный сознания горшок. Наконец, проявленное порождающее, но



также и Прадхана, поскольку из нее возникает Интеллект. Так объяснено в связи с Прадханой.

Теперь будет объяснено, каким образом *противоположное им*, [но] также и [сходное] — Пуруша.

*Противоположное им* — этим проявленному и Непроявленному — Пуруша. Так, и проявленное, и Непроявленное трехгунны — Пуруша негунен. И проявленное, и Непроявленное не отличны [от гун] — Пуруша отличен [от них]. И проявленное, и не проявленное суть объекты — Пуруша не объект. И проявленное, и Непроявленное всеобщие — Пуруша не всеобщий. И проявленное, и Непроявленное лишены сознания — Пуруша наделен сознанием: Пуруша осознает, воспринимает радость, страдание и уныние, а потому есть сознание. И проявленное, и Непроявленное обладают свойством порождения — Пуруша не обладает свойством порождения, ведь не порождается ничего Пурушей. Потому сказано: «*Противоположное им — Пуруша*».

Что же касается «[но] также и [сходное] — Пуруша», то когда в предыдущем стихе [объяснялось], что Прадхана не имеет причины и т.д., [сказанное относилось] и к Пуруше, например, когда [говорилось, что] имеющее причину, невечное и т.д. — проявленное, а противоположное тому — Непроявленное. Так, проявленное имеет причину — Непроявленное не имеет причины, но нет причины и у Пуруши, ввиду того что он [ни из чего] не возникает. Проявленное невечно — Прадхана вечна, но вечен и Пуруша. Проявленное неведесуще — Прадхана ведесуща, но ведесущ и Пуруша, ввиду [своего] всеприсутствия. Проявленное мобильно — Непроявленное немобильно, но немобилен и Пуруша, ввиду именно [этого] всеприсутствия. Проявленное множественно — Непроявленное единично, но единичен и Пуруша. Проявленное имеет опоры — Непроявленное не имеет опоры, но не имеет опоры и Пуруша. Проявленное свертываемо — Прадхана несвертываема, но несвертываем и Пуруша: ни в чем не растворяется. Проявленное состоит из частей — Непроявленное не состоит из частей, но не состоит из частей и Пуруша, ведь нет в Пуруше таких частей, как звук и т.д. Далее, проявленное зависимо — Непроявленное независимо, независим и Пуруша, [так как] распоряжается собой — таков смысл.

(В) В предыдущем пассаже было сказано о различности проявленного и Непроявленного. Теперь говорится об их [взаимо]сходстве и отличии [от них] Пуруши: «*Трехгунное и т.д.*».

*Трехгунное* — то, у чего три свойства: радость, страдание и апатия. Этим отвергается мнение других [философов, согласно которым] радость и т.д. суть свойства Атмана.

*Неотличное* — как Прадхана не отлична от самой себя, так и Великий и прочие [начала] не отличны от Прадханы, ибо состоят из нее. Или неотличность здесь — «сотрудничество». Ведь ничто по отдельности не достаточно для [осуществления своего] дела, но только совместно [с чем-то другим]. А [чем-то] одним ничего произведено быть не может.

Тем же, кто утверждает, что сознание, и ничто другое, выступает в виде блаженства, апатии, уныния, звука и т.д. и нет [объекта], отличного [от этого сознания], коего [они] были бы свойствами, [составитель карик] возражает: *объект*. Объект — это то, что воспринимается как [нечто] внешнее по отношению к сознанию.

Отсюда же [оно] и *общее* — всеобщее, подобно горшку, воспринимаемое многими Пурушами. Ведь если бы эти [радость и т.д.] были [только] формами сознания, то ввиду индивидуальности сознаний в виде флюктуаций менталитета они также не могли бы быть общими. Ведь сознание [одного индивида] не воспринимается другим ввиду невосприимчивости чужого интеллекта — это имеется в виду. Только [наша точка зрения позволяет] объяснить, почему многие [мужчины] могут вспоминать взгляд одной кокетки. В противном случае это было бы невозможно — таков смысл.

*Лишенное сознания* — ведь Прадхана, интеллект и все прочие [начала мира] лишены сознания, [ибо] неверно, что сознание [принадлежит] Интеллекту, как считают «учители погибели».

*Порождающее* — то, у чего имеется свойство в виде [способности] порождения. Должно было бы стоять *prasavadharma*, [но используется аффикс -in] в значении [аффикса]-mat, чтобы выразить вечную связь [всех названных начал] с этим свойством. [Обладающее им] никогда не «отклоняется» от сходных и отличных [от себя] превращений — таков смысл.

*«Также Прадхана»* — так сказанное о проявленном применяется к Прадхане. Об отличии [же] Пуруши от того и другого сказано: *«Противоположное... Пуруша»*.

(Возражение). Пусть так. Отсутствие причины, вечность и т.д. объединяют Пурушу с Прадханой, тогда как множественность — с проявленным. Как же тогда сказано: *«Противоположное... Пуруша»*?

Ответ: *«[но] также и [сходное]»*. Слово «и» в значении «также»: хотя отсутствие причины и прочее относятся к

сходствам, отсутствие трехгунности и прочее — к отличиям [Пуруши от других начал] — таков смысл.

*Имеющие природу приятного-неприятного-оцепенения, назначение освещения-активизации-ограничения взаимодейнирующие, опирающиеся, порождающие, соединяющиеся и сосуществующие (и функционирование во взаимной доминации-опоре-порождении-соединении) — гуны (12).*

(Г) Это сходство Непроявленного и Пуруши было представлено [уже] в предыдущем стихе. В настоящем стихе: «Трехгунно, отличное и т.д.» объясняется сходство проявленного и Прадханы и отличие [от них] Пуруши.

Как было сказано, проявленное и Непроявленное — трехгунны. Каковы же те гуны? С целью раскрытия их природы сказано: «Имеющие природу приятного...»

Гуны — саттва, раджас, тамас — имеют природу приятного, природу неприятного и природу апатии — таков смысл. При этом саттва имеет природу приятного: приятное — радость, такую имеет природу. Раджас имеет природу неприятного: неприятное — страдание. Тамас имеет природу оцепенения: оцепенение — апатия.

Также имеющие назначение освещения-активизации-ограничения. Слово «назначение» следует понимать как «способность»: саттва имеет назначение освещения, способна к освещению — таков смысл, раджас — назначение активизации, тамас — назначение ограничения — способен [вызывать] остановку [деятельности] — таков смысл. Значит, гуны ведут себя так, [чтобы вызывать] освещение, действие и остановку [действия].

[Гуны] также взаимодейнирующие, опирающиеся, порождающие, соединяющиеся и сосуществующие — те, о которых говорится как о доминирующих друг над другом, опирающихся друг на друга, порождающих друг друга, соединяющихся друг с другом и сосуществующих. Взаимодоминирующие — преодолевающие друг друга, «выступающие» со [своими проявлениями] приятности, неприятности и т.д. Так, когда верх берет саттва, тогда, подавляя раджас и тамас, она «проступает» со своим качеством в виде приятности и освещения; когда раджас — тогда, [подавляя] саттву и тамас, [«проступает»] со [своим] качеством в виде неприятности и активности; когда тамас — тогда, [подавляя] саттву и раджас, [«проступает»] со [своим качеством] в виде апатии и препятствия. Гуны также взаимопирающиеся, подобно атомам диады. Взаимопорождающие — подобно тому, как глина

порождает горшок. Также соединяющиеся, как мужчина и женщина соединяются друг с другом, так и гуны. Сказано ведь:

Пара раджасу — саттва, пара саттве — раджас.

Обоим — саттве и раджасу — парой зовется тамас.

[Они, таким образом], друг к другу «льнут» — таков смысл. И *сосуществующие* — существующие [только] друг с другом. Было сказано: «Гуны вращаются в гунах». Например, красивая и добронравная женщина — источник радости для всех, но она же для соперниц — источник страдания, и она же вызывает во влюбленных [в нее] помрачение; так, саттва является источником существования раджаса и тамаса. Или царь, усердный в защите подданных и наказании злых, у добрых порождает радость, у злых — страдание и уныние; так, раджас порождает бытие саттвы и тамаса. Но также и тамас порождает тем [самым], что составляет его природу в виде препятствия, бытие саттвы и раджаса. Так, облака, затягивая небо, дают миру радость, посредством дождя побуждают к работе пахарей и омрачают разлученных [влюбленных]. Так сосуществуют три гуны.

(В) (Вопрос. [Итак]), было сказано «Трехгунное...» Но что это за три гуны и какова их характеристика? Ответ: «Имеющие природу приятного...»

Гуны — это то, что [существует] для другого. «Саттва легкая и освещающая...» — эти саттва и другие будут определены [ниже] в последовательности. Настоящее [же определение] нужно понимать через соответствие приятному и прочему [в определенном порядке] в связи со следующей [карикой] или с пунктами системы.

Вот смысл сказанного. *Приятное* — радость, *имеющее природу приятного* — гуна саттва; *неприятное* — страдание, *имеющее природу неприятного* — гуна раджас; *оцепенение* — уныние, *имеющее природу оцепенения* — гуна тамас. Слово «природа» адресовано тем, кто полагает, что приятное не прерывает границы отсутствия страдания, а страдание — не что иное, как отсутствие приятного. Радость и прочее — не взаимонебытие, но [положительное] бытие — ввиду того что слово «природа» означает [положительное] бытие. Те [явления], у которых природа, [положительное] бытие приятного, суть имеющие природу приятного. Сходным образом и остальные. [Положительно-]бытийный характер этих [гун] констатируется и посредством [прямого] наблюдения. А если бы они по природе составляли

[только] взаимоотрицания, то в [ситуации] порочного круга при «падении» одной «пали» бы сразу и обе другие.

Сказав об их собственной природе, [составитель карик] говорит и [об их] задаче: *имеющие назначение освещения-активности-ограничения*. Здесь также последовательно [указана каждая гуна]. Раджас повсеместно активизировал бы [своей] активностью легкую саттву, если бы тамас не ограничивал [его своей] тяжестью, а ограничиваемый тамасом, [раджас] активизирует [саттву] лишь в отдельных случаях — вот в чем ограничительное назначение тамаса.

Сказав о задаче [гун, составитель карик] сказал и о действии: *«функционирующие во взаимной доминации-опоре-порождении-соединении»*. *Функция* — это действие, и она [в данном сложном слове] соотносится с каждым [компонентом]. *Имеющие функцию взаимодоминанции* — каждая из этих [гун], «восходящая» по причине стоящей [перед ней] задачи, доминирует над двумя другими. Так, саттва доминируя над раджасом и тамасом, принимает собственную функцию умиротворения, также раджас, доминируя над саттвой и тамасом, — «устрашения», а тамас, доминируя над саттвой и раджасом, — омрачения. *Имеющие функцию взаимопоры* — хотя здесь «опора» не вмещается [в реляцию] вместилища-вместимого, все же если что-то в [осуществлении] своей функции зависит от другого, то это [второе будет] его опорой. Так, саттва, опираясь на активность и ограничение, помогает, [в свою очередь], раджасу и тамасу [своим] освещением; раджас, опираясь на освещение и ограничение, [помогает] двум другим активностью; тамас, опираясь на освещение и активность, [помогает] двум другим посредством ограничения. *Имеющие функцию взаимопорождения* — каждая [гуна] порождает другую. Порождение же — трансформация, в случае с гунами форма [при этом] сохраняется. Потому [здесь и] нет [отношения] причинности ввиду отсутствия причины как чего-то иного [по отношению к другому], нет и невечности ввиду отсутствия растворенности в другом начале. *Имеющие функцию взаимосоединения* — взаимосопутствующие, поскольку действуют неотделимо [друг от друга]. «И» в значении кумулятивности. И вот что говорит традиция:

Все [гуны] — взаимосоединяющиеся, вездесущие:

Пара раджасу — саттва, пара саттве — раджас,

Обоим — саттве и раджасу — парой зовется тамас,

А тамас зовется парой и саттвы и раджаса,

И не было их начала, контакта или разъединения.

## «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»

### ГЛАВА ВТОРАЯ

#### О СПОСОБАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ [ЙОГИ]

[Выше] была рассмотрена йога [адепта, обладающего] сконцентрированным сознанием. Как может быть связано с йогой такое сознание, [которое пребывает] в возбужденном состоянии? [С разъяснения этого] и начинается данная [глава].

*1. Подвижничество, самообучение, упование на Ишвару  
есть йога действия.*

Не может осуществить йогу тот, кто не предается подвижничеству. Нечистота [сознания], окрашенного не имеющей начала бессознательной предрасположенностью к деятельности и аффектам, [эта нечистота], на которую наброшена сеть [образов] чувственных объектов, не может быть устранена помимо подвижничества. И в этом [устранении] состоит польза подвижничества. Такое [подвижничество], не препятствующее чистоте сознания, полагается тем [средством], к которому и должен прибегнуть йогин.

Самообучение — это повторение очистительных [мантр] — первослога [Ом] и других, а также изучение шастр, [трактующих] об освобождении.

Упование на Ишвару есть [жертвенное] посвящение всех действий Высшему Учителю или же полный отказ от плодов подобных [действий].

Это и есть йога действия, [предназначенная]

*2. для развития [способности] сосредоточения и для  
ослабления аффектов.*

Она, [эта йога действия], будучи ревностно практикуемой, развивает способность сосредоточения и крайне ослабляет аффекты. [А затем] с помощью огня Знания она делает эти ослабленные аффекты неспособными к самовоспроизведению, словно прокаленные [огнем] семена. Вследствие их полного угасания «тонкая» мудрость, то есть постижение [абсолютного] различия между саттвой и Пурушей, не подверженная более влиянию аф-

фектов и исчерпавшая свою функцию, придет к самоисчезновению.

Итак, каковы эти аффекты и сколько их?

*3. Неведение, эгоизм, влечение, враждебность, жажда жизни суть пять аффектов.*

Аффекты — это пять ложных наполнителей сознания, — таково значение [слова]. Пребывая в постоянном движении, они усиливают функцию гун, поддерживают их видоизменения, расширяют поток причин и следствий и, служа взаимной опорой друг для друга, вызывают созревание кармы.

*4. Неведение является полем для следующих за ним [аффектов, пребывающих] в дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом [состояниях].*

Здесь неведение — поле, или порождающая почва, следующих за ним [аффектов] — эгоизма и прочих, которые выступают в четырех видах: дремлющем, ослабленном, прерванном или полностью развернутом.

— Что такое в данном случае «дремлющее» [состояние]?

— [Оно наступает, когда аффекты], пребывающие в сознании только как потенциальности, обретают состояние семени, [способного плодоносить]. Пробуждение такого [аффекта] происходит при актуальной встрече с объектом. [Однако] для обладающего Высшим знанием, [то есть для того], у которого семя аффектов сожжено, это [пробуждение] более не наступает даже при встрече с объектом, ибо как может взойти прокаленное семя? [Именно] поэтому мудрый, чьи аффекты исчерпаны, называется «[пребывающим] в последнем теле». Только в нем, но не в ком-либо другом, существует это пятое [состояние] аффектов — состояние прокаленного семени. [В таком случае] даже при наличии аффектов действенность их семян полностью исчерпана, и, хотя чувственный объект может присутствовать, их пробуждение не наступает.

Итак, дремлющее состояние [аффектов] и невозможность их произрастания из прокаленных семян объяснены.

Теперь речь об ослабленности: аффекты, подавленные культивированием противоположных [состояний], становятся слабыми.

Аналогичным образом [аффекты называются] прерванными, когда, перехватываемые [время от времени] тем или иным объектом, они снова и снова проявляются в активной форме.

— Почему [это происходит]?

— Потому что во время страстного влечения, [например], враждебность не обнаруживается. И действительно, во время страстного влечения нет активного проявления враждебности. А влечение, [в свою очередь], испытываемое по отношению к определенному [объекту], не исчезает по отношению к другим объектам. Так, страсть, испытываемая Чайтрой к одной женщине, отнюдь не исключает страсти к другим женщинам, просто [в данный момент] страсть проявляется к этой [женщине], в будущем же она может проявиться и к другим. Иными словами, эта [будущая способность влечения] есть одновременно и дремлющая, и ослабленная, и прерванная.

Тот же [аффект], который реализуется по отношению к чувственному объекту, [называется] полностью развернутым.

Все эти [четыре состояния] не выходят за пределы сферы аффективности.

— Что же, в таком случае [каждый] аффект называется прерванным, дремлющим, ослабленным или полностью развернутым?

— Это именно так. Однако они [классифицируются] по свойствам быть прерванными и т.д., [только будучи] привязанными [к тем или иным объектам]. Подобно тому как [аффект] перестает действовать в результате культивирования противоположного [состояния], он точно так же проявляется через выражающий его признак.

Все эти аффекты суть лишь разновидности неведения.

— Почему?

— [Потому что] все они захлестнуты неведением. Когда реальный объект преформировывается [в сознании] вследствие неведения, именно при нем аффекты и обретают поддержку. Они обнаруживаются, когда [налицо] ложные содержания сознания, и устраняются при устранении неведения.

Теперь излагается сущность неведения.

*5. Неведение есть постижение вечного, чистого, счастья, атмана в не вечном, нечистом, страдании, не-атмане.*

Постигание вечного в не вечных следствиях [можно видеть] на примере [высказываний]: земля непреходяща, небо с луной и звездами вечно, обитатели неба бессмертны. Так же [следует понимать] и видение чистоты в нечистом и в высшей степени отвратительном теле. Сказано: «По причине нахождения [в материнском лоне], рождения, поддержания жизни [пищей], выделений,



разрушения [плоти], а также необходимости содержать тело в чистоте мудрые понимают, что оно нечисто».

Постижение чистого в нечистом можно видеть [и на другом примере]: «Эта девушка привлекательна, как серп молодого месяца, члены ее словно сотворены из меда и амриты; она кажется рожденной из [осколка] расколовшейся луны; глаза ее продолговаты, подобно лепесткам синего лотоса; своими кокетливыми взглядами она словно освежает все живое».

[Как разобраться], что с чем здесь связано? В результате и возникает представление о чистом относительно [того, что само по себе] нечисто.

Этим [примером] объяснено [и ложное представление] о добродетельном в том, что недобродетельно, а также представление о достойном в том, что недостойно.

Подобным же образом [автор] намерен сказать и об отнесении к счастью [того, что есть] страдание: «Для наделенного различающим знанием все [существующее] есть поистине страдание — в силу [непрерывного] изменения, беспокойства, обусловленности, несчастья и по причине [взаимной] противоположности в проявлении гун». Неведение и есть принятие [всего] этого за счастье.

Точно так же и принятие атмана, то есть «я», за то, что не есть «я», будь то внешние средства — одушевленные или неодушевленные, или тело как опора чувственного опыта, или рассудок как инструмент Пуруши, — [все это] есть [ошибочное] принятие за «я» того, что есть «не-я», [то есть не-атман].

Так, в связи с этим сказано: «Тот, кто, постигнув [некоторую] сущность — проявленную или непроявленную — как свойство «я», радуется ее процветанию, считая это своим собственным процветанием, или печалится ее упадку, полагая [это] своим собственным несчастьем, тот абсолютно непросветленный».

[Все] это и есть неведение четырех видов, которое служит источником непрерывного потока аффектов и скрытой предрасположенности к деятельности вместе с ее результатами.

Это неведение следует понимать как [некую] сущность, обладающую объективной реальностью, — по аналогии с «не-другом» или «не-коровьим следом». Подобно тому, как «не-друг» не означает ни отсутствие друга, ни [кого-либо], равного другу, а его противоположность, то есть врага, или подобно тому, как «не-коровий след» не означает ни отсутствие коровьего следа, ни [чего-то], равного коровьему следу, но только [определенное] место, отличное от того и другого, [то есть] совершенно иную сущ-

ность, так и неведение не является ни источником истинного знания, ни отсутствием такого источника, но [лишь] иным типом видения, противоположным знанию.

Таково неведение.

*6. Эгоизм есть [кажущаяся] тождественность обеих способностей — [чистого] видения и инструмента видения.*

Пуруша есть способность [чистого] видения, интеллект (буддхи) — инструмент видения. Аффект, именуемый «эгоизмом», [возникает в случае, если] совершается как бы трансформация обеих этих [способностей] в одну сущность.

Опыт как таковой становится возможным, когда способность быть субъектом опыта и способность быть его объектом, в высшей степени различные и не смешиваемые [одна с другой], воспринимаются так, как если бы [они были] нераздельными.

Однако при постижении их подлинной сущности возникает абсолютное разъединение. Откуда же [в таком случае может появиться] опыт? В этой связи сказано: «Кто не видит, что Пуруша есть иное, нежели интеллект, отличный [от него] по форме проявления, природе, значению и прочему, тот — вследствие заблуждения — заменяет его своим интеллектом».

*7. Влечение неразрывно связано с наслаждением.*

Желание, жажда, страстное стремление к наслаждению или к средствам его достижения, [возникающие] у познавшего наслаждение при воспоминании о прошлом наслаждении, и есть влечение.

*8. Враждебность неразрывно связана со страданием.*

То сопротивление страданию или средствам, его вызывающим, отвращение, злоба, гнев по отношению к нему, [которые возникают] у познавшего страдание при воспоминании о прошлом страдании, и есть враждебность.

*9. Самосушная жажда жизни возникает даже у мудрого.*

У всех живых существ постоянно присутствует такое пожелание самому себе: «Да не перестану я быть! Да буду я [вечно]!» И это пожелание [никогда] не возникает у того, кто не испытал состояния смерти. Тем самым устанавливается достоверность опыта

прошлых рождений. И этот аффект — жажда жизни — самосущен даже у только что появившегося червя.

Страх смерти, который по своей сути есть проникание [будущего] уничтожения и который не может быть объяснен ни посредством восприятия [как источника истинного знания], ни посредством логического вывода или авторитетного свидетельства, позволяет заключить, что страдание, вызываемое смертью, испытывалось в предшествующих рождениях.

И подобно тому как этот аффект, [то есть жажда жизни], обнаруживается у крайне невежественных [существ], он точно так же возникает даже у мудреца, познавшего начало и конец [круговорота бытия].

— Почему [так происходит]?

— Потому, что этот бессознательный след испытанного через смерть страдания одинаков для обоих: и для мудреца, и для лишенного мудрости.

*10. Эти [аффекты] в «тонком» состоянии устраняются при свертывании [деятельности сознания].*

Эти пять аффектов, подобно прокаленным [на огне] семенам, погибают вместе с растворением [в своей первопричине] сознания, которое контролирует жизнедеятельность йогина.

Что же касается устойчивых [аффектов], существующих в состоянии семени, [еще способного плодоносить], то

*11. их функционирование должно быть устранено посредством йогического созерцания.*

Проявления аффектов в своих грубых формах, после того как они были ослаблены йогой действия, подлежат устранению посредством [различающего] постижения, [то есть соответствующего вида] йогического созерцания, пока они не будут доведены до «тонкого» состояния, а затем и до состояния «прокаленного семени».

Подобно тому как сначала стряхивается грубая грязь, попавшая на одежду, а затем уже устраняется и тонкая с помощью [определенного] усилия и [различных] средств, так и «грубые» проявления аффектов [требуют] незначительного противодействия, а «тонкие» — противодействия весьма большого.

## НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКА

**В** идейной борьбе индуистского направления с направлением неиндуистским, и прежде всего с буддийскими школами, нььяя и вайшешика отстаивали абсолютный авторитет Вед, выступая при этом с позиций философского реализма.

Первоначально существовавшие отдельно, указанные даршаны соответственно специализировались в области эпистемологии и онтологии: представители нььяи были заняты по преимуществу развитием логического реализма, а последователи вайшешики — атомистического плюрализма.

Само название даршаны — нььяя, в переводе с санскрита означающее «правильный», «корректный», говорит о том, что найяиков более всего занимали методы обоснования и тем самым обретения истинного знания. Их вполне допустимо причислить к разряду методологов философии.

Найяики разрабатывали категории диалектики, относя к числу наиболее существенных 16 категорий, включая валидные источники знания, их предметы, доктрины, члены силлогизма.

Ядро учения вайшешиков составляли шесть категорий — падартх (букв. «объект слова»): дравья (субстанция), гуна (качество), карма (движение), саманья (общее), вишеша (особенное) и самавая (присущность). Всем перечисленным категориям приписывались бытийность, именуемость и познаваемость.

Название системы, берущее начало от вишеша, свидетельствует о том, что детальная разработка именно этой категории принципиально отличала данную даршану от остальных. Вайшешика на протяжении столетий существовала как самостоятельная школа. Ее слияние с нььей и расцвет синкретической нььяя-вайшешики относится к V—XII вв.

Не располагая русским переводом базовых текстов нььяи и вайшешики, каковыми являются «Вайшешика-сутры» (авторство которых приписывается Канаде) и «Ньяя-сутры» Гаутамы, предлагаем читателю фрагменты из «Падартха-дхарма-санграха» («Собрание характеристик категорий») Прашастапады и из «Тарка-санграха» («Свод умозрений») Аннамбхатты с автокомментарием «Тарка-дипика» («Разъяснение к Своду умозрений»).

Сочинение Прашастапады (мнения исследователей относительно дат его жизни колеблются между IV и VI вв.) по

существо не может быть отнесено к жанру комментария. Оно представляет сутры вайшешики в систематизированном виде, а содержание его столь ёмко и оригинально, что традиция рассматривает указанный текст в качестве самого авторитетного и репрезентативного источника знаний о воззрениях вайшешиков.

Перевод с санскрита и комментарии фрагментов из «Собрания характеристик категорий» Прашастапады выполнен В.Г.Лысенко и публикуется впервые.

«Тарка-санграха» и «Таркара-дипика», созданные в XVII в., рассматриваются как наиболее адекватное выражение позиций синкретической ньяя-вайшешики. Фрагмент о семи основных референтах, под которые подводятся шестнадцать категорий ньяи, включает собой трактаты Аннамбхатты, которые, по его собственным словам, имели своей целью «дать начинающим правильное объяснение учений» вайшешиков и найяиков.

Перевод с санскрита Е.Н.Островской из кн.: **Аннамбхатта**. Тарка-санграха («Свод умозрений»). Тарка-дипика («Разъяснение к Своду умозрений»). М., 1989.

## «Падартха-дхарма-санграха» Прашастапады (фрагменты)

### РАЗДЕЛ ХАРАКТЕРИСТИК ЗЕМЛИ

Земля есть [то, что] связано с «земляностью»<sup>1</sup>. [Ее качества:] цвет, вкус, запах, температура, число, размер, отдельность, соединение и разъединение, дальность и близость, тяжесть, текучесть и скорость. И эти различные качества определены в разделе [сутр, посвященном] распределению качеств [среди субстанций]. Выражение «воспринимаемые глазом»<sup>2</sup> [относится] к семи [качествам], начиная с числа. Упоминание «падения» [указывает на] тяжесть<sup>3</sup>; выражение «подобное воде» — на текучесть<sup>4</sup>. Выражение «следующее действие» — на инерцию<sup>5</sup>. Запах [принадлежит] только земле. Цвет [земли] — многих видов, начиная с белого<sup>6</sup>. Вкус — шести видов, начиная со сладкого<sup>7</sup>. Запах двух видов — прият-

ный и неприятный. Ее температура — не горячая и не холодная, [может] вызываться нагреванием<sup>8</sup>.

Она (земля) двух видов: вечная и невечная. Вечная — в форме атомов. Невечная — в форме продуктов. Та [невечная земля] характеризуется различным положением составляющих ее частей, что придает ей состояние твердости и т.п., [обладает] множеством подклассов и способствует производству разного рода полезных вещей, типа кроватей, стульев и т.п. Продукты [земли] — трех видов: в форме тела, органа<sup>9</sup> и объекта. Тела — двух видов: утроборожденные и неутроборожденные. Из них неутроборожденные тела богов и *риши* рождаются из атомов, независимо от крови и семени, и при содействии особых благих *дхарм* (добродетелей), [тогда как неутроборожденные] тела маленьких существ (насекомых и т.п.), служащие наказанием<sup>10</sup>, рождаются из атомов при содействии особых *адхарм* (пороков).

Утроборожденные [тела] рождаются из соединения крови и семени. Их два вида: живородящие и яйцекладущие. Живородящие — это люди, домашние и дикие животные. Яйцекладущие — птицы и рептилии.

Орган чувств, позволяющий всем живым существам воспринимать запах, — это нос, образующийся из частичек земли, без примесей [частичек] воды и других элементов<sup>11</sup>.

Объект же, образуемый последовательно из соединений атомов, начиная с *диад*, [имеет] три вида: в форме глины, камня и растения. Из них первые — разные части земной поверхности: стены, кирпичи и т.п., глиняные изделия. Камни — простые, драгоценные, алмаз и т.п. Растения — травы, лекарственные травы, плодоносящие и цветущие деревья, лианы, распространяющиеся растения<sup>12</sup>, плодоносящие без цветов и т.п.

## РАЗДЕЛ ХАРАКТЕРИСТИК ВОДЫ

Вода [есть то, что] связано с водностью. Ей [свойственны] 14 качеств: цвет, вкус, осязание, текучесть, вязкость, число, размер, соединение, разъединение, дальность, близость, тяжесть и инерция. Это уже установлено ранее [в сутрах]<sup>13</sup>. Белое, сладкое, холодное — это [соответственно] цвет, вкус, температура [воды]. Вязкость является естественной только для воды, так же как и текучесть.

Она (вода), как и ранее упомянутая земля, имеет два вида: вечный и невечный. Ее продукты трех видов: в форме тела, орга-

на и объекта. Тела, [состоящие из воды], — только неутроборожденные, [обитают] в мире Варуны<sup>14</sup>, благодаря поддержке частичек земли они вкушают определенный опыт<sup>15</sup>. Орган, делающий вкус воспринимаемым для всех живых существ, — это язык<sup>16</sup>, образуемый частичками воды без примеси других элементов. Объект же — это реки, моря, Луна и т.п.

## РАЗДЕЛ ХАРАКТЕРИСТИК ОГНЯ

Огонь — [это то, что] связано с огненностью. [Его качества]: цвет, температура, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость, текучесть, инерция. Это ранее установлено [в сутрах]<sup>17</sup>. Так, цвет [огня] — блестяще-белый. На ощупь же [он] горячий.

Он также бывает двух видов: в форме атомов и в форме продуктов. И следствия опять-таки трех видов, начиная с тела. Тела, [состоящие из огня], — только неутроборожденные, [пребывают] в мире Адити<sup>18</sup>, благодаря поддержке частичек земли [они] вкушают соответствующий опыт.

Орган, делающий цвет воспринимаемым для всех живых существ, — это глаз, образованный частичками огня без примеси других элементов<sup>19</sup>.

[Огонь] в форме объекта истинного познания — четырех видов: земной, небесный, утробный и минеральный. Из них земной [огонь] представляет собой самопроизвольно [устремленные] вверх [языки] пламени, питаемые древесным топливом; способствует нагреванию, горению, смягчению (или испарине) и т.п. Небесный [огонь] имеет в качестве топлива воду; [существует в виде] солнца, молний и т.п.<sup>20</sup> Утробный [огонь] служит преобразованию вкуса и тому подобных [качеств] съеденной пищи. А минеральный [огонь] существует в форме золота<sup>21</sup> и т.п. Восприятие в нем вкуса и других [качеств] происходит по причине присущности [вкуса и прочих качеств другим субстанциям], соединенным [с огнем]<sup>22</sup>.

## РАЗДЕЛ ХАРАКТЕРИСТИК ВЕТРА

Ветер<sup>23</sup> — [это то, что] связано с ветровостью. [Его качества:] температура, число, размер, отдельность, соединение, разъединение, дальность, близость, скорость. На ощупь он не холодный, не горячий, не подвержен подогреванию. [Эти] качества установлены в силу изложенного [в сутрах]. Ввиду того что

о [ветре] говорится [в сутрах] как о бесцветном и не воспринимаемом зрением<sup>24</sup>, [ему приписывается] семь качеств, начиная с числа. Поскольку [в сутрах] говорится, [что он является причиной] движения травы, [ему приписывается] скорость. И он, как и то [земля, вода, огонь], двух видов: в форме атомов и в форме продуктов. Из них продукты — четырех видов: в форме тела, органа, объекта и праны (жизненного дыхания).

Тела, [состоящие из ветра], — только неутроборожденные, [они] пребывают в мире Марутов<sup>25</sup> и благодаря примеси атомов земли вкушают соответствующий опыт.

Орган, дающий всем живым существам возможность воспринимать посредством осязания, — это орган кожи, покрывающий все тело, не смешанный с землей и другими [субстанциями] и состоящий только из частичек ветра<sup>26</sup>. Объект же — это элемент, который постигается как опора осязания, [существование которого выводится] по признакам температуры, звука, неподвижности и дрожания. Его природа [выражается] в горизонтальном перемещении, [он может] приводить в движение и поддерживать облака и другое. В силу зрительной невосприимчивости того [ветра] многообразии [его форм] выводится из завихрений. Эти завихрения [возникают в результате] столкновения ветров, движущихся с равной скоростью в противоположных направлениях. Это [столкновение] выводится из движения вверх воздушной массы, состоящей из частичек, само же [движение вверх выводится] из перемещения [по воздуху] травы и т.п.

Бесконечная прана [содержится] в теле и служит единственной причиной выделения и т.п. флюидов, экскрементов и элементов [тела]. Ввиду различных движений эта (прана) получает имена: апана и т.п.

## РАЗДЕЛ ТВОРЕНИЯ И РАЗРУШЕНИЯ [ВСЕЛЕННОЙ]

Здесь описывается творение<sup>27</sup> и разрушение<sup>28</sup> этих четырех великих элементов. В конце столетия, по летосчислению Брахмана<sup>29</sup>, когда Брахман настоящего [времени] достигает освобождения, в это время у Великого Ишвары, господина всех миров, [возникает] желание разрушить [все существующее] ради того, чтобы дать отдых на ночь всем живущим, уставшим от перерождений. В это же время прекращается действие адришт<sup>30</sup> всех душ, действующих в телах, органах чувств и великих элементах.



Тогда по желанию Великого Ишвары из действия, порожденного соединением душ и атомов, [происходит] разъединение атомов, являющихся причиной тел и органов чувств, это [разъединение] прекращает соединение, и [начинается] разрушение всех [тел и органов чувств] вплоть до конечных атомов. Таким образом, последовательно по порядку — от первого до последнего — разрушаются великие элементы: земля, вода, огонь и ветер. Так, конечные атомы пребывают разделенными, а души тем временем полны кармическими отпечатками [своих] добродетелей и пороков.

Затем, ради того чтобы живые существа смогли вновь испытать радость и страдание, у Великого Ишвары [появляется] другое желание творить. В атомах ветра в силу их соединения под влиянием адришт, начинающих действовать во всех душах, возникает движение, они же, соединяясь друг с другом, образуют последовательно диады, триады и т.п. (атомные соединения), пока не появляется великий ветер, который пребывает в вибрации на небе.

Вслед за тем в этом ветре из атомов воды тем же способом возникает великий океан, который пребывает в состоянии течения. Вслед за этим в нем же из атомов земли [появляется] великая земля, которая пребывает твердой массой. Затем в том же великом океане из атомов огня благодаря их последовательному [соединению] в диады и т.п. возникает великая масса огня; ничем не прикрытая, [она] пребывает в интенсивном свечении.

Затем, после возникновения четырех великих стихий, в силу одного только желания Великого Ишвары из смеси атомов огня с атомами земли возникает Великое яйцо<sup>31</sup>. Из него рождается четырехликий лотос, отец всего мира великий Брахма, и начинается творение всех существ вместе с целой вселенной. И он, Великим Ишварой рожденный Брахма, обладающий превосходным знанием, свободный от желаний, всемогущий, познавший степень созревания кармы живых существ в соответствии с их деяниями, наделенный знанием, наслаждением, долгой жизнью, сотворив из [своей] мысли сыновей, Праджапати<sup>32</sup>, а также Ману<sup>33</sup>, группы богов, риши<sup>34</sup>, предков<sup>35</sup>, из рта, рук, бедер, стоп — четыре варны и другие существа — высшие и низшие, [он] заставляет их соединиться с добродетелью, знанием, бесстрастностью и могуществом в соответствии с их кармическими отпечатками.

<sup>1</sup> Здесь и далее определение земли и других «великих элементов» (*маххута*) дается через родовое понятие, выраженное на санскрите абстрактным существительным с суффиксом *-tva*, (на русском языке суффиксы «-ость», «-ность»).

<sup>2</sup> Ссылка на ВС 4.1.11: «Число, размер, отдельность, соединение и разъединение, дальность и близость и действия воспринимаются глазом благодаря их присущности субстанциям, обладающим цветом».

<sup>3</sup> Ссылка на сутру 5.1.18: «В.отсутствие скорости падение [вызвано] тяжестью».

<sup>4</sup> Ссылка на сутру 2.1.6: «Текучесть очищенного масла, лака и воска, [получаемая в результате] контакта с огнем, подобна [текучести] воды». Масло, лак и воск вайшешики считали земляными субстанциями.

<sup>5</sup> Ссылка на сутру 5.1.17: «Первое действие стрелы [происходит] от удара, следующее — от инерции, произведенной им (первым действием), подобным образом и следующее».

<sup>6</sup> Поздние комментаторы перечисляют шесть видов цвета земли: белый, голубой, желтый, зеленый, рыжевато-коричневый и пестрый.

<sup>7</sup> Другие вкусы: кислый, соленый, едкий, вязкий, терпкий и острый.

<sup>8</sup> Согласно вайшешике, все новые качества, входящие в класс осязательных ощущений, а также цветов и вкусов рождаются в субстанциях земли благодаря подогреванию, т.е. контакту с огнем.

<sup>9</sup> Вайшешики не считали органы чувств частями тела.

<sup>10</sup> Имеется в виду воздаяние за плохое поведение в соответствии с законом кармы.

<sup>11</sup> Поскольку органы чувственного восприятия не являются, по вайшешике, частями тела, органы обоняния, вкуса, зрения и осязания представляют собой атомы соответствующих элементов, расположенные в соответствующих телесных органах. Например, орган обоняния — это не сам нос, а атомы земли внутри него.

<sup>12</sup> Имеется в виду листовая крона, образующаяся над ползучими растениями.

<sup>13</sup> В сутрах идет речь только о пяти качествах: «Вода вязкая, текучая, обладает цветом, вкусом, способностью быть осязаемой» (ВС 2.1.2).

<sup>14</sup> Согласно ведийской мифологии, Варуна — божество водной стихии.

<sup>15</sup> Имеются в виду простейшие сенсорные реакции, выражающие удовольствие и неудовольствие.

<sup>16</sup> Точнее, атомы воды, содержащиеся на языке.

<sup>17</sup> Ср. сутры 4.1.11: «Число, размеры, соединение-разъединение, близость, дальность и движение становятся объектами зрительного восприятия через их соединение с субстанциями, обладающими цветом»; 5.2.8: «Конденсация и разжижение воды обязаны соединению с огнем»; 2.1.7: «Текучесть олова, свинца, железа, серебра и золота благодаря соединению с огнем [составляет их] сходство с водой».

<sup>18</sup> В ведийской мифологии именем Адитья (ед.ч.) обычно обозначается бог Солнца или само Солнце. Кроме того, там есть еще и Адитьи — группа небесных богов, сыновей Адити — богини света. Адитьи, которых обычно шесть (хотя иногда перечисляются восемь и двенадцать) — Митра, Арьяман, Бхага, Варуна, Дакша, Анша, — связаны с солярными божествами. Иногда в их число включается бог Солнца Сурья, а позднее бог Вишну. Адитьи живут в воздушном пространстве.

<sup>19</sup> Вайшешики считали, что глаза испускают особые лучи, состоящие из атомов огня, которые вступают в контакт с предметами, и благодаря этому происходит зрительное восприятие окружающего мира. Однако при этом атомы огня выступают только как световые атомы, лишенные жара, который, по объ-

яснению поздних комментаторов, переходит в непроявленное состояние (в противном случае глазные лучи просто сжигали бы все познаваемые объекты).

<sup>20</sup> То, что существует вид огня, который питается водой, доказывает, что вайшешики не принимали в расчет противоположность этих стихий в природе, например факта, что вода тушит огонь. Это подтверждает, что для вайшешиков элементы земли, воды, огня и воздуха — это не физические земля, вода, огонь и воздух, а символы определенных состояний и форм вещества.

<sup>21</sup> Что же имели в виду вайшешики, причисляя золото к огненной стихии? Это способность золота не сгорать под воздействием огня, которая отличает его от субстанций, состоящих из земли. Возникает вопрос — как же быть с горячей температурой огня, ведь золото на ощупь прохладно и даже имеет вкус (чего нельзя сказать об огне). Комментатор Праштапады отмечает, что горячая температура золота существует, но не проявлена, проявлена же прохладность, которая обязана примеси частичек земли, поэтому золото обладает весом, вкусом, запахом и лишено самоосвещающего цвета.

<sup>22</sup> Хотя специфическим качеством огня является цвет, в некоторых огненных субстанциях, например золоте, воспринимаются также и другие качества, типа вкуса, и это восприятие обязано, по вайшешике, присутствию в субстанции огня примесей других субстанций, обладающих вкусом.

<sup>23</sup> Вайшешики не различали терминов для ветра и воздуха, называя и то и другое *вайя*, однако в переводе мы иногда прибегаем и к другим терминам: «воздушная масса», «воздух».

<sup>24</sup> Ссылка на сутру 4.1.12: «В субстанциях, не имеющих цвета, нет объекта зрения».

<sup>25</sup> В индийской мифологии Маруты — божества бури, ветра, грома и молнии.

<sup>26</sup> Собственно органом осязания является не сама кожа, а тонкий слой атомов ветра, покрывающий ее.

<sup>27</sup> В тексте *sṛṣṭi* (от корня *srj* — «отпускать», «испускать из себя», «освобождать», «выбрасывать», «выпускать», «творить», «создавать»), что буквально означает «испускание», «производство», «творение» и т.п.

<sup>28</sup> В тексте *saṃhāra* (от корня *saṃhri* — «соединять», «концентрировать», «сокрушать вместе», «разрушать») в противоположность *sṛṣṭi* толкуется как «втягивание», «сворачивание», «совместное разрушение». Пāра *sṛṣṭi-saṃhāra* обозначает оппозицию двух действий, типа выдоха и вдоха, разворачивания-сворачивания, выпускания-втягивания и т.п., символизирующих космогонический акт и противоположное ему действие поглощения космоса.

<sup>29</sup> Летосчисление Брахмана — это традиционная концепция дней и ночей, по которой мир развивается циклически, периодически претерпевая разрушения (ночи Брахмана) и творения (дни Брахмана). Один день составляет 1 кальпу, кальпа состоит из 1000 махаюг, одна махаюга — из четырех юг, или 4 320 000 лет. Жизнь Брахмы длится 100 лет, после этого наступает 100 лет космической ночи — *махапраляя*. Затем появляется новый Брахма, и цикл возобновляется.

<sup>30</sup> Здесь *адришта* — невидимые последствия прошлых деяний душ, или кармические потенции душ, которые реализуются в настоящем рождении.

<sup>31</sup> Великое яйцо — другое название золотого зародыша, который, согласно ведийской мифологии, дал начало вселенной. В некоторых вариантах ведийского космогонического мифа из хаоса возникают воды, из них — огонь, из него — золотое яйцо, через год из него появляется Брахма и раскалывает яйцо на золотую и серебряную половины, из которых возникают небо и земля.

<sup>32</sup> Праджapati (букв. «господин потомства») в ведийской мифологии — творец всех существ, отец всех богов и асуров (демонов), установитель жертвоприношения. В «Махабхарате» именем Праджapati называют мудрецов и праотцов человеческого рода. Именно в этом смысле, как нам кажется, используется имя Праджapati и Прашастапада.

<sup>33</sup> В ведийской мифологии Ману (от корня man — мыслить) — «человек», первопредок людей, первый человек, живший на земле.

<sup>34</sup> Легендарные мудрецы, визионеры, творцы ведийских гимнов и других известных сочинений. Известны семь риши: Готама, Бхарадваджа, Вишвамित्रа, Джамадагни, Васиштха, Кашьяпа, Атри; упоминаются и другие имена: Вьяса, Вальмики, Ману и т.д. (среди них и имена создателей философских систем, в том числе и Канады, легендарного автора ВС).

<sup>35</sup> Предки — *питары* («отцы») — обожествляемые умершие предки, живущие на одном из небес. Обычно считается, что это умершие первопредки людей, проложившие путь, по которому следуют и недавно умершие.

«Тарка-санграха»

«Тарка-дипика»

**ТС [81]** Установлено только семь референтов, поскольку все категории, упомянутые [в Ньяя-сутре], могут быть соответственно сведены [к семи].

**ТД** — Но почему существует только семь референтов, — ведь в Ньяя-шастре перечислены шестнадцать категорий: инструмент истинного знания, объект истинного знания, сомнение, цель, пример, заключение, посылка, умозрительная аргументация, установление, дискурс, диспут, деструктивная критика, логические ошибки, софизмы, бессодержательный ответ, приемы опровержения [оппонента], а также [вытекающее] из знания этих сущностей достижение высшего блага?

— Поэтому [автор] говорит — «все категории...». Все они подводятся именно под семь [референтов] — таков смысл [сказанного]. Атман, тело, органы, объекты, манас, буддхи, целенаправленная деятельность, изъяны психики, состояние души после смерти, плод, [или результат], страдание, избавление от страдания выступают объектами истинного знания. [Они составляют] двенадцатевидный объект истинного знания.

Целенаправленная деятельность — праведность и неправедность. Страсть, враждебность, заблуждение — изъяны психики. Страсть — влечение. Враждебность — гнев. Заблуждение —

ошибочное принятие атмана за тело и прочее. Смерть — состояние души после умирания. Плод — опыт. Избавление от страдания есть мокша, или освобождение. Оно есть общий субстрат предшествующего отсутствия страдания и конечное избавление от страдания. Цель — счастье и устранение страдания. Пример [при умозаключении] — очаг и т.п. Принятое заключение — цель, достигнутая посредством авторитетного доказательства. Полная достоверность, установленная определенность есть плод, [достижимый с помощью] инструмента истинного знания.

Изложение, обусловленное желанием узнать истину, есть дискурс.

Дискуссия, ставящая целью победу над оппонентом и включающая оба способа доказательства, есть диспут [как таковой]. Отказ от формулирования собственного тезиса есть негативная критика. Соединение высказываний, объединяющих исходный и заключительный тезисы разных ораторов, называется [некорректным] спором. Чхала — это опровержение аргументации путем постановки другого смысла вместо того, который используется [оппонентом]. Ложный ответ есть ответ бессодержательный, [используемый для опровержения оппонента. По видимости такие] ответы похожи на сходство, различие, избыточное, недостаточное, описываемое, неописываемое, воображаемое, то, что требуется доказать, имеющее место, не имеющее места, приведение к абсурду, контрпример, невозникновение, сомнение, истолкование, основание, импликацию, специфическое, возникновение, восприятие, невосприятие, вечное, невечное и действие.

Приемы опровержения — это основания для нанесения поражения оппоненту. Они суть устранение тезиса, другой тезис, противоречивый тезис, отказ от тезиса, другое основание, другой смысл, отсутствие смысла, неизвестный смысл, бессмысленность, неупорядоченность, недостаточность, чрезмерность, повторяемость, неповторение утверждения, незнание, тупость, рассеянность, уход от темы, игнорирование аргументации, уклонение от заключения и логические ошибки. Остальное понятно [само по себе].

— Но разве в случае контакта ладони с огнем и при наличии нераздельной связи между ними потенциальная способность невозникновения жжения не является отдельным референтом?

— Нет, поскольку при отсутствии нераздельной связи — как одном лишь следствии — такая способность бесполезна из-за наличия причинности. Под свойство быть референтом [может быть подведена] только потенциальная способность причины.

— А разве на том основании, что [вычищенные] золой и прочим медь и т.п. выглядят чистыми, нельзя допустить существование способности как того, что вмещается чистотой?

— Нет, поскольку под свойство быть референтом чистоты [в данном случае подводится] разрушение контакта с золой и т.п., связанное с их отсутствием.

Собственность также не является отдельным референтом, так как сущность собственности есть [всего лишь] способность быть использованной в соответствии с желанием владельца. Ее ограничителем является только получение даров и т.п.

Далее рассматривается предписание. Предписание есть содержание знания, порождающее желание действовать, [которое, в свою очередь], стимулирует деятельность. [Грамматическое] выражение предписания — опатив или другие [глагольные окончания]. Поскольку в том, что должно быть реализовано посредством действия, не наблюдается целенаправленная деятельность, то побудителем [здесь выступает] знание того, что нечто должно быть реализовано. А [возможное возражение со ссылкой на] принятие яда и т.п., [которое, по мысли оппонента, должно] привести к абсурду [определение] деятельности, не [достигает цели]. Ведь побудитель [к деятельности] в случае [совершения ритуала для достижения] желаемой цели есть знание того, что [нечто] должно быть сделано, как знак обладания средствами для достижения желаемого; в случае же обязательных [ежедневных ритуалов и ритуалов], совершаемых время от времени, побудителем [к действию выступает] обусловленное [Ведами] знание, основу которого составляют предписанное время, очистительные обряды, возраст [жертвователя и т.п.].

И [в этом] нет отсутствия последовательности, поскольку свойство обладания собственной отличительной характеристикой обусловлено последовательным соединением между собой [упомянутых выше факторов], — так [говорят] учителя.

— Это не так, ибо в соответствии с правилом простоты только знание того, что является средством для достижения желаемого, которое должно быть реализовано благодаря желанию действовать, и есть то, что порождает целенаправленную деятельность.

Неверно также, что в случае обязательных [ритуалов вывод] о целенаправленной деятельности абсурден из-за отсутствия [при этом непосредственной] реализации желаемого. Ведь и здесь тоже устранение препятствий и избывание грехов мыслятся как [конеч-

ный] результат. Поэтому смысл [употребления в предписании] оптатива и других [глагольных окончаний] — именно реализация желаемого, [или то, что] действие должно быть реализовано.

— Но ведь [в предписании] «*пусть желающий [достигнуть] неба совершает жертвоприношение джьётиштому*» посредством оптатива обозначается то, что должно быть сделано для реализации [достижения] неба. Смысл [предписания] с оптативом и другими [глагольными окончаниями] — его устойчивое следствие, т.е. апурва, способное быть связанным с быстро исчезающим [результатом] жертвенного подношения в силу связи последнего со свойством быть средством реализации — через [определенный] промежуток времени — достижения неба.

Следствие есть то, что должно быть реализовано посредством действия, поскольку действие предметно. В [соответствии с правилом] синтаксической ожидаемости предмета выводится жертвенное подношение благодаря [своему] свойству быть содержанием [ритуального действия]. «*Чьё [это] действие?*» — [при ответе на такой вопрос] согласно синтаксической ожидаемости субъекта действия вводится [сложное] слово «*желающий-[достигнуть]-неба*», поскольку его главное значение — «*тот, кто выполняет действие*». Субъект действия — тот, кто обладает знанием того, что должно быть сделано. Тем самым смысл высказывания «*то, что должно быть сделано желающим [достигнуть] неба*, называется „*джьётиштом*“, предметным содержанием которого является жертвенное подношение», обретает свою полноту.

В силу оптативности ведических [высказываний] в вечных словах «*пусть [он] всю жизнь совершает агнихотру*» в качестве выражаемого устанавливается именно апурва. А не является ли [она] метафорой в [предложениях] обыденного языка с оптативом, [например]: «*желающий здоровья пусть пьет лекарство*» и т.п. — при [обозначении] действия и результата?

— [Ответим]: нет, поскольку даже в случае [предшествующего] отсутствия уверенности в бесполезности жертвоприношения при последующем постижении средств реализации желаемого апурва устанавливается как то, что функционирует во временном промежутке [между причиной и результатом].

В силу обыденной словесной деривации именно в действии [как процессе] посредством оптатива выражается то, что должно быть сделано для реализации желаемого, так что смысл предписания [передается] оптативом, а целенаправленного усилия — глаголом [вообще]. «*Он варит, [т.е.] делает вареным*» — [пример]

для объяснения [сказанного выше], потому что из ответа «варит» на вопрос «что делает?» становится понятным, что глагол [выражает] целенаправленное действие. «Колесница передвигается» — метафора в случае этого и подобных действий. «Девадатта варит кашу; каша варится Девадаттой» — здесь подлежащее и дополнение не имеют глагольного смысла, хотя при их согласовании [возникает представление] о единственном и других [числах]. Только из соединения их обоих [и возникает] постижение смысла предложения. «Он [порождает» и т. п.] — в этих языковых формах потенция [как способность действия] выражается преимущественно корнем. У приставок же — только способность прояснения, в них нет никакой потенции.

Высшая цель знания референтов — освобождение. Так, например: «Поистине атман есть то, что должно видеть, что должно слышать, над чем должно размышлять, на чем должно углубленно сосредоточиваться» — сказано в шрути для объяснения причины постижения атмана через слушание [наставлений учителей] и прочее. При наличии полученного на основании шрути знания, что атман отличен от тела и прочего, и благодаря отбрасыванию всего, что не является источником истинного знания, а также размышлению, принимающему форму содержательного исследования, [устанавливается] польза размышления. Тем самым и шастра благодаря исследованию референтов также служит [цели достижения] мокши.

После этого посредством использования методов созерцания, предписанных шрути, возникает состояние глубокого сосредоточения, затем, при наличии постижения того, что атман отличен от тела и прочего, и при разрушении ложного знания в форме эгоцентрического убеждения, что «Я есть тело и прочее», [наступает] прекращение [целеполагающей] деятельности, обусловленное отсутствием изъянов психики. При отсутствии [нового] рождения, обусловленного отсутствием праведности и неправедности, и при устранении посредством опыта прежней дхармы и адхармы и возникает освобождение как признак окончательного уничтожения последних следов страдания.

Именно знание есть средство реализации мокши, ибо только оно способно вызвать прекращение [деятельности] ложного знания. «Лишь познав его, [т.е. Высший атман, человек] идет к преодолению смерти; не существует иного пути к освобождению» — этим отрицается [любое] другое средство реализации [мокши].



— Но разве [неизвестны слова]: «Великий мудрец сказал, что причина достижения мокши — различающее знание и карма (т.е. действие)»? Таким образом, карма также известна как метод реализации мокши, [что видно] из соединения [слов, обозначающих] знание и действие.

— [Ответим]: нет. «Совершением обязательных и вспомогательных [ритуалов] достигается лишь избывание греха. Пусть [он] возвращает знание путем очищения и практики [сосредоточения]. Человек достигает абсолютного освобождения при [наличии] сознания, достигшего совершенства в результате практики [сосредоточения]» — этими и другими действиями разъясняется [роль] знания как средства реализации мокши. Действие, однако, не является прямым средством реализации мокши, но только через посредство знания. Поэтому высшая цель знания референтов — освобождение; [таким образом, шастра] полезна для всех.

На этом заканчивается «Разъяснение к Своду умозрений», созданное достопочтенным учителем Аннамбхаттой.

С целью дать начинающим правильное объяснение учений Канады и Ньяи ученый Аннамбхатта и создал «Свод умозрений».

На этом «Свод умозрений» закончен.

## МИМАНСА-ВЕДАНТА

**И**з шести индуистских религиозно-философских систем позже всех оформилась веданта. Возможно, этим и объясняется само название указанной даршаны, в буквальном переводе означающее «конец Вед», что допустимо понимать как последнее, наиболее адекватное, а потому самое совершенное изложение сокровенной мудрости Вед.

Веданта традиционно спарена с мимансой, отсюда и другое ее название — уттара-миманса, т.е. «вторая миманса». Сама миманса более других даршан связана с ритуальной стороной брахманизма. Этимологически слово «миманса» означает «исследование». Приверженцы указанной даршаны детально разрабатывали проблему источников истинного знания (праманы).

«Миманса-сутра-бхашья», составление которой индийская традиция приписывает Шабаре (Шабарасваминому), является древнейшим (из сохранившихся) комментарием к сутрам ми-

мансы, автором которых считается Джаймини. Это первый памятник, относящийся к традиции мимансы, где философия данной школы предстает в целостном и систематическом виде. Перевод с санскрита комментария к сутрам 1, 1, 1—5 выполнен А.В.Пименовым. Публикуется впервые.

В отличие от мимансы, веданта ориентирована не на презентацию ритуальной стороны священного учения, а на изложение и интерпретацию его идейного кредо. Базовым текстом веданты являются «**Брахма-сутры**», рассматриваемые в качестве первой дошедшей до нас попытки систематизированной передачи основных положений упанишад. Сутры были созданы, по-видимому, Бадараяной либо Вьясой между II в. до н.э. и II в. н.э. Текст сутр стал объектом многочисленных комментариев (бхашья), самые знаменитые из которых, приписываемые Шанкаре, Рамануджи и Мадхаве, соответствуют трем основным направлениям ведантистской мысли.

Шанкара (VIII в.) считается основателем адвайта-веданты, религиозно-философской школы последовательного монизма (адвайта — букв. «не-двойственность»). Его авторитет столь велик, что многие индусы верят в божественное происхождение этого средневекового мыслителя, причисляя его к одной из аватар — земных воплощений бога Шивы.

Комментарии Шанкары к сутрам 17, 18, 29 и 40 дают представление о воззрениях на природу индивидуальной души (джива), занимающих центральное место в системе веданты в целом. Перевод с санскрита сделан Н.В.Исаевой в качестве текстового приложения к ее статье «Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутры», опубликованной в книге «Древняя Индия. Язык, культура, текст». М., 1985.

## Миманса-сутра-бхашья

*А потому теперь — желание познать дхарму*

Значения, в которых слова известны в обыденной жизни, — те же и в сутрах, насколько то возможно; следует иметь это в виду. Нельзя ни дополнять их, ни истолковывать в переносном смысле. Ведь лишь таким образом с их помощью можно объяснить речения Вед. В противном случае необходимо было бы сначала

ла объяснить речения Вед, а затем с их помощью значения слов. Отсюда возникли бы затруднения в работе.

— Но слово «теперь» обычно означает то, что следует непосредственно за происходящим. А здесь (в рассматриваемом случае) ничто [происходящее] не воспринято.

Необходимо указать на что-то, при наличии чего возникает желание познать дхарму. Ведь установлено, что [слово «атха»] употребляется в своем обычном значении. Но это — изучение Вед, ибо при его наличии оно подходит.

(Оппонент) Это не так. Ведь желание познать дхарму может возникнуть как сразу же после какого-либо другого действия, так и до изучения Вед.

(Возражение) На это следует ответить: учитель (Джаймини) употребил слово «теперь», имея в виду такое желание познать дхарму, которое невозможно без изучения Вед.

— Почему?

— Здесь пойдет речь о различных исследованиях ведийских речений. Однако мы не отрицаем [возможности появления] желания познать дхарму до изучения Вед. Ведь одно это предложение, не может одновременно и запрещать исследование дхармы до изучения Вед, и утверждать непосредственное следование. [Если бы это имело место,] предложение было бы разорвано. Существовало бы одно предложение, запрещающее исследование дхармы до изучения Вед, и другое, утверждающее немедленное следование [познания дхармы по окончании изучения Вед]. Ибо в первом случае словами «после того как изучены Веды» указание на непосредственное следование дается через предписания, в другом же случае — нет. А [Джаймини] впоследствии скажет, что единство предложения проистекает из единства смысла. После того как Веды изучены, возможны два пути: [первый] — вернуться домой и [второй] — исследовать дальше речения Вед. Поэтому смысл данного предписания таков: «Не следует возвращаться из дома учителя домой, ибо кто тогда будет исследовать предписания Вед?»

— Если это так, то изучение Вед не предполагает желание познать дхарму. Ибо сказано: «Изучивший Веды да совершит снану<sup>1</sup>. Таким образом, тот, кто, изучив Веды, исследует дхарму, хотя он должен совершать омовение, нарушает это предписание. Но нарушать установленное нельзя.

— Мы нарушим это установление. Если мы не нарушим его, мы превратим Веды, преисполненные смысла, в бессмыслицу.

Очевидно, что их смысл состоит в научении ритуальным действиям. А достойные жертвователи не учат, что изучение приносит плоды само по себе. И если [на первый взгляд] кажется, что учат, то [Джаймини говорит], что «наименование плода (результата) означает разъяснение смысла [жертвоприношения] артхаваду»<sup>2</sup>, так как они преследуют иные цели» (МС. II, 4, 6). Кроме того, изучившему Веды этим не предписано, что снана должна следовать непосредственно [за изучением Вед]. Ибо [здесь] нет ни одного слова, которое выражало бы непосредственное следование... Кроме того, если бы речь шла о непосредственном следовании, то возник бы вопрос о видимой цели изучения. Эта цель могла бы быть определена косвенным образом. И снана не предписана как очевидная [непосредственная] цель; слова «если изучены Веды, следует совершить снану» скорее указывают косвенным образом на то, что одновременно с завершением изучения Вед перестает действовать запрет совершения снаны. А слова «не следует возвращаться из дома учителя» являются отклонением от неочевидной цели.

Итак, слово «теперь» означает, что после того как завершено изучение Вед, необходимо сразу же приступить к исследованию дхармы. Речь идет не о том, что исследование дхармы невозможно после другого занятия; [мы утверждаем лишь], что после изучения Вед надо не спешить со снаной, а напротив, исследовать дхарму. Таков смысл слова «теперь».

Слово «поэтому» указывает на нечто, данное в качестве основания, [как, например]: «Эта местность приятна и богата пищей, поэтому я здесь живу». Таким образом, изученные Веды — основание для исследования дхармы; и начаться оно должно сразу же после [изучения Вед]; вот что означает слово «поэтому». [Возникающее у человека] желание познать дхарму появляется ради ее выполнения. Желание познать дхарму состоит в стремлении узнать ее. Но как ее исследовать? Что такое дхарма, каков ее признак, каковы ее средства, ее методы и ее цель?

На вопрос: «Что такое дхарма, каков ее признак, каковы ее средства, ее способы и ее цель?» — отвечает одна-единственная сутра: «Дхарма есть артха<sup>3</sup>, признак которой — побуждение к действию». Каковы ее средства, каковы ее способы, каковы ее цели, чем она характеризуется — ответ на эти вопросы дается при разъяснении вспомогательных средств [жертвоприношения]. Связь [двух] тезисов — [тезиса], где человек представляет собой цель, и [тезиса], где он средство, — воплощает сутра «А потому теперь желание познать дхарму».

— Дхарму нельзя считать ни известной, ни неизвестной. Если она известна, то нет необходимости ее исследовать. Если же она неизвестна, то тем более. А раз так — весь этот труд об исследовании дхармы не имеет смысла.

— Он имеет смысл. Существуют различные мнения о дхарме. Одни называют дхармой одно, другие — другое. Если человек действует, принимая во внимание какое-либо одно [представление о дхарме], он может попасть в беду. Дхарму необходимо исследовать потому, что это служит человеку во благо — таково наше утверждение.

Поэтому сказано:

*Дхарма есть артха, чей знак — побуждение к действию*

— Побуждением к действию называют речь, зовущую к действию. Например, [такие высказывания, как] «Я поступаю так по указанию моего учителя». То, благодаря чему нечто становится известным, есть знак (признак). Так, говорят, например: «Дым — признак огня». Мы утверждаем, что артха, признак которой — побуждение к действию, способствует благу человека.

Предписание, а не индрии, дает возможность узнать прошлое, настоящее, будущее, тонкое, скрытое и отдаленное.

— Предписание может, как и любое высказывание, указывать и на нечто несуществующее, например: «На берегу лежат плоды». Это может быть и так и не так.

— На это мы скажем: [такие] высказывания, [как] «Он говорит» и «Это неверно», противоречат друг другу. Слова «он говорит» означают: «[Он] дает возможность узнать», то есть являются признаком для познающего. То, что представляет собой признак познания, есть [одновременно] его возможность. Если существует возможность узнать посредством предписания [о том, что] «посредством агнихотры<sup>4</sup> [человек] приобщается к небу», то как [об этом] можно говорить: «Это не так»? И напротив, если это не так, то откуда это можно узнать? А потому говорить: «Он узнает несуществующую вещь» — значит впасть в противоречие. Да и [высказывание] «Жажущий неба да приносит жертвы» тоже дает несомнительное знание, [обладая которым рассуждают так]: «Приобщается [в действительности] человек к небу или нет?» Если это известно твердо, то не может оказаться ложным. Ибо знание, которое, [однажды] возникнув, превращается в свою противоположность, есть ложное знание. А то знание, о котором идет речь, не превращается в свою противоположность у другого

человека, в другом состоянии или в другом месте. Поэтому оно не ложно.

Если же, напротив, высказывание относится к обыденной жизни, то оно не является ложным [в том случае], если исходит от человека, достойного доверия, или относится к области, доступной восприятию посредством индрий. А если оно не исходит от человека, достойного доверия, и не относится к области, доступной индриям, то это — человеческое измышление и [поэтому] не может быть источником истинного знания (*праманой*).

Ведь для человека невозможно знание помимо речения Вед. [Иногда люди] полагают, что узнали что-то из высказывания другого человека, но [в действительности] с этим высказыванием дело обстоит точно так же, как и с тем [первым]. Ибо в делах такого рода человеческое рассуждение так же не может служить средством познания, как рассуждение слепорожденного о различиях красок.

— Ссылка на человеческое незнание неуместна. Ведь Ману и другие [подобные ему] тоже учили [людей]. А значит, существовали такие, что были людьми и обладали знанием. Так же как посредством наблюдения [люди] приходят к выводу, что цвет воспринимается с помощью глаз.

— На это мы скажем: поучение может быть основано и на заблуждении. Если же оно не основано на заблуждении, то оно основано на Ведах. А кроме того, из человеческого суждения можно почерпнуть лишь сведения, [которые следует охарактеризовать так]: «Таково знание этого человека», но не «Таков этот предмет». Ибо знание, основанное на человеческом рассуждении, иногда ведет к заблуждению. А для установления ложности ведийских речений способа нет.

Здесь можно обнаружить сходство. Видя, что человеческие высказывания [могут быть] ошибочными, можно, основываясь на сходстве [всех высказываний], сделать вывод, что и речения Вед ложны.

— Нет, ибо в этом случае речь идет о другом. Если ошибочно одно [высказывание], то другое не должно быть также непременно ошибочным, — именно потому, что оно — другое. Ведь если Девадатта смугл, то это не означает, что смуглым должен оказаться и Яджнядатта. Кроме того, [если] речь идет о том, что ведийские речения ложны по причине их сходства с человеческими высказываниями, то [в этом случае] мы имеем дело с логическим выводом [*ануманой*]. Познание же ведийских речений есть, на-

против, восприятие [*пратьякша*]. А логический вывод, противоречащий восприятию, не является источником истинного знания — [*праманой*]. Поэтому артха, признак которой — побуждение к действию, служит человеку во благо.

— В таком случае надо исследовать то, что служит человеку во благо. Зачем тогда изучать дхарму?

— На это мы ответим: именно то, что приносит человеку благо, называется дхармой.

— Откуда это известно?

— Того, кто приносит жертвы, называют «дхармика». [Подобно тому] как всякого, кто занимается каким-либо делом, называют «поваром» или «жнецом». Поэтому то, что способствует благу человека, именуют словом «дхарма». И не только в повседневной жизни, но и в Ведах все то, что выражено посредством слова «жертвовать», определяется как «дхарма». Например: «Жертвою боги пожертвовали жертве. Это были первые дхармы» — вот что говорит традиция.

Однако [если это] так, то посредством предписания [может быть] выражено и полезное, и вредное.

— Что полезно?

— То, что приносит [человеку] благо, — как, [например, жертвоприношение по обряду] джьётиштома и т.д.

— Что вредно?

— То, что приводит к разрушению, — [например, жертвоприношения по обрядам] Шьена, Ваджра, Ишу и т.д. При этом слово «артха» (польза) служит для того, чтобы дхармой не называлось также и вредное.

— Почему это вредно?

— Потому что приносит зло, а это запрещено.

— Как же может быть предписано совершение зла?

— [На это мы] отвечаем: жертвоприношение по обряду Шьена и подобные ему обряды упоминаются не в качестве действий, которые необходимо совершить. Предписание выражает мысль: «Тот, кто желает принести вред, для того этот [обряд] — средство». Ибо сказано: «Тот, кто заклинает о зле, приносит жертву по обряду Шьена», но не [сказано]: «Следует заклинать о зле».

— Эта сутра не может содержать [одновременно] два утверждения: и о том, что признак дхармы — побуждение к действию, и о том, что дхарма есть полезное, а не вредное. Ведь это одно предложение. А в таком случае оно [оказывается] разорвано.

— На это мы скажем: в тех случаях, когда [мы] узнаем содержание непосредственно из данного предложения и только из него, дело обстоит именно так. Но так бывает лишь в тех случаях, когда речь идет о речениях Вед, но не о сутрах. Только если содержание предложения [сутры] известно [не только из него самого, но и] еще из какого-то источника, мы можем определить: сутра имеет такой-то смысл. Потому-то сутра и называется сутрой, что часть чуждого содержания передана с помощью намека. В нашем случае это две части двух разных предложений; можно и так это понять. И о полезном [артхе], чей знак — побуждение к действию, сказано, что это — дхарма. Таким образом, сутра истолковывается как единое целое.

### *Исследование ее [Дхармы] признака [обоснования]*

— Мы сказали, что побуждение к действию — обоснование исследования дхармы. Но это было всего лишь наше утверждение. Теперь же мы будем исследовать ее обоснование [или отличительный признак]. [Речь пойдет о том], «только ли побуждение к действию может быть знаком дхармы или же [им может быть также] что-то иное?» Итак, [сейчас] еще не доказано, что дхарма есть артха, чей признак — побуждение к действию. Поэтому сказано:

*То, что возникает при соединении индрий (органов чувств) человека с сущим, есть восприятие, не запечатлевающее признака дхармы, поскольку воспринимается налично-данное.*

— Вот каково [наше] рассуждение: восприятие не запечатлеывает признака дхармы.

— Почему?

— Оно (восприятие) имеет характерную черту: возникновение знания при соединении индрий с предметом — вот что такое восприятие. Но этот предмет (дхарма) — в будущем, и в момент познания он еще не существует. Да и оно (познание) есть восприятие существующего, а не отсутствующего в данный момент. Поэтому восприятие не запечатлеывает признака [дхармы].

Рассуждение о познании, о его возникновении или о соединении [индрий с предметом] как об источнике знания — [все это] не составляет содержания этой сутры. В ней утверждается лишь одно: восприятие происходит, если происходит соединение индрий с предметом, и восприятия нет, если нет соединения. Если бы утверждалось нечто большее, предложение было бы разорвано.



Логический вывод (*анумана*), сравнение (*упамана*), постулирование (*артхапатти*) также не могут служить обоснованием дхармы, ибо им предшествует восприятие. И отрицание (*абхава*) также не является обоснованием.

*Знание незыблемого предписания, основанное на природной связи слова с [обозначаемым] предметом, [в ситуации], когда предмет недоступен восприятию, — таков, по мнению Бадараяны, напротив, источник знания [о дхарме], так как для него характерна безотносительность [к предмету, месту, времени].*

— Природным мы называем вечное. Происхождение косвенно обозначает сущность. Неразрывная связь слова с предметом не возникает после возникновения слова и предмета; она существует изначально. Природное соединение слова и предмета представляет собой обоснование дхармы, приметы которой — агнихотра и т.д. и которую невозможно постигнуть посредством восприятия.

— Почему?

— Она (дхарма) представляет собой предписание. А предписание — это высказывание определенных слов. И это знание — незыблемо. Ибо оно, [раз] возникнув, не превращается в свою противоположность. Но если знание, возникнув, не превращается в свою противоположность, то о нем нельзя сказать: «Это не так», [нельзя сказать:] «То, как это познано, это не так, а как не познано — так». Кроме того, одно — в сердце, другое — в слове. О говорящем так было бы нелепо сказать: «Это не так». И стало быть, это — источник знания, ведь [это] знание безотносительно. И коль скоро это так, нет необходимости учитывать какое-либо другое представление [о дхарме] или [какого-либо] другого человека. Ведь это [наше] представление [существует] само по себе. [То обстоятельство], что это — мнение Бадараяны, отмечено, чтобы выразить уважение к нему, а не для того, чтобы принизить собственное мнение.

Автор вритти<sup>5</sup> по-своему истолковал эту часть, начинающуюся словами: «Исследование ее (дхармы) признака (обоснования)»:

— Нет необходимости исследовать обоснование дхармы. Ведь источники знания известны: [это] восприятие и т.д. И шастра входит в их число. Поэтому ее и не надо исследовать.

— Обоснование необходимо исследовать потому, что возможна ошибка. Ведь можно принять перламутр за серебро, а значит, восприятие может оказаться ошибочным, а так как оно лежит в

основе [остальных средств познания], то ошибочным оказывается логический вывод и остальные [средства познания]. Тот, кто действует без проверки, не достигает цели и попадает в беду.

— Это не так. Ибо то, что является восприятием, не бывает ошибочно. А что ошибочно, то не восприятие. Что же такое восприятие?

*То, что возникает при соединении индрий человека с [тем предметом], есть истинное восприятие.*

— Если знание возникает у человека [в ситуации], когда есть соединение индрий с тем предметом, который является объектом восприятия, то можно говорить об истинном восприятии. Если же знание возникает, когда происходит соединение [индрий] с чем-то иным, то [объект знания] не воспринят.

— Но как определить, что одно знание возникло при соединении с тем, [что имеется в виду], а другое — при соединении с иным?

— То [знание], которое возникло не при соединении с иным, возникло при соединении с тем, [что имеется в виду]. [Знание], противоположное ему, возникло при соединении с иным.

— Как же можно узнать об этом, если тот, кто при виде перламутра принимает его за серебро, думает: «Мой глаз [находится] в соединении с серебром»? Где рождается отрицающее знание, [обладая которым люди] думают: «Это не так, это ложное знание, оно возникло при соединении с иным, а его противоположность — при соединении с тем, [что имеется в виду]»? Как можно это установить до возникновения отрицающего знания, если в это время невозможно обнаружить различия между истинным и ложным знанием?

— Если манас ослаблен голодом, или индрии — болезнью Тимира, или же [сам] предмет восприятия отличается тонкостью и т.п., то следствием [этих обстоятельств] становится ложное знание; если же все это не повреждено, то знание является истинным. Причина возникновения знания — соединение индрий, манаса и предмета, так как если его (соединения) не происходит, то знание не возникает. Причина [возникновения] ложного знания — препятствие (помеха), что находится между ними. Ибо если помеха, знание ложно.

— Как же это [наличие или отсутствие помехи] можно установить?

— После удаления помехи наступает полное согласие.

— Как отличить поврежденные [манас и индрии] от неповрежденных?

— Если мы, тщательно исследуя, не обнаруживаем помехи, мы делаем вывод, что повреждения нет, так как нет средства узнать о нем. Поэтому [можно прийти к заключению, что] представление, возникшее в результате повреждения, при том [условии, что] возникает [также] представление о том, что оно [первое представление] неистинно, не соответствует действительности — именно такое представление и никакое другое.

— Никакое представление не имеет опоры (*нираламбана*), подобно сновидению. «Безопорность» сновидения кажется его отличительным признаком. [Но точно] так же и у бодрствующего появляется представление «столб» или «стена». Значит, и представление, [возникающее в сознании] бодрствующего, не имеет опоры.

— На это мы скажем: представление о столбе, [возникающее] в сознании бодрствующего, ясно и определенно; почему же оно должно быть поколеблено?

— Во время сна, до тех пор пока на наступило пробуждение, оно столь же ясно и определенно; здесь нет никакого различия.

— Нет, во сне оно колеблется и изменяется, тогда как в других случаях оно устойчиво.

— В силу сходства [ситуаций сна и бодрствования] так будет и в других случаях.

— Если бы сновидение было ложным [представлением] потому, что оно является представлением, то представление, [возникающее у] бодрствующего, также должно было бы быть ложным. И все же восприятие — вот причина того, что нечто именно таково, каково оно есть, [причина того], что невозможно сказать: «Это [явление] не таково, каково представление [о нем]». Ложность представления, возникающего во сне, которая обнаруживается благодаря тому, что оно меняется на противоположное, обусловлена другим.

— Чем?

— Из-за того, что манас во время сна оказывается ослаблен, само состояние сна становится причиной ложности представлений, [возникающих] в начале и в конце сна. У погруженного в глубокий сон они (представления) полностью отсутствуют. Ибо только о том, кто лишился [на время] сознания, говорят: «Он погружен в глубокий сон». Поэтому представление, [возникающее в сознании] бодрствующего, не является ложным.

— Разве у бодрствующего не может быть поврежден манас?

— Если бы [повреждение] имело место, оно было бы замечено.

— Но и во время сновидения [повреждение] не ощущается.

— Дело не в этом. Ибо проснувшись, [человек] сознает: «Мой манас был ослаблен сном».

— И все же [представление] является пустым.

— Почему?

— Мы не можем обнаружить различие между формой (*рупа*) предмета и формой (*акарана*) знания (?). А воспринимается, по нашему мнению, сознание. Поэтому становится ясно, что нет формы предмета, отличной от формы сознания.

— Это было бы так, если бы сознание (*буддхи*) имело форму предмета. Но сознание не имеет формы; форма охватывает внешний образ [или контур] предмета. И он (предмет) через этот внешний образ запечатлевается [посредством] восприятия. Воспринимающее сознание направлено на предмет, а не на другое воспринимающее сознание. Ибо это последнее — мгновенно и не длится до момента [возникновения] другого состояния сознания. Говорят, будто его можно узнать при [его] возникновении и что одновременно [оно] дает возможность узнать предмет — подобно светильнику, [который освещает окружающие предметы и вместе с тем себя самого], однако это неверно. Ведь до тех пор, пока не узан предмет, невозможно заметить [вызванного им] состояния сознания; однако после того, как узан предмет, оно (состояние сознания) точно устанавливается с помощью логического рассуждения. Одновременно [сделать и то и другое] нельзя.

— Тем не менее только после того как появилось состояние сознания, о предмете говорят: «Он узан» — [именно в этот момент], а не тогда, когда состояние сознания еще не возникло. Поэтому сначала появляется состояние сознания, а затем узнается предмет.

— Совершенно верно, сначала возникает состояние сознания, однако не оно узнается первым. Ведь иногда бывает, что о предмете говорят: «Он не узан», — хотя [на самом деле] он известен. Кроме того, состояние сознания, [вызванное предметом], невозможно представить себе без названия [предмета]. Таким образом, состояние сознания зависит от названия [предмета]. А восприятие от названия не зависит. Поэтому состояние сознания — не предмет восприятия. Вдобавок если бы состояние сознания и предмет имели одну и ту же форму, то могло бы не быть состояния сознания, но не предмета. Однако их форма неодинакова. Ведь мы полагаем, что сознание не имеет очертаний, тогда как предмет мы схватываем посредством восприятия именно

потому, что он ограничен своими очертаниями. Поэтому основу представления составляет предмет. И наконец, представление «платок» имеет основу и появляется [в том случае, если] нитки используются в качестве материала. В противном случае, даже если бы нитки и использовались в качестве материала, у человека с неповрежденными индриями появилось бы представление «горшок». Но этого не происходит. Поэтому не лишено опоры представление. Поэтому не ошибается восприятие.

Логический вывод (*анумана*) состоит в том, что тот, кто знает соединение, по видимой части делает заключение относительно другой, представляющей собой предмет, не соединенный с индриями. Анумана бывает двух видов: в первом случае соединение доступно восприятию, а во втором — определяется по сходству.

Анумана, при которой соединение узнается с помощью восприятия, имеет место, если, например, видя дым, делают вывод об огне. Анумана, при которой соединение узнается по сходству, имеет место, когда рассуждают так: если прибытию Девадатты в какое-либо место предшествует пройденный им путь, то, посмотрев на солнце, также следует вспомнить о [проделанном им] движении.

Текст предполагает узнавание предмета, не соединенного с индриями, посредством узнавания слов.

Сравнение (*упамана*) означает, что сходство вызывает состояние сознания (*буддхи*), возникающее при мысли о предмете, не соединенном с индриями, как, например, при виде гаяла вспоминают о курице.

Постулирование (*артхапатти*) есть допущение [существования] вещи [в тех случаях], когда вещь, о которой человек слышит или же видит ее, представляет собой единственно возможную [в данной ситуации]: например, когда, исходя из того, что Девадатты нет дома, и при условии, что он жив, делают вывод, что он находится в другом месте.

Отрицание (*абхава*) есть отрицание способа познания (*праманы*) [той или иной вещи] и [тем самым] основание для утверждения: «Этого не существует» — относительно предмета, не соединенного с индриями. Так как праманы известны, то [специального] обоснования [для абхавы] не требуется.

— Может быть, восприятие (*пратьякша*) и т.д. и являются праманами, но слово (*шабда*) все же ею не является.

— Почему?

— *Не запечатлевающее признака, поскольку воспринимается налично-данное.*

Слово не есть признак, т.е. источник истинного познания. Объект восприятия, который не воспринят, не существует, подобно рогу зайца. Индрии же воспринимают скот и т.д. Но по окончании жертвоприношения скот не воспринимается. Следовательно, скот не результат жертвоприношения. Результат должен все-таки появляться в момент действия. Ибо в то же время, когда начинается заклание (?), начинается и желание [результата]. Если же говорят: обряд принесет свои плоды в другое время, то это неверно. Скорее всего, результат жертвоприношения достигается не в другое [по сравнению с моментом самого обряда] время.

— Почему?

— Когда оно (жертвоприношение) завершено, результат не достигнут. Когда же достигается результат, жертвоприношения не происходит. Как же должно оно достигать результата [в тот момент], когда оно не происходит? Кроме того, в ведийском тексте говорится о результате жертвоприношения, который достигается в момент совершения обряда. Ибо из [ведийского] речения «Жертва есть средство» можно сделать вывод: «Раз существует средство, должен быть и результат». К тому же с помощью восприятия мы обнаруживаем другую причину, [приводящую к результату] жертвоприношения. Наконец, если имеет место вещь, воспринимаемая посредством индрий, то становится излишним допущение существования вещи, недоступной восприятию, так как для такого [допущения] отсутствует прамана. Ибо если мы видим, что Веды содержат ошибку, то [следует] признать, что небо и все остальное не плод жертвоприношения.

Кроме того, есть и такие ведийские речения, которые противоречат очевидности. После предписания сложить жертвенную утварь говорится: «Оснащенный приспособлениями для жертвоприношения жертвователь попадает прямо на небо». Это [высказывание] явно относится к телу. Оно, однако, на небе не оказывается. Ибо оно сжигается у нас на глазах. Вдобавок к тому слова «Он попадает» не выражение предписания. Такое высказывание, противоречащее всем остальным праманам, [само] так же мало может служить праманой, как утверждения «Огурцы тонут в воде» или «Камни плавают». А значит, и предписаниям, касающимся агнихотры, не следует доверять. Таким образом, дхарма не есть арта, чей знак — побуждение к действию.

*Основанное на природной связи слова с [обозначаемым] предметом... таков, напротив, источник знания...*

Слово «напротив» опровергает утверждение оппонента. Природная связь слова с предметом есть источник знания этого пред-

мета, характеризующегося агнихотрой и недоступного для восприятия. Таким образом, предписание, признаком которого является предписание, есть истинное знание. Представление, основывающееся на соединении с предметом [в том случае], если [соединение] есть сознание человека, — такое представление может быть ложным. Ибо вслед за этим можно было бы говорить о представлении другого [человека]. Но если, напротив, слово говорит само, то как оно может быть ложным? Ведь в этом случае знание исходит не от другого человека. Выражение «Он говорит» означает «Он дает возможность узнать» [и] является обоснованием для познающего. Но если обоснование — само слово, то как можно считать это [знание] заблуждением и говорить: «Это не так»? Да предписание и не вызывает представления, окрашенного сомнением, [представления], при котором [человек] думает: «Это может быть, а может и не быть». К тому же ложным может оказаться — в другом месте, в другое время, в другом состоянии — [только] такое представление, которое не включает в себя название предмета. И [в этом случае] появляется [новое] представление, основанное на анумане, так как обнаружена ошибочность первого представления и [человек] рассуждает так: «В этом случае оно (представление) также будет ошибочным и [будет] опровергнуто представлением-восприятием. Таким образом, побуждение к действию — признак дхармы.

<sup>1</sup> Снана — обряд, представляющий собой ритуальное омовение, которое надлежит совершать по окончании брахмачарьи.

<sup>2</sup> Артхавада — текст, содержащий разъяснение смысла обряда.

<sup>3</sup> Артха — «предмет», «цель», «смысл», «польза» и т.д.; согласно традиционным брахманистским представлениям — одна из четырех фундаментальных задач человеческой жизни.

<sup>4</sup> Агнихотра — один из важнейших брахманистских обрядов, состоящий в возлиянии молока на три жертвенных огня.

<sup>5</sup> Вритти — «толкование» — название одного из жанров комментаторской литературы.

«Брахма-сутры».  
Комментарий Шанкары,  
глава II, раздел III

Сутра 17. *И в силу вечности души,  
[не постигаемой] без шрути*

Существует атман, называемый индивидуальной душой, верховный управитель тела и чувств, связанный с плодами действия. Либо он, как небо и прочее, рождается от Брахмана, либо, подобно Брахману, не рождается — таков предмет разногласий в высказываниях шрути. В некоторых местах шрути на примере искр и огня священной традицией утверждается рождение души от высшего Брахмана, в других же местах природу души рассматривают, подходя к ней как к проявлению высшего Брахмана, — и тогда в шрути говорится, что нет порождения [души]. Предположим теперь, что душа действительно порождается. Почему [имеем на это право]? Поскольку в [таком] утверждении нет логического противоречия. [Известно высказывание:] «Если познано одно — познано все». Утверждение, [согласно которому] все реально существующее действительно имеет своим источником Брахмана, не вступило бы [с ним] в противоречие. А будь у души иная сущность, противоречие с таким высказыванием могло бы возникнуть.

Ибо невозможно признать, что душа так же неизменна, как высший Атман, поскольку характеристики их различны. Ведь высший Атман — носитель таких качеств, как безгрешность и тому подобное, а душа противоположна этому. В силу раздробленности установлено изменение природы у эфира и всего остального. Раз эфир и подобное ему раздроблены, стало быть, все они подвержены изменению своей сущности. Аналогично устанавливается рождение души — как у эфира и прочего. Ибо душа — раздробленная, вошедшая в отдельные тела, — обладает кармой в виде святых заслуг или недолжного [поведения], связана со счастьем и страданием; значит, и рождение ее должно происходить в подходящих для этого обстоятельствах. Кроме того, [упанишады учат]: «Как от огня рассыпаются мельчайшие искры, так от этого Атмана [исходят] все жизненные силы» (БР Уп II, 1, 20), наставляя о сотворении того, что вкушаемо, — жизненных сил и им подобно; «так все от Атмана распространяется», наставляя об отдельно сотворенном в виде вкушающих атманов. «Как от светлого огня



искры тысячами появляются, ему подобные, так от вечного [Атмана], о достойный, разные существа рождаются — и к нему же уходят» — так говорится о рождении и гибели многих живых душ в подобных высказываниях шрути; ведь [все] души подобны высшему Атману в силу сознания.

Однако ни одно из речений шрути не может быть отвергнуто, но, будучи услышанным, оно должно непременно присоединяться к ранее установленным, даже если [последние] сами по себе лишены противоречий и образуют целое. В таком случае первоначальные высказывания шрути выступают дополнительными, они должны быть разъяснены относительно сущности [их] различия [с последующими].

А существует высказывание: «Этот атман сам создан» — и другие подобные ему. Значит, душа порождается.

Но мы утверждаем в соответствии с установленным [Бадараяной]: Душа не порождается. Почему? Так как нет свидетельства шрути [о противном]. Ведь во многих местах шрути нет высказываний о ее рождении.

— Но ведь установлено, что ни одно высказывание шрути не может быть отвергнуто, если оно услышано.

— Это поистине так. Но [все же] мы утверждаем, что ее рождения не существует. Почему? *И в силу вечности.*

*И* здесь стоит в значении «и прочее», напоминая о высказываниях священной традиции, о нерожденности души и тому подобном. Ибо вечность ее постигается из шрути через [сопоставление с] нерожденностью и постоянством природы неизменного Брахмана, который пребывает в виде души и в виде Брахмана. Стало быть, нельзя обосновать [возможность] рождения у обладающего такой природой.

Что же это за изречения? «Душа не умирает» (ЧхУп VI, 11, 3), «Этот великий нерожденный Атман есть непогибающий, бессмертный, постоянный, не подверженный страху Брахман» (БрУп IV, 4, 22), «Ведь не рождается и не умирает мудрый [Брахман]» (КатУп II, 18), «Нерожденный, вечный, неизменный этот изначальный [Брахман]» (КатУп II, 18), «Сотворив это, в него вошел» (ТайтУп II, 6, 9), «Этой душой, атманом войдя [в них], я проявлю имена и формы (ЧхУп VI, 3, 2), «Это он, вошедший сюда вплоть до кончиков ногтей» (БрУп I, 4, 10), «Ты есть То» (ЧхУп VI, 8, 7), «Я есть Брахман» (БрУп I, 4, 10), «Этот атман есть Брахман, постоянное непосредственное восприятие всего» (БрУп II, 5, 19). Так подобные истины, толкующие о вечности, исключают рождение души.

Но ведь с раздробленностью связано изменение природы, а поскольку душа претерпевает изменения, она порождается.

— Так говорят, но при этом подразумевается, что ее раздробленность коренится не в ней самой. «Один бог, скрытый во всех существах, — всепроникающий, внутренний атман всех существ» (ШветУп VI, 11) — так утверждают шрути.

Причина же ее раздробленности лежит в преходящих ограничениях, [проистекающих] от буддхи и тому подобного, так же как причина [раздробленности] светлого эфира [лежит] в его связи с глиняными горшками. И о том же говорят шастры: «Он же, этот атман, есть Брахман, состоящий из знания, состоящий из разума, жизненных сил, из зрения и слуха» (БрУп IV, 4, 5). Эти и другие высказывания показывают у неизменного, реального и единственного Брахмана наличие составной природы в виде буддхи и прочего. Эта его природа должна рассматриваться не как проявление раздробленной сущности, [но просто] как замутненность этой сущности, подобно тому как [говорят, что] жалкий человек подобен женщине и т.д. Когда в каких-либо высказываниях шрути говорится о рождении и уничтожении души, это должно быть отнесено на счет соединения с преходящими ограничениями (*упадхи*). С их появлением наступает рождение души, а с их уничтожением — ее гибель [до нового рождения]. И когда в шрути говорится: «Целокупность сознания, от этих элементов возникнув, с ними же и погибает; после смерти же нет сознания» (БрУп IV, 5, 13), и в этом случае подразумевается исчезновение упадхи, но вовсе не исчезновение души. К тому же [Майтрейя говорит]: «Здесь, о господин, ты ввергаешь меня в смущение, и я этого не постигаю, что после смерти нет сознания». Начав с заданного вопроса, далее объясняет [Яджнавалкья]: «Не ввергаю я в смущение, дорогая, ибо не гибнет этот атман, дорогая, он обладает качеством неуничтожимости, и нет его соединения с преходящими ограничениями» (БрУп IV, 5, 14).

Если у души допускается природа неизменного Брахмана, в таком утверждении нет противоречия. Различие же их характеристик имеет причиной преходящие ограничения. [Вышеприведенное речение шрути завершается словами:] «Поэтому далее говори ради окончательного освобождения» (БрУп IV, 5, 15). Так у атмана, состоящего из знания, посредством отбрасывания всех характеристик сансары утверждается природа высшего Атмана. Значит, атман не рождается и не погибает.

## Сутра 18. Это само (со)знание

Либо, как считают последователи Канады, эта [душа] наделе-на преходящим сознанием, но сама по себе бессознательна, либо, подобно тому как считают санкхьяики, ее собственная природа есть вечное разумное сознание — таково сомнение.

Пока что примем [посылку, согласно которой] сознание атмана преходяще и порождается соединением атмана с манасом, подобно тому как свойство красноты и т.п. возникает благодаря соединению глиняных горшков с огнем. Ведь если бы существовало вечное сознание, то и состояния сна, обморока или одержимости [сопровождались бы] сознанием. Однако сами [люди], будучи спрошенными, говорят: «Мы ничего не сознавали», тогда как в своем [обычном] состоянии они явно сознают. Значит, поскольку сознание [проявляется] лишь временами, атман наделяется преходящим сознанием.

Но в ответ на такое рассуждение сказано: (Со)знание, [то есть] вечное сознание, — это и есть Атман, так как он не порождается, но есть высший неизменный Брахман, который является в виде души благодаря своему соединению с преходящими ограничениями. Собственная же природа высшего Брахмана утверждается священной традицией как сознание: «Познание, блаженство — это Брахман» (БрУп III, 9, 28), «Истина, знание, бесконечность — это Брахман» (ТайтУп II, 1, 1), «Без другого, без внешнего, целокупный, весь — одно только знание» (БрУп IV, 5, 13); [известны] и другие высказывания в том же роде.

Раз это так, а джива есть высший Брахман, тогда сущность индивидуальной души — это ее вечное сознание, подобно тому как [сущность] огня — свет и тепло. Существуют высказывания шрути относительно атмана, состоящего из познания: «[Сам] не спящий, взирает на спящие [чувства]» (БрУп IV, 3, 11), «Этот Пуруша является самосветящимся» (БрУп IV, 3, 9), «Ведь нет гибели для знающего и для знания» (БрУп IV, 3, 30) и другие подобные речения, [например:] «Тогда познай того, кто [говорит:] „Да восприму я запах“ — это Атман, потому всеми органами чувств познай его, познай его» [То есть] сущность его постигается благодаря знанию.

— Но ведь если сознание — это вечная природа [атмана], тогда излишни обоняние и другие [чувства].

— Нет, это не так; [они нужны] ради различения объектов [каждого чувства] — таких, как запах и прочее. Ибо сказано: «Для запаха обоняние», и тому подобное.

Что же касается спящих — [якобы] не сознающих, то известны высказывания шрути об этом, которые отвергают [подобное мнение]. Глубоко заснув, «ведь он то не видит, видящий, то не зрит, — но нет здесь исчезновения зрящего и зрения, поскольку [видящий] неуничтожим; просто нет здесь иного ему, отличного от него, что он смог бы увидеть» (БрУп IV, 3, 23); о том же говорят и другие подобные изречения. Стало быть, невозможность сознания вызвана отсутствием объектов, но не отсутствием сознания. Также не виден свет, летящий в пространстве, — из-за отсутствия объектов, могущих быть освещенными, а не потому, что самого его нет: Следовательно, логическое рассуждение вайшешиков и прочих противоречит шрути и погрязло в заблуждении.

Поэтому мы утверждаем, что атман по своей природе и есть только вечное сознание.

*Сутра 29. Но лишь поскольку сущность ее определяется этим качеством, [душа], подобная знанию, называется [наделенной размером с атом]*

Словом *но* отвергается «пурвапакша». [Значит,] душа не размером с атом. Ведь в шрути не говорится о рождении высшего Брахмана, а в первоначальных изречениях шрути и предписаниях, толкующих о тождестве, установлено, что душа и есть высший Брахман. Но раз душа — это высший Брахман, следовательно, насколько велик [в протяженности] высший Брахман, настолько же [велика] должна быть и душа. Но священной традицией установлена вездесущность высшего Брахмана; стало быть, и душа вездесуща.

К тому же [известны речения шрути]: «Ведь тот великий нерожденный атман, состоящий из познания, [пребывает] в жизненных силах» — и другие высказывания шрути и смрити, касающиеся души и говорящие о [ее] вездесущности. Кроме того, будь душа величиной с атом, невозможным стало бы ощущение, распространяющееся по всему телу. Если [скажут, что] так происходит благодаря связи с кожей, мы возразим. Ведь [считать] ощущение от укола колючки распространяющимся по всему телу было бы слишком широким допущением. Хотя контакт колючки и кожи имеет касательство ко всей коже, а кожа покрывает все тело, но только ступня ноги, пронзенная колючкой, воспринимает ощущение. И качество величины [с атом] не может распространяться за пределы [своего] носителя, ибо у качества, покинувшего свой субстрат, исчезла бы качественность. И у света лампы — другая сущность, иначе называемая. Если мы допустим способность слу-

жить качеством [у запаха], то, значит, и запах должен оставаться при [своем] носителе, иначе качественность его стала бы слишком широким допущением. По этому поводу сказано Рожденным на острове (Вьясой): «Несведущие люди, восприняв запах в воде, сказали бы, [что он распространился за пределы своего носителя]. Пусть узнают, что запах — [это свойство] одной только земли и [с нею] присоединяется к воде и воздуху».

И так как сознание души простирается на все тело, душа не может быть размером с атом. Ибо сознание — это ее собственная природа, [подобно тому как природа] огня — тепло и свет; ведь не существует здесь разделения на качество и его носителя. А размеры тела [для души] были отвергнуты [ранее]. Следовательно, душа бесконечна.

Но почему же тогда [душа] названа атомарной и т.п.? На это сказано: *но лишь поскольку сущность ее определяется этим качеством, [душа] ...называется наделенной [размером с атом]*. Что же это за качества буддхи? Эти качества суть желание, ненависть, счастье, страдание и тому подобные. Качества буддхи образуют природу души, пока атман находится в состоянии сансары. [Говоря, что атман] имеет сущностью своей эти качества, [подразумевает, что] такие качества выступают для него основными. Лишенный качеств буддхи, совершенно чистый атман не подвержен сансаре. Ведь причина сансарных характеристик — существования в качестве деятеля [или] вкушающего и т.п. — это накладывание качеств упадхи, коренящихся в разуме, на вечно свободный реальный атман, который не является деятелем или вкушающим и [пребывает] вне сансары. Значит, лишь потому, что сущность этой [души] составляют такие качества величиной с буддхи, душа называется протяженной; и лишь потому, что эти [качества] уходят и [приходят в сансаре], душа также называется уходящей и [приходящей], а не сама по себе.

Кроме того: «Познай душу как [обладающую размером] сотой части кончика волоса, расщепленного на сто, — [и все же] как бесконечную» (ШветУп V, 9), — так, провозгласив, что душа наделена величиной с атом, повествуют далее о ее бесконечности. А такое [речение] будет верным, только если размер с атом приписывается душе в переносном смысле, но с точки зрения высшей истины душа бесконечна. Ибо то и другое вместе не может быть постигнуто в буквальном смысле. В то же время бесконечность не может пониматься в переносном смысле, поскольку цель всех упанишад — научить тому, что душа наделена природой Брахмана. Так утверждается и в прочих [высказываниях]: «Только из-за

качеств буддхи и качеств тела полагают, что [размер души] меньше лезвия ножа». Только в силу соединения с качествами буддхи наставляют о размере [души] с лезвие ножа, но не в силу ее собственной природы.

[Известно высказывание:] «Эта душа должна быть познана мыслью [как подобная] атому» (МундУп III, 19), но даже здесь не настаивают на сходстве души с атомом по величине, так как по природе своей высший Атман не может быть схвачен зрением и другими чувствами, но только ясным светом знания. Стало быть, душа не может обладать размером атома в буквальном смысле. Поэтому утверждение о сходстве с атомом следует рассматривать либо в смысле трудности [ее] познания, либо в смысле [ограничения ее] упадхи. Значит, [в высказывании] «посредством знания телом» (КаушУп III, 6) и других подобных наставлениях имеется в виду, что душа овладевает телом посредством буддхи, то есть [в силу] действительного существования преходящих ограничений. Или же [подобные высказывания должны быть поняты] только как условные названия, подобно тому как [мы говорим] о «теле» каменного жернова и т.д.

Ибо установлено, что нет здесь разделения на качество и его носителя. И даже высказывания о сердце как вместилище души обусловлены пребыванием там буддхи. Следовательно, в [речениях] об уходе [и приходе] души демонстрируется [только] ее зависимость от упадхи: «С чьим уходом и я уйду, с чьим пребыванием и я останусь» (ПрашнУп VI, 3), «Он сотворил жизненные силы» (ПрашнУп VI, 4). Ибо через отсутствие ухода познается и отсутствие движения туда и обратно. Ведь у того, кто не покидает тела, нет движения туда и обратно.

Так, поскольку сущность души определяется качествами преходящих ограничений, [она] называется наделенной размером с атом и т.п., — будучи [в действительности] подобной знанию. У высшего Атмана, в силу того что сущность его определяется качествами упадхи, установлена крайняя малость, при размышлении о нем как о наделенном качествами: «Меньше зернышка риса или ячменя» (ЧхУп III, 14, 3), «Тот, состоящий из ума, чье тело — праны, все обоняющий, все вкушающий, любящий истину, желающий истины» (ЧхУп III, 14, 2) и в других речениях того же рода.

Но если это так, то есть если сансарное состояние возникает для атмана из-за [его] природы, определяемой качествами буддхи, — тогда, поскольку буддхи и атман различны [по своей природе], неизбежно наступит и конец такому соединению. После же разделения буддхи и атмана даже не-действительность, не-суще-

ствование в состоянии сансары были бы слишком широким допущением для такого отделенного, чистого атмана, поскольку невозможно было бы дать [ему] какую бы то ни было характеристику.

Сутра 40. *И, подобно плотнику, двойственным образом*

Итак, пока что благодаря доводам, [приведенным в вышеизложенных] шастрах, показана деятельность воплощенного в теле [атмана], но затем [возникает сомнение]: должна ли [эта деятельность] мыслиться как вытекающая из собственной природы [атмана] или же причиной ее [следует считать] упадхи? Благодаря все тем же доводам, [приведенным] в шастрах, можно допустить, что деятельность души вытекает из ее собственной природы, так как эти доводы логически не опровергнуты.

Однако, если это [допущение] будет принято, мы ответим: не из собственной природы атмана вытекает его деятельность, так как [связанная с этим] невозможность освобождения была бы неправомерным допущением. Если бы деятельность была присуща атману по его собственной природе, окончательное освобождение стало бы невозможным, поскольку деятельность [принадлежала бы атману неотъемлемо] — как тепло огню. Ведь высшая цель человека недостижима для не освободившегося от деятельности, ибо тот, кто действует, [всегда] по сущности своей страдает.

— Но ведь можно достичь высшей цели, оставляя [только] способность к действию, если избегать при этом плодов действия; избежать же [плодов] можно с удалением заинтересованности действия. Ведь если убрать топливо от огня, наделенного способностью испепелять, не станет и плода [его действия] — сжигания.

— [На это мы ответим] — нет, ибо нельзя полностью избежать заинтересованности [действия], вызванной его соединением со способностью [к действию].

— Но ведь освобождение возникает благодаря предписаниям и средствам, [направленным] на его [достижение].

— Это не так, ибо неечно то, что связано со средствами. И даже [если вспомнить] признанное утверждение о достижении Атмана — вечного, чистого, пробужденного и свободного, то подобное достижение [также стало бы] невозможным, если бы деятельность была присуща атману по его собственной природе.

Стало быть, деятельность атмана [возможна] только благодаря наложению [на него] качеств преходящих ограничений, а не по его собственной природе. [Известны соответствующие] высказывания шрути: «Как бы мыслящий, как бы возбуждающийся» (БрУп IV,

3, 7), «Связанного с телом, чувствами, разумом мудрые называют вкушающим» (КатУп III, 4). И только для атмана, соединенного с упадхи, показано обретение свойств вкушающего и прочих. Ибо для рассудительных не существует души, отличной от высшего Атмана и называемой деятелем или вкушающим: «Тогда нет другого помимо видящего» (БрУп IV, 3, 23) и так далее. Ведь признать, что [сам] высший [Атман] входит в состояние сансары, действует и вкушает [плоды действия], было бы слишком широким допущением, и нет сознающей души, отличной от высшего Атмана и деятельной без соединения с буддхи и прочим.

Мы ответим, что состояния действия и вкушения привносятся Неведением (авидьей). К тому же [известны] такие шастры: «Ибо там, где существует как бы двойственность, там один другого видит» (БрУп II, 4, 14), — так показав, что состояния действия и вкушения существуют в авидье, [утверждают далее, что] при вступлении в Знание состояния действия и вкушения исчезают: «Там, где весь он был бы Атманом, посредством чего и что увидел бы он?» (БрУп II, 4, 14). Тогда, наставив об атмане, находящемся в состоянии сна со сновидениями или бодрствования, испытывающем при соединении с упадхи усталость, подобно соколу, летающему кругами в небе, [тексты шрути] наставляют об отсутствии [усталости] у того, кто в глубоком сне соединяется с Атманом, [который есть] Знание, — начав со слов: «Это действительно его сущность — исполнение желаний, [то есть] желание Атмана, [то есть] отсутствие желаний, [пребывание] вне печали» (БрУп IV, 3, 21), — и вплоть до следующих: «Это его высший путь, это его высшее богатство, это его высший мир, это его высшее блаженство» (БрУп IV, 3, 32). Так об этом сказал учитель: *И, подобно плотнику, двойственным образом.*

*И* здесь в действительности сказано в значении «но».

То есть не следует полагать, что деятельность присуща атману по его собственной природе, как тепло огню. *Но, подобно плотнику, двойственным образом.* В [нашем] мире плотник несчастен, когда в руках у него инструменты — топорик и прочее. Только вернувшись к себе домой [и] сложив инструменты — топорик и прочее, — довольный, бездеятельный и незанятый, [этот плотник] счастлив. Так и атман, соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем [и потому] несчастен. Но тот же [атман], для уничтожения усталости войдя в самое себя, [то есть] в высший Брахман, свободный от [цепи] причин и следствий, бездеятельный, — счастлив и пребывает самосветящимся, ясным.



## ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ. СВАМИ ВИВЕКАНАНДА

«Связующим звеном между прошлым и настоящим» назвал Свами Вивекананду (1863—1902) Джавахарлал Неру. Деятельность и творчество этого мыслителя были направлены одновременно на возрождение национальной духовной культуры и ее реформирование с учетом требований нового времени.

Показательно, что о самом себе Вивекананда говорил: «Я — Шанкара», желая тем самым подчеркнуть более всего приверженность ведантистской традиции. В то же время занимающие в его наследии центральное место лекции о йоге не случайно были объединены и получили известность под общим названием «Практическая веданта». Актуализация традиционных воззрений, наполнение современным смыслом, обращение к ним в целях разрешения насущных жизненных проблем каждого человека и общества в целом — вот что характерно для практического ведантизма.

Свами Вивекананда, несомненно, одна из наиболее ярких фигур того направления индийской мысли, которое стало доминирующим в период национально-освободительной борьбы и становления Индии в качестве суверенного государства. Два вектора определяют его творчество: один — обращенный к соотечественникам с призывом к пробуждению национального самосознания и чувства человеческого достоинства; другой — к миру внешнему, к человеческому сообществу в целом, не столько во имя популяризации индийской культуры, сколько ради осуществления проекта объединения религий и тем самым — народов мира. Эти два вектора со всей очевидностью проявились в его лекции под названием «Значение веданты для жизни индийцев», опубликованной в кн.: **Свами Вивекананда. Практическая веданта (избранные работы)**. М., 1993. Перевод с английского выполнен Ф.Г.Николаевым.

## Значение веданты для жизни индийцев

Когда говорят о нашей нации и религии, очень часто употребляют термин «хинду». Термин этот нуждается в некотором разъяснении как раз в связи с тем, что я подразумеваю под ведантизмом. «Хинду» — изначально — название, данное древними персами реке Синдху. В персидском языке санскритский «s» всегда переходит в «h»; таким образом Синдху стала Хинду. Как вам известно, греки затруднялись произносить звук «h» — они его выпустили совсем. Благодаря этому нас стали называть индусами, индийцами. От древнего значения слова «хинду» сегодня ничего не осталось: в прошлом оно употреблялось для обозначения народов, живущих по ту сторону реки Инд, но сегодня эти народы больше уже не принадлежат к одной религии. Среди них, помимо собственно индусов, есть магометане, парсы, христиане, буддисты и джайны. С одной стороны, всех их логично было бы называть индусами (в буквальном смысле этого слова), но разная их религиозная принадлежность не позволяет именовать их совокупно. Поэтому же трудно подобрать и общее название для нашей религии — ведь и она как бы составлена из различных верований, воззрений, обрядов, ритуалов, не охваченных единым названием, церковью, организацией. Единственное, в чем все эти секты сходятся наверняка, — вера в Священное писание — Веды. По-видимому, ясно одно: никто не имеет права называться индусом, не признавая Веды как высший авторитет.

Как вы знаете, все Веды делятся на две части — *карма канда* и *джняна канда*. *Карма канда* включает разнообразные обряды и жертвоприношения, большая часть которых уже вышла из употребления. *Джняна канда*, воплощающая духовное учение Вед (известное как Упанишады и веданта), всегда приводилась в качестве высшего авторитета всеми духовными учителями, философами и писателями, будь то дуалисты, ограниченные монасты или монасты. Любой индеец, к какой бы секте или философской школе он ни принадлежал, должен опираться на авторитет Упанишад; в противном случае его секта будет считаться неортодоксальной. В силу этого, пожалуй, единственный термин, который в наше время может быть употреблен без исключения к любому индусу, — «ведантист» или «вайдика». Именно в этом смысле я все-

гда употребляю слова «ведантизм» и «веданта». Однако тут необходимо определенное уточнение.

В последнее время стало принято понимать под ведантой только ту систему философии ведантизма, которая называется *адвайтой*. Но все мы знаем, что *адвайта* — лишь одна из множества философских систем, основанных на Упанишадах. Приверженцы вишишта-адвайты, например, относятся к Упанишадам с таким же почтением, как и адвайтисты; они имеют полное право считать эти писания «своими». Это же относится и к дуалистам, и к прочим сектам. Но обыденное сознание отождествило до некоторой степени термин «ведантист» и «адвайтист», причем, возможно, не без оснований, ибо, хотя Веды и являются основным каноном, существуют еще *смрити* и *пураны* — более поздние сочинения, носящие иллюстративный по отношению к Ведам характер. Эти сочинения, конечно же, менее авторитетны, чем сами Веды. Закон таков: как только любая часть этих пуран или смрити вступает в противоречие с содержанием шрути, необходимо следовать сказанному в шрути и отвергнуть смрити.

В теоретических разработках великого философа-адвайтиста Шанкары и основанной им школы в качестве авторитетного источника цитируются главным образом Упанишады и лишь изредка смрити, за исключением, пожалуй, тех случаев, когда необходимо пояснить какой-либо особый нюанс, который едва ли можно отыскать в шрути. С другой стороны, прочие школы философской мысли все в большей степени опирались на смрити и все в меньшей — на шрути: количество цитат из смрити увеличивается пропорционально «дуалистичности» той или иной секты — вопреки тому, чего мы вправе ожидать от ведантистов. Видимо, в силу того, что названные секты отводят столь важную роль пураническим источникам, именно адвайтистов стали считать, так сказать, ведантистами по преимуществу.

Как бы там ни было, термин «веданта» должен охватывать всю индийскую религиозную жизнь. Кроме того, веданта, будучи частью Вед, является самой древней нашей литературой, ибо, что бы ни полагали современные ученые, индусы отнюдь не готовы принять мнение, что разные части Вед были написаны в разное время. По их традиционному убеждению, Веды возникли целокупно и одновременно, точнее говоря, не возникли, а вечно существовали в сознании Бога. Вот что я понимаю под ведантой, объемлющей дуализм, ограниченный монизм и адвайтизм. Мы были

бы готовы, пожалуй, включить в область веданты даже часть буддизма и джайнизма, если бы приверженцы этих религий сами не были против этого, — в наших сердцах хватило бы для них места. Но они возражают против такого объединения. А ведь при строгом анализе становится очевидным, что существенное содержание буддизма целиком заимствовано из все тех же Упанишад: и даже этика, знаменитая, хваленая этика буддизма, повторяет соответствующие места писания практически слово в слово. То же следует сказать о доктринах джайнов — за вычетом, разумеется, их причудливых перетолкований. Кроме того, из Упанишад пробираются ростки всего последующего развития индийской религиозной мысли.

Порой утверждают, что в Упанишадах не содержится идеал бхакти. Это мнение совершенно беспочвенно, и всякий, кто внимательно изучил текст Упанишад, понимает, что оно противоречит истине. В любой из Упанишад достаточно бхакти, стоит только пристальнее взглядеться, — пусть эти идеи еще обретаются там в зародыше и лишь впоследствии получают более полное развитие в пуранах и других смрити. В Упанишадах эти идеи намечены пунктирно, а полный рисунок появляется лишь в некоторых из пуран. В индийской мысли вообще не отыскать ни одного полновесного идеала, который не уходил бы корнями в Упанишады. Люди, не потрудившиеся основательно изучить писание, иной раз предпринимали нелепые попытки возвести идею бхакти к иностранным источникам; как вам известно, несостоятельность этих попыток была убедительно доказана. Концепция бхакти целиком проявилась уже в самхитах (не говоря об Упанишадах) — тут и поклонение, и любовь к Богу, и все прочее. Только потом этот идеал становится все более и более возвышенным. В самхитах местами мы еще натываемся на следы религии, основанной на страхе и терзаниях, тут молящийся еще содрогается подчас перед Варуной или каким-нибудь другим божеством; тут он еще не на шутку терзаем идеей греха. В Упанишадах ничего такого нет, никакой религии страха, но взамен нам дана религия Любви и Знания.

Таково наше писание. Более поздние истолкования Упанишад неодинаковы, и, как я уже сказал, при любых разночтениях между Ведами и позднейшей пуранической литературой пураны обязаны «посторониться». Но верно и то, что сегодня мы по меньшей мере на девяносто процентов паураники и лишь на десять процентов *вайдики*. В нашей среде бытуют самые противо-

речивые воззрения, а в обществе превалируют религиозные взгляды, вряд ли почерпнутые из священных писаний индусов. А иной раз мы с изумлением наталкиваемся на книги и обычаи, опирающиеся не на Веды, смрити и пураны, а на местные верования. Причем невежественный крестьянин убежден, что если вымрет этот пустынный местный обычай, то он сам перестанет быть индусом. Его сознание нерасторжимо связывает ведантизм с местной традицией. Даже читая писание, он никак не возьмет в толк, что оно не предписывает привычных ему действий, что, откажись он от них, это ему не только никоим образом не повредит, но и сделает его лучше.

Есть и другая трудность. Объем Священного писания был в прошлом чрезвычайно велик. В «Махабхашье», выдающемся филологическом труде Патанджали, говорится, что «Самаведа» состояла из целой тысячи «ветвей». Куда они все делись, никто не знает. То же и с другими Ведами: значительные части этих книг исчезли, и только небольшая доля целого дошла до нас. Первоначально тексты находились в ведении определенных родов, которые потом либо распались, либо были истреблены во время иностранного господства, либо исчезли в силу каких-нибудь других причин, а с ними исчезла и часть ведического знания. Об этом приходится постоянно помнить: этот факт часто становится последним якорем спасения для тех, кто стремится утвердить какое-либо новшество или отстоять что-нибудь вопреки сохранившемуся тексту Вед. Где бы в Индии ни разгорались споры между сторонниками иного местного обычая и блюстителями шрути, в ответ на замечания о том, что обычай этот противоречит писанию, заявляют, что на деле никакого противоречия нет, так как обычай этот опирался на ныне утраченную часть шрути и потому был ранее вполне «официальным». Ввиду разнящихся прочтений писания и комментариев к нему невероятно трудно нащупать связующую нить. В то же время постоянно убеждаешься, что под всем этим разнообразием должна быть некая общая почва. Должен был существовать единый, гармоничный план, по которому возводились эти некогда стройные здания; должна была быть цельная основа у этой безнадежной путаницы взглядов, которую мы сегодня именуем «наша религия». Иначе все это не выстояло бы так долго, не пережило бы столько веков.

Еще одно затруднение связано с комментариями. Комментатор-адвайтист, работая с адвайтистским же текстом, всегда сохраняет его в первоначальном виде, но тот же самый коммента-

тор, обращаясь к тексту дуалистической школы, терзает его на все лады и открывает в нем наистраннейшие «смыслы». Преобразующая сила комментария такова, что «нерожденный», например, может превратиться в «козу»: по воле толкователя аја («нерожденный») становится аја («коза»). Столь же жестоко, если не хуже, обращаются с текстами комментаторы-дуалисты: всякий дуалистский текст блюдетя в целости и сохранности, но всякий другой, недуалистский, буквально подвергается пыткам. Язык санскрит настолько сложен, санскрит Вед настолько архаичен, а санскритская филология так совершенна, что дискуссии о значении того или иного термина могут поистине длиться века. При желании любой пандит способен перевести чей угодно бессвязный лепет на правильный санскрит и составить из него текст, наделенный силой убеждения и сдобренный цитатами из канонов и правил. Вот почему так нелегко проникнуть в истинный смысл Упанишад.

Лично мне довелось жить бок о бок с человеком, который был в равной мере страстным дуалистом и адвайтистом, одинаково ревностным бхактом и джняном. Общение с ним впервые подсказало мне, что лучше подойти к Упанишадам и другим текстам с независимых позиций, чем слепо следовать комментариям. В своих исканиях я пришел к выводу, что тексты эти вовсе не являются противоречивыми. И они не вызывают ужаса, рождаемого искажающими смысл комментариями! Эти тексты не просто красивы — они совершенно великолепны, а их логика поразительно гармонична — всякая мысль естественно вытекает из предшествующей. И еще я обнаружил, что каждая из Упанишад начинается с дуалистских воззрений, с идеи поклонения и тому подобного, но завершается бурным всплеском адвайтистской мысли.

Поэтому теперь я думаю, что человеку незачем быть полем битвы дуализма и адвайтизма. Оба эти течения занимают свое — важнейшее — место в духовной жизни нашего народа. Нельзя отбрасывать *дуализм*, потому что он является так же, как адвайтизм, сущностным выражением этой жизни. Из этих течений одно не может существовать без другого, является продолжением и разрешением другого: одно — дом, другое — крыша дома; одно — корень, другое — плод. Поэтому все попытки переделать текст Упанишад представляются мне смешными и нелепыми. Я нахожу сам язык священного текста поительным. Литература Упанишад, помимо всех ее досто-

инств как величайшей философии и как теологии, указывающей человечеству путь к спасению, является еще и самой впечатляющей картиной божественного величия, известной миру. Здесь в полной мере проявляется индивидуальность нашего разума — интроспективного, интуитивного разума индусов. Да, грандиозные полотна божественного величия есть и у всех других народов, но их идеал, почти без исключения, — в том, чтобы обхватить великое руками. Возьмите, к примеру, Мильтона, Данте, Гомера или любого другого из поэтов Запада. Они создали потрясающие по духовной глубине пассажи, но никто из них не свободен от желания ухватиться за бесконечность пятью чувствами и мускульной силой, их идеал — бесконечная ширь, расширение, бесконечное пространство. Мы сталкиваемся с таким же устремлением в самхитах. Вам знакомы замечательные гимны, описывающие творение, — в них с невероятной выразительностью запечатлены грандиозность размаха и пространственная бесконечность. Но очень скоро выяснилось, что бесконечность таким путем недостижима, что даже беспредельное пространство, расширение, бескрайность мира внешнего недостаточны для выражения тех помыслов, что роились в умах авторов и просились наружу — и авторы вернулись к рассуждениям иного рода.

В Упанишадах язык выражения обрел новое качество — он почти негативен, подчас хаотичен; язык как бы уводит вас за кулисы, указывая на нечто такое, чего нельзя понять, нельзя ощутить органами чувств, — но вы ни на секунду не сомневаетесь в присутствии этого нечто. Какое другое изречение может сравниться с таким: «Туда солнце не может пролить свет, ни луна, ни звезды, ни вспышка молнии не могут осветить это место — что поведать об этом смертном огне?»

А вот еще одно место — можно ли с большим блеском выразить всю философию мира, главный смысл индусской мысли всех времен, всю мечту человека о спасении, можно ли передать это словами более завораживающими, фигурой болеестройной?»

На дереве сидят две птицы в роскошном оперенье, ласковые друг к другу: одна клюет плоды, а другая ничего не клюет — она спокойна и молчалива; та, что на нижних ветках, питается сладкими и горькими плодами и становится попеременно то счастливой, то несчастной; та, что на верхушке, — спокойна и величественна, она не прикасается ни к сладким плодам, ни к горьким, ей, за-

ствившей в великолепии, дела нет до счастья и беды. Таков образ человеческой души. Человек вкушает сладкие и горькие плоды этой жизни в погоне за наживой, за чувственными наслаждениями, за тщетой мира — безнадежно, безумно мечется он. В другом месте Упанишады сравнивают душу человека с возницей, а пять его чувств с упряжкой бешеных коней. Такова участь мужей, гонящихся за тщетой жизни, участь детей, лелеющих розовые мечтания, что с годами пойдут прахом, участь стариков, грезящих о былых своих подвигах, но не умеющих вырваться из этого заколдованного круга. Таков мир. Но бывают в жизни каждого золотые мгновения: порой, когда мы погружены в бездну горя или охвачены величайшей радостью — как если бы вдруг туча посторонилась и за краем ее мы заметили сияние солнца, — так же, вопреки самим себе, мы ловим отблеск чего-то скрытого вдали, за пределами чувственной жизни, за гранью суеты с ее удачами и невзгодами, вне природы, вне наших представлений о счастье на сегодняшний или завтрашний день, в стороне от грез о богатстве, о славе, о потомстве. Человек замер на миг. Он видит ту вторую птицу, спокойную и царственную, что не клюет плодов сладких и горьких, источающую великолепие, исчерпавшую все страсти и обретшую в Себе, через Себя свободу от желаний. Как сказано в «Гите»: «Тот, кто являет преданность Атману, тот, кто не желает ничего, кроме Атмана, тот, кто обрел удовлетворение в Атмане, — каким трудом ему заняться?» Зачем тянуть ляжку?! Человек замечает этот проблеск, но тут же забывает о нем и жует себе сладкие и горькие плоды жизни. Потом, возможно, будут новые проблески — так, ветка за веткой, первая птица все выше, все ближе ко второй. Один толчок, потом другой. Сильные толчки, если повезет. Птица первая приближается к своему двойнику, другу, к истинной своей жизни — ко второй птице. Вот уже свет, излучаемый птицей наверху, искрится на перьях первой. И шаг за шагом происходит превращение — чем выше поднимается наша птица, тем меньше от нее остается, самый контур ее как бы начинает таять, пока она совсем не растворится, — ее и не было никогда, было только отражение той, другой, царственно-неподвижной среди трепещущей листвы. Все оказалось лишь отблеском ее величия. Поднимаясь и растворяясь, первая птица обретает бесстрашие, полное умиротворение, спокойную просветленность. Эта взятая из Упанишад аллегория напрямую выводит нас от дуалистического видения к видению в высшей степени адвайтистскому.



Можно приводить сколько угодно примеров, но у нас нет времени раскрыть в нашей лекции всю прелесть поэзии Упанишад, их величественные образы и глубокие понятия. Но я должен отметить, что в этих текстах все — и язык, и мысль, и образы — взывает непосредственно к вам, и воздействие равно по мощи ударам меча или молота. Читающему внятен смысл всех высказываний. Каждая нота этой музыки звучит чисто, с нужной силой и в нужном месте. Нет тут никаких обиняков, никаких шальных фраз, никакой помрачающей разум путаницы. В Упанишадах вы не найдете никаких упаднических штучек — ни избыточных аллегорий, ни нагромождения прилагательных, напрочь затемняющих смысл и вынуждающих читателей блуждать в замысловатом лабиринте текста. В те времена литература еще не дошла до этого. Если Упанишады — творение человеческое, то они родились в народе, еще не утратившем всей своей первозданной жизненной энергии.

Сила — вот чему учит каждая страница Упанишад. Вот великий принцип, который следует хранить в памяти, важнейший урок, какой был преподан мне в жизни. Человек, будь силен! Но человек возражает: «Есть ведь человеческие слабости!» — «Да, есть, — отвечают Упанишады, — но разве еще большая слабость способна исцелить от них, разве грязь смывает грязь, разве, предаваясь греху, избавишься от греха! Человек, соберись с силами, стань могуч!» Поистине это единственная литература, где постоянно употребляется слово «бесстрашный» (*abhiṅ*) — ни в каком другом писании в мире оно не было применено ни к Богу, ни к человеку.

Бесстрашие! Перед моими глазами встает, почти как на живописном полотне, образ Александра Великого, знаменитого западного императора. На лесистом берегу Инда он беседует с саньяси. Нагой старец сидит перед ним на камне, а император, восхищенный его мудростью, зовет его в Грецию, суля ему славу и богатое вознаграждение. Мудрец лишь улыбается в ответ на посулы — и отказывается. И тогда уверенный в императорском всевластии Александр грозит: «Я убью тебя, если ты не поедешь». Со смехом отвечает ему старец: «Такой лжи ты еще не произносил в своей жизни. Кто может меня убить? Ты ли, властелин материального мира? Никогда! Ибо я Дух нерожденный и неумирающий, я — Бесконечность, я вездесущ и всезнающ. Тебе ли, мальчишка, лишить меня жизни!»

Вот истинная сила! И читая Упанишады, я все больше скорблю о вашем положении, друзья мои и соотечественники. В

писании заложен великий практический смысл — наша сила. Сила нужна нам, но где ее взять? Есть тьма вещей, подрывающих наши силы, а басен с нас довольно. Рассказов любой из пуран достало бы заполнить три четверти библиотек мира. На протяжении последних тысячи лет предостаточно было у нас всякого, что ослабляло нас как нацию, казалось, все шло к тому, что мы превратимся в земляных червей, копошащихся под ногами. Я одной с вами крови, живу и умру с вами. Поэтому, говорю я вам, нам нужна сила, сила и еще раз сила. А Упанишады и есть гигантский кладезь этой самой силы — его хватило бы, чтобы укрепить, зарядить, воодушевить весь мир. Громоподобно прозвучит призыв нашего писания, обращенный ко всем слабым, сломленным и униженным всех народов и религий, — встаньте на ноги, будьте свободны! Свобода — физическая, умственная, духовная — таков девиз Упанишад.

Это единственное писание во всем мире, где речь идет не о спасении, а об освобождении. Вырвитесь из пут материальной природы, отряхните немощь. Писание дает вам понять, что свобода уже заложена в вас, и в этом еще одна из его ценных особенностей. Нет беды в том, чтобы быть двайтистом — достаточно признать, что Душа божественна по самой своей природе, пусть некоторые ее движения вызвали ее «сжатие». Выдвинутая Рамануджей теория «сжатия» и «расширения» очень созвучна взглядам современных эволюционистов, говорящих о развитии и атавизмах. Деградируя, душа как бы ужимается, ее природная сила переходит в потенциальное качество, но добрые поступки и помыслы «расширяют» ее, выявляют ее природное совершенство. В отличие от этого адвайтисты признают эволюцию не в душе, а в природе.

Представим себе ширму с крошечной дырочкой. Я стою за ширмой и смотрю на собравшееся здесь множество людей, но вижу всего лишь несколько лиц. Предположим, что дырочка увеличивается — по мере этого я вижу все большее количество людей. Так до тех пор, пока ширма между нами не исчезнет и я не увижу всех. Ни в зале, ни во мне ничего не изменилось — перемена происходила только с ширмой. Это иллюстрирует позицию адвайтистов по отношению к эволюции: эволюции внешней природы и раскрытию внутреннего «Я». Это «Я» нельзя заставить сжаться, оно бесконечно. Оно было скрыто покровом майи, и лишь по мере того, как этот покров становится все тоньше, все больше проявляется врожденное, природное велико-

лепие души. Вот великая мысль, которую миру еще предстоит усвоить от индусов. Чем бы ни похвалялись другие народы, что бы ни возражали нам, день ото дня им будет становиться все яснее, что ни одно общество не выстоит без того, чтобы не признать эту мысль.

Разве вы не чувствуете, как стремительно меняется наша жизнь? Обычай почитать все новое за дурное до тех пор, пока оно не доказало свою полезность, — стар как мир. До сих пор и в образовании, и в уголовном праве, и в психиатрии, и даже в обычной медицине царил старый закон. Каков же новый закон? Он в том, что тело само по себе здорово и собственной природой исцеляется от недугов. Медицина может только способствовать накоплению организмом резервов. А в уголовном праве? Здесь новый закон исходит из непреложного факта, что, как бы низко ни пал преступник, в нем все равно заключено вечное божественное начало, а потому и обращаться с преступником надо соответственно. Создаются исправительные дома, колонии. Аналогичные перемены заметны повсюду. Даже другие народы начинают осознанно или неосознанно использовать индийскую мысль о божественном в человеке. И в конечном счете они должны будут принять учение наших священных книг. Тогда взаимоотношения людей в корне революционизируются, рухнет вся ветхая идеология, кричащая о слабости человека, — уже в этом столетии ей будет нанесен смертельный удар. И пусть критикуют нас сколько угодно. Меня уже заклеямили по всему свету как проповедника дьявольской ереси, гласящей, что греха не существует. Пусть их, зато потомки тех, кто клеймил меня, благословят меня как проповедника добродетели. Ведь на деле я учу добродетели, а не греху. Я тем и горд, что проповедую свет, а не тьму.

Другая глобальная истина, которую Упанишады должны преподать человечеству, — это принцип единства мира. Сегодня старые преграды и рубежи рушатся буквально на глазах. Энергия пара и электричество обеспечивают надежную связь между самыми отдаленными точками земного шара. Ведь и мы, индусы, уже не верим, что земли за пределами Индии населены демонами и чудовищами, а христиане больше не утверждают, что у нас в стране живут сплошь дикари и людоеды. Путешествуя, мы встречаем таких же, как мы сами, людей, наших братьев, всегда готовых протянуть нам руку помощи и от души желающих нам добра; иные из них становятся нам милее даже собственных наших соотечественников. И у нас заморские го-

сти тоже окружены радостным братским гостеприимством и доброжелательством.

Упанишады утверждают, что источник всех бед человеческих — невежество. Это совершенно справедливо и относится ко всем формам общественной и духовной жизни. Именно невежество рождает ненависть и равнодушие людей друг к другу. Нелюбовь есть результат нежелания поближе узнать другого. Плодом близкого знакомства всегда является любовь — ибо разве мы все не едины! Так единство восстанавливается как бы вопреки всему. Даже в политике и социологии проблемы, бывшие каких-нибудь двадцать лет тому назад сугубо национальными, сегодня уже неразрешимы на узкой национальной основе и требуют интернационального подхода. Международные организации и союзы, международное законодательство стали насущной необходимостью. Тут тоже действует принцип единства. Также и наука с каждым днем приближается к единому широкому взгляду на материю. Весь мир предстает как единая масса, океан материи, в котором вы да я суть лишь имена крошечных сгустков и завихрений, не более. Но с точки зрения сознания этот же мир — всеобъемлющий океан мысли, в котором вы и я — точно такие же маленькие сгустки и завихрения. А дух, застывший в неподвижности, неизменен. Этот дух и есть Единый Неизменный, Неделимый и Однородный Атман.

Многие сегодня вопиют о морали. Миру нужна разумная мораль, источник всеобщей нравственности — и это он найдет у нас, в наших священных книгах.

Что же нужно Индии? Мы нуждаемся в том же, в чем и иностранцы, но в двадцать раз сильнее. Несмотря на величие Упанишад и на хваленое наследие наших мудрецов, равных которым не знали многие другие народы, мы все же очень и очень слабы. В первую очередь это слабость физическая, а от нее не меньше трети наших несчастий. Мы ленивы и не умеем работать. Мы разобщены и не любим друг друга. Мы до ужасного себялюбивы, и нигде даже трое из нас не могут собраться вместе, не избежав при этом ненависти и ревности. Таково наше положение: беспорядочные, корыстные толпы, веками грызущиеся из-за таких пустяков, как форма и цвет культовых символов, что мы чертим на лбу. Тома и тома сочинений посвящаются таким глубокомысленным вопросам, как-то: портится или нет моя пища от взглядов посторонних. Мы почти только этим и занимались

на протяжении нескольких последних столетий. Ждать ли высоких прозрений от нации, чей мозг погружен в столь замечательные изыскания! Как же нам не стыдно! О да, нам стыдно порой, но хоть мы и сознаем всю ничтожность подобных занятий, отказаться от них не в наших силах. Как стая попугаев, мы твердим об обязанностях, но не выполняем их; у нас вошло в привычку говорить и не делать. В чем причина? В том, что я назвал физической слабостью. Ослабленный мозг плохо мыслит — его нужно укрепить.

Наши юноши должны прежде всего позаботиться о телесной крепости. Религия приложится. Мой вам совет, юные друзья, — наберитесь сил! Играя в футбол, вы быстрее приблизитесь к Богу, чем штудируя «Гиту». Пусть это звучит непривычно, говорю это сугубо из любви к вам. Я пожил и кое-что знаю и в самом деле вижу, в чем загвоздка. Благодаря сильным мускулам вы сумеете лучше разобраться в «Гите», горячая кровь поможет вам постичь мощь и гений Кришны. Когда вы твердо встанете на ноги и ощутите себя мужчинами, вам легче будет понять Упанишады и прозреть Атман в его великолепии. Для крепости духа необходима крепость тела.

Многие с раздражением называют меня проповедником адвайтизма. Я не ставлю себе задачи проповедовать адвайтизм, двайтизм или какой-нибудь еще «изм». Единственная идея, которая нужна нам как воздух, — это глубинная идея души, ее вечной мощи и чистоты, ее вечного совершенства. Если бы у меня был ребенок, я бы с рождения повторял ему: «Ты — чистый». В одной из пуран можно прочесть трогательный рассказ о царице Мадаласе — она кладет своего новорожденного младенца в люльку и, качая его, припевает: «Ты — Чистый, ты — Непорочный, ты — Безгрешный, Могучий, Великий». Как много в этом смысла! Ощути себя великим — станешь великим.

Главное, что я вынес из своих путешествий по всему свету, состоит в следующем. На Западе твердят о грехе и грешниках. Но даже если все англичане вдруг согласились бы, что они безнадежные грешники, они не стали бы нравственно чище, чем негры Центральной Африки, которые, благодарение Богу, не содрогаются от собственной греховности. С другой стороны, всякий англичанин убежден, что он рожден править миром, что он несравненен и для него нет ничего невозможного — дескать, захоти он добраться до солнца или до луны, ему и это

удастся. И эта убежденность действительно делает англичанина великим. А поверь он внушениям своего приходского священника, что он-де лишь ничтожный и беспомощный грешник и что черти целую вечность будут жарить из него шашлык на вертеле, англичанин не был бы таким, каким мы его знаем. И у всех народов врожденная, внутренняя божественность человека утверждает себя вопреки окрикам священников и суевериям.

Мы утратили веру. Подумать только — у нас с вами в тысячу раз меньше веры, чем у англичанина с англичанкой! Я не в силах избежать этих нелюбимых слов. Разве не видите вы, как с ума сходят англичане, хлебнувши нашей религии, как иные из них, пренебрегая своим положением правящего класса, приезжают проповедовать среди нас нашу же собственную веру, невзирая на глумливые насмешки собственных соотечественников!

А скольким из вас удавалось это? И почему не удавалось? Затрудняетесь ответить? Вы знаете больше, чем англичане, но знание вам не впрок. Ваша кровь — вода, мозг иссушен, а плоть немощна. Причиной этому — не что иное, как физическое бессилие. Вы сотни лет уже бубните о реформах, об идеалах и всем таком прочем, но когда доходит до дела — вас днем с огнем не сыщешь. И так вы этим надоели всему свету, что само слово «реформа» набило оскомину и стало посмешищем. Вам ли неизвестна причина? Еще как известна! Все в вас одрябло — и плоть, и ум, и вера в себя. Век за веком тысячелетняя мучительная тирания местных и иноземных правителей да иго кастовой системы вытянули из вас все жилы, сломили вас, братья мои! Вам перешибли хребет, вас втоптали в землю. Кто даст вам главное — силу? Первый шаг к тому, чтобы воспрянуть, — проникнуться учением Упанишад и уверовать: «Я есмь Дух», «Меч меня не рассечет, копье не пронзит, огонь не спалит, сушь не иссушит, всемогущ я и всеведущ». Повторяйте же эти благословенные, спасительные слова. Не говорите: мы слабы. Нам доступно и подвластно все! Разве нет? Мы способны всего достичь. Во всех нас единый сияющий Дух — да уверуем в него. Уверуем, как уверовал Начикетас, когда его отец принес жертву. Я мечтаю, чтобы к каждому из вас пришла такая же вера, чтобы каждый восстал гигантом, способным своротить горы мощью своего интеллекта, чтобы он стал бесконечным Богом. Вот чего я вам желаю. И эту мощь и веру следует почерпнуть из Упанишад.

Позвольте, но ведь знание — привилегия саньяси! Оно ведь «эзотерическое»! Упанишады всегда оставались в руках лесных отшельников. Шанкара, правда, был не столь суров и сказал, что изучение Упанишад не повредит и мирянину, а только принесет пользу — пусть себе набирается ума. Но все же бытует мнение, что Упанишады — это про отшельников, про их лесную жизнь. Я говорил вам на днях, что единственный авторитетный комментарий в Ведам был создан на все времена тем же, кто был и вдохновителем самих Вед, — Кришной. Этот комментарий дан им в «Бхагавадгите» и предназначен для всех представителей всех сословий. Основной смысл веданты должен быть ясным всем, не зачем гнать его в леса и в пещеры, — пусть он поднимется в полный рост в судебном присутствии, за кафедрой проповедника, в студенческой аудитории, на палубе рыбацкой лодки, в хижине бедняка. Учение обращено ко всем — мужчинам, женщинам и детям, — где бы они ни находились и чем бы ни занимались. Чего же тут опасаться!

Однако как рыбаку или крестьянину достигнуть идеала? Путь был указан всем, и путь этот всеобъемлющ. Религия бесконечна, невозможно выйти за ее пределы. Все, что делается с душой, — во благо делающего. Даже пустячок, выполненный на совесть, приносит роскошные плоды. Пусть же каждый честно делает то немного, что в его силах. Если человек помнит: «Я есмь Дух», — то рыбак становится лучшим рыбаком, студент усерднее постигает премудрость учения, адвокат успешнее справляется со своими обязанностями и так далее.

Таким образом, касты сохраняются всегда, ибо свойство разбиваться на группы заложено в самой природе общества. Исчезнут только привилегии. Касты суть естественная упорядоченность: в обществе у каждого свои функции. Ты умеешь править страной, а я — чинить ботинки, но ты не выше меня — ведь ты не можешь отремонтировать мою обувь. И если ты силен в философии, это совсем не повод, чтобы тебе взирать на меня, сапожника, свысока. Почему иной раз совершившего убийство превозносят, а укравшего яблоко посылают на виселицу? С этим нужно покончить. Само же по себе кастовое устройство общества — единственно возможное; в нем нет ничего плохого. Люди должны объединяться в группы, от этого не уйти. Касты существуют повсюду, но привилегий быть не должно — их надлежит снести на свалку. Рыбак, приобщившийся к веданте, скажет: «Я не хуже тебя, хоть ты и философ». Это как раз то, что нам нужно: никаких особых прав, равные возможности для всех. Объясните каж-

дому, что божественное заключено в нем самом, — и каждый обретет спасение.

Свобода — первое условие роста. Кто говорит: «Я заслужу спасение этой женщины, этого ребенка», — глубоко заблуждается. Меня постоянно спрашивают, как я отношусь к проблеме вдов и что я думаю о женском вопросе. Отвечу — раз и навсегда — так: да что я вам — вдова, что ли, что вы доучаете мне этим вздором! Или, может быть, я женщина? А кто такие вы, что собираетесь за женщин решать их проблемы? Уж не господь ли Бог, что властвует над всеми женами и вдовами? Руки прочь! Они сами во всем разберутся. Прочь, о тираны, мнящие, что в ваших силах устроить все для всех! Бог обо всем позаботится. Или взбрело в ваши головы, что вам ведомо все на свете, что у вас, богохульников, есть и над Богом права? Или вы забыли, что каждая душа — Божья Душа? У вас своей кармы предостаточно — пекитесь же только о ней. Даже если нация возведет вас на пьедестал, а дураки восславят вас до небес. Бог не дремлет, и вам не миновать возмездия, не сегодня, так завтра.

Научитесь видеть Бога в любом человеке, будь это мужчина или женщина. Помочь кому-либо не в ваших силах, вам доступно только служение: служите детям Его или, если вы удостоились, служите Ему самому. Блаженны вы, если Он позволит вам помочь какому-нибудь из Его детей, но не мните о себе слишком высоко. Радуйтесь, что вам даровано это право, когда другие его не имеют, и пользуйтесь им не иначе как в форме поклонения: в нищих я должен зреть Бога, и лишь для собственного спасения я иду и поклоняюсь им. Нищие и несчастные существуют во спасение наше, дабы мы могли служить Богу, являющемуся к нам в лице хворого или помешанного, прокаженного или грешника! Отваги полны мои слова. Снова и снова повторяю вам: наша высочайшая привилегия в том, чтобы служить Богу во всех этих лицах. Расстаньтесь с мыслью, что, властвуя над другими, вы несете им добро. Вы можете услужить человеку не больше, чем растению, дав проросшему семени почву, воду и воздух, — но расти оно будет уже без вашей помощи.

Несите миру свет — пусть его будет в достатке для каждого! Дело не будет завершено, пока каждый человек не постигнет Бога. Несите свет бедным, но больше света — богатым, ибо их нужда сильнее. Несите свет темным, но более — просвещенным, ибо тщета просвещения непомерна в наши дни.



---

Несите свет всем, а в остальном уповайте на Бога, ибо Он говорит: «Вам принадлежит труд, но не плоды его», «Да не пожнете вы урожай дел ваших, но да не останетесь ни на миг без дела».

Да способствует нам Тот, кто в незапамятный век преподавал нашим предкам столь высокий урок, претворить на деле все Его заповеди.

*Беседа в саду образованных мужей  
(фрагмент свитка X в.  
из коллекции Метрополитен-музея в Нью-Йорке)*



# КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



## КОНФУЦИЙ

**Ч**еловека, по имени которого было названо учение, определившее характер китайской цивилизации как таковой, звали Кун Фу-цзы — «Учитель Кун» (латинизированная форма — Конфуций, 552/551—479 гг. до н.э.). Однако первоначально оно именовалось как жу, что буквально означает «учение школы ученых-интеллектуалов». Сам Конфуций никогда не претендовал на авторство, утверждая, что он не создает, а лишь передает мудрость святых-совершенномудрых (шэн), которую любит и в которую верит. Шэн считались правителями полумифической древности, а их мудрость якобы зафиксирована в древнейших памятниках культуры (конец II — начало I тысячелетия до н.э.), каковыми являются каноны «Шу цзин» и «Ши цзин». Хранителями именно этой мудрости и выступали во времена Конфуция интеллектуалы-жу.

Выходец из аристократического, но обедневшего рода, Конфуций рано потерял родителей и был вынужден самостоятельно зарабатывать на жизнь — сначала выполнял разного рода тяжелые физические работы, а затем стал управляющим складом, надсмотрщиком за стадами, служащим в главной кумирне царства Лу. Одновременно Конфуций постоянно занимался самообразованием, что позволило ему овладеть шестью высоко чтимыми в древнем Китае искусствами (знание ритуала, понимание музыки, владение стрельбой из лука, управление колесницей, умение читать и считать) и в возрасте 30 лет начать учительствовать в частной школе, открытой им самим. Полагают, что Конфуций был первым профессиональным учителем в древнем Китае и имел в целом около трех тысяч учеников.

В возрасте 50 лет он, по его собственным словам, «познал волю Неба» и, следуя ей, попытался воплотить свои идеи на практике. Однако государственная карьера не слишком ему удалась, и он вернулся к любимому занятию — преподаванию и текстологической работе над каноническими произведениями древности.

Поскольку Конфуций не ставил перед собой задачу сочинительства, а видел свой долг в передаче мудрости древних, он не оставил после себя авторских произведений. Единственным более или менее достоверным свидетельством его собственных взглядов может служить «Лунь юй» — сборник, содержащий высказывания Учителя, его беседы с учениками и изречения. «Лунь юй» был составлен учениками Конфуция и, будучи своего рода преданием, имеет различные редакции. До сих пор неизвестно, какая из них в конце концов была принята в Китае в качестве официальной.

Изречения Конфуция касаются самых разных сторон жизни. В основном они связаны с занимавшими Учителя проблемами идеального государственного устройства и путей совершенствования отдельного человека. Отсюда «Лунь юй» содержит множество изречений, позволяющих понять смысл ключевых категорий китайской культуры.

Перевод глав из «Лунь юя» выполнен с китайского В.А.Кривцовым. См.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972.

## «Лунь юй»

### ГЛАВА ПЕРВАЯ. «СЮЭ ЭР»

1. Учитель сказал: «Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно? Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж?»

2. Ю-цзы сказал: «Мало людей, которые, будучи почтительными к родителям и уважительными к старшим братьям, любят выступать против вышестоящих. Совсем нет людей, которые не любят выступать против вышестоящих, но любят сеять смуту.

Благородный муж стремится к основе. Когда он достигает основы, перед ним открывается правильный путь. Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это основа человеколюбия».

3. Учитель сказал: «У людей с красивыми словами и притворными манерами мало человеколюбия».

4. Цзэн-цзы сказал: «Я ежедневно проверяю себя в трех отношениях: преданно ли служу людям, искренен ли в отношениях с друзьями, повторяю ли заповеди учителя?»

5. Учитель сказал: «Управляя царством, имеющим тысячу боевых колесниц, следует серьезно относиться к делу и опираться на доверие, соблюдать экономию в расходах и заботиться о людях; использовать народ в соответствующее время».

6. Учитель сказал: «Молодые люди должны дома проявлять почтительность к родителям, а вне его — уважительность к старшим, серьезно и честно относиться к делу, безгранично любить народ и сближаться с человеколюбивыми людьми. Если после осуществления всего этого у них останутся силы, их можно тратить на чтение книг».

7. Цзы-ся сказал: «Если кто-либо вместо любви к прекрасному избирает уважение к мудрости, отдает все свои силы служению родителям, не щадит своей жизни, служа государю, правдив в отношениях с друзьями, то, хотя о нем и говорят, что он не обладает ученостью, я обязательно назову его ученым человеком».

8. Учитель сказал: «Если благородный муж не ведет себя с достоинством, он не имеет авторитета, и, хотя он и учится, его знания не прочны. Стремись к преданности и искренности; не имей друзей, которые бы уступали тебе [в моральном отношении]; совершив ошибку, не бойся ее исправить».

9. Цзэн-цзы сказал: «Если должным образом относиться к похоронам родителей и чтить память предков, то мораль в народе будет все более укрепляться».

10. Цзы-цин спросил Цзы-гуна: «Когда учитель прибывал в какое-нибудь царство, он обязательно хотел услышать, как оно управляется. Он сам спрашивал об этом или же ему рассказывали?» Цзы-гун ответил: «Учитель был мягок, доброжелателен, учтив, бережлив, уступчив и благодаря этому узнавал [об управлении]. Он добивался этого не так, как другие».

11. Учитель сказал: «Если при жизни отца следовать его воле, а после его смерти следовать его поступкам и в течение трех лет не изменять порядков, заведенных отцом, то это можно назвать сыновней почтительностью».

12. Ю-цзы сказал: «Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом. Совершать то, что нельзя делать, и при этом в интересах согласия стремиться к нему, не прибегая к ритуалу для ограничения этого поступка, — так поступать нельзя».

13. Ю-цзы сказал: «Если в искренности [человек] близок к долгу, словам его можно верить. Если в почтении [человек] близок к ритуалу, его не следует позорить. Если он не утратил родственных чувств, на него можно положиться».

14. Учитель сказал: «Когда благородный муж умерен в еде, не стремится к удобству в жилье, расторопен в делах, сдержан в речах и, чтобы усовершенствовать себя, сближается с людьми, обладающими правильными принципами, о нем можно сказать, что он любит учиться».

15. Цзы-гун спросил: «Хорошо ли, если бедняк не заискивает, а богач не зазнается?» Учитель ответил: «Хорошо, но не так, как если бы бедняк испытывал радость и богач любил ритуал». Цзы-гун спросил: «Не об этом ли говорится в „Ши цзин“: [слоновую кость] вначале режут, а затем отделявают, [яшму] вначале вырезают, а затем отшлифовывают». Учитель ответил: «Сы! С вами можно начать разговор о „Ши цзин“. Когда я говорю вам о чем-нибудь, что совершилось в прошлом, вы [уже] знаете, что последует в будущем».

16. Учитель сказал: «Не беспокойся о том, что люди тебя не знают, а беспокойся о том, что ты не знаешь людей».

## ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ. «ВЭЙ ЛИН-ГУН»

1. Вэйский Лин-гун спросил Кун-цзы о военных делах. Кун-цзы ответил: «Мне приходилось слышать о делах, связанных с жертвенной утварью, но я не изучал военных дел». На следующий день Кун-цзы [с учениками] уехал из Вэй. В Чэнь у них кончилась еда. Его ученики так ослабели, что не могли подняться. Цзы-лу с явным возмущением спросил: «И благородный муж бывает в нужде?» Учитель ответил: «Благородный муж, впадая в нужду, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается».

2. Учитель спросил: «Сы! Вы думаете, что я изучил многое и все храню в памяти?» [Цзы-гун] ответил: «Да, а разве не так?»

[Учитель] сказал: «Нет. Я познаю все с помощью одной [истины]».

3. Учитель сказал: «Ю, людей, понимающих мораль, мало».

4. Учитель сказал: «Шунь управлял, не действуя. Как он это делал? Он ничего не делал другого, кроме как почтительно сидел, повернувшись лицом к югу».

5. Цзы-чжан спросил о том, как себя правильно вести. Учитель ответил: «Если в словах искренен и правдив, в поступках честен и почтителен, то такое поведение допустимо и в государстве варваров. Если же в словах не искренен и не правдив, в поступках не честен и не почтителен, то разве в своей деревне такое поведение допустимо? Когда стоишь, представь, что видишь эти [два] принципа перед глазами; когда сидишь в повозке, представь, что видишь эти [два] принципа на поперечине. Только после этого ты сможешь поступать правильно». Цзы-чжан записал эти слова у себя на поясе.

7. Учитель сказал: «Когда не разговариваешь с человеком, с которым можно разговаривать, ошибаешься в людях. Когда разговариваешь с человеком, с которым нельзя разговаривать, то [напрасно] теряешь слова. Мудрый человек не ошибается в людях и не теряет слов».

8. Учитель сказал: «Целеустремленный человек и человеколюбивый человек идут на смерть, если человеколюбию наносится ущерб, они жертвуют своей жизнью, но не отказываются от человеколюбия».

9. Цзы-гун спросил о том, как осуществлять человеколюбие. Учитель сказал: «Мастер, желающий хорошо сделать свое дело, должен прежде наточить свои инструменты. Живя в [каком-либо] государстве, надо служить самым мудрым из сановников и сближаться с самыми человеколюбивыми из образованных людей».

11. Учитель сказал: «Человек, который не думает о том, что может случиться в будущем, обязательно вскоре столкнется с горестями».

17. Учитель сказал: «Благородный муж ко всему подходит в соответствии с долгом; совершает поступки, основываясь на ритуале, в словах скромнен, в поступках правдив. Именно таков благородный муж».

18. Учитель сказал: «Благородный муж беспокоится о том, что не обладает способностями, но не беспокоится о том, что люди не знают о нем».

19. Учитель сказал: «Благородный муж огорчен тем, что после смерти его имя не будет упомянуто».

20. Учитель сказал: «Благородный муж предъявляет требования к себе, низкий человек предъявляет требования к людям».

21. Учитель сказал: «Благородный муж держит себя строго, но не устраивает споров с людьми, он умеет быть в согласии со всеми, но не вступает ни с кем в сговор».

22. Учитель сказал: «Благородный муж выдвигает людей не за их слова, но он и не отбрасывает [хорошие] слова, если они сказаны [недостойным] человеком».

23. Цзы-гун спросил: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?» Учитель ответил: «Это слово — взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе».

26. Учитель сказал: «Красивые речи вредят морали. Когда нет желания заниматься малыми [делами], это вредит большим замыслам».

27. Учитель сказал: «Когда люди ненавидят кого-либо, надо непременно узнать почему. Когда люди любят кого-либо, надо непременно узнать почему».

28. Учитель сказал: «Человек может сделать великим путь, которым идет, но путь не может сделать человека великим».

29. Учитель сказал: «Когда, совершив ошибку, не исправил ее, это и называется совершить ошибку».

30. Учитель сказал: «Я часто целые дни не ем и целые ночи не сплю, все думаю. Но от этого нет пользы. Лучше учиться!»

31. Учитель сказал: «Благородный муж думает о правильном пути и не думает о еде. Когда работаешь на пашне, тебя подстерегает голод; когда занимаешься учением, тебя ждет довольство. Благородный муж беспокоится о правильном пути и не беспокоится о бедности».

33. Учитель сказал: «О благородном муже нельзя судить по мелочам, ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам».

34. Учитель сказал: «Для людей человеколюбие важнее, чем вода и огонь. Я видел, как люди, попадая в воду и огонь, погибали. Но не видел, чтобы люди, следуя человеколюбию, погибали».

38. Учитель сказал: «В [деле] воспитания нельзя делать различий между людьми».

39. Учитель сказал: «Люди с разными принципами не могут найти общего языка».



## МЭН-ЦЗЫ

«Второй совершенномудрый» (после Конфуция) — так принято называть Мэн-цзы (372—289 гг. до н.э.), величайшего из последователей Великого Учителя. Уроженец Шаньдун — той же провинции, что и Конфуций, — Мэн-цзы был учеником его внука — Цзы Сы. Как и Конфуций, Мэн-цзы провел жизнь преимущественно учительствуя и проповедуя в странствиях свои идеи в надежде найти правителей, которые проявили бы заинтересованность в практической реализации его мечты о «человеколюбивом» правлении. Как и у Конфуция, его чаяниям не суждено было свершиться, и концу жизни он полностью посвятил преподавательской деятельности.

Мэн-цзы не только усвоил воззрения Учителя Куна, но и детально развил их. Стержень его этико-философского учения составляет представление о «доброте» человеческой природы, которой изначально присущи «четыре нравственных начала»: человеколюбие (жэнь), чувство долга-справедливости (и), стремление к соблюдению ритуала (ли) и разум/мудрость (чжи).

Цель познания, согласно Мэн-цзы, в познании собственной природы и тем самым в познании Неба, олицетворяющего верховное одухотворенное начало всех дел в Поднебесной. Главный орган познания — сердце, именно оно, в отличие от органов чувств, «размышляет» о принципах явлений и вещей, постигая их.

Мэн-цзы принадлежит разработка теории человеколюбивого, т.е. гуманного правления, важнейшими элементами которой являются идеи справедливости и «заботы» о народе.

Беседы с учениками Второго совершенномудрого составили «Мэн-цзы» — памятник, включенный в состав конфуцианского «Четверокнижия». Полагают, что в основу данного произведения вошли тексты (датируемые не позднее III в. до н.э.), представляющие собой высказывания не только самого Мэн-цзы, но и его учеников, а также последователей.

Перевод глав из «Мэн-цзы» с китайского выполнен Л.И. Думаном. См.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972.

## «МЭН-ЦЗЫ»

## ГЛАВА ШЕСТАЯ. «ГАО-ЦЗЫ».

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Гао-цзы сказал: «Природа человека подобна иве, а справедливость подобна чаше. Воспитать в человеке человеколюбие и справедливость — это все равно что из ивы сделать чашу».

Мэн-цзы сказал: «Можете ли Вы, оставив нетронутой иву, сделать из нее чашу? [Вы] должны [сначала] срубить иву, а затем сделать из нее чашу. И если надо срубить иву, чтобы сделать чашу, то в таком случае также [нужно] нанести ущерб человеку, чтобы воспитать в нем человеколюбие и справедливость. Ваши слова [приведут к тому, что] все люди Поднебесной будут [считать] человеколюбие и справедливость бедствием».

Гао-цзы сказал: «Природа [человека] подобна бурлящему потоку воды: откроешь [ему путь] на восток — потечет на восток, откроешь [ему путь] на запад — потечет на запад. Природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как вода в своем [течении] не различает востока и запада».

Мэн-цзы ответил: «Вода действительно не различает востока и запада. Но разве она не различает, где верх и где низ? Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды течь вниз. Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, [так же как] нет такой воды, которая не стремилась бы [течь] вниз. Если ударять по воде и приводить ее в движение, можно заставить ее подняться выше лба. Если же устроить преграду и приводить ее в движение, то можно заставить ее подняться на гору. Но разве это зависит от природы воды? Сила привела к этому. Человека можно побудить делать недоброе, его природа подобна [природе воды]».

Гао-цзы сказал: «Жизнь — это то, что [мы] называем природой».

Мэн-цзы спросил: «Называете ли [Вы] жизнь природой так же, как [всякое] белое называете белым?» — «Конечно», — ответил [Гао-цзы].

[Мэн-цзы] сказал: «[Считаете ли Вы] белизну белых перьев подобной белизне белого снега, а белизну белого снега подобной белизне белой яшмы?» [Гао-цзы] ответил: «Да».

[Мэн-цзы] сказал: «В таком случае природа собаки подобна природе быка, а природа быка подобна природе человека?..»

Гун Ду-цзы сказал: «Гао-цзы говорит, что „природа [человека] является и недоброй и доброй“. Некоторые говорят, что „природа [человека] может быть доброй, [но] может быть и недоброй“. Поэтому при Вэнь-ване и У-ване народ любил доброе, а при Ю-ване и Ли-ване народ любил жестокое. Другие утверждают: „Природа одних добра, а природа других недобра“. Поэтому при таком государе, как Яо, был Сян. При таком отце, как Гу-соу, был Шунь, у такого сына старшего брата, как Чжоу, когда он являлся правителем, были Вэй-цзы Ци и сын вана Би Гань. Ныне [Вы] говорите, что природа [человека] добра, в таком случае все они неправы?»

Мэн-цзы ответил: «Если [природа человека] повинуется [естественным проявлениям] чувств, то она может быть доброй. Вот что [я имею в виду], говоря, что природа человека добра. Если человек делает недоброе, то в этом нет вины его природных качеств. У всех людей есть чувство сострадания, есть чувство стыда и негодования, есть чувство уважения и почитания, есть чувство правды и неправды. Чувство сострадания — это [основа] человеколюбия. Чувство стыда и негодования — это [основа] справедливости. Чувство уважения и почитания — это [основа] ритуала. Чувство правды и неправды — это [основа] познания. Человеколюбие, справедливость, ритуал и [способность к] познанию не извне вливаются в нас, а всегда присущи нам, только мы не думаем о них. Поэтому и говорится: „Когда добиваешься, получаешь их. Когда пренебрегаешь ими, теряешь их“. [В проявлении чувств люди] отличаются друг от друга в два раза, в пять раз и в бесчисленное число раз, поэтому [они] не могут полностью использовать свои природные качества. В „Ши цзин“ сказано: „Небо породило людей, дало им различные вещи и законы [отношений между ними]. Люди владеют врожденным принципом постоянства, любят прекрасную доблесть души“. Кун-цзы сказал: „Тот, кто создал эти стихи, знал дао!“ Раз есть вещи, то должны быть и законы отношений между ними. Раз люди владеют врожденным принципом постоянства, они любят эту прекрасную доблесть души».

Мэн-цзы сказал: «В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им небо, а потому, что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во

зло]. Возьмем для примера ячмень. Посеем его и пробороним. Если земля одна и та же и время посева также одно и то же, то быстро появляются всходы и в соответствующее время все созревает. И если [урожай] будет различен — это [зависит] от плодородия почвы, от количества влаги и от затраченного труда. Поэтому все однородные [вещи] подобны друг другу. Почему же только в отношении человека [мы] сомневаемся в этом? Совершенномудрый и мы — одно и то же. Поэтому Лун-цзы сказал: „Когда [кто-либо], не зная [размера] ноги, делает башмаки, я знаю, что он не сделает лукошко“. [Все] башмаки похожи друг на друга, так как ноги [людей] Поднебесной одинаковы [по форме]. Возьмем отношение рта к вкусу. Все рты имеют одинаковые вкусовые ощущения. И-я раньше постиг вкусовые ощущения наших ртов. Если предположить, что отношение рта к вкусу у людей различно, подобно тому как собаки и лошади не однородны с нами, то в таком случае почему [люди] Поднебесной в своих вкусовых ощущениях следуют вкусу И-я? В отношении вкусов в Поднебесной следуют за И-я — это означает, что все рты в Поднебесной похожи друг на друга. Точно так же и со слухом. Что касается звуков, то все в Поднебесной стремятся [услышать музыку] мастера Куана. Это означает, что все уши в Поднебесной похожи друг на друга. Точно так же и с глазами. В Поднебесной не было [ни одного], кто бы не признавал Цзы-ду красивым. Те же, кто не признавал красоты Цзы-ду, были безглазыми. Поэтому [я] говорю: „Рты [людей] имеют одинаковые вкусовые ощущения; уши [людей] обладают одинаковым слухом, глаза [людей] одинаково воспринимают красоту“. И разве сердца [людей] не имеют [ничего] общего? Что же общего имеют они? Это душевные качества и справедливость. Совершенномудрый раньше постиг, что имеют общего наши сердца. Поэтому душевные качества и справедливость радуют наши сердца, подобно тому как мясо домашних животных приятно нашим ртам...»

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ. «ЦЗИНЬ СИНЬ».

### ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Мэн-цзы сказал: «Тот, кто до конца использует свои умственные способности, тот познает свою природу. Кто познает свою природу, тот познает небо. Сохранять свои умственные способности, заботиться о своей природе — это [путь] служения не-

бу. Когда [человека] не волнуют ни преждевременная смерть, ни долголетие и [он], совершенствуя себя, ожидает повеления неба — это [путь] обретения своей судьбы».

Мэн-цзы сказал: «Когда добиваешься, то приобретаешь. [Когда] пренебрегаешь, то теряешь. Добиваясь, в этом случае извлекаешь пользу для приобретения, ибо то, чего добиваешься, находится внутри нас. Когда то, чего ты добиваешься, находится в соответствии с дао, а то, что приобретаешь, находится в соответствии [с предписанной тебе] судьбой, тогда, добиваясь, не извлекаешь пользы для приобретения, ибо то, чего добиваешься, находится вне нас».

Мэн-цзы сказал: «Все вещи находятся в нас. Нет большей радости, чем при самопостижении обнаружить искренность. Нет более близкого [пути] в достижении человеколюбия, чем действовать, стараясь быть великодушным...»

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ. «ЦЗИНЬ СИНЬ».

### ЧАСТЬ ВТОРАЯ

...Мэн-цзы сказал: «Если не доверять человеколюбивым и мудрым, государство придет в упадок. Если не будут [соблюдаться] ритуал и справедливость [в отношениях] между высшими и низшими, наступит хаос. Если не будет [истинного управления] государственными делами, не хватит средств для расходов».

Мэн-цзы сказал: «Бывало, что лишенный человеколюбия приобретал государство, но еще никогда не бывало, чтобы лишенный человеколюбия приобретал Поднебесную».

Мэн-цзы сказал: «Народ является главным [в государстве], за ним [следуют] духи земли и зерна, а государь занимает последнее место. Поэтому, только завоевав [расположение] народа, можно стать сыном неба. [Лишь] приобретя [расположение] сына неба, можно стать *чжухоу*; лишь приобретя [расположение] *чжухоу*, можно стать *дафу*».

Если *чжухоу* создает угрозу для духов земли и зерна, его смещают и ставят [другого]. Если жертвенные животные уже приготовлены, зерно в чашах очищено и жертвоприношения совершаются своевременно, однако [в стране] все же бывают засухи и наводнения, тогда меняют [алтари] духов земли и зерна и ставят [другие]».

Мэн-цзы сказал: «Чтобы поддерживать сердце, нет ничего лучше, чем [иметь] мало желаний. Вот человек, у которого мало желаний: хотя он кое-что теряет [из душевных качеств], но мало. А вот [другой] человек, у которого много желаний, хотя он сохраняет кое-что [из душевных качеств], но мало...»

## ЛАО-ЦЗЫ

**И**сторическая достоверность личности Лао-цзы (VI—V вв. до н.э.) — «Престарелого мудреца» до сих пор остается предметом научных споров. Тем не менее именно с ним связывают основание даосизма — одного из наиболее важных направлений философской и религиозной мысли Китая. Существует предположение, что Лао-цзы был современником Конфуция и даже встречался с Учителем Куном в библиотеке царства Чжоу, хранителем которой он был. Со временем личность Лао-цзы настолько мифологизируется, что он объявляется воплощением Дао, предшествовавшим даже Небу и Земле. Ему начинают поклоняться как божеству Лао-цзюнь («Престарелый государь»), и распространяется вера в его многочисленные воплощения, включая мифического Желтого императора.

С именем Лао-цзы связывают даже буддизм, возникновение которого якобы есть результат проповедей китайского мудреца во время его пребывания в Индии. Более того, согласно одной из легенд, Будда обязан Лао-цзы своим рождением, поскольку именно тот оплодотворил его мать.

Ему приписывается авторство основного памятника даосской традиции — «Дао дэ цзин» («Каноническая книга о Дао и дэ»), который будто бы был написан мудрецом во время его путешествия на запад страны по просьбе начальника пограничной заставы Инь Си. Однако в современной научной литературе высказывается мнение, что создание данного памятника относится к более позднему времени, а именно к IV—III вв. до н.э.

«Дао дэ цзин», как говорит само название, дает прежде всего представление о двух центральных категориях китайской культуры — Дао и дэ. Здесь широко используются метафоры,

образные сравнения для передачи даосских воззрений на основания бытия, на идеальное общественное устройство и идеального человека. На протяжении вековой истории этот памятник оставался объектом комментирования для многих выдающихся мыслителей Китая.

Перевод «*Дао дэ цзин*а» с китайского выполнен Ян Хин-шун. См.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах Т. 1. М., 1972.

## «Дао дэ цзин»

### § 32

Дао вечно и безымянно. Хотя оно ничтожно, но никто в мире не может его подчинить себе. Если знать и государи могут его соблюдать, то все существа сами становятся спокойными. Тогда небо и земля сольются в гармонии, наступят счастье и благополучие, а народ без приказания успокоится.

При установлении порядка появились имена. Поскольку возникли имена, нужно знать предел [их употребления]. Знание предела позволяет избавиться от опасности.

Когда дао находится в мире, [все сущее вливается в него], подобно тому как горные ручьи текут к рекам и морям.

### § 33

Знающий людей благоразумен. Знающий себя просвещен. Побеждающий людей силен. Побеждающий самого себя могуществен. Знающий достаток богат. Кто действует с упорством, обладает волей. Кто не теряет свою природу, долговечен. Кто умер, но не забыт, тот бессмертен.

### § 34

Великое дао растекается повсюду. Оно может находиться и вправо и влево. Благодаря ему все сущее рождается и не прекращает [своего роста]. Оно совершает подвиги, но славы себе не желает. С любовью воспитывая все существа, оно не считает себя их властелином. Оно никогда не имеет собственных желаний, поэтому его можно назвать ничтожным. Все сущее возвращается к нему, но оно не рассматривает себя их властелином. Его можно

назвать великим. Оно становится великим, потому что никогда не считает себя таковым.

### § 35

К тому, кто представляет собой великий образ [дао], приходит весь народ. Люди приходят, и он им не причиняет вреда. Он приносит им мир, спокойствие, музыку и пищу. Даже путешественник у него останавливается.

Когда дао выходит изо рта, оно пресное, безвкусное. Оно незримо, и его нельзя услышать. В действии оно неисчерпаемо.

### § 36

Чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его. Чтобы нечто ослабить, нужно прежде укрепить его. Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде дать ему расцвести. Чтобы нечто у кого-то отнять, нужно прежде дать ему. Это называется глубокой истиной. Мягкое и слабое побеждает твердое и сильное. Как рыба не может покинуть глубину, так и государство не должно выставлять напоказ людям свои совершенные методы [управления].

### § 37

Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало. Если знать и государи будут его соблюдать, то все существа будут изменяться сами собой. Если те, которые изменяются, захотят действовать, то я буду подавлять их при помощи простого бытия, не обладающего именем. Не обладающее именем — простое бытие — для себя ничего не желает. Отсутствие желания приносит покой, и тогда порядок в стране сам собой установится.

### § 38

Человек с высшим дэ не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен; человек с низшим дэ не оставляет [намерения] совершать добрые дела, поэтому он не добродетелен; человек с высшим дэ бездейтелен и осуществляет недеяние; чело-



век с низшим дэ деятелен, и его действия нарочиты; обладающий высшим человеколюбием действует, осуществляя недеяние; человек высшей справедливости деятелен, и его действия нарочиты; человек, во всем соблюдающий ритуал, действует, [надеясь на взаимность]. Если он не встречает взаимности, то он прибегает к наказаниям. Вот почему дэ появляется только после утраты дао; человеколюбие — после утраты дэ; справедливость — после утраты человеколюбия; ритуал — после утраты справедливости. Ритуал — это признак отсутствия доверия и преданности. [В ритуале] — начало смуты.

Внешний вид — это цветок дао, начало невежества. Поэтому [великий человек] берет существенное и оставляет ничтожное. Он берет плод и отбрасывает его цветок. Он предпочитает первое и отказывается от второго.

### § 39

Вот те, которые с древних времен находятся в единстве. Благодаря единству небо стало чистым, земля — незыблемой, дух — чутким, долина — цветущей и начали рождаться все существа. Благодаря единству знать и государи становятся образцом в мире. Вот что создает единство.

Если небо не чисто, оно разрушается; если земля зыбка, она раскалывается; если дух не чуток, он исчезает; если долины не цветут, они превращаются в пустыню; если вещи не рождаются, они исчезают; если знать и государи не являются примером благородства, они будут свергнуты.

Незнатные являются основой для знатных, а низкое — основанием для высокого. Поэтому знать и государи сами называют себя «одинокими», «сырыми», «несчастливыми». Это происходит оттого, что они не рассматривают незнатных как свою основу. Это ложный путь. Если разобрать колесницу, от нее ничего не останется. Нельзя считать себя «драгоценным», как яшма, а нужно быть простым, как камень.

### § 40

Превращение в противоположное есть действие дао, слабость есть свойство дао. В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии.

## § 41

Человек высшей учености, узнав о *дао*, стремится к его осуществлению. Человек средней учености, узнав о *дао*, то соблюдает его, то его нарушает. Человек низшей учености, узнав о *дао*, подвергает его насмешке. Если оно не подвергалось бы насмешке, не являлось бы *дао*. Поэтому существует поговорка: кто узнаёт *дао*, похож на темного; кто проникает в *дао*, похож на отступающего; кто на высоте *дао*, похож на заблуждающегося; человек высшей добродетели похож на простого; великий просвещенный похож на презируемого; безграничная добродетельность похожа на ее недостаток; распространение добродетельности похоже на ее расхищение; истинная правда похожа на ее отсутствие.

Великий квадрат не имеет углов; большой сосуд долго изготавливается; сильный звук нельзя услышать; великий образ не имеет формы.

*Дао* скрыто [от нас] и не имеет имени. Но только оно способно помочь [всем существам] и привести их к совершенству.

*Дао* рождает одно, одно рождает два, два рождают три, а три рождают все существа. Все существа носят в себе *инь* и *ян*, наполнены *ци* и образуют гармонию.

Люди не любят [имена] «одинокий», «сырый», «несчастливый». Между тем гуны и ваны этими [именами] называют себя. Поэтому вещи возвышаются, когда их принижают, и принижаются, когда их возвышают.

Чему учат люди, тому обучаю и я: сильные и жестокие не умирают своей смертью. Этим я руководствуюсь в своем обучении.

## § 43

В Поднебесной самые слабые побеждают самых сильных. Небытие проникает везде и всюду. Вот почему я знаю пользу от недеяния. В Поднебесной нет ничего, что можно было бы сравнивать с учением, не прибегающим к словам, и пользой от недеяния.

## § 44

Что ближе — слава или жизнь? Что дороже — жизнь или богатство? Что тяжелее пережить — приобретение или потерю? Кто многое сберегает, тот понесет большие потери. Кто много на-

капливает, тот потерпит большие убытки. Кто знает меру, у того не будет неудачи. Кто знает предел, тот не будет подвергаться опасности. Он может стать долговечным.

### § 45

Великое совершенство похоже на несовершенное, но его действие [не может быть] нарушено; великая полнота похожа на пустоту, но ее действие неисчерпаемо. Великая прямота похожа на кривизну; великое остроумие похоже на глупость; великий оратор похож на заику.

Ходьба побеждает холод, покой побеждает жару. Спокойствие создает порядок в мире.

### § 46

Когда в стране существует *дао*, лошади унавоживают землю; когда в стране отсутствует *дао*, боевые кони пасутся в окрестностях. Нет больше несчастья, чем незнание границы своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению [богатств]. Поэтому, кто умеет удовлетворяться, всегда доволен [своей жизнью].

### § 47

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

### § 48

Кто учится, с каждым днем увеличивает [свои знания]. Кто служит *дао*, изо дня в день уменьшает [свои желания]. В непрерывном уменьшении [человек] доходит до недеяния. Нет ничего такого, что бы не делало недеяние. Поэтому овладение Поднебес-

ной всегда осуществляется посредством недеяния. Кто действует, не в состоянии овладеть Поднебесной.

### § 49

Совершенномудрый не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердец народа. Добрым я делаю добро и недобрым также делаю добро. Таким образом и воспитывается добродетель. Искренним я верен и неискренним также верен. Таким образом и воспитывается искренность.

Совершенномудрый живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ как на своих детей.

### § 50

[Существа] рождаются и умирают. Из десяти человек три [идут] к жизни, три — к смерти. Из каждых десяти еще имеются три человека, которые умирают от своих деяний. Почему это так? Это происходит оттого, что у них слишком сильно стремление к жизни.

Я слышал, что, кто умеет овладевать жизнью, идя по земле, не боится носорога и тигра, вступая в битву, не боится вооруженных солдат. Носорогу некуда вонзить в него свой рог, тигру негде наложить на него свои когти, а солдатам некуда поразить его мечом. В чем причина? Это происходит оттого, что для него не существует смерти.

### § 51

*Дао* рождает [вещи], *дэ* вскармливает [их]. Вещи оформляются, формы завершаются. Поэтому нет вещи, которая не почитала бы *дао* и не ценила бы *дэ*. *Дао* почитаемо, *дэ* ценимо, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности.

*Дао* рождает [вещи], *дэ* вскармливает [их], возвращает их, воспитывает их, совершенствует их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их. Создавать и не присваивать, творить и не хвалиться, являясь старшим, не повелевать — вот что называется глубочайшим *дэ*.

## § 52

В Поднебесной имеется начало, и оно — мать Поднебесной. Когда будет постигнута мать, то можно узнать и ее детей. Когда уже известны ее дети, то снова нужно помнить о их матери. В таком случае до конца жизни [у человека] не будет опасности. Если [человек] оставляет свои желания и освобождается от страстей, то до конца жизни не будет у него усталости. Если же он распускает свои страсти и поглощен своими делами, то не будет спасения [от бед].

Видение мельчайшего называется зоркостью. Сохранение слабости называется могуществом. Следовать сиянию [дао], постигать его глубочайший смысл, не навлекать [на людей] несчастья — это и есть соблюдение постоянства.

## § 53

Если бы я владел знанием, то шел бы по большой дороге. Единственная вещь, которой я боюсь, — это узкие тропинки. Большая дорога совершенно ровна, но народ любит тропинки.

Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. [Знать] одевается в роскошные ткани, носит острые мечи, не удовлетворяется [обычной] пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством. Оно является нарушением дао.

## § 54

Кто умеет крепко стоять, того нельзя опрокинуть. Кто умеет опереться, того нельзя свалить. Сыновья и внуки вечно сохраняют память о нем.

Кто совершенствует [дао] внутри себя, у того добродетель становится искренней. Кто совершенствует [дао] в семье, у того добродетель становится обильной. Кто совершенствует [дао] в деревне, у того добродетель становится обширной. Кто совершенствует [дао] в царстве, у того добродетель становится богатой. Кто совершенствует [дао] в Поднебесной, у того добродетель становится всеобщей.

По себе можно познать других; по одной семье можно познать остальные; по одной деревне можно познать остальные; по одному

царству можно познать другие; по одной стране можно познать всю Поднебесную. Каким образом я узнаю, что Поднебесная такова? Поступая так.

### § 55

Кто содержит в себе совершенное *дэ*, тот похож на новорожденного. Ядовитые насекомые и змеи его не ужалят, свирепые звери его не схватят, хищные птицы его не заклюют. Кости у него мягкие, мышцы слабые, но он держит [*дао*] крепко. Не зная союза двух полов, он обладает животворящей способностью. Он очень чуток. Он кричит весь день, и его голос не изменяется. Он совершенно гармоничен.

Знание гармонии называется постоянством. Знание постоянства называется мудростью. Обогащение жизни называется счастьем. Стремление управлять чувствами называется упорством. Существо, полное сил, стареет — это называется нарушением *дао*. Кто *дао* не соблюдает, тот погибает раньше времени.

### § 56

Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает. То, что оставляет свои желания, отказывается от страстей, притупляет свою пронизательность, освобождает себя от хаотичности, умеряет свой блеск, уподобляет себя пылинке, представляет собой глубочайшее. Его нельзя приблизить для того, чтобы с ним сродниться; его нельзя приблизить для того, чтобы им пренебрегать; его нельзя приблизить для того, чтобы им воспользоваться; его нельзя приблизить для того, чтобы его возвысить; его нельзя приблизить для того, чтобы его унижить. Вот почему оно уважаемо в Поднебесной.

### § 57

Страна управляется справедливостью, война ведется хитростью. Поднебесную получают во владение посредством надеяния. Откуда я знаю все это? Вот откуда: когда в стране много запретительных законов, народ становится бедным. Когда у народа много острого оружия, в стране увеличиваются смуты. Когда много искусных мастеров, умножаются редкие предметы. Когда

растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников.

Поэтому совершенномудрый говорит: «Если я не действую, народ будет находиться в самоизменении; если я спокоен, народ сам будет исправляться. Если я пассивен, народ сам становится богатым; если я не имею страстей, народ становится простодушным».

## § 58

Когда правительство спокойно, народ становится простодушным. Когда правительство деятельно, народ становится несчастным. О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем заключено несчастье. Кто знает их границы? Они не имеют постоянства. Справедливость снова превращается в хитрость, добро — в зло. Человек уже давно находится в заблуждении. Поэтому совершенномудрый справедлив и не отнимает ничего у другого. Он бескорыстен и не вредит другим. Он правдив и не делает ничего плохого. Он светел, но не желает блеснуть.

## § 59

Управляя людьми и служа небу, лучше всего соблюдать воздержание. Воздержание должно стать главной заботой. Оно называется совершенствованием *дэ*. Совершенствование *дэ* — всепобеждающе. Всепобеждающее обладает неисчерпаемой силой. Неисчерпаемая сила дает возможность овладеть страной.

Начало, при помощи которого управляется страна, долговечно и называется глубоким и прочным, вечно существующим *дао*.

## § 60

Управление большим царством напоминает приготовление блюда из мелких рыб. Если Поднебесной управлять, следуя *дао*, то злые духи [умерших] не будут действовать. Но злые духи не только не будут действовать, они также не смогут вредить людям. Не только они не смогут вредить людям, но и совершенномудрые не смогут вредить людям. Поскольку и те и другие не смогут вредить людям, их *дэ* соединятся друг с другом.

## § 61

Великое царство — это низовье реки, узел Поднебесной, самка Поднебесной. Самка всегда невозмутимостью одолевает самца, а по своей невозмутимости [она] стоит ниже [самца]. Поэтому великое царство располагает к себе маленькое тем, что ставит себя ниже последнего, а маленькое царство завоевывает симпатию великого царства тем, что стоит ниже последнего. Поэтому располагают к себе либо тем, что ставят себя ниже, либо тем, что сами по себе ниже. Пусть великое царство будет желать не больше того, чтобы все одинаково были накормлены, а малое царство пусть будет желать не больше того, чтобы служить людям. Тогда оба получат то, чего они желают. Великому полагается быть внизу.

## § 62

*Дао* — глубокая [основа] всех вещей. Оно сокровище добрых и защита недобрых людей. Красивые слова можно произносить публично, доброе поведение можно распространять на людей. Но зачем же покидать недобрых людей? В таком случае для чего же выдвигают государя и назначают ему трех советников?

Государь и советники хотя и имеют драгоценные камни и могут ездить на колесницах, но лучше будет им спокойно следовать *дао*.

Почему в древности ценили *дао*? В то время люди не стремились к приобретению богатств и преступления прощались. Поэтому [*дао*] в Поднебесной ценилось дорого.

## § 63

Нужно осуществлять недеяние, соблюдать спокойствие и вкушать безвкусное. Великое состоит из малого, а многое — из немного. На ненависть нужно отвечать добром.

Преодоление трудного начинается с легкого, осуществление великого начинается с малого, ибо в мире трудное образуется из легкого, а великое — из малого. Поэтому совершенномудрый начинает не с великого, тем самым он совершает великое. Кто много обещает, тот не заслуживает доверия. Где много легких дел, там много и трудных. Поэтому совершенномудрый относится к делу как к трудному, поэтому он не испытывает трудности.



## § 64

То, что спокойно, легко сохранить. То, что еще не показало признаков, легко направить. То, что слабо, легко разделить. То, что мелко, легко рассеять. Действие надо начать с того, чего еще нет. Наведение порядка надо начать тогда, когда еще нет смуты. Ибо большое дерево вырастает из маленького, девятиэтажная башня начинает строиться из горстки земли, путешествие в тысячу ли начинается с одного шага.

Кто действует — потерпит неудачу. Кто чем-либо владеет — потеряет. Вот почему совершенномудрый бездейтелен, и он не терпит неудачи. Он ничего не имеет и поэтому ничего не теряет. Те, кто, совершая дела, спешат достигнуть успеха, потерпят неудачу. Кто осторожно заканчивает свое дело, подобно тому как он его начал, у того всегда будет благополучие. Поэтому совершенномудрый не имеет страсти, не ценит труднодобываемые предметы, учится у тех, кто не имеет знаний, и идет по тому пути, по которому прошли другие. Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать.

## § 65

В древности те, кто следовал дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к счастью. Кто знает эти две вещи, тот становится примером для других. Знание этого примера есть знание глубочайшего дэ. Глубочайшее дэ, оно и глубоко и далеко. Оно противоположно всем существам, но приводит их к полному соответствию [с ним].

## § 66

Реки и моря потому могут властвовать над равнинами, что они способны стекать вниз. Поэтому они властвуют над равнинами.

Когда [совершенномудрый] желает возвыситься над народом, он должен ставить себя ниже других. Когда он желает быть впереди людей, он должен ставить себя позади других. Поэтому хотя он и стоит над народом, но народу он не в тягость; хотя он находился впереди, народ ему не вредит. Поэтому люди с радостью

его выдвигают и от него не отворачиваются. Он не борется, благодаря чему он в мире непобедим.

### § 67

Все говорят о том, что мое *дао* велико и не уменьшается. Если бы оно уменьшилось, то после долгого времени оно стало бы маленьким. Не уменьшается потому, что оно является великим.

Я имею три сокровища, которыми дорожу: первое — это человеколюбие, второе — бережливость, а третье состоит в том, что я не смею быть впереди других. Я человеколюбив, поэтому могу стать храбрым. Я бережлив, поэтому могу быть щедрым. Я не смею быть впереди других, поэтому могу стать умным вождем.

Кто храбр без человеколюбия, щедр без бережливости, находясь впереди, отталкивает тех, кто находится позади, — тот погибает. Кто ведет войну человеколюбиво, побеждает, и возведенная им оборона неприступна. Небо его спасает, человеколюбие его охраняет.

### § 68

Умный полководец не бывает воинствен. Умелый воин не бывает гневен. Умеющий побеждать врага не нападает. Умеющий управлять людьми не ставит себя в низкое положение. Это я называю *дэ*, избегающее борьбы. Это сила в управлении людьми. Это значит следовать природе и древнему началу [*дао*].

### § 69

Военное искусство гласит: я не смею первым начинать, я должен ожидать. Я не смею наступать хотя бы на вершок вперед, а отступаю на аршин назад. Это называется действием посредством недеяния, ударом без усилия. В этом случае не будет врага и я могу обходиться без солдат. Нет беды тяжелее, чем недооценивать противника. Недооценка противника повредит моему сокровенному средству [*дао*]. В результате сражений те, кто скорбит, одерживают победу.

### § 70

Мои слова легко понять и легко осуществить. Но люди не могут понять и не могут осуществлять. В словах имеется начало, в

делах имеется главное. Поскольку люди их не знают, то они не знают и меня. Когда меня мало знают, тогда я дорог. Поэтому совершенномудрый подобен тому, кто одевается в грубые ткани, а при себе держит яшму.

### § 71

Кто, имея знания, делает вид, что не знает, тот выше всех. Кто, не имея знаний, делает вид, что знает, тот болен. Кто, будучи больным, считает себя больным, тот не является больным. Совершенномудрый не болен. Будучи больным, он считает себя больным, поэтому он не болен.

### § 75

Народ голодает оттого, что власти берут слишком много налогов. Вот почему [народ] голодает. Трудно управлять народом оттого, что власти слишком деятельны. Вот почему трудно управлять. Народ презирает смерть оттого, что у него слишком сильно стремление к жизни. Вот почему презирают смерть. Тот, кто пренебрегает своей жизнью, тем самым ценит свою жизнь.

### § 79

После успокоения большого возмущения непременно останутся его последствия. Как можно назвать это добром? Поэтому совершенномудрый дает клятву, что он не будет никого порицать. Добрые стремятся к соглашению, а недобрые — к вымогательству. Небесное *дао* относится ко всем одинаково, оно всегда на стороне добрых.

### § 80

Пусть государство будет маленьким, а население — редким. Если [в государстве] имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко [от своих мест]. Если [в государстве] имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются воины, не надо

их выставлять. Пусть народ снова начинает плести узелки и употреблять их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одяние красивым, жилище удобным, а жизнь радостной. Пусть соседние государства смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещают друг друга.

## § 81

Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым. Знающий не доказывает, доказывающий не знает.

Совершенномудрый ничего не накапливает. Он все делает для людей и все отдает другим. Небесное дао приносит всем существам пользу и им не вредит. Дао совершенномудрого — это деяние без борьбы.

## ЧЖУАН-ЦЗЫ

**Ч** жуан-цзы (ок. 399—295 гг. до н.э.), т.е. «Учителем Чжуан» по китайской традиции именуется Чжуан Чжоу — вероятно, самый яркий представитель даосизма.

О жизни Чжуан-цзы известно совсем немного: он занимал невысокий чиновничий пост, а позже отказался от государственной службы и посвятил себя проповеди даосских идей. Его именем назван трактат «Чжуан-цзы», столь значимый в истории китайской культуры, что некоторые принимают именно его за основу изложения даосского учения.

В «Чжуан-цзы» получило дальнейшее развитие представление о Дао как о вездесущем, неопределимом первоначале всего сущего. Излагается концепция «уравнивания сущего» (цзи у), рассматривающая мир как единое нерасчлененное целое, в котором ничто не имеет самостоятельного бытия, а все существует в соотнесенности с другими составными универсума.

Чжуан-цзы отличают от Лао-цзы открытое противостояние философским направлениям, склонным к рационализму, и острая их критика. Особенно язвительны нападки на конфуцианство с его идеализацией совершенномудрия, которое, по

словам Чжуан-цзы, содействует лишь «разбойникам» и должно быть отброшено, чтобы люди в Поднебесной могли обрести собственный чуткий слух, обратиться к единственно достоверному источнику знания — интуитивному восприятию.

Как и в «Дао дэ цзине», в «Чжуан-цзы» находит отражение оппозиция даосов организации древнекитайского общества, которой противопоставляется утопия идеального прошлого, предшествовавшего цивилизации, нарушившей естественный порядок общежития.

Для «Чжуан-цзы» характерен яркий, образный, богатый метафорами стиль изложения. В тексте широко используются притчи, поговорки, диалоги реальных исторических лиц и мифических персонажей. Полагают, что только первые семь глав памятник с наибольшей достоверностью можно считать принадлежащими самому Чжуан Чжоу, остальные же были сочинены его учениками и последователями.

Тридцать третья глава «Чжуан-цзы» переведена с китайского С.Кучерой. См.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972.

## «Чжуан-цзы»

### ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ТРЕТЬЯ. «ПОДНЕБЕСНАЯ»

Существует множество методов управления Поднебесной, и содержание каждого из них считается [его сторонниками таким, к которому] ничего нельзя добавить. Где же в самом деле находится то, что в древности называли методом управления? Отвечу: нет такого места, где бы его не было. Спросите: откуда нисходит совершенномудрый? Откуда появляется просвещенный правитель? Существует то, что рождает совершенномудрого, существует то, что создает просвещенного правителя, но источник у них один и тот же.

Того, кто не отделяется от праисточника, называют небесным человеком; того, кто не отделяется от духовного начала, называют святым человеком; того, кто не отделяется от истины, называют совершенным человеком. Того, кто небо считает своим предком, нравственные качества считает своей основой, дао считает воротами [к достижению цели], [кто в непрерывных] изменениях

[вещей умеет заметить] предзнаменование будущего, того называют совершенномудрым человеком.

Того, кто человеколюбие считает [основой] благодеяния, справедливость — принципом [отношения к миру], ритуал — нормой поведения, музыку — [образцом] гармонии, от кого естественным образом исходят теплота любви и доброты, того называют благородным мужем.

Закон должен служить [мерилом] разделения [общества на сословия], названия должны выражать [сущность вещей], сравнение должно быть [критерием] проверки, изучение должно быть [основой] решений; один, два, три, четыре — вот количество этих [установлений]. При их помощи классифицируются [должности] всех чиновников.

Считать свои занятия неизменными, одежду и еду — главным; размножаться, накапливать и хранить; престарелых, слабых, сирот и одиноких считать [предметом постоянной] заботы, чтобы у всех было чем прокормиться, — вот естественные основы [существования] людей.

О, как совершенны были люди древности! Они были равны святым и мудрым, чисты, как небо и земля, они вскармливали тьму вещей, приводили в гармонию Поднебесную и оказывали благодеяния всем людям. Они понимали изначальный критерий и соединялись с конечным мерилом. Во всех шести направлениях и в четырех временах года, в малом и большом, в тонком и грубом — везде и всюду проявлялось их действие. В старых законах и в исторических хрониках, передаваемых из поколения в поколение, имеется еще много [сообщений о том, как] они понимали критерии и мерила [и как руководствовались ими] в жизни. Многие из тех сообщений, что находятся в «Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Юе цзин», могут понимать ученые мужи из Цзоу и Лу и чиновники-ученые. При помощи «Ши цзин» постигают устремления; при помощи «Шу цзин» постигают [государственные] дела; при помощи «Ли цзи» постигают правила поведения; при помощи «Юе цзин» постигают основы гармонии; при помощи «И цзин» постигают *инь* и *ян*; при помощи «Чунь-цзю» постигают [принципы оценки и] разделения названий [должностных обязанностей]. Какое-то количество [мудрости, содержащейся в этих книгах], рассеялось по Поднебесной и было применено в Срединных государствах, ее иногда постигают и о ней говорят учения «ста школ».

Когда в Поднебесной [воцарилась] великая смута, достойные и мудрые не выдвигались, *дао* и нравственные качества утратили

свое единство и в Поднебесной [появились] многие люди, которые сами себя считали непогрешимыми, постигнув и разобравшись лишь в одной [стороне явлений]. [Их можно бы] сравнить с ушами, глазами, носом, ртом: каждый [из этих органов чувств] обладает восприятием, [характерным только для него], и не может постигнуть [восприятия] другого [органа]. Так же [обстоит дело с учениями] «ста школ» и множеством умений. Каждое из них обладает своими достоинствами, а иногда и пригодностью, и поскольку это так, [то ни одно из них] не является всесторонним и повсеместным, [все они подобны] одностороннему и ограниченному ученому мужу. [Когда такие люди] судят о красоте неба и земли, толкуют законы тьмы вещей, рассматривают совершенство древних, [то лишь очень] немногие из них могут полностью [понять] красоту неба и земли, оценить поведение святых и мудрых. Поэтому внутренне совершенномудрое, а внешне царственное дао затемнилось и не проявлялось, пришло в состояние застоя и не распространялось, а каждый человек в Поднебесной делал то, что ему заблагорассудится, самого себя считая [мерилом] истинности. Как это прискорбно! Сто школ пошли [каждая своим путем], не возвращаясь [к общему началу], и никак не могли прийти к соглашению друг с другом. Ученые же последующих поколений, к несчастью, не заметили ни чистоты [бездействия] неба и земли, ни [простоты] великой сущности древних, и наука о дао в Поднебесной оказалась на грани раскола. Не [учить] грядущие поколения предаваться излишествам, ничего не растрчивать из тьмы вещей, не блистать многочисленностью и великолепием [обрядов], выправлять самого себя при помощи строгих правил поведения и быть готовым к неожиданным затруднениям этого мира — все это в древности имелось в науке о дао.

Мо Ди и Цзинь Гу-ли услышали об этих наставлениях и обрадовались им, однако, осуществляя их, впали в крайность, и только они одни могли этому полностью следовать. Мо Ди написал трактат «Фэй юе» и еще один, который назвал «Цзе юн», [в них он говорил о том, что] живые не должны петь, а мертвых не следует одевать [в посмертную одежду]. Мо-цзы [проповедовал] всеобщую любовь и пользу и отвергал войну. Его учение не [одобряло] гнева. Он ценил также обучение и обширные знания и хотел, чтобы другие не отличались от него. Мо-цзы не был подобен прежним правителям, он разрушал обычаи и музыку древних. А ведь уже при Хуан-ди исполнялась музыка, которая называлась сяньчи, при Яо — да-чжан, при Шуне — да-шао, при Юе — да-

ся, при Тане — *да-ху*, при Вэнь-ване — *би-юн*, а У-ван и Чжоу-гун создали музыку, именуемую *у*. В похоронных обрядах древности соблюдались правила, [различные для] благородных и низких, учитывались ранги, [имевшиеся при жизни] у высших и низших. Внутренний и внешний гробы сына неба должны были быть семислойными, местного правителя — пятислойными, сановника — трехслойными, ученого-чиновника — двухслойными. Ныне же один лишь Мо-цзы считает, что живые не должны петь, а мертвых не следует одевать [в посмертную одежду и что для захоронения] не нужно внешнего гроба, достаточно лишь внутреннего из тунгового дерева толщиной в три цуня, и устанавливает это как непреложное правило. Учить этому людей, вероятно, означает не любить людей; поступать так самому, несомненно, означает не любить самого себя. Этого еще не[достаточно, чтобы нанести] поражение учению Мо-цзы, но отвергать пение там, где нужно петь, отвергать плач там, где нужно плакать, отвергать музыку там, где нужно ее исполнять, — разве это действительно [соответствует человеческой] природе? Усердно трудиться при жизни, быть скромно [похороненным] после смерти — такое учение слишком убого, оно вызывает у людей тоску, вызывает скорбь, а осуществление его было бы очень трудным. [Такое учение], пожалуй, нельзя считать учением совершенномудрого: оно противоречит природе [людей всей] Поднебесной, и Поднебесная не может его вынести. И хотя сам Мо-цзы мог выполнять [требования своего учения], но что же можно было поделаться со всей Поднебесной? Оно оторвалось от [людей] Поднебесной и очень далеко отошло [от учения совершенномудрых] правителей.

Превознося свое учение, Мо-цзы говорил: «В прошлом Юй преградил [путь] разливу вод и отвел [в море] воды Янцзыцзян и Хуанхэ. Таким образом он восстановил сообщение со странами четырех варварских племен и со всеми девятью областями [Китая]. [Он урегулировал] триста знаменитых рек, три тысячи притоков и бесчисленное количество малых рек и речушек. Юй собственноручно таскал корзины с землей и работал заступом, пока не соединил всех рек Поднебесной, [открыв их водам путь к морю]. [От изнурительного труда] мясо исчезло с его икр и стерлись волосы на голенях. Проливные дожди омывали его тело, ураганные ветры причесывали волосы [на его голове], но он установил спокойствие в тьме государств. Великим и совершенномудрым был Юй, если свое тело [довел] до такого состояния, трудясь ради Поднебесной».



[Эти высказывания Мо-цзы] привели к тому, что большинство его приверженцев из последующих поколений одевались в шкуры и грубые ткани и носили деревянную и конопляную обувь. Они не отдыхали ни днем ни ночью и самоизнурение [от тяжелого труда] считали высшей [доблестью]. Они говорили: «Тот, кто не способен так поступать, тот не идет по пути Юя и недостойн называться [последователем]. Мо Ди».

Ученики Сянли Циня, последователи У Хоу, южные моисты, к которым принадлежали Ку Хо, Цзи Чи и Дэн Лин-цзы, — все они декламировали «Мо цзин», однако сильно расходились [в ее толковании, их взгляды] были неодинаковы, и поэтому они называли друг друга отделившимися моистами. Они хулили друг друга в спорах о «твердости и белизне» и о «тождестве и различии»; они отвечали друг другу словами о том, что нечетное и четное не чередуются. Самые выдающиеся среди них считались совершенно-мудрыми, и все хотели сделать одного из них главой [всей школы], надеясь стать его преемником в следующем поколении; так продолжается и поныне.

Мысли Мо Ди и Цинь Гу-ли были правильными, однако их поведение было неправильным. Это может привести к тому, что приверженцы Мо Ди из последующих поколений непременно будут самоизнуряться [тяжким трудом] так, что мясо исчезнет с их икр и волосы сотрутся на голеньях, [стараясь в этом] превзойти друг друга. Этого предостаточно для беспорядка, но слишком мало для хорошего управления. И тем не менее сам Мо-цзы поистине был лучшим [среди людей всей] Поднебесной, и если искать, то не найти [равного ему]. Он хотя и высох [из-за своих убеждений, но все же от них] не отказался, он воистину одаренный ученый муж.

Не связывать себя обычаями; не приукрашивать себя внешними вещами; не вести себя нечестно по отношению к людям; не причинять вреда народу; желать порядка и покоя в Поднебесной, чтобы оберегалась жизнь народа; довольствоваться полным удовлетворением потребностей в пропитании других людей и самого себя и этим проявить свое сердце — все это в древности имелось в науке о дао.

Сун Цзянь и Инь Вэнь слышали об этих наставлениях и обрадовались им. Чтобы выделиться, они сшили себе шапки [с плоским верхом] наподобие горы Хуашань. [Они считали, что] сближение с тьмой вещей нужно начинать с определения различий и снисходительности к ним, говорили также о терпимости и назы-

вали это деятельностью сердца. [Пытаясь] при помощи согласия объединить [всех] в радости, чтобы примирить все внутри морей, они и обращались с просьбами [к правителям], стремясь установить это как главный [принцип]. Подвергаясь оскорблениям, не считали это позором, [пытаясь таким отношением] уберечь народ от борьбы. [Предлагали] запретить нападения [на соседей] и прекратить военные действия, чтобы избавить мир от войн. С такими идеями ходили они по всей Поднебесной, уговаривая верхи и просвещая низы, и, хотя Поднебесная не принимала [их идей, они от них] не отказывались и все упорнее о них твердили. Поэтому о них говорили: «И верхам и низам надоело видеть их, а они все настойчивее [добиваются] встреч». Несмотря на это, они делали для людей слишком много, для себя же — слишком мало. Говорили: «Желая, чтобы было прочно установлено питание в размере пяти шэнов [зерна на день], обращаемся с просьбой об этом. Его нам будет достаточно. Вы, учителя, вероятно, не смогли бы насытиться [таким количеством], однако ученики, хотя и будут голодны, не забудут [о судьбе] Поднебесной». Они не отдыхали ни днем ни ночью и говорили: «Мы непременно добудем [средства] существования!» Как заносчивы эти ученые мужи, будто бы спасающие мир! Они говорили: «Благородный человек не должен быть мелочным при выяснении [отношения других людей к себе] и не должен заимствовать у внешних вещей ради собственной [славы]». Они считали, что лучше воздержаться [от наставлений], чем объяснять [вещи], бесполезные для Поднебесной. [Требование] запретить нападения и прекратить военные действия было [их учением] о внешнем; [наставление об] умеренности и простоте в чувствах и желаниях было [их учением] о внутреннем. Только до этого дошли и здесь остановились ничтожность и величие, тонкость и грубость [их учения, а также] их действия.

Заботиться об общем благе, а не [принадлежать к одной] группировке; быть бесстрастным и бескорыстным; быть решительным, но беспристрастным; следовать внешним вещам, но не быть двуликим; не обращать внимания на заботы; не строить планов на основе знаний; относиться одинаково ко всем вещам и идти вместе с ними — все это в древности имелось в науке о дао.

Пэн Мэн, Тянь Пянь и Шэнь Дао услышали об этих наставлениях и обрадовались им. Главным они считали уравнение тьмы вещей. Они говорили: «Небо может [сверху] покрывать всю тьму вещей, но не может ее нести на себе; земля может нести тьму вещей на себе, но не может покрывать ее [сверху]; великое дао мо-

жет вмещать в себя тьму вещей, но не может определить различие между ними». Они знали, [что для каждой из] множества вещей есть что-то возможное и что-то невозможное, и поэтому говорили: «Любой выбор не является всеохватывающим, любое обучение не является [всеобъемлющим], и только *дао* не оставляет ничего вне себя».

Поэтому Шэнь Дао отбросил знания, отказался от личных убеждений и следовал неизбежному; очищение от вещей он считал основным законом. Шэнь Дао говорил: «Знание — это незнание, если иметь даже ничтожные знания, то это приближает [человека] к беде». Непостоянный и ненужный, он высмеивал то, что Поднебесная уважает способных; необузданный и бездеятельный, он порицал великих мудрецов Поднебесной. [Своим учением он, как] ударами молотка, [соединял все вещи] и совершенствовал [их форму] и находился в круговороте и изменениях вместе с ними. Отбрасывал и истинное и ложное, если только можно было [таким образом] избежать [затруднений]. Не руководствовался ни знаниями, ни размышлениями, не знал ни прошлого, ни будущего и лишь неподвижно возвышался, своевольный и независимый. Действовал лишь после того, как его подтолкнули; передвигался лишь после того, как его потянули; кружился подобно смерчу; крутился подобно перышку; вращался подобно мельничному жернову, [считая, что таким образом] сохраняет себя в целостности и не делает ошибок; и в движении и в покое не совершает проступков и никогда не творит преступлений. Что было этому причиной? [Подобно] вещи, не обладающей знаниями, он не знал ни страданий самоутверждения, ни тягот применения знаний; ни в движении, ни в покое не отрывался от естественных начал и поэтому за всю жизнь не [встретился ни с] похвалой, [ни с порицанием]. Поэтому [Шэнь Дао] говорил: «Следует достичь [такого состояния, чтобы] быть подобным вещи, не обладающей знаниями, и на этом остановиться. Не надо использовать ни способных, ни мудрых, ведь [даже самый маленький] комочек земли не теряет своего *дао*». Выдающиеся люди [в разговорах] между собой высмеивали его, говоря: «Учение Шэнь Дао — это не образец поведения для живых людей, это высшие принципы для мертвых. Оно лишь вызывает удивление».

Таким же был и Тянь Пянь. Он учился у Пэн Мэна и постиг его учение без наставлений [учителя]. Учитель Пэн Мэн говорил: «В древности люди, [постигшие] *дао*, поднимались до [понимания того, что] нет ни правды, ни неправды, и это все. Их поучения

[исчезали так быстро, как] шум ветра, как же можно о них говорить?» [Его учение] часто шло вразрез [с мнениями других] людей и не встречало их одобрения — оно не могло избежать совершенствования [его формы другими людьми]. То, что в его учении называется *дао*, не является настоящим *дао*; а правда, о которой в нем говорится, не свободна от лжи. Пэн Мэн, Тянь Пянь и Шэнь Дао не знали *дао*, хотя все они когда-то что-то в общем о нем и слышали.

Считать начало сущностью, а вещь — внешней формой; считать, что накопление не создает достаточности; спокойно и в одиночестве общаться с духами — все это в древности имелось в науке о *дао*.

Начальник пограничной заставы и Лао Дань услышали об этих наставлениях и обрадовались им. Они построили [свое учение на трех принципах] — постоянстве, небытии и бытии, главным в нем считая великое единство. [Внешним] проявлением [своего учения они] считали мягкость, слабость, скромность и уничтожение; [внутренней] сущностью его считали [утверждение, что] пустота не разрушает тьмы вещей.

Начальник заставы говорил: «Тому, кто не замыкается в себе, формы и вещи сами становятся понятными. Движения такого человека [естественны], как течение воды, его покой [чист], как зеркало, его ответ [быстр], как эхо. Такой человек туманен, будто несуществующий; чист, будто прозрачный; объединяясь [с тьмой вещей, он] пребывает в гармонии; приобретенное [тут же] теряет; никогда не опережает других людей, а всегда за ними следует».

Лао Дань говорил: «Тот, кто, зная свою силу, сохраняет при этом свою слабость, тот становится руслом [продвижения] Поднебесной. Тот, кто, зная свою чистоту, сохраняет при этом свое бесчестье, тот становится долиной [пребывания] Поднебесной». Все люди предпочитают быть первыми, лишь он один предпочитал держаться сзади, говоря: «Принимаю на себя позор Поднебесной». Все люди предпочитают наполненное, лишь он один предпочитал пустое. Он не накапливал, поэтому обладал избытком, сполна удовлетворял [свои потребности] и снова оставался с избытком. В обеспечении своего существования был медлителен, но не терпел убытка; бездействовал и насмехался над ловкостью [других]. Все люди добиваются счастья, лишь он один, [чтобы обеспечить себе] спокойствие, приспособлялся к обстоятельствам, говоря: «Лишь бы избежать беды». Считая глубину [сокровенного] основой [воплощения *дао*], умеренность — основным

принципом [действия], говорил: «Твердое ломается, острое тупится». Он всегда был великодушным по отношению к [тьме] вещей и ничего не отнимал у других людей. Вот что может быть названо пределом [совершенства]! О, начальник заставы и Лао Дань! Они действительно были настоящими людьми древности, знающими и великими.

Туманность, беспредельность и отсутствие формы; изменчивость и непостоянство; [чередование] смерти и жизни; единение с небом и землей; странствование с духами; чего достичь? — неясно; куда направляться? — туманно; вся тьма вещей как бы охвачена [одной] сетью, и не остается ничего, к чему бы можно вернуться, — все это в древности имелось в науке о дао.

Чжуан Чжоу услышал об этих наставлениях и обрадовался им. В нелепых и запутанных выражениях, бесплодных и пустых словах, беспредельных и бескрайних речах он никогда не сдерживался, но не относился пристрастно [к своим идеям] и не смотрел на них с одной точки зрения. Он считал, что Поднебесная погрязла в скверне и что поэтому нельзя к ней [обращаться] со степенными речами. Поэтому он использовал слова, [любующиеся свободно, как вино из] чаши, для беспредельного распространения [своих мыслей], использовал почитаемые всеми слова для выражения истины; использовал иносказательные речи для развития [воображения людей]. Лишь он один свободно странствовал вместе с небом, землей и духами и не был заносчив по отношению к тьме вещей. Не осуждал ни правды, ни неправды, чтобы ужиться с заурядностью мира. Хотя его писания странны и необычны, однако они согласуются [с движением Вселенной] и никому не причиняют вреда. Хотя его выражения негладкие, однако они насыщены весельем и производят впечатление. К тому же они наполнены содержанием, воистину неисчерпаемым. Наверху [Чжуан Чжоу] странствует вместе с создателем всех вещей, внизу же дружит с теми, кто находится вне смерти и жизни и у кого нет ни конца ни начала. [В проникновении] в основное он необъятен, огромен и открывает [новые просторы], он глубок, широк и не ведает предела. [О его понимании] всеобщего принципа можно сказать, [что он является тем, кто] привел это в гармонию и достиг высшего предела, тем не менее он приспособлялся к изменениям и объяснял мир вещей. Его принципы неисчерпаемы; происхождение его [учения] — это не наследие прежних людей. Как оно туманно! Как оно неясно! Нельзя постичь его до конца!

Хуэй Ши был очень разносторонен, а его писания [могли заполнить] пять повозок. Его учение было противоречивым и путанным, а его [пристрастные] слова не попадали в цель. Определяя [общий] смысл [естественных законов] мира вещей, Хуэй Ши говорил: «Самую большую величину, вне которой ничего нет, называю великим единством; самую маленькую малость, внутри которой нет ничего, называю малым единством. — То, что не обладает толщиной, не может быть накоплено, и все же его громада [может простираться] на тысячу ли. — Небо и земля [одинаково низки; горы и болота [одинаково] ровны. — Солнце, только что достигшее зенита, уже находится в закате; вещь, только что родившаяся, уже умирает. — Великое тождество отличается от малого тождества — это я называю малым различием тождеств. Вся тьма вещей абсолютно тождественна и абсолютно различна — это я называю большим различием тождеств. — Южная сторона света не имеет предела и в то же время имеет предел. — Только сегодня отправившись в Юе, туда я давно уже прибыл. — Соединенные кольца можно разъединить. — Я знаю местонахождение центра Поднебесной: [он лежит] к северу от Янь, к югу от Юе. — Всеобщую любовь [следует распространить] на всю тьму вещей, ибо небо и земля [представляют собой] одно тело».

Сам Хуэй Ши считал свои изречения великим взглядом на Поднебесную и преподавал их софистам. Софисты Поднебесной вместе с ним находили удовольствие в таких [изречениях]. [Они говорили]: «В яйце есть перья. — У курицы три ноги. — Город Ин вмещает всю Поднебесную. — Собака может стать бараном. — Лошадь несет яйца. — У лягушки есть хвост. — Огонь не горяч. — Гора выходит изо рта. — Колесо не касается земли. — Глаза не видят. — Пальцы не прикасаются [к вещи], прикасаясь, не отрываются [от нее]. — Черепаха длиннее змеи. — Угломер не квадратный; циркуль не может быть круглым. — Дололо не охватывает своей рукоятки. — Тень летящей птицы никогда не движется. — В стремительном [полете] наконечника стрелы есть мгновение, когда он не движется и не стоит на месте. — Собака не пес. — Гнедая лошадь и вороная корова [вместе составляют] три. — Белая собака — черная. — У осиротевшего жеребенка никогда не было матери. — Если от палки длиной один чи ежедневно отрезать половину, [то даже через] десять тысяч поколений не истощится [ее длина]». Такими [парадоксами] софисты и Хуэй Ши отвечали друг другу и не могли их исчерпать

до конца жизни. Последователи софистов Хуань Туань и Гунсунь Лун [своими афоризмами] приукрашивали сердца людей и изменяли их воображение. Однако они могли только победить уста людей, но не могли покорить их сердца — [в этом заключалась] ограниченность софистов. Используя свои знания, Хуэй Ши ежедневно спорил с людьми и вместе с другими софистами Поднебесной нарочно создавал странные [изречения], и это было основой его [деятельности]. Однако сам Хуэй Ши считал свои изречения наимудрейшими и говорил: «Кто может сравниться со мной во всей Вселенной?» Хуэй Ши жил [будто] герой, но не знал учения [о дао].

На юге жил странный человек по имени Хуан Ляо. Он спрашивал [у Хуэй Ши], почему небо не падает, а земля не проваливается и каковы причины, [вызывающие] ветер и дождь, бурю и гром. Хуэй Ши с готовностью отвечал ему и ответы давал не задумываясь. Он подробно излагал учение о тьме вещей, говорил не умолкая, много и без конца, но ему казалось, что этого еще недостаточно, и он добавлял к этому [все новые и новые] странности. Выступления против [взглядов] других людей он считал единственно настоящим [для себя занятием], а славу желал [себе сыскать], побеждая других людей [в споре], и поэтому не подходил для народа. Он был слаб во [внутренних] свойствах, а силен во [внешних] вещах, и путь его был сокровенен. Если взглянуть на то, что мог сделать Хуэй Ши с точки зрения дао неба и земли, то это покажется трудом комара или овода. Какая же от него польза для [множества] вещей? Он еще мог выполнить какое-то одно [дело], но было бы опасно говорить, что он превзошел [других] в уважении дао. Хуэй Ши не мог самоуспокоиться на том, чего [достиг], без усталости распыхался на всю тьму вещей и в конце концов приобрел лишь славу знаменитого спорщика. Как жаль, что свой талант Хуэй Ши [бездумно] растрачивал на ненужное и не достиг [истоков] истины! [Хуэй Ши] гнался за [внешней стороной] тьмы вещей и не мог вернуться [к их сокровенному началу]. Это [как бы пытаться] убежать от эха, издавая звуки, или [пытаться] умчаться от собственной тени. Разве это не печально?

## ДУН ЧЖУНШУ

**К**онфуцианство получило статус официальной государственной идеологии в эпоху Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), и произошло это в значительной степени благодаря Дун Чжуншу (ок. 180 — ок. 120 гг. до н.э.), который не случайно стал именоваться в средневековом Китае «Конфуцием эпохи Хань».

Он был видным государственным деятелем, занимал пост министра, инициировал проведение ряда важных реформ, включая земельную, а также реформу, связанную с введением государственной монополии на выплавку железа и добычу соли. Благодаря ему была учреждена система государственных экзаменов на чиновничьи должности, в основу которой были положены конфуцианские каноны. Эта система просуществовала в Китае вплоть до начала XX в., представляя собой основополагающий социально-идеологический институт китайской государственности.

Заслуга Дун Чжуншу как философа состоит в дальнейшей разработке конфуцианства с учетом достижений философской мысли представителей других китайских школ. Так, в натурфилософских построениях он использовал идеи даосизма и инь ян цзя. При трактовке этических проблем он попытался примирить противоположные позиции по вопросу о природе добра двух великих конфуцианских мыслителей — Мэн-цзы и Сюнь-цзы, а также использовать некоторые положения легистов.

Влияние последних еще более очевидно в учении о взаимном «восприятии и реагировании Неба и человека», составляющем основу воззрений Дун Чжуншу на государство, его строение и функции.

Из всего корпуса сочинений Дун Чжуншу наиболее важным считается «*Чунь цю фань-лу*» (Обильная роса на летописи «Чунь цю»). Перевод с китайского фрагментов из указанного произведения сделан А.С.Мартыновым. См.: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.



## «Чунь цю фань-лу»

## ВАЖНОСТЬ УПРАВЛЕНИЯ

Лишь совершенный мудрец может свести десять тысяч вещей (все многообразие сущего) к единому и связать их с начальным. Если же некто приступит [к управлению вещами], не постигнув той основы, откуда они происходят, то он не сможет добиться успеха. Поэтому в «Чунь цю» «единое» называется «начальное». Начальное подобно истоку (началу). Его смысл и задача — [приводить в соответствие концы и начала вещей] с концами и началами Неба и Земли. [Например], человек рождается, [имея определенными лишь] начало и конец, и он не обязан подчиняться переменам [согласно] четырем временам года. Поскольку начальное есть основа десяти тысяч вещей, то начальное человека также [находится среди этих основ]. Но где же оно? Оно — перед Небом и Землей!

Но человек хотя и зарождается в субстанции Неба [тянь ци] и воспринимает ее, не наделен способностью вступать в противоречие с тем, что делают изначальная небесная основа и изначальное небесное предопределение. Поэтому [запись в «Чунь цю»] «весна, первый месяц» означает принятие того, что делают Небо и Земля, продолжение и завершение того, что делает Небо. Когда пути [человека и Неба] взаимно согласованы, то [человек] добивается успеха совместно [с Небом и совместно с Небом] управляет своими делами. Но что позволяет говорить [о том, что это и есть] начало Неба и Земли? И что при этом делает начало Неба и Земли? И каково отношение [этого начала] к человеку? Основное [в этом начале состоит в следующем]: оно представляет собой способ постижения и принятия замыслов [Неба].

Умение рассуждать о зверях и птицах не есть то умение, к которому стремится совершенный мудрец. То, о чем стремится рассуждать совершенный мудрец, находится среди рассуждений о гуманности и долге и способах их применения. Знать их разделение по классам и различия по видам, постичь то, что к этому примыкает, сделать ясной суть исследуемого настолько, чтобы [можно было] устранить всякие сомнения. Вот то, что ценит совершенный мудрец. И только это. Когда же дело обстоит иначе, то [люди обычно] накапливают массу [ненужных] сведений, занимаются исследованием массы [ненужных] вещей, говорят ненуж-

ные слова и сбивают с толку [ученых] последующих поколений. Это как раз то, что ненавидит благородный муж, так зачем же все это делать!

Мысль совершенномудрого не знает усталости. [Он размышляет] с раннего утра и до [поздней] ночи. В результате все десять тысяч вещей [оказываются] тщательно проанализированы, и делается это [исключительно ради категорий] гуманности и долга. Исходя из этого, [пожалуй], скажут: «Так ведь и самостоятельно [можно] достичь [познания Пути]!» Поэтому [некоторые и] говорят: «Будучи учителем, можно [уже] не бояться ложного!» Однако смысл [учения] заключен в классическом тексте [летописи «Чунь цю»]. Толкование — традиция [классического текста], это — его великая основа. Если не прилагать усилия [для их освоения], то [можно] измучиться и попусту растратить свои душевные силы. Голова уже поседеет и зубы выпадут, а [ты еще] не успеешь рассмотреть [даже] себя самого!

Человек, как только он родится, получает великий удел. Это — сущность (субстанция) [человека]. [Она включает также] еще и переменный удел. [Эта сфера зависит от] управления человеком. Если управление не отлажено, то у человека возникают [в душе] порывы ярости и негодования. [Такое состояние] влечет за собой опасности и затруднения, и человек попадает тогда во власть обстоятельств и случаев. [В этой ситуации] он входит в соприкосновение с духами и сталкивается с непредсказуемым. Если переменное в человеке [столь сильно и управление] так неотлажено, то здесь уже нельзя не прибегнуть к осознанию [характера управления]. Осознание является основой [в деле придания] важности управлению.

Обобщим [изложенное выше]. Выдвигая должное и искореняя дурное, [следует] вырывать корень [дурного], распространяя при этом [учение, изложенное в «Чунь цю»]. [При сравнении с доктринами управления] Чэн Тана и У-вана [это учение] обнаруживает как сходное, так и отличное. Применявшиеся Чэн Таном и У-ваном методы управления ушли в прошлое. Поэтому летопись «Чунь цю» должна разъяснить достижения и просчеты [в их управлении] и отделить благородное от низкого. Основное [желание летописца — выяснить], каким образом повелители Поднебесной теряли Поднебесную, обсудить, что приводило князей к великой смуте, чтобы, обнаружив это, предостеречь [от подобного в настоящем]. Поэтому [о летописи «Вёсны и осени»] говорят: «Она обширна, но ясна, она злободневна, но глубока».

ГЛУБОКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ СМЫСЛА  
ИМЕН И ЗВАНИЙ

Способ управления Поднебесной состоит в выделении большего. Способ выделения большего состоит в глубоком исследовании смысла имен и званий.

Имя есть первое проявление великого принципа. Уловив смысл этого первого проявления, можно доискаться и [до всего] содержания, заключенного [в этом великом принципе]. Тогда становятся понятными ложь и правда, идущее вразрез и идущее согласно сами проявляют себя, и устанавливается взаимосвязь с Небом и Землей. Устанавливая правильность [деления на] правду и ложь, опираются на идущее согласно и идущее вразрез, устанавливая правильность [деления на] идущее согласно и идущее вразрез, опираются на имена и названия. Устанавливая правильность имен и названий, опираются на Небо и Землю. Небо и Земля, [таким образом], являются великой основой для имен и званий.

Совершенные мудрецы древности, [прислушиваясь] к громким звукам [в природе] (*сяо*), постигали с их помощью Небо и Землю и называли [эти звуки названиями или] званиями (*хао*). [Они прислушивались] к пению [птиц и крикам животных], нарекали их [по этому признаку] и называли это именами. В имени (*мин*) выражаются, [таким образом], пение (*мин*) и наименование (*мин*). В звании (*хао*) выражается, [таким образом], громкий звук (*сяо*) и постижение (*сяо*). Итак, громкие звуки (*сяо*), с помощью которых постигаются Небо и Земля, это [названия или] звания (*хао*). Пение [и крики животных] (*мин*), с помощью которых давались названия, это — имена (*мин*). Имена и звания хотя и разнятся по звучанию, но основа у них единая. Имена и звания — [это способ] проникнуть в мысли Неба. Небо не говорит, оно заставляет людей выражать его мысли. Небо не действует, оно заставляет действовать людей, находящихся [в его власти]. Таким образом, имена являются [тем способом, которым] совершенные мудрецы выражали мысли Неба. [А следовательно], их нельзя не [подвергнуть] глубокому рассмотрению.

Получение государем небесного повеления ниспосылается [согласно] замыслам Неба. Поэтому его звание — «Сын Неба». Он должен взирать на Небо, как на отца, и служить Небу [в соответствии] с путем сыновней почтительности. Чье звание — князь (*хоу*), тот должен почтительно взирать на Сына Неба, ожидая (*хоу*) [его приказов]. Чье звание — сановник (*да фу*),

тот должен быть с избытком наделен [чувством] верности, быть щедрым при исполнении ритуала и долга, ибо смысл [его звания] — быть многим (*да*) лучше простолоудина (*фу*), с тем чтобы иметь возможность вызывать [благотворные] изменения [у других]. Чиновник (*ши*) — тот, кто служит (*ши*), народ (*минь*) — тот, кто темен (*мин*). Чиновник не имеет возможности [вызывать благотворные] изменения [в народе]. Он занят лишь делами и повинуетя вышестоящему. Пять званий есть самообозначение [людьми пяти общественных положений своих главных общественных функций], которые у каждой из них различные. [Кроме того], внутри этих функций имеется несколько сторон, каждая из которых имеет свое имя.

Имена собираются в звания, [для них] звания — это бóльшая целостность. Имя же есть наименование частей и отдельных сторон [этой цельности]. Звание обобщает и отражает главное. Имя отмечает отдельное и наглядное. Наглядное — это отделенное от всего остального. Обобщенное — это приводящее лишь основное. [Ритуал] почитания духов имеет одно [на]звание: жертвоприношение. Жертвоприношения имеют различные имена. Весной — весеннее жертвоприношение — *цы*, летом — летнее жертвоприношение — *яо*, осенью — осеннее жертвоприношение — *чан* и зимнее жертвоприношение — *чжэн*. Охота на диких зверей имеет одно [на]звание. Это — *тянь* (поле). Но *тянь* имеет различные имена: весенние всходы, осенняя уборка, зимняя охота и летняя охота. И все они находятся в соответствии с помыслами Неба. Нет такой вещи, которая не имела обобщающего [на]звания, но также и нет [на]звания, которое бы не имело отдельных имен.

По этой причине каждое дело [должно] соответствовать имени, каждое имя [должно] соответствовать Небу. Тогда взаимоотношения между Небом и людьми приходят в гармонию, и они образуют единство. Совпадая, они проникаются [одними и теми же] принципами, действуя — помогают друг другу, согласуясь — следуют [в должном] порядке. Это и называют путем (*дао*) и благой силой [его осуществления]. «Ши цзин» гласит:

Зовы [Неба] и Земли — это их слова,  
[И в их словах] есть порядок и смысл.

Глубоко вникнув в великий смысл звания государь (*ван*), [можно] обнаружить в нем пять [составных] частей [значения этого звания]: часть [первая] — огромный (*хуан*), часть [вто-

рая] — прямой (*фан*), часть [третья] — вездесущий (*куан*), часть [четвертая] — желтый (*хуан*), часть [пятая] — направляющий (*ван*). Объединив эти пять [составных] частей значения в одном слове, [получаем слово] «государь» (*ван*). Государь (*ван*) и огромен (*хуан*), и прям (*фан*), и вездесущ (*куан*), и желт (*хуан*), и [обладает способностью] направлять (*ван*). По этой причине если замыслы государя не столь всеохватывающи, чтобы считаться огромными (*хуан*), то путь его не может быть правилен настолько, чтобы быть прямым (*фан*); если путь не может быть правилен настолько, чтобы быть прямым, то благая сила не может распространяться повсюду равномерно; если же благая сила не сможет распространяться повсюду равномерно, то совершенство [государя] не сможет обрести желтый цвет; если же совершенство [государя] не сможет обрести желтый цвет, то [народы] четырех сторон не смогут направляться [в центр]; если же [народы] четырех сторон не могут направляться в центр, то [это означает, что государь] не соответствует полностью [своему званию] государя. По этому поводу говорится: «Небо накрывает, не оставляя ничего вне, Земля все, что несет на себе, равно любит, ветер разносит повеление и един в своей грозности [по отношению ко всем], дождь, выпадая, равномерно распределяет свою благую силу». Именно в этом и состоит искусство государя.

Глубоко вникнув в великий смысл звания правитель (*цзюнь*), также [можно] обнаружить в нем пять [составных] частей [значения этого звания]: [первая] часть — начало (*юань*), [вторая] часть — исток (*юань*), [третья] часть — уравнивание (*цюань*), [четвертая] часть — теплота (*вэнь*), [пятая] часть — собрание (*цюань*).

Объединив эти пять [составных] частей значения в одном слове, [получаем слово] правитель (*цзюнь*). Быть правителем (*цзюнь*) — это значит быть и началом и истоком, [заниматься] уравниванием, обогреванием и собиранием. По этой причине, если замыслы правителя несопоставимы с [небесным] началом, то [он] при движении теряет опору; если при движении теряется опора, то действия [его] не завершаются; если действия не завершаются, то они не имеют соответствия в истоке; если же [действия] не имеют соответствия в истоке, то [правитель начинает] проявлять произвол в применении и отбрасывании; если же [начинается] произвол в применении и отбрасывании, то преобразующее влияние [правителя] перестает действовать; если же преобразующее влияние перестает действовать, то применение взве-

шивания становится изменчивым; если применение уравновешивания становится изменчивым, то теряется норма среднего и соответствующего; если же теряется норма среднего и соответствующего, то путь не может быть ровным, а благая сила не может греть; если путь не может быть ровным, а благая сила не может греть, то массы [народа] не ощущают себя близкими [правителю] и теряют покой; если массы [народа] не ощущают себя близкими [правителю] и теряют покой, то [народ] рассеивается и не собирается [вокруг правителя]; если же [народ] рассеивается и не собирается [вокруг правителя], то [это означает, что правитель] не соответствует полностью [своему званию].

Имена возникают из подлинной реальности. Без подлинной реальности имя не образуется. Именами совершенные мудрецы обозначали подлинность вещей. Они давали [вещам] имена, чтобы выразить их подлинность. Поэтому все люди неодобрительно относятся к темному. Когда [вещи] возвращаются к своей подлинности, то [все] темное вновь становится светлым. [Для того, кто] хочет измерить — крива или пряма [вещь], нет ничего лучше, чем воспользоваться отвесом. [Для того, кто] хочет определить истинность или ложность, нет ничего лучше, чем воспользоваться именем. Исследование с помощью имен для установления истинности и ложности подобно исследованию с помощью отвеса для определения кривизны и прямоты. Если исследовать [совокупно] имя и действительное состояние [предмета, явления], рассмотреть их соответствия и расхождения, то тогда [у людей] не смогут возникнуть взаимные обвинения по поводу истинности и ложности [предметов и явлений].

В наше время [часто встречается] непонимание [характера] природы [человека] (*син*). Высказывающиеся о ней не сходятся [во взглядах]. Не попытаться ли обратиться к имени природы [человека]? Не от [знака] ли «жизнь» имя «природы»? Естественные данные, подобные тем, которыми располагает жизнь, и называются природой [человека]. Природа, [таким образом], — это [первоначальное] свойство. Можно ли проникнуть в суть природы [человека], если при выяснении свойств ее исходить из имени «добро»? Если же проникнуть в суть ее нельзя, то на каком же основании [можно утверждать, что] свойство [природы человека] — это добро? Имя «природа» не должно отклоняться от [первоначальных] свойств [жизни]. Если оно отклоняется от [первоначальных] свойств хотя бы на волосок, то оно уже не является природой. Это необходимо понять.

Принцип определения вещей в «Чунь цю» заключен в правильном [понимании и употреблении] их имен. Именованье вещей [в этой летописи находится] в столь полном соответствии с подлинностью, что не отклоняется от нее даже на величину кончика осенней пушинки. Поэтому [там] сказано: «низверглись камни», а после [поставлено их число] — пять, но сказано: «вернулись орлы-скопы», а перед тем указано их число — «шесть». Вот сколь тщателен был совершенный мудрец в правильном употреблении имен. [Поэтому говорят:] «Благородный муж в своих словах не должен допускать небрежности». Выражения «пять камней» и «шесть орлов» служат тому примером.

Преграждать выход всего дурного изнутри, не позволять ему выйти наружу — это [задача] сердца. Поэтому оно и называется сердцем (*синь*), что означает преграду (*жэнь*). В полученном человеком природном начале нет дурного? Как же сердце преграждает [его выход наружу]? С помощью имени «сердца» я достигаю искренности человека. Искренность человека может быть [искренностью] как алчности, так и гуманности. Обе субстанции, гуманности и алчности, заключены в теле [человека]. Имя «тело» (*шэнь*) идет от «Неба» (*тянь*). Небо движет обоими началами: темным — *инь* и светлым — *ян*. Тело же располагает двумя природными [началами]: алчностью и гуманностью. Небо имеет запреты, [налагаемые им на движение] начал *инь* и *ян*. Тело также имеет запреты, [налагаемые им] на чувства и желания. И в этом оно едино с Путем Неба. Так, движение темного начала не должно иметь места в весенний и летний сезоны. Однако темное на луне ограждено от солнечных лучей, поэтому [луна имеет возможность] быть то полной, то ущербной. Таковы запреты Неба, [положенные им] на темное начало. Неужели же [человеку также] не следует умерять свои желания и подавлять свои чувства и тем прийти в соответствие с Небом? То, что запрещено Небом, пусть запрещает и тело. В связи с этим говорят: «Тело подобно Небу». [Это означает, что] оно запрещает то, что запрещает Небо, но это не есть запрещение Небу.

Необходимо знать, что небесная природа [человека], не подвергшаяся воздействию обучения, совершенно несовместима с запретами. Исследуя сущность, обратимся к имени. [В нем отражено то состояние природы], когда она еще не подвергалась обучению. Как же эта природа может вдруг стать иной? По этому поводу [говорят, что] природа [человека] подобна злаку, а добро подобно зерну, зерно образуется в злаке, но злак весь не может превра-

титься в зерно. [Подобно этому] добро развивается в природе, но природа не может вся стать добром. И добро и зерно человек, следуя Небу, создает вовне, а отнюдь не внутри того, что творит непосредственно Небо. То, что творит [непосредственно] Небо, имеет определенный предел. Все, что внутри этого предела, обладает небесной природой, все, что вне его, называют делами человека. Хотя дела [человека] и вне природы, но [под их воздействием] природа не может не обрести благую силу. Народ (*минь*) берет свое звание от слова «темный» (*мин*). Если его природа добра, то почему же для его звания взято слово «темный»? Возьмем, [к примеру], борющегося человека. Не имея [навыков, как] удержаться, он упадет макушкой и станет безумным. Разве можно считать, [что так могло бы быть, если бы] его природа была действительно добра?

Природа подобна глазам [человека]. Глаза спящего темны и слепы. Они начинают видеть лишь после пробуждения. До пробуждения же можно считать, что [глаза] имеют способность зрения, но это нельзя назвать зрением. Такова и природа, [присущая] простому народу. Она обладает способностью [к добру], но еще не пробудилась. Подобно тому как следует разбудить спящего, [чтобы он стал видеть, так и природу этих людей] следует подвергнуть обучению, и после этого она станет добра. Пока же они не пробудились, можно считать, что у них есть способность к добру, но нельзя называть это добром. [Этих людей] можно уподобить бодрствующим с закрытыми глазами. Если исследовать [эту проблему] спокойно и не торопясь, то сказанное [выше] станет очевидным.

Природа темная и непробужденная — это создание Неба. При создании звания [для простого народа] в нем [старались] передать то, что создано Небом. Поэтому [народ] называли *минь*. А слово *минь*, совершенно несомненно, подобно слову *мин* — «темный». [Как видим,] если проникать в суть вещей, отправляясь от их имен и названий, то можно добиться успеха. Итак, правильное употребление имен и [на]званий идет от Неба и Земли. Но то, чем наделяют Небо и Земля [человека], называется «природа» и «чувства». Природа и чувства составляют единство, [и как та, так и другие] темны. Поскольку чувства также являются природой, то каковыми же становятся они, когда утверждается, что природа стала добра? Поэтому никто из совершенных мудрецов никогда не говорил о том, что природа [человека] добра, и [никогда] не искажал [тем самым] смысл [ее] имени.



Тело обладает природой и чувствами, подобно тому как Небо обладает светлым и темным началами. Говорить о свойствах человека и [не говорить при этом] о его чувствах — все равно что говорить [только] о небесном светлом начале и не [говорить при этом] о небесном темном начале. [Эту тему] можно обсуждать без конца и никогда не достичь [результата].

Имя для «природы человека» выбрано не по высшим и не по низшим, а по средним [и центральным ее проявлениям]. [Понимаемая таким образом] природа подобна кокону и подобна яйцу. Яйцо после насиживания превращается в цыпленка, кокон же после разматывания становится шелковой нитью. [Подобно этому] и природа [человека] после воздействия на нее обучения становится добрей. Вот это и называется подлинным [Путем] Неба.

Небо рождает народ. [При этом] его природа обладает способностью стать доброй, но еще не может стать доброй. Для того чтобы сделать [его] природу доброй, Небо ставит [над ним] государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может [сама] стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее [становление] природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение — завершить [становление] природы народа. Если же, рассматривая эту подлинную способность [людей к добру], считать природу народа уже достигшей доброты, то [это означает] не понимать замысел Неба и не признавать предназначение государя. Если природа простого народа уже добра, то что же осталось делать государю, получившему мандат Неба? [Таким образом], если имена [понимаются] неправильно, то [это чревато] отменой важнейшего предназначения [государя] и нарушением вelenия Неба. Это не есть [правильный] метод рассуждений [на данную тему].

В записях «Чунь цю», [в тех случаях, когда] внутреннее подвергается воздействию внешнего, разъяснение начинается с внешнего. Так, природа простого народа становится способной к добру после того, как она подвергается воздействию поучения извне. Добро, [таким образом], появляется от обучения, а не от природы. Если же [предположить, что добро] появляется от природы, то [в этом случае в употреблении имен] окажется много отклонений и необычностей. [Возможность] самостоятельно достичь успеха без помощи мудрецов и совершенномудрых — это ошибочное [суждение многих] видных мужей своего времени. Оно не соответствует тем приемам, [с помощью которых] разъясняет [события] «Чунь цю». Это — слова, [не основанные] на правильном мето-

де, это — рассуждения, не проверенные [на практике]. [Подобные суждения] — вне благородного мужа. Да и для чего они ему?»

Некоторые говорят: «Природа [человека] обладает началом добра, сердце его обладает способностью к добру. Разве нельзя [сказать о них, что они] добры?» Отвечаем: «Нельзя. Кокон состоит из шелковых нитей, но кокон не есть шелковая нить. Яйцо содержит цыпленка, но яйцо не есть цыпленок. Если основываться на [данном] сравнении, то какие сомнения [могут возникнуть по данному вопросу]?»

Небо рождает народ [согласно единому] великому правилу, поэтому и суждения [о его] природе не должны быть различными. Однако одни утверждают, что природа [человека] уже достигла доброты, другие же считают, что она еще не достигла доброты. [Это происходит оттого, что спорящие] вкладывают различный смысл в то, что они называют добром. Природа человека обладает началом добра. Так, ребенок любит своих родителей. Если называть добротой ту доброту, которая свойственна и диким зверям, то это — доброта и в понимании Мэн-цзы. Если же следовать трем основам и пяти отношениям, постичь нормы [всех этих] восьми основных качеств, быть верным и преданным, но и широким в симпатиях, быть радушным и щедрым, но и любить ритуал, то именно это можно назвать добром. И это будет доброта [в понимании] совершенномудрого человека. Поэтому Конфуций и говорил: «Мне не удавалось встретить доброго человека. Встретить бы постоянного человека, и это уже хорошо!» Отсюда можно видеть, что то, что называл добротой совершенный мудрец, было достижимо отнюдь не легко и что он не называл добротой ту доброту, которая присуща и диким зверям. Если бы начала доброты, присущие и диким зверям, можно было назвать добротой, то неужели же тогда [Конфуций] не встретил бы доброго человека? Но доброта, присущая диким зверям, не стала еще добротой, подобно тому как знание трав и деревьев не заслуживает еще имени «знание». [Если же мы утверждаем, что] доброта природы простого народа присуща и диким зверям и не заслуживает имени доброты, то [мы тем самым в понимании] имени доброты следуем за совершенным мудрецом.

Употребление имен совершенными мудрецами [вся] Поднебесная считает правильным. [Подобно тому как] при установлении утра и вечера наблюдают за Полярной звездой, так и при разрешении сомнений смотрят на совершенномудрого. Совершенный

мудрец полагал, что в период отсутствия [мудрых] государей не получивший поучения народ не может стать добрым. Если стать добрым так трудно, [как это казалось Конфуцию], то считать природу простолюдинов способной [самостоятельно] сделаться доброй — ошибка.

Если за основу брать природу диких зверей, то тогда природу простого народа можно счесть доброй. Но если за основу брать доброту Пути человека, то природа простого народа [ее] не достигает. Позволительно считать, что природа простого народа добра [лишь] по сравнению с дикими зверями, но непозволительно считать, [что она такова по сравнению с тем, что] называет добром совершенномудрый. То, на чем я основываюсь, характеризуя природу [человека], отличается [от того, на чем основывался] Мэн-цзы. Мэн-цзы брал за основу нижний [предел], то, как ведут себя дикие звери. [Поэтому он и] утверждал, что природа [простого народа] уже добра. Я же основываюсь на верхнем [пределе], на [том, что] совершенный мудрец считал добротой. Поэтому [я и] утверждаю, что природа [простого народа] еще не достигла доброты. Доброта превосходит природу [человека подобно тому, как] совершенная мудрость превосходит доброту.

Поэтому великое начало летописи «Чунь цю» — в тщательном соблюдении правильного употребления имен. [Не постигнув того, откуда] началось имя, как можно рассуждать [о природе народа] — добра она уже или еще нет?

## ВАН ЧУН

*Принято считать, что в Китае, более чем где-либо еще, бытует почтительное отношение к традиции, к прошлому. Однако и здесь это отношение может быть весьма избирательным, так что некоторые традиции оказываются в полном забвении. Подтверждение тому — судьба духовного наследия выдающегося мыслителя эпохи Хань — Ван Чуна (27 — ок. 97 г.). Поскольку взгляды его отличала явно материалистическая и рационально-критическая ориентация, его труды, и главный из них — трактат «Лунь хэн» («Взвешивание рассуждений»), были подвергнуты критике и преследованиям, а затем, вплоть до XX в., практически замалчи-*

вались. Зато в социалистическом Китае Ван Чуна стали чтить чрезвычайно высоко, зачастую упрощая его истинную мировоззренческую позицию, модернизируя ее в духе, созвучном маоизму.

Ван Чун действительно критически относился к преобладавшим в его время китайским философским школам. Но это не исключало заимствования им различных концепций конфуцианства, даосизма, инь ян цзя, легизма. Не случайно поэтому в китайской истории философии его часто причисляют к ряду эклектиков — цза цзя.

О склонности к материалистической ориентации свидетельствует прежде всего учение Ван Чуна о «естественности» (цзыжань), согласно которому тьма вещей рождается не по воле Неба, а сама собой: «Путь природы заключается в недеянии и предоставлении каждого своему естеству». Для Ван Чуна характерна приверженность абсолютной детерминированности человеческой судьбы природными факторами: «Судьба означает не что иное, как саму человеческую природу». Возможно, личная история Ван Чуна, выходя из бедной семьи, которому не удалось преуспеть в чиновничьей карьере и пришлось узнать нищету, сказала на его пессимистических рассуждениях о бессмысленности стремления изменить уготованную каждому судьбу.

Антиконфуцианский пафос воззрений Ван Чуна более всего проявился в отношении к авторитету совершенномудрых. Он высказывает сомнения в способностях последних знать все о прошлом и будущем, не верит в обладание ими врожденного знания. Действительным знанием, по его мнению, является то, которое обретается благодаря «изучению и спрашиванию», осмыслению «свидетельств ушей и глаз», т.е. эмпирических данных обыденной жизни, а также естественных наук. Предвидение и проникновение в суть вещей означают «доскональное знание природных свойств тьмы вещей и полное постижение всех основ».

Перевод глав из «Лунь хэна» выполнен с китайского Т.В.Степугиной. См.: Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

## «Лунь хэн»

КНИГА ВТОРАЯ. ГЛАВА ВТОРАЯ.  
ЧТО ЗНАЧИТ СУДЬБА

Моисты считают, что смерть человека не predetermined судьбой, конфуцианцы же полагают, что смерть predetermined судьбой.

Те, кто верит в судьбу, основываются на изречении Цзы-ся: «Жизнь и смерть зависят от судьбы, а богатство и знатность — от Неба».

Те, кто отрицает существование [личной] судьбы, ссылаются на город Лиян, который в течение одной ночи был затоплен и превратился в озеро, а также на циньского военачальника Бо Ци, который закопал живыми в землю воинов чжаоской армии, сдавшей ему около Чанпина, где [таким образом] одновременно погибло четыреста тысяч человек. [Они] отмечают, что [в эпоху «Чунь цю»] иногда не было видно травы на поле брани из-за тысяч трупов воинов потерпевшей поражение армии; что в лихие години неурожая дороги бывали забиты голодающими; что тысячи семей гибли от лихорадки и эпидемий. Если бы судьба действительно существовала, то почему это [бедствие] одинаково поразило [всех людей] в царствах Цинь и Ци?

Те, кто верит в судьбу, возразят: «Поднебесная огромна, и народа в ней великое множество: неудивительно, что и [жителей] города Лиян, и тех, кто был закопан под Чанпином, постигла одинаковая судьба и общая гибель. Те, кому судьбой было предназначено утонуть, оказались собранными в Лияне, а те, кому суждено было быть раздавленными насмерть, сошлись в Чанпине».

Более того, [подобным же образом], когда Гао-цзу лишь начал свое восхождение [к императорской власти], на землях Фэн и Пэй побывал [некий] прорицатель и предсказал, что многие [из местных жителей] будут удостоены высокого титула хоу, и, хотя [далеко не все из этих людей] — молодых и старых, мужчин и женщин — были благородными [по происхождению], все они обладали [таинственными] приметами [знатности]. [Вещие] признаки высокого положения или ничтожного состояния время от времени появляются, и это повсюду так.

Однако же в Ляне все находившиеся в городе мужчины и женщины утонули, а во рве под Чанпином равно погибли и стар и млад. Среди [этих] десятков тысяч [погибших людей], безусловно, были и такие, которые должны были бы прожить долгую жизнь и не должны были бы умереть в то время. Но так как им довелось жить в эпоху смуты, когда все взялись за оружие, то не пришлось дожить до своего [естественного] долголетия. Жизнь человека [сама по себе] может быть и долгой, и короткой; время, [в которое он живет], может быть эпохой процветания или периодом упадка. [Непременным] следствием упадка являются тяжкие болезни, стихийные бедствия и несчастья людей.

Так, в [столицах царств] Сун, Вэй, Чэнь и Чжэнь одновременно в один и тот же день разразились огромные пожары. Среди населения [столиц] этих четырех государств, безусловно, были и такие люди, чье благополучие было в самом расцвете и кому не угрожало оскудение. И однако же все они пострадали от пожаров. Злой рок их царства вторгся [в их личную судьбу]. Судьба государства оказалась сильнее судьбы отдельного человека. Судьба, распоряжающаяся долголетием (*шоу мин*), могущественнее, чем судьба, управляющая благополучием (*лу мин*).

Есть таинственные приметы, предвещающие долголетие или преждевременную смерть [в молодости], а также магические знаки, предсказывающие богатство или бедность, знатность или презренное состояние, — все это обнаруживается во внешнем облике человека. Предопределяет ли судьба, распоряжающаяся долголетием, человеку жизнь долгую или короткую — это зависит от природы, [подобно тому как] прекрасное или дурное телосложение зависит от физического состояния организма. Если человеку предначертано судьбой [от природы] умереть в молодом возрасте, то он никоим образом не может прожить дольше, хотя бы он и отличался самыми необыкновенными достоинствами. Тот же, чей удел — бедность и ничтожество, ни в коем случае не сможет преуспеть в жизни, хотя бы и обладал самым добродетельным характером. Перед тем как покончить с собой, Сян Юй, обернувшись к рабу, произнес: «Не ошибки на поле боя, а судьба — причина моего поражения». Эти слова справедливы. Сян Юй действительно превосходил Гао-цзу в военном искусстве. Успех же Гао-цзу был достигнут им благодаря его природной судьбе (*тянь мин*).

Судьбы царства зависят от сонма звезд. Благоприятное или неблагоприятное расположение созвездий оказывает влияние на

бедствия или процветание государства. С изменением местоположения звезд [связано то, что] люди то преуспевают, то терпят неудачи. Счастье и несчастье людей [перемежаются] подобно урожайным и неурожайным годам. Как вещи бывают то дорогими, то дешевыми, так и судьба бывает то благоприятной, то неблагоприятной. На протяжении одного года дешевизна и дороговизна чередуются так же, как в течение одной жизни успехи и напасти сменяют друг друга. И подобно тому как дороговизна и дешевизна вещей не зависят от года изобильного или неурожайного, так и преуспеяние или невезение не зависят от мудрости или глупости [людей].

Почему Цзы-ся говорит: «Жизнь и смерть зависят от судьбы, а богатство и знатность — от Неба», вместо того чтобы сказать: «Жизнь и смерть зависят от природы, богатство и знатность — от судьбы»?

Жизнь и смерть не связаны с небесными знаменами, а зависят только от природных задатков [людей]. В тех случаях, когда человек приобретает от рождения устойчивую и крепкую природу, он обладает мощной жизненной энергией (*ци*) и здоровым и сильным телосложением. Если [его природа] устойчива и крепка, то судьба обеспечит ему долголетие. А тому, кому судьбой предначертано долголетие, тот уже не умрет молодым. В тех случаях, когда человек получает от рождения характер вялый и мягкий, его жизненная энергия мала и немощна, телосложение — хило и хрупко. А при хилом и хрупком [телосложении] человеку будет предопределена судьбой, распоряжающейся долголетием, короткая жизнь. Тот же, кому долговечность не суждена, должен умереть.

Вот почему в словах [Цзы-ся]: «[Жизнь и смерть] зависят от судьбы» — судьба означает не что иное, как саму человеческую природу.

Что касается богатства и знатности, то они приобретаются от рождения, как и природный характер, что касается прирожденной жизненной энергии, то она зависит от тончайших частиц жизненного начала (*цзин*), источаемых сонмом звезд. Небесные светила находятся на небе, и у них на небе есть знаки-предзнаменования; тому, кто отмечен знаком, предвещающим богатство и знатность, суждено быть богатым и знатным, тому же, кто отмечен знаком, предвещающим бедность и подлое состояние, не миновать быть бедным и презренным. Поэтому [Цзы-ся] и говорит: «[Богатство и знатность] зависят от Неба». Как же именно осуществляется эта «зависимость от Неба»?

На небе есть сотни [звезд-]повелителей и огромное множество [обычных] звезд. Небо испускает жизненную энергию, а звезды источают тончайшее жизненное начало. Частицы жизненной энергии, испускаемые небом, и частицы жизненной энергии, источаемые сонмом звезд, взаимопроникают. Человек рождается, вобрав в себя частицы жизненной энергии, и, обладая ими, растет. Если ему достались благородные [частицы], он окажется знатным человеком. Если же ему попадут [частицы] ничтожные, то его участь будет презренное состояние. Высоким или низким будет общественное положение человека, значительным или малым будет его имущественное состояние, насколько почетным, большим или меньшим, станет его служебный ранг — все это определяется положением, значением и величиной звезд. Поскольку на небе есть сотни [звезд-]повелителей и огромное множество [обычных] звезд, то и на земле соответственно также имеются — как носители их тончайшего жизненного начала — десятки тысяч людей из народа и [государи, подобные] Пяти высоким предкам и Трем царственным правителям. На небе есть свои Ван Лян и Цзао-фу, поэтому и у людей есть также свои [Ван Лян и Цзао-фу]. Только те, кто обретет от рождения частицы соответствующей жизненной энергии, станут искусными колесничими, [подобными Ван Ляну и Цзао-фу].

Говорят, что есть три судьбы: первую называют «судьбой естественной (*чжэн мин*)», вторую — «судьбой, зависящей от обстоятельств (*суй мин*)», третью называют «судьбой неблагоприятной (*цзао мин*)».

О естественной судьбе говорят тогда, когда благополучие приходит к человеку просто как следствие его [природных задатков]. Если природные задатки безупречны, а телосложение превосходно, то благополучие будет обеспечено такому человеку само собой, без того чтобы он добивался своего счастья примерным поведением или деловым рвением. Поэтому и называют [такую судьбу] «судьбой естественной».

Что касается судьбы, зависящей от обстоятельств, то в этом случае благополучие и счастье достигаются достойным поведением и особым усердием в делах. Но как только [человек] уступает своим страстям и дает волю своим желаниям, его постигают беды и несчастья. Поэтому и называют [такую судьбу] «судьбой, зависящей от обстоятельств».

Когда же речь идет о неблагоприятной судьбе, то здесь, как бы ни были прекрасны дела и добродетельны поступки человека,



его все равно ждет горькая доля. Вопреки его желаниям и мечтам он повсюду будет встречать непредвиденные препятствия, бедствия и невзгоды будут его уделом. Поэтому и называют [такую судьбу] «судьбой неблагоприятной».

Каждому из людей уготована его судьба. И каждый обретает счастливую или несчастную долю уже в момент соединения жизненной энергии его отца и матери.

Природные задатки человека и его судьба могут различаться между собой. Так, задатки человека могут быть прекрасными, а его судьба несчастной, или же его природные наклонности могут быть дурными, а судьба счастливой. Совершит ли человек поступки хорошие или же дурные — это зависит от его природных задатков, а будет ли человек счастлив или нет, познает горе или радость — это зависит от судьбы. Когда при достославных деяниях человека постигает горе, то это значит, что у него добрые природные задатки, но злая судьба. Когда же при недостойном поведении человеку улыбается удача, — значит, у него дурные природные задатки, но счастливая судьба. Природные задатки могут быть добрыми или дурными сами по себе, а судьба сама по себе счастливой или несчастной. Любимец судьбы, хотя бы он и не совершил в жизни ничего добропорядочного, совсем не обязательно будет лишен счастливой доли. Человек же злой судьбины никак не минует беды, каким бы примерным ни было его поведение.

Мэн-цзы сказал: «Чтобы чего-то добиваться, нужно обладать умением, но добьешься ли [успеха] — зависит от судьбы». При добрых природных задатках можно надеяться [на устройство своего благополучия], а при благоприятной судьбе есть и возможность добиться этого. Но если при добрых природных задатках судьба неблагоприятна [к данному человеку], то при всем старании невозможно добиться желаемого.

Тех, кто вершит дурные дела, [казалось бы], должна была преследовать и поражать беда. Однако Разбойник Чжи и Чжуан Цяо, которые бесчинствовали в Поднебесной и вместе с тысячами своих сторонников нападали и отбирали чужое имущество, зверски убивали людей, беззаконию которых не было предела и которых должно было [бы, казалось], постигнуть возмездие, дожили до глубокой старости. Если так, то можно ли доказать, что существует судьба, зависящая от обстоятельств?

Люди, отмеченные неблагоприятной судьбой, вопреки их желанию творить добрые дела в действительности будут встречаться

только с неудачами. Почему таких [людей], как Янь Юань и Боню, поразила беда? Янь Юань и Боню отличались благочестием; [они] должны бы быть вознаграждены судьбой, зависящей от обстоятельств, и стать счастливыми. По какой же причине они оказались в беде? Янь Юань так утруждал себя учеными занятиями, что загубил себя своим рвением. Боню без всякой видимой причины был поражен дурной болезнью. Такие люди, как Цюй Пин и У Юань, были самыми преданными советниками у своих правителей и не щадя сил выполняли свой долг государевых слуг. Однако же [Цюй Пин] был выслан в изгнание [царем] Чу, а [У Юань] был сварен заживо [царем У]. За свое благонравное поведение они должны бы заслужить счастливую долю у судьбы, зависящей от обстоятельств, а их сразила беда в силу неблагоприятной судьбы. Почему так?

Настаивающие на существовании судьбы, зависящей от обстоятельств, отрицают неблагоприятную судьбу; говорящие о наличии неблагоприятной судьбы исключают судьбу, зависящую от обстоятельств. Конфуцианцы говорят о трех видах судьбы, но как все же это можно установить? [Считают] к тому же, что судьба определяется в момент рождения, явственно обнаруживаясь в телосложении человека. Если же теперь сказать, что то, чего достигнет человек, зависит от его поступков, тогда, значит, судьба определяется конечным результатом [его деяний], а не предначертана в истоке [его жизненного пути]. В действительности же богатство и знатность, бедность и презренное состояние уготованы человеку с самого момента рождения, а не обретаются им во взрослом состоянии в зависимости от его поведения.

Человек естественной судьбы умирает по достижении столетнего возраста. Человек с судьбой, зависящей от обстоятельств, живет пятьдесят лет. Человек неблагоприятной судьбы с момента обретения им жизненной энергии сталкивается с болезнями и несчастьем; говорят, что в момент его зачатия совершаются [какие-то] дурные [дела] или происходят [такие] природные явления, как гроза; поэтому, вырастая, он может умереть молодым.

Это и называется тремя судьбами.

Кроме того, [соответственно] различают три вида человеческой природы, а именно: естественную, зависящую от обстоятельств и неблагоприятную. Люди естественной природы обладают от рождения пятью добродетелями; люди природы, зависящей от обстоятельств, наделены характером своих родителей; причиной неблагоприятной природы является соприкосновение с каким-либо зло-

счастливым предметом. Так, если беременная женщина съест заячье мясо, то ее ребенок родится с заячьей губой.

В «Юэлин» («Помесячных правилах») говорится: «Если в данный месяц, [последний месяц зимы], разразятся раскаты грома, то у тех, кто не примет меры предосторожности в своем поведении, родятся неполноценные дети и им предстоят великие беды».

[Что касается людей] немых, глухих, хромых и слепых, то их жизненная энергия подверглась порче еще в материнской утробе. По той же причине [люди] получают от природы характер сумасбродный и строптивый. Яншэ Сыво в момент рождения издавал вопли, подобные волчьему и шакальему вою. Когда он вырос, то отличался злобным характером. Его постигло несчастье, и он погиб. Такими [дурными] свойствами характера [он] был наделен еще в утробе матери, так же как и Даньчжу и Шан Цзюнь.

Человеческая природа и судьба обретаются [людьми] изначально. Поэтому обряды предписывают правила, наставляющие, как носить беременность.

Когда ребенок находится в утробе матери, то [беременная женщина] не должна садиться на неправильно положенную циновку, не должна есть пищу, если она не нарезана как следует, не должна бросать взглядов на цвета некрасивые, не должна слышать звуков, неприятных для слуха.

Когда ребенок вырастет, ему надо дать мудрых наставников и добродетельных пестунов, обучить его нормам поведения и взаимоотношениям между правителем и подданным, отцом и сыном. Будет ли он добропорядочным или дурным, [определяется] именно в это время.

Если в тот момент, когда [ребенок] обретает жизненную энергию, его мать не остережется беспутства сердца и порочных мыслей, то, став взрослым, ее ребенок будет сумасбродным и строптивым, недобрый и омерзительным внешне.

Су Нюй разъяснила Хуан-ди, что если жить с пятью женами, то это значит не только повредить плоти матери и отца, но и причинить серьезный ущерб природным задаткам сыновей и дочерей.

У каждого человека есть своя судьба (*мин*) и свой удел (*лу*), но при этом бывают непредвиденные и встречающиеся обстоятельства (*цзао юй*), а также случайные возможности (*син*) и непредугаданные совпадения (*оу*).

Судьба предопределяет богатство или бедность, знатность или низкое положение. Удел человека может сулить процветание или упадок, преуспевание или никчемность. Кому судьба предназначает быть знатным и богатым, удел того — процветание, ему навсегда

обеспечены благополучие и покой. Кому судьба быть бедным и ничтожным, удел того — терпеть и погибать, его постигнут беды и несчастья, всегда его будут тяготить заботы, и радости ему не знать.

О непредвиденном обстоятельстве говорят тогда, когда человек сталкивается вдруг с необычным несчастным случаем. Так, например, было с Чэн Таном, когда он был брошен в тюрьму в Сятай, или с Вэнь-ваном, когда он оказался в опасности, [будучи взят под стражу] в Юли. Если мужи столь совершенной добродетели попали в такую беду, что оказались в заключении, то это, конечно, можно назвать непредвиденным обстоятельством. Но хотя бы беда и была очень велика, однако если [у человека] судьба благоприятна и удел счастлив, то и это несчастье не окажется [для него] роковым, потому и называют все это неожиданным бедствием. Несчастье, которое случилось с Янь-цзы, можно считать ярким [тому примером]. Если оружие приставлено прямо к груди человека и обнаженный клинок коснулся его шеи так, что он стоит на краю гибели, если в тот момент, когда алебарда и меч готовы вонзиться в него, смерть все же будет отведена от него и ему будет возвращена жизнь, это значит, что судьба его настолько благостна и ему предуготован такой счастливый удел, что неожиданное бедствие не может стать гибельным для него.

В городе Ляине и рве под Чанпином, хотя там, несомненно, находились люди, чья судьба была благоприятной, а удел счастливым, они погибли в течение одной ночи вместе со всеми остальными. Беда, постигшая их внезапно, была настолько подавляющая, что ее не могли отворотить их личная благоприятная судьба и счастливый удел. Подобным образом вода и огонь преодолевают друг друга. Когда сильнее вода, она побеждает огонь, а когда сильнее огонь, то он уничтожает воду.

[О встречающихся обстоятельствах говорят в том случае], если посчастливится вдруг встретить своего [понимающего тебя] правителя, [только] тогда и повезет по службе. Но если не случится найти взаимопонимания у правителя, то, невзирая на благоприятную судьбу и счастливый удел, не добьешься успеха.

О случайных возможностях говорят в том случае, если человеку неожиданно выпадет счастливый или несчастный жребий. Будучи виновным, оказаться на свободе — счастливый случай. Будучи невинным, подвергаться заключению — несчастная случайность. Быть заключенным в тюрьму, но вскоре же быть освобожденным по высочайшему указу — это значит обладать судьбой

столь благоприятной и уделом столь счастливым, что и безвременная смерть не может повредить.

О непредуганном совпадении говорят в том случае, когда речь идет о служении правителю. Когда кто-то служит своему правителю добродетельно, а правитель одобряет [его] советы и продвигает по службе, это и есть непредуганное совпадение [интересов]. Когда же поступки [находящегося на службе человека] противоречат [намерениям] правителя настолько, что он отстраняется от должности и удаляется [от двора], это означает непредуганное несовпадение [интересов]. Если же опала окажется недолгой и [такого человека] высшее начальство пригласит на должность, то он обязан будет этому своей благоприятной судьбе и счастливому уделу, благодаря которым вредные последствия от непредуганного несовпадения непременно исчезнут.

Таким образом, судьба и удел каждого человека могут как совпадать, так и не совпадать с непредвиденными и встречающимися обстоятельствами, со случайными возможностями и непредуганными совпадениями, [удачными или неудачными]. Когда [бывает соответствие] непредвиденных и встречающихся обстоятельств случайным возможностям и непредуганным совпадениям — успех обеспечен. Когда такого соответствия нет — неудача неизбежна. И все это зависит от судьбы [и удела человека]. Если человеку не повезет в тот самый миг, когда он находится на гребне удачи, и счастье его обратится во зло, значит, судьба и удел его неблагоприятны.

Человек в этом мире может иметь природные задатки и судьбу как благоприятные, так и неблагоприятные, он может находиться в состоянии процветания или упадка. Но при этом важно то, какие на жизненном пути каждого человека окажутся непредвиденные и встречающиеся обстоятельства, случайные возможности и непредуганные совпадения. [Вследствие всего этого] очень редко встречаются такие люди, которым на протяжении их жизни удастся довести до конца все свои дела, как плохие, так и хорошие, и осуществить свои сокровенные желания!

## КНИГА ТРЕТЬЯ. ГЛАВА ПЯТАЯ. ПРИРОДА ВЕЩЕЙ

Конфуцианцы утверждают: «Небо и земля рождают человека, [действуя] с [определенной] целью». Это высказывание ложно.

Когда соединяются жизненная энергия неба и земли, то в результате естественно рождается человек, подобно тому как от соединения жизненной энергии мужчины и женщины естественно

рождается ребенок. В момент соединения жизненной энергии мужа и жены [супружеская пара пусть даже и] не стремится произвести на свет ребенка, а соединяется, движимая [лишь] чувством страсти, но в результате [их] соития рождается ребенок.

Из того факта, что мужчина и женщина рожают ребенка и не стремясь к этому, следует заключить, что небо и земля, рождая человека, также не [действуют] с [определенной] целью.

В таком случае человек появляется на свет так же, как рыба рождается в пруду или вши — на [теле] человека. Благодаря жизненной энергии [все сущее] рождается и каждый род и вид воспроизводит сам себя. Это в равной мере действительно для всего множества вещей, созданного между небом и землей.

Говорят:

«Если истинно то, что небо и земля, создавая человека, не [действуют] с [определенной] целью и человек поэтому рождается естественно, то почему сторонники этой точки зрения заявляют следующее: „Небо и земля являются плавильной печью, вся тьма вещей — медью, силы инь и ян — пламенем, созидание и преобразование [всего сущего] — это процесс плавки“? Но, как известно, гончар и литейщик, выплавляя медь и обжигая изделия в огне, действуют с [определенной] целью. Признавая, что, создавая человека, небо и земля не [действуют] с [определенной] целью и что человек поэтому рождается естественно — и только, можно ли [при этом] утверждать, будто гончар и литейщик изготавливают [свои] изделия, не ставя перед собой [никакой] цели, изделия же поэтому производятся [случайно], сами собой?»

Если сравнение не вяжется с фактами, оно не может служить средством объяснения, а если изречение не выражает сути [явлений] — его нельзя считать истинным».

На это можно ответить:

«Смысл сопоставления — [показать], что природные свойства [у разных] людей [так же] неодинаковы, как [неодинаковы] формы, куда льется расплавленная медь, и гончарные изделия, обжигаемые в огне. И никак не утверждается то, что будто бы небо и земля создают человека точно так же, как гончар или литейщик делают свое дело.

Люди, прибегающие к сопоставлениям, всегда привлекают [для доказательства] дела людей, но они должны быть взяты как нечто целое, их нельзя рассматривать в отрыве друг от друга. Когда хотят своими глазами увидеть собственную макушку, голова не может не повернуться, когда хотят рукой взяться за свою ступню, нога не может остаться при этом неподвижной, ибо глаза и голова

составляют одну часть тела, а рука и нога относятся к [взаимосвязанным конечностям] одного организма.

Ныне гончар и литейщик сначала месит глину, потом лепят ее, чтобы придать ей форму, что является действием [с определенной] целью. Прежде чем разжечь уголь, чтобы получить огонь, они обязательно сначала приводят в надлежащий вид печь, что также делается с [определенной] целью. Однако не вся расплавленная медь застывает в нужной форме, а обжигаемая посуда не всегда выходит хорошо, ибо невозможно все сделать так, как задумано.

Коль скоро природа не может создавать человека с [определенной] целью, то она так же не может создавать с [определенной] целью и всю тьму вещей. Все сущее рождается само собой, естественным образом [в результате] соединения жизненной энергии неба и земли.

Пахота, посев и прополка производятся с [определенной] целью, однако будет урожай или нет — зависит от естественных [факторов]. Как доказать это? Если бы природа с [определенной] целью создавала всю тьму вещей, то она должна была бы внушить им взаимную любовь и не должна была бы допускать вреда, наносимого ими друг другу».

Некоторые говорят:

«Природа создает тьму вещей из жизненной энергии пяти первоэлементов. Благодаря этому тьма вещей заключает в себе жизненную энергию пяти первоэлементов, а жизненная энергия пяти первоэлементов [по природе своей] попеременно взаимно уничтожает друг друга».

На это возразим:

«Порождая тьму вещей, природа должна была бы [тогда] использовать жизненную энергию [лишь] одного из [пяти] первоэлементов, внушив вещам взаимную любовь, а не жизненную энергию [всех] пяти первоэлементов, поощряя их к взаимному уничтожению».

Некоторые утверждают:

«Чтобы сделать вещи полезными, надо заставить их взаимно враждовать, ибо именно [взаимная] вражда способствует взаимному становлению их как таковых. По этой причине природа использует жизненную энергию [всех] пяти первоэлементов, создавая тьму вещей, а человек использует тьму вещей, чтобы осуществлять десять тысяч работ.

Если бы вещи не могли подчинять друг друга, то они не могли бы использовать друг друга; если бы они не наносили друг другу вреда, то не были бы годны для употребления в дело. Если бы

металл не крушил дерево, то дерево не было бы пригодно для употребления; если бы огонь не плавил металл, то металл не был бы пригоден для изготовления изделий. Таким образом, повреждая друг друга, все вещи приносят тем самым друг другу пользу. Когда существа, обладающие кровью, терзают друг друга, кусают друг друга и пожирают друг друга, то к этому их понуждает жизненная энергия пяти первоэлементов».

На это можно ответить:

«Природа, рождая тьму существ, стремится к их взаимной пользе, но [бывает, что] не может этого достичь без их взаимного повреждения. Когда рожденные [ею] тигры, волки, змеи, осы, скорпионы — все губят людей, то разве природа задавалась целью сделать людей их добычей?»

К тому же тело каждого человека содержит жизненную энергию пяти первоэлементов, поэтому человек обладает пятью постоянствами, которыми руководствуется в своем поведении. Пять постоянств есть проявление пяти первоэлементов. Пять внутренних органов, [содержащихся в теле] человека, [также] содержат жизненную энергию пяти первоэлементов. Если исходить из высказанного мнения, что обладающие кровью существа, содержащие в себе ци пяти первоэлементов, обязательно взаимно губят друг друга, тогда тело человека, вмещающее внутри пять внутренних органов, должно находиться в состоянии самоуничтожения и каждый человек в своем поведении и желании творить справедливость должен с самим собою быть в столкновении? Но каким образом можно доказать, что жизненные энергии пяти первоэлементов действительно уничтожают друг друга, а существа, обладающие кровью, борются и одолевают друг друга?»

Некоторые полагают:

«[Циклический знак] инь соответствует дереву, его животное — тигр. Знак суй соответствует земле, его животное — собака. Знаки чоу и вэй также соответствуют земле; животное знака чоу — бык; животное знака вэй — овца. Дерево побеждает землю, поэтому тигр пересиливает собаку, быка и овцу. Знак хай соответствует воде, его животное — свинья. Знаку сы соответствует огонь, его животное — змея. Знак цзы также соответствует воде, его животное — мышь. Знак у тоже означает огонь, его животное — лошадь. Вода побеждает огонь, поэтому свинья пожирает змею. Огонь тушится водой, поэтому если лошадь съест мышиный помет, то ее брюхо вздуется».

В ответ скажем:



«Если вникнуть в высказанное мнение, то обнаружится, что среди существ, обладающих кровью, имеются также такие, которые не подавляют друг друга. Знак у соответствует лошади, знак цзы — мышши, знак ю — курице, знак мао — зайцу. Если вода пересиливает огонь, то почему же мышшь не прогоняет лошадь? Металл пересиливает дерево, но отчего же курица не раздирает клювом зайца? Знак хай соответствует свинье, знак вэй — овце, знак чоу — быку. Если земля преодолагает воду, то почему же бык и овца не убивают свинью? Знак сы соответствует змее, знак шэнь соответствует обезьяне. Коль скоро огонь побеждает металл, почему змея не пожирает обезьяну? Что касается обезьяны, то она боится мышши, кусает же обезьяну собака. Мышь связывают с водой, обезьяну — с металлом.

Вода не осиливает металла, так почему же обезьяна боится мышши? Знак суй соответствует земле, знак шэнь соответствует обезьяне. Земля не побеждает металл, так в чем же причина того, что обезьяна боится собаки?

Восток сопоставляют с деревом, присущие ему созвездия находятся в Лазоревом драконе. Запад сопоставляют с металлом, связанные с ним созвездия находятся в Белом тигре. Юг сопоставляют с огнем, относящиеся к нему созвездия находятся в Алой птице. Север сопоставляется с водой, присущие ему созвездия находятся в Черной черепахе.

Тончайшие частицы жизненного начала [этих] четырех небесных созвездий опустились на [землю] и создали во плоти [соответствующих] четырех животных, [дракона, тигра, птицу и черепаху], и среди существ, обладающих кровью, четверо этих животных являются старшими. [Из всех] тварей [эти] четыре содержат жизненную энергию пяти первоэлементов в наивысшей степени. Однако, когда Дракон и Тигр встречаются, они не трогают друг друга, и, когда собираются вместе птица и черепаха, они не причиняют друг другу вреда. Если исследовать и сопоставить [этих] четырех животных с животными двенадцатеричного цикла, [то обнаружится, что] мнение о природной взаимной вражде существ, обладающих кровью — якобы именно в силу того, что они несут в себе жизненную энергию пяти первоэлементов, — отнюдь не получает подтверждения».

Коль скоро вся тьма вещей находится в постоянной взаимной борьбе, то существа, обладающие кровью, также подавляют друг друга. Удастся же растерзать и сожрать другого тому, у кого острые клыки и зубы, сильные мускулы, гибкие и ловкие движения и дерзкая отвага. Если между людьми на земле власть не распреде-

лена поровну и силы их не равны, то они, естественно, побеждают и покоряют друг друга, используя силу для подавления и оружие для убийства. Люди используют оружие для взаимного уничтожения точно так же, как животные рвут друг друга зубами, рогами, когтями и клыками. Сильные, крепкие мышцы, острые рога, дикая ярость и длинные клыки могут обеспечить победу, а малодушие, короткие когти ведут к погибели, трусость и тупые шпоры приносят поражение. Люди бывают храбрые и трусливые, и от этого в сражениях зависят успех или неудача, и совсем не обязательно победивший должен быть наделен жизненной энергией металла, а побежденный — тончайшим жизненным началом дерева. Конфуций был так напуган Ян Ху, что удалился, обливаясь потом. Но цвет [лица] Ян Ху не обязательно был белым, а Конфуция — голубым. Из того, что ястреб набрасывается на голубя или воробья, а сова пожирает лебедя или дикого гуся, вовсе не следует, что ястреб и сова родились на юге, а голуби, воробьи, лебеди и дикие гуси обитают на западе; на деле победа или поражение зависят от силы мышц, смелости или трусости.

В общественных местах люди всегда пускаются в споры, а в селениях постоянно затевают тяжбы. При тяжбах обязательно оказываются правая и неправая стороны, а в спорах выявляются истинное и ложное высказывания. Залуждающиеся и виновные — проигрывают, а правые и придерживающиеся истины — выигрывают.

Но бывает, что выходит победителем в споре тот, кто боек на язык и чья речь искусна и пристрастна; тот же, кто запинается, затрудняясь в подборе выражений, заикается и не находит слов для ответа, оказывается побежденным. Язык в спорах и тяжбах играет ту же роль, что в сражениях мечи и копья. Острые мечи, длинные копья, сильные руки и быстрые ноги — залог победы, тупые мечи, короткие секиры, медлительные и нерасторопные руки и ноги — причина поражений.

Победа одного живого существа над другим зависит или от силы мышц, или от храбрости духа, или от хитрости и ловкости. Даже малое существо может одолеть большое, если оно обладает храбростью духа, ловким языком и проворными ногами. Большое же [существо], если оно не обладает крепким телосложением, мощными крыльями и рогами, может потерпеть поражение от малого. Если сорока пожирает ежа, а сорокопуд поедает змей, то это потому, что ежи и змеи не очень-то проворны. Сила moskitov и комаров несравнима с силой лошадей и быков, однако быки и

лошади страдают от комаров и москитов потому, что комары и москиты отличаются стремительностью действий.

Олень в состоянии рогами забодать собаку, обезьяна в состоянии лапами поймать мышь, однако же олень может быть загнанным собакой, а обезьяна может убежать от крысы, если они, [олень и обезьяна], не сумели пустить в ход рога и когти. Таким же образом пастушонок погоняет десятилетнего быка, а взрослый слон идет на поводу у юэского молодого раба — и все из-за неповоротливости [этих животных]. Обладая ловкостью и сноровкой, малое [существо] может одолеть большое; при отсутствии хитрости и проворства сильный окажется побежденным слабым.

## ЦЗУН-МИ

**П**роникий из Индии приблизительно в I—II вв. буддизм впоследствии стал одним из трех основных направлений мысли в Китае. Поначалу он воспринимался как одна из разновидностей даосизма, бытуя в форме народных верований и практик. Перевод буддийских текстов на китайский язык стимулировал распространение и развитие здесь собственно буддийской философии. Уже в III в. начинает проявляться своеобразие китайского буддизма, выразившееся прежде всего в отличном по сравнению с исконным буддийским учением понимании бытия и небытия. К VI в. из семи китайских буддийских школ две придерживались концепции небытия, а остальные пять отдавали предпочтение концепции бытия. Жесткое расхождение было, однако, преодолено благодаря синтезированному подходу, утвердившемуся в трех самобытных китайских школах буддизма: тяньтай, хуаянь и чань.

Взгляды Цзун-ми (780—841) представляют особый интерес, поскольку он был пятым патриархом школы хуаянь и одновременно четвертым патриархом одного из направлений школы чань. Созерцательные практики чань рассматривались им как формы практической реализации хуаяньского учения — отсюда тезис о «единстве учения и созерцания» (цзяо чань и чжи). Цзун-ми пытается осмыслить эволюцию буддийского учения, представив его историю как поэтапное восхождение от низших форм к наивысшей в учении школы хуаянь.

Важнейшее произведение Цзун-ми — «Юань жэнь лунь» («О началах человека»). Перевод с китайского и примечания к разделам данного сочинения, посвященным хинаяне и махаяне, принадлежат Е.А.Торчинову. См.: Историко-философский ежегодник. 1989. М., 1990.

## Юань жэнь лунь

### РАЗДЕЛЫ О ХИНАЯНЕ И МАХАЯНЕ

Учение малой колесницы<sup>1</sup> гласит о том, что цветоформа<sup>2</sup>, [представляющая собой] плоть и тело, а также сердце<sup>3</sup>, [представляющее собой] мысли и суждения, благодаря безначальной действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают<sup>4</sup>, бесконечно сохраняя преемственность в своем существовании. Как бегут струйки воды, как горят языки пламени в светильнике, так тело и сердце<sup>5</sup> по-видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимая его за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная [привязанность], гнев, тупость — эти три яда<sup>6</sup>. Три яда подвигают помыслы и побуждают тело и речь к совершению всех видов действий. Когда действия совершены, то воздаяния [за них] нельзя избежать. Поэтому обретается [новое] телесное существование в горе или радости на одном из пяти путей<sup>7</sup>. Обретение [нового] телесного существования в трех мирах<sup>8</sup>, дурных или благих местах обусловлено тем, что существа вновь хватаются за свое «я». Вновь возникает алчная [привязанность] и прочее, совершаются действия, получается воздаяние. Если есть телесное существование, то есть рождение, старость, болезнь и смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть и [этапы их существования]: формирование, становление, разрушение и пустота, а после пустоты — новое формирование<sup>9</sup>. Так кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются [существа] в круговороте [сансары], без начала и конца, словно колодезное колесо.

И все это потому, что нет понимания, что корень телесного существования отнюдь не «я». О том, что [в действительности] не является «я», говорят как о признаке, на котором основывается телесное существование и который появляется по причине упорядоченного взаимосоединения цветоформы и сердца.

Теперь, осуществляя анализ, отметим, что цветоформа состоит из земли, воды, огня, ветра — четырех великих [стихий], а сердце состоит из четырех скандх<sup>10</sup>: «восприятия», «помысла», «действия» и «сознания». Если каждое из этих [физических и психических] начал является «я»<sup>11</sup>, то значит, что [у каждого существа] есть восемь «я». А тем более, какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве! Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа, перья, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все [функции] сердца также далеко не тождественны: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего в совокупности имеется восемьдесят четыре тысячи мирских страстей. И есть еще великое множество явлений того же рода. Как же тогда узнать, что надо считать за «я»? Если все это [отдельные] «я», значит во мне сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме того, опять-таки [отметим], что нет никаких отдельно [существующих] дхарм. Они непостоянны и изменчивы, толкают к [конструированию] «я», но это не достигается. И тогда наконец понимаешь, что это телесное существование есть не что иное, как гармоническое сочетание признаков, [возникших в силу] причинно обусловленного подобия, и изначально нет никакого [субстанционального] человеческого «я».

Так кто же вожделеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, выполняет обеты? [Существа] безостановочно блуждают в трех мирах омрачения [в соответствии с совершенными] добрыми и злыми [делами], благодаря же усвоению учения об отсутствии «я» они умудряются, уничтожают вожделение и прочее, прекращают все виды действий и достигают познания пустоты «я», истинной таковости и тогда обретают плод архатства<sup>12</sup>. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются и все страдания.

Согласно этому учению, цветоформа и сердце — эти две дхармы, а также вожделение, тупость и гнев считаются корнем телесного существования и основой сосуда мира. Прошлое и будущее также в основе не имеют другой отдельной дхармы.

Теперь, критикуя это [учение], скажу: «Если жизнь [в сансаре] и пребывание в мирах непрерывных [перерождений] считать корнем телесного бытия, то тогда индивидуальное существование непременно было бы непрерывным. Однако, даже если не возникает [какого-либо] дефекта пяти видов сознания, все же сознание иногда перестает функционировать<sup>13</sup>.

Небеса мира отсутствия цветоформы также лишены этих четырех великих [стихий]. Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления [от него]. Таким образом, сосредоточивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования».

\* \* \*

Учение о признаках дхарм<sup>14</sup>, [относящееся] к великой колеснице<sup>15</sup>, утверждает, что все чувствующие существа с безначальных времен, несомненно, имеют восемь видов сознания и среди них восьмое, алая-сознание<sup>16</sup>, является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует семена основы телесного существования и сосуда мира. Оно посредством своих трансформаций порождает остальные семь видов сознания, и все они, трансформируясь, являются себя, выделяя объекты причинения. Но все они лишены [каких-либо] самосущих дхарм. Как же происходят эти трансформации? Говорят, что они [происходят] по причине силы истечений [сознания]<sup>17</sup>, разделяющих [его] на «субъект» и «объект», «я» и «дхармы». Все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и «дхармы». По причине непросветленной извращенности шестого и седьмого сознаний обусловленное [этими трансформациями] держится за [веру] в действительное существование «я» и действительное существование «дхарм». Так и в ночном кошмаре по причине силы [сознания], порождающей ночной кошмар, сердце как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира, [видимого в сновидении]. Во время сна [спящий] схватывает [видимое им] как действительно существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями [сознания] во сне. Таково же и мое телесное существование. Оно создано только лишь трансформациями сознания. Из-за заблуждения [люди] держатся за убеждение, что «я» и все во внешнем мире существует реально. Отсюда возникает неведение и совершение действия, [ведущее] к бесконечному [чередованию] рождений и смертей. Прозрение [истины] разъясняет этот принцип. Тогда сразу же понимаешь, что наше телесное существование — это то, что создано трансформациями [одного] только сознания. Сознание и является корнем телесного существования.

\* \* \*

Учение о сокрушении признаков<sup>18</sup>, [относящееся] к великой колеснице, сокрушает приверженность ранее [рассмотренных] учений великой и малой колесниц к признакам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя.

Вначале [его последователи], критикуя [другие учения], говорят: «Сфера объективного мира, положенная в результате трансформаций [сознания], — это ложное. Сознание, [полагающее его] в силу способности к трансформации, — это истинное. Если говорить, исходя из того, что одно [из этой пары] есть [в действительности], а другого нет, то тогда получится, что [порождающая] образы сновидения мысль и воспринимаемые зрением вещи [во сне] должны различаться. Если они различны, то вещи сновидения — это не вещи, [видимые во сне], а вещи, [видимые во сне], — не образы сновидения. Когда наступает пробуждение, сновидения исчезают, а вещи, [видимые] во сне, должны остаться. Значит, вещи, если они не являются «плодом» сновидения, следует [считать] истинными вещами. Если же [образы] сновидения не являются [реальными] вещами, то как же их можно считать [наделенными сущностными] признаками?»

А поэтому познающееся в сновидении — это [полагающая образы] сновидения мысль и вещи, [воспринимаемые как образы] сновидения в соответствии с [проведенным выше различием] на видящий [субъект] и видимый [объект]. Если придерживаться этого принципа, то [в действительности] получится, что равно пусто и ложно и то и другое и что и в этом и другом [из этой пары] нет ничего [истинносущего]. Это справедливо и относительно всех других [видов] сознания. Все они лишь заимствуют [существование] из тотальности причинной обусловленности и не имеют собственной природы — такова причина этого. Поэтому «Трактат о срединном воззрении»<sup>19</sup> гласит: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной чем-то, кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не была бы пустой». И еще гласит: «О дхармах, порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты». «Трактат о возникновении веры»<sup>20</sup> гласит: «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сердца и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных признаков у всего мира объектов». Сутра гласит: «Все, что наделено признаками, пусто и ложно. Тех, кто отрешился от всех признаков, и называют всеми буддами».

Следует знать, что и сердце, и сфера объективного мира [равно] пусты. Это направление, [таким образом], является истинным принципом [учения] великой колесницы».

Если применить данную [теорию] к проблеме истоков телесного существования человека, то получится, что исходным [принципом] телесного существования является пустота. Пустота — вот корень».

Ныне, критикуя это учение, скажу: «Если и сердце, и сфера объективного мира равно отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять-де, если нет никаких действительных дхарм, то опираясь на что [происходит] понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно [наделенные существенными] признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманных отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил, что полагающая образы сновидения мысль и сфера воспринимаемых во сне, [положенных ею] образов равно пусты и ложны, [не должны] в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение непременно должно иметь в качестве опоры спящего человека? Далее, если ограничиться тем, что сердце и сфера объективного мира равно пусты, то тогда ведь не будет [достигнуто] понимание того, на что опираются ложные проявления. Поэтому, хотя знающие это учение и сокрушают [взгляды] хватающихся за [ложные объекты] чувств, но они еще не уяснили [сущность] истинной одухотворенной природы. Поэтому «Сутра барабана дхармы» гласит: «Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать». «Сутра большого объема» гласит: «Пустота — это [только] входные ворота великой колесницы».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют [разные] взгляды, сначала поверхностные, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их не довели до конца [труд] самопознания, называю поверхностными [их все]. Так как они придерживаются взгляда, что [постигли уже все] окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о поверхностных и односторонних.

<sup>1</sup> Малая колесница (сяо чэн) — хинаяна (hinayāna).

<sup>2</sup> «Цветоформа» (г̃ра, сэ) — буддийский термин, обозначающий материальное в аспекте зрительно воспринимаемого.

<sup>3</sup> «Сердце» (синь) — у Цзун-ми этим термином передаются различные буддийские понятия — «психика» (citta), «сознание» (vijñāna) и «психическое»



в оппозиции «психическое—физическое» (pāṃa—gūpa). В последнем значении термины «цветоформа» и «сердце» употребляются в данном случае.

<sup>4</sup> Здесь Цзун-ми излагает буддийское учение о непостоянстве всего сущего (anitya) и его мгновенности. Согласно доктрине мгновенности, каждая дхарма (и соответственно любое явление) существует только мгновение. Возникшая же в следующее мгновение дхарма связана с предыдущей в силу закона причинной обусловленности. Таким образом, появляется континуум дхармического потока, создающий иллюзию существования неких постоянных «сущностных» вещей, явлений и т.д.

<sup>5</sup> «Тело и сердце», т.е. физическое и психическое (pāṃa—gūpa).

<sup>6</sup> Здесь Цзун-ми перечисляет три основных клеши (kleśa) — «омраченности», аффективные состояния психики, вовлекающие, согласно буддийскому учению, существо в круговорот «смертей—рождений».

<sup>7</sup> Имеются в виду пять возможных, согласно буддийскому учению, форм существования живых существ (и соответственно пять сфер перевоплощений): божества, люди, животные, голодные духи и обитатели адов. Иногда к ним добавляются еще воинственные демоны-титаны (асуры).

<sup>8</sup> «Три мира» — важное понятие буддийской космологии. Мир (точнее, психоохот) разделяется в ней на «сферу чувственного» («мир желаний» — kāma dhātu), «сферу формы» (rūpa dhātu) и «сферу отсутствия формы» (arūpa dhātu).

<sup>9</sup> Здесь перечисляются четыре основных этапа космического цикла (kalpa) от появления мира из пустоты в силу действия совокупной кармы живых существ предшествующего цикла до его разрушения и возвращение в пустоту. В автокомментарии Цзун-ми дает подробное изложение буддийской космогонии.

<sup>10</sup> Скандха (skandha, кит. юнь) — досл. «куча». Скандхами называются пять основных групп элементов, конституирующих живое существо. Четыре из них относятся к психическому (vedanā — способность ощущения приятного, неприятного и нейтрального; saṃjñā — формирующая представления способность; saṃskāra — деятельно-волютивный аспект психики, связанный с кармической активностью, и vijñāna — сознание, наделенное различающими функциями; их китайские названия соответственно: цин, сян, син, ши). Пятая скандха — физическое, материальное (gūpa, сэ).

<sup>11</sup> Под словом «я» здесь и ряде других мест трактата понимается самосущая («в себе и для себя») единичность вообще.

<sup>12</sup> Архатство — состояние архата, святого, достигшего нирваны. Архатство — высшая цель буддизма хинаяны.

<sup>13</sup> Имеются в виду состояния типа обморока или отключение сознания на высших ступенях медитативной психотехнической практики. Общий смысл критики Цзун-ми сводится к тому, что полное господство причинной обусловленности и континуальной непрерывности сознания делает невозможным достижение религиозного освобождения — выхода из круговорота рождений-смертей.

<sup>14</sup> Учение о признаках дхарм (dharmalakṣaṇa, кит. фа сян) — учение школы виджнянавады (йогачара). Также называется школой «только осознанного» (vijñāpītmātra; кит. вэй ши — «только сознание»), поскольку анализирует исключительно сознание и его содержание, своеобразная индийская «феноменология сознания». В китайской виджнянаваде резко усилилась ее идеалистическая тенденция, приведшая к рассмотрению всей сферы опыта как различных состояний сознания с соответствующим каждому состоянию содержанием.

<sup>15</sup> Великая колесница (да чэн) — махаяна (mahāyāna).

<sup>16</sup> Восемь видов сознания — пять видов «чувственного» сознания (т.е. сознания чувственных восприятий и их данных: зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое и осязательное сознания); «сознание манаса» — (manovijñāna), поскольку манас, «ум», рассматривается в буддизме как орган восприятия (indriya) дхарм; мановиджняна рассматривается прежде всего как принцип, объединяющий чувственные данные и наделенный способностью к концептуализации; «аффективное сознание» (kliṣṭamanovijñāna) — центр индивидуализации, формирующий представление об «эго» и ответственный за активно заинтересованное отношение субъекта к чувственно данному миру, и алая-сознание (alāyavijñāna, кит. алие ши, алае ши) — «сознание-сокровищница», субстрат и источник всех прочих сознаний.

<sup>17</sup> Истечения (vāsanā, кит. сунь си) — кармические впечатления, в виде отпечатков, сохраняющиеся в алая-виджняне (семена, bīja, кит. чжун цзы) и в надлежащий момент актуализирующиеся через психику субъекта, что приводит к новой кармической активности, в свою очередь приводящей к появлению васан и «закладыванию» новых «семян» в алая-виджняну.

<sup>18</sup> «Учение о сокрушении признаков [знаковости]» (по сян цзяо) — китайское название шуньявады (мадхьямики).

<sup>19</sup> Имеется в виду «Мула-мадхьямика-карика» Нагарджуны как основополагающий шуньявадинский текст.

<sup>20</sup> То есть «Махаяна шраддохпада шастра» (Да чэн ци синь лунь) — очень важный для китайской махаяны текст, возможно апокриф китайского происхождения. В традиции приписывается индийскому мыслителю Ашвагхоше.

## ЧЖУ СИ

**С**оотнесенность главного представителя неоконфуцианства Чжу Си (1130—1200) с самим Конфуцием иногда сравнивают с соотнесенностью на Западе Фомы Аквинского с Аристотелем. Неоконфуцианство (по-китайски именуемое дао сюэ «учение [истинного] Пути», ли сюэ — «учение об индивидуальном принципе» и др.) обязано своим возникновением и систематизацией «трем мастерам учения о принципе»: Сунь Фу, Ху Юаню и Ши Цзе, а позже Чжоу Дуньби (X—XI вв.). Благодаря братьям Чэн (Хао и И) и Чжу Си оно стало ведущим направлением, вскоре обретшим статус ортодоксальной идеологии не только в Китае, но и в ряде сопредельных стран, прежде всего в Японии и Корее.

Чжу Си был высокообразован, о чем свидетельствует присужденная ему в возрасте 18 лет высшая ученая степень

цзиньши. Он успешно сочетал научную деятельность с государственной службой, занимая высокие административные посты. Однако в 1196 г. впал в немилость: был лишен всех чинов и званий, а труды его подверглись запрету. За год до смерти Чжу Си был реабилитирован, а спустя несколько лет причислен к величайшим конфуцианским авторитетам. В 1313 г. его учение было включено в официальную программу для сдачи экзаменов при получении ученых степеней и поступления на государственную службу.

Обширное наследие Чжу Си состоит из комментариев к конфуцианским каноническим произведениям и к сочинениям его непосредственных предшественников, а также из бесед с собственными учениками. Ему принадлежит формулирование шести основных концепций, характеризующих неоконфуцианство и сегодня. Это учение о «Великом пределе» (Тай цзи), об универсальном принципе — ли, о морально-индифферентной пневме цзи, о природе вещей, теория «классифицирующего постижения» посредством «доведения знания до конца» — чжи чжи, учение о четырех моральных качествах, а именно: гуманность — жэнь, должная справедливость — и, благопристойность — ли, разумность — чжи, из которых главенствующую роль играет жэнь.

Перевод фрагмента трактата Чжу Си «Син. Жэнь у чжи син» («Природа-син. Природа-син человека и вещей») выполнен В.В.Зайцевым. См.: Человек как философская проблема: Восток—Запад. М., 1991.

## «Син. Жэнь у чжи син»

### ЧАСТЬ II. ДВАДЦАТЬ ДВА ПАРАГРАФА ИЗ «ВЭНЬ ЦЗИ» — «СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ»

2.01. Спрашивают: «Учителю Ичуаню принадлежит высказывание о том, что „природа-син есть то же самое, что и принцип-ли“. Для меня, Биня, то, что называют „принципом-ли“, есть гуманность, справедливость, почтительность и мудрость, но так ли это, я еще не знаю».

Чжу Си отвечает: «Эта четверка — связующая нить природы-син. А так как в природе-син нет ничего, что бы не было охвачено ею, то Вам следует проявить к ней более пристальное внимание». (Ответ Лю Даочжуну.)

2.02. Многие утверждают, что доброта, присущая природе-син, и доброта, соотнесенная со злом, не есть одна и та же доброта. С моей точки зрения, это не так: доброта, которая называется нами наипервейшей и фундаментальнейшей, есть та же самая доброта, которая, растекаясь повсюду, вступает в отношения с противным ей злом. Нам следует лишь иметь в виду различие, которое отличает ее состояние до проявления и после него. Неявленная доброта есть та же самая доброта, что и явленная, которая уже соотнесена со злом. Все дело в том, что, когда доброта наипервейшая и фундаментальнейшая проявит себя, она, оставаясь все той же добротой, смешается с недобрым. Об этом говорится в «Дун шу»: «Было время, когда природа-син не действовала, но потом была приведена в движение и обнаружила себя». О том же самом Чжу Си как-то сказал: «Если доброту, присущую природе-син, не признать тождественной доброте, соотнесенной со злом, то я боюсь, что такое противопоставление их друг другу вызовет у учащих серьезные затруднения». (Из беседы с Го Чжунхуем.)

2.03. Если исходить из положения о том, что «небесное предопределение называют природой-син», то можно заключить, что благодаря ей мы обладаем множеством путеводных принципов-ли, заключенных внутри ее. Поэтому было сказано: «Природа-син есть место сбора принципов-ли». Следовательно, здесь не утверждается, что первоначально была такая природа-син, которая не содержала в себе принципов-ли, а ожидала их проявления, чтобы соединиться с ними. Возьмите высказывание Ичуаня: «Природа-син есть не что иное, как принцип-ли» — и внимательно рассмотрите его, тогда Вы сможете убедиться, что это именно так.

Вы говорите о том, что «сердце-синь скрывает достоинства-дэ природы-син человека и его чувств-цин», т.е. для Вас иероглиф «мяо» (таинственный, сокровенный) имеет значение «главного распорядителя», и, несмотря на это, Вы полагаете основной причиной всего такое достоинство, как сыновняя почтительность, хотя в данном случае употреблять такие понятия, как причина и следствие, право же, некорректно: сыновняя почтительность, что ни говори, является всего лишь одной конкретной формой нравственных достоинств-дэ. Для Вас же она является причиной, тогда как вся остальная их масса ее следствиями.

Разве допустимо после этого опять утверждать, что природа-син является причиной принципа-ли, когда ясно, что она одна из конкретных форм среди других конкретных форм принципа-ли? Более того, Вы говорите, что все принципы-ли Поднебесной ведут свою родословную от природы-син. В таком случае принципы-ли Поднебесной производны от природы-син и существуют вне ее. Но разве не грешно считать их двумя разными вещами?

2.04. В Вашем послании, адресованном мне, сказано: «Я не знаю, откуда берутся человеческие желания». Вопрос, затронутый Вами, является архиважным. С моей точки зрения, человеческие желания прямо противоположны тому, что я называю небесными принципами-ли. Можно сказать, что человеческие желания существуют благодаря небесным принципам-ли, но нельзя считать человеческие желания проявлением небесных принципов-ли. Если мы рассмотрим небесные принципы-ли, то не найдем в них и намека на человеческие желания. Только тогда, когда появляются изъяны в их течении, рождаются человеческие желания. Чэнцзы считали, что как добро, так и зло является небесным принципом-ли. (Эта фраза выглядит очень странной.) Правда, то, что мы называем злом, первоначально не было злом. (Эта фраза также значительно искажена.) Зло есть либо избыток добра, либо его недостаток. (Эта фраза завершает ответ на вопрос: откуда берутся человеческие желания?) Тот же самый смысл имеет и проводимое Вами положение, что природу-син невозможно не считать злой. (Ответ Хэ Шицзину.)

2.05. Сунцин говорил: «Принцип-ли есть то же самое, что и природа-син, однако о природе-син нельзя сказать, что она является первопричиной-бэнь принципа-ли». Я думаю, что так сказать можно. (У Чэнцзы сказано: «Природа-син есть то же самое, что и принцип-ли». Посмотрите его текст «И шу», цз. 22а.) Но и помимо этого нам следует обратить внимание на частные различия между этими двумя формулировками. Положение Сунцина несовершенно потому, что он допускает наличие как внутренних, так и внешних причин возбуждения природы-син. Цзосу, Вы выступили против этого и были совершенно правы, когда утверждали, что «природа-син есть то, что само по себе таково, а принцип-ли есть то, что необходимо таково и чему невозможно воспротивиться». Ваше толкование я нахожу более соответствующим действительности. (Данная фраза также неточна.) Однако Вы же далее говорите: «Принцип-ли не содержится в природе-син и появляется после нее; что необходимо воздействие на природу-син, чтобы

затем проявился принцип-ли». Такое понимание я расцениваю как крайне ошибочное. Если это допустить, тогда природа-син и принцип-ли окажутся двумя самостоятельными вещами. В другом месте Вы выразились очень хорошо, указав на то, что «природа-син есть место сбора принципов-ли», но и здесь, если посчитать принципы-ли проявлением природы-син, окажется, что это не совсем так. Для меня принципами-ли являются лишь те, которые содержатся в природе-син, а природой-син лишь то, где собираются принципы-ли. Сундзин упускает это и совсем не различает принципы-ли и природу-син, тогда как Вы, Цзосу, чересчур резко проводите различие между ними. Таким образом, вы оба впадаете в однобокость. (Ответ Фэн Цзосу.)

2.06. Положение о том, что доброта природы-син не является противоположностью злу, принадлежит Гуй Шаню, который услышал его от буддийского монаха Чан Цзуна из Футу. И с какой бы стороны мы его ни рассматривали, оно лишено недостатков. Действительно, мы можем сказать, что природа-син добрая и тогда, когда еще нет и в помине противоположного ей зла. Однако говорить о том, что она вообще не имеет себе противоположного, было бы недопустимо, хотя мы и знаем, что природа-син одна, и только. Вот почему решение о том, есть или нет недоброе, зависит от этой природы-син, а не от того, есть или нет противоположности между добром и злом. Когда не цепляются за слова, тогда открывается возможность постигать суть дела.

Обычно мы употребляем слово «доброта» либо для того, чтобы сказать о противоположном злему как, например, во фразе «природа-син добрая», либо для того, чтобы отделить небесный принцип-ли от человеческих желаний. И хотя небесный принцип-ли и человеческие желания не являются тем, что существует в одно и то же время, мы тем не менее не в состоянии высказаться о них, не прибегая к помощи взаимоисключающих определений, таких, как «предшествующее и последующее», «общее и частное», «прямое и кривое», чтобы показать их противоположность. То, в чем я сомневаюсь, так это в необходимости и в настоящее время учить отдельно о доброте природы-син и отдельно о доброте, противопоставленной злу. (Ответ Ху Гуанчжуну.)

2.07. Учитель Ичуань говорил: «Небо и Земля накапливают чистые семена-цзин и из пяти наиболее совершенных сортов создают человека. Его исходное состояние — целомудрие и покой. Пока целомудрие и покой человека не явили себя миру, пять природ-син — гуманность, справедливость, почтительность, мудрость и верность — скрывают себя в них. Их формирование и есть жизнь.

Внешние вещи препятствуют их формированию, приводя в движение то, что является их сердцевинной.

Когда их сердцевина движется, тогда семь чувств-цин — радость и гнев, печаль и веселье, любовь и ненависть, вместе с желаниями — возникают из нее. Чувства — это пламя, пожирающее жизнь. Их природа-син — разрушающая».

Я самым тщательным образом сравнил суждения Ичуаня с учением, изложенным в трактате «Юе цзи», и нашел, что их смысл одинаков. Там тоже то, что называют покоем, подразумевает исходное состояние непотревоженности или непробужденности. В это время сердце человека всецело заполнено небесными принципами-ли и в нем нет места своевольным желаниям человека. Поэтому в «Юе цзи» сказано: «Природа-син Неба». Но как только сердце возбуждается вещами и приходит в движение, тогда в нем происходит разделение между целомудрием и порочностью, между тем, что есть, и тем, чего уже нет. Но если нет уже целомудренной природы-син, то нет у нее возможности и явить себя миру. Поэтому в «Юе цзи» сказано: «Это страсти природы-син».

Что касается иероглифа «дун» — «движение» — у Ичуаня, то его значение то же, что и у иероглифа «фа» — «проявление» из трактата «Чжун юн». Однако определение того, что представляет из себя это движение и чем оно уже не является, что в нем надо признать целомудренным, а что порочным, зависит уже от того, есть ли у нас масштаб для этого или такой мерки у нас нет. Именно об этом и сказано в Вашем послании мне: «Надо строго следовать раз установленному, чтобы иметь возможность распознавать, что правильно, а что ложно». Поступая так, мы сумеем пестовать удачу в своих повседневных делах, а в случае особых поручений с честью выполнять их. Когда же возникают затруднения, а у Вас нет никакого эталона действий, тогда возложенное на Вас дело хотя и продвигается вперед в каком-то порядке, но при этом постоянно затягивается, так и не дойдя до своего завершения.

Коснемся теперь значения иероглифа «цзин» — «покой». Я сомневаюсь в том, что нельзя аттестовать сокровенность оформленной небесной природы-син как «движущаяся и покоящаяся», «целомудренная и порочная». Для меня природа-син такова, что в ней нет ничего такого, в чем бы она нуждалась. Поэтому принципы-ли движения и покоя присутствуют в ней. Если же мы специально ограничим значение иероглифа «цзин» только ее внешней формой, то вернемся к однобокому толкованию иероглифа «син» — «природа».

В «Юе цзи» небесная природа-син аттестуется как покоящаяся только тогда, когда она еще не была возбуждена вещами, и до того, как в ней дали свои первые ростки эгоистические человеческие желания, являясь целиком и полностью небесными принципами-ли. Поэтому тут нет необходимости считать сокровенность природы-син покоящейся. Однако такие пары, как «целомудрие и порочность», «движение и покой», имеют разное значение. Мы потому природу-син считаем природой-син, что в Поднебесной нет ничего, что не находилось бы и в ней, хотя она сама по себе и не является порочной.

В настоящее время уже нет тех, кто желал бы совместить мирские извращения с целомудрием природы-син. Господин Хань, осмелившийся утверждать, что вообще нет ничего такого, о чем говорилось бы «подлинное» или «поддельное», был высмеян за это Миндао. Столь же различно значение иероглифов «чжэн» — «целомудрие» и «цзин» — «покой» у Ичуаня, утверждавшего покой и целомудрие природы-син. Говоря о целомудрии природы-син, он указывал нам на ее исконную телесную сущность, а говоря о ее покое, указывал на ее состояние изначальной невозмутимости. А Учитель Миндао предупреждал: «Положение о том, что при рождении человека его природа-син пребывает в состоянии покоя, не является поверхностным суждением. Только тогда, когда мы начинаем рассуждать о природе-син, она для нас уже не является таковой». В том, что при рождении человека его природа-син пребывает в состоянии покоя потому, что еще не пробудились в нем чувства-цин, можно усмотреть характеристику целостности небесной природы-син, но при этом совершенно ошибочно было бы ее целомудрие отнести к внешнему состоянию покоя природы-син человека. (Ответ Ху Гуанчжуну.)

2.08. Предшествующий фрагмент был написан в самом начале вышеизложенной дискуссии, и мне казалось, что достаточно было ознакомиться с ним, чтобы промахи, накапливаемые годами, были исправлены. Однако в тот момент они были встречены неоднозначно и даже нашлись противники, которые упорно держались своих взглядов и привлекали на свою сторону высокочтимых мужей. Мое сердце не находило себе покоя. Поэтому я заново перечитал написанное и убедился, что там много осталось такого, о чем мне теперь приходится сожалеть. Например, на слова Гуанчжуна о том, что покой является сокровенностью небесной природы-син, равно как и на его положение о том, что, рассуждая о природе-син, недопустимо говорить о ней как о «целомудренной или порочной», «движущейся или покоящейся», а также о том,



что в «Чжи янь» называлось простым восхищением изумительной добротой природы-син, несопоставимой со злом, мне следовало отвечать следующим образом: «добро и зло», «целомудрие и порочность», «движение и покой», «предшествующее и последующее», «то и это» — все эти имена получают благодаря тому, что противоположное друг с другом неразрывно связано. Ведь если нет противоположного злему, то его не именуют как доброе, а если нет противоположного движению, то его и не именуют как покой. Точно так же, когда нет порочного, то нет и целомудренного, т.е. нет того, на что бы можно было указать.

В настоящее время не признают доброту природы-син потому, что она с самого начала не была злой, а целомудренность потому, что она с самого начала не была порочной. И разве можно, с их точки зрения, признать главенство покоя при том условии, что он был пропитан насквозь движением. На этом основании утверждают, что любые противоположные термины, будь то «добро и зло», «целомудрие и порочность», «движение и покой», вообще не применимы к категории «син» — «природа». Но разве вне неразрывно связанных противоположностей есть какое-то другое, не ведающее противоположного, добро и покой, чтобы с их помощью выразить сокровенность оформленной небесной природы-син?

В свое время я не сумел дать достойный ответ своим оппонентам, так как в том, что было мной сказано, содержалось много ошибок. Так, например, я утверждал, что в природе-син нет ничего такого, в чем бы она нуждалась, и на этом основании считал недопустимым аттестовать ее только как покоящуюся. Сами по себе эти положения верны, но мне, излагая их, следовало сказать: «Хотя удел природы-син состоит в том, чтобы пребывать в покое, однако в ее глубине должны быть сокрыты как движение, так и покой, а не что-то одно». Поэтому когда в «Юе цзи» природу-син аттестуют как покоящуюся, то это верно, а когда Гуанчжун использует иероглиф «цзин» («покой») для аттестации сокровенности оформленной небесной природы-син, то это неверно. поступи я так, тогда бы мои слова и мысли не натыкались бы друг на друга.

Если теперь возьмем утверждение Чэнцзы о целомудренности и покое, то поймем, что он был прав, когда считал целомудрие природы-син характеристикой ее исконной телесной сущности, а ее покой — характеристикой изначального состояния невозмутимости. Здесь я должен указать, что в дальнейшем то, что называют неявиленным, есть наименование для покоя, а то, что называют пятью природами-син, есть наименование целомудренности. Таким

образом, говоря о гуманности, справедливости, почтительности, мудрости и верности, мы будем понимать под ними, с одной стороны, неявленное содержание природы-син, а с другой — ее целомудренность. Изложи я свой текст таким образом, тогда и он бы полностью выразил заключенный в нем смысл. (Ответ на критику Ху Гуанчжуном учения Чжу Си о природе-син.)

2.09. Даже тогда, когда нет еще пневмы-ци, уже есть эта природа-син. Пневма-ци то появляется, то исчезает, а природа-син есть всегда. И хотя природа-син окружена со всех сторон пневмой-ци, пневма-ци есть пневма-ци, а природа-син — природа-син, и одно с другим не смешивается. Что касается единотелесности природы-син вещам, ее вездесущности, то независимо от того, груба ли пневма-ци вещей или утонченна, среди них нет ни одной, которая бы не обладала этими принципами-ли. Неправы как те, кто считает утонченность пневмы-ци вещей их природой-син, и те, кто грубость природы-син вещей считает их пневмой-ци. (Ответ Лю Шувэню.)

2.10. Природа-син, конечно, не может не двигаться. Однако было бы неправильно усматривать в ее движении причину того, что она вездесуща. Даже допустив, что она неподвижна, разве нашлось бы такое место, где бы ее не было? Ошибка буддистов состоит в том, что они считают природой-син некое внетелесное начало, а не в том, что они не знают о неподвижности природы-син. Они вполне могут познать природу-син, но для этого им надо перестать считать ее плодом собственного воображения. Если же продолжать утверждать, что она есть плод изощренного воображения, тогда не стоило бы им говорить, что они видят исконную пустоту природы-син. Такого рода пассажи мне недостаточно ясны, и я опасюсь, что разбираюсь в них плохо. (Ответ Пань Гуншу.)

2.11. «В своем изначальном состоянии природа-син добрая. Однако после того, как она приходит в возбуждение и начинает двигаться, появляется возможность утраты ее прямоты, что и приводит к появлению зла». Такого рода положения для нас самоочевидны и не нуждаются в обсуждении. Нам следует проявлять осмотрительность и осторожность только тогда, когда наше собственное, спровоцированное вещами движение может привести к крайностям доброты и зла. (Ответ Ван Цинляо.)

2.12. «Природа-син есть то же самое, что и принцип-ли», — было сказано Чэнцзы, а Шаоцзы принадлежит высказывание, что «природа-син есть оформленное тело пути-дао». Оба положения непосредственно друг друга объясняют. Однако, с точки зрения

Шу Цюаня, между ними имеет место неравенство: одно положение превосходно, тогда как другое — ущербно. Если это так, то он не только не дошел до смысла положения Шаоцзы, но, чего я особенно опасаясь, так и не овладел до конца содержанием изречения Чэнцзы.

Когда благородный муж Фан говорил, что «путь-дао — это самоподтверждение Неба» и что «природа-син — это дар Неба 10 000 родам вещей, которые получают ее при рождении», то он следовал древним заветам первых конфуцианцев. Хотя реальность пути-дао и природы-син одна и та же, а мы тем не менее именуем ее различно, то имеется что-то такое, что не разделять недопустимо. Кстати, у него в тексте мы находим следующее положение: «Так как первоначально не было различия между тем, что является реальностью Неба, и тем, что мы получаем от него при своем рождении, то никогда и не пытались отделить их друг от друга». И все же Вы тут же говорите: «Путеводная сущность-ти не проявляет активности, а человеческое сердце приходит в движение». Вам не следовало допускать подобного рода утверждения уже потому, что сферы приложения иероглифов «син» («природа») и «синь» («сердце») различны. Очень похоже, что положение Шаоцзы — «сердце-синь есть внешний город природы-син» — ближе к истине, хотя и у него язык не лишен излишней грубоватости. Вам, чтобы избежать заблуждений, необходимо понять, что сердце является правителем тела, а природа-син — путеводными принципами сердца-синь. (Ответ Цзян Шуцюаню.)

2.13. Спрашивают: «Мин Дао говорит: „Жизнь называют природой-син. Положение о том, что при рождении человека его природа-син пребывает в состоянии покоя, не является поверхностным суждением. Только тогда, когда мы начинаем рассуждать о природе-син, она для нас уже не является таковой“. Все, кто высказывался о природе-син, согласны с тем, что „следование ей считается добром“. Этот же смысл имеет положение Мэнцзы: „Природа-син человека добрая“.

Однако Ичуань утверждает: „То, что у Мэнцзы называется добрым, относится к фундаментальной и наипервейшей природе-син“. Как Вы согласуете между собой столь противоположные утверждения?»

Чжу Си отвечает: «Все то, что Вы перечислили, не следует расценивать как поверхностные суждения. В них речь идет об исконном теле небесного предопределения и о том, что противоположно ему, являясь для нас его прирожденным даром. То, что является фундаментальной и наипервейшей природой-син, это

те правильные принципы-ли, которые были дарованы человеку при его рождении и которые противоположны природе-син пневмовещества-цичжи. Столь же различно между собой добро, о котором говорится в трактате «Тун шу», и добро, о котором сказано в положении: «Следование ей считают добром». То, о чем говорит Мэнцзы, касается доброты человеческих чувств-цин, которые можно считать добрыми. Все эти четыре крайние точки зрения я считаю правильными. (Ответ У Бофэну.)

2.14. Положения о том, что «путь-дао не имеет определенного физического воплощения, а природа-син обладает чудесной прозорливостью и таинственной одухотворенностью», в общем, имеют смысл, однако иероглифы «шэнь» — «чудесная прозорливость» и «лин» — «таинственная одухотворенность» не следовало бы употреблять, говоря о природе-син. Когда Гаоцзы называет природой-син жизнь, а современные адепты учения Будды говорят, что природой-син следует считать жизнедеятельность, то неточность как первого, так и второго утверждения связана с небрежностью словоупотребления, которые и следует внимательно рассмотреть.

«Природа-син является основанием всего, что есть в Поднебесной», — вот собственные слова благородного мужа Фана. Они точно передают мысль Хуцзы. Однако, если мы процитируем его, чтобы прояснить слова Шаоцзы, то поступим не совсем так, как надо; а если, как некоторые в настоящее время, начнем, посмеиваясь, утверждать, что это положение не передает мысли Хуцзы, то совершим грубую ошибку.

Когда благородный муж Фан утверждал, что Небо, Земля и вся тьма вещей в Поднебесной существуют благодаря природе-син, то употребленный у него иероглиф «син» («природа») указывал на принципы-ли Неба, Земли и всей тьмы вещей. Именно это мы теперь называем «великим пределом». Разве из его утверждения вытекает, что наличие в Поднебесной природы-син невозможно? Пусть Небо и Земля огромны, для нас важно, что они, являясь вещами, обладающими физической формой, дают жизнь людям и всем прочим вещам. Если допустить, что между ними имеет место отношение «раньше — позже», которое разделяет их на то, что находится над физической формой, и на то, что внутри ее, то слова благородного мужа Фана окажутся не столь уж ошибочными, тогда как неприятие их Вами, Чжанжу, большое упущение. (Ответ Ван Чжанжу.)

2.15. Строгость прежнего образования привела к тому, что люди оказались не в состоянии самостоятельно разбираться в преподаваемых им дисциплинах. Если поэтому нам надо выяснить,

есть ли природа-син или ее нет, добрая она или злая, то прежде всего нужно отбросить прежние догматическое учение и самостоятельно рассмотреть каждый вопрос в отдельности. Только тогда, когда у нас не будет ни на йоту сомнения в том, что что-то в этих вопросах осталось нераскрытым, мы полностью выявим и овладеем как ее подлинной, так и мнимой действительностью.

Два иероглифа — «шань» («добро») и «э» («зло») наиболее пригодны для обозначения действительного воплощения небесного принципа-ли и человеческих желаний-юе. В настоящее время мы можем утверждать, что природа-син не есть человеческие желания-юе. Но можно ли точно так же сказать, что природа-син не есть небесные принципы-ли? Необходимо сказать, что о добре природы-син ничего другого сказать и невозможно. Более того, почему бы нам не определять природу-син просто как «добрая»? Ведь это больше бы отвечало характеру ее действительности. (Ответ Ху Цзисюю.)

2.16. «Природа-син есть не что иное, как принцип-ли». Сейчас природу-син, с одной стороны, считают местом, откуда исходят 10 000 принципов-ли, а с другой — как нечто обособленное, отдельной вещь-у. Учитель Кан Цзе говорил: «Природа-син — это оформленное тело дао-пути». Такое определение я считаю более верным. Вместе с тем говорится: «Если не знают о том, что хранится в покоящейся природе-син, то не обладают знанием ее сердцевины». Необходимость сердцевины у природы-син подобна необходимости холодности у воды или горячести у огня. Когда случается, что человек утрачивает свою природу-син, то это означает, что его природа-син затемняется свойствами пневмы-ци. Поэтому такие случаи не следует понимать так, будто у природы-син нет ее сердцевины. (Ответ Фан Паньвану.)

2.17. Положение — «Природа-син есть оформленное тело пути-дао» — встречается в предисловии к трактату «Цзи жань гэ» («Глиняные ударные музыкальные инструменты»). Смысл этого положения следующий: природа-син есть та реальность, которую человек получает в момент своего рождения; путь-дао есть неизменные принципы-ли происходящего; принципы-ли происходящего непременно находятся в природе-син. Если, однако, говорить только о пути-дао, то мы сделаем его столь неопределенно вездущим, что никто не будет в состоянии увидеть его реальность. Только отыскав путь-дао о природе-син, становится видно, что она является его реальностью, которая изначально дана ей. То же самое сказано и во фразе трактата «Чжун юн»: «Соответствующее природе-син называю путем-дао». (Ответ Фан Пиньвану.)

2.18. «Природа-син есть оформленное тело пути-дао». Когда мы называем природу-син путем-дао, то рассеиваем ее среди происходящего и утрачиваем возможность найти ее начало. Если мы ищем путь-дао в сердце, то то, что находим в нем, является его принципами-ли, которые обладают определенной телесностью и не имеют возможности изменяться. Находящиеся в сердце принципы-ли являются как раз тем, что называют природой-син. Поэтому Шаоцзы говорит: «Сердце — это внешний город природы-син».

Проверяя это учение таким способом, мы можем видеть как его достоинства, так и его недостатки. (Ответ Фан Пиньвану.)

2.19. Ваши суждения, поясняющие отношения между природой-син и пневмой-ци, очень хороши. Однако я опасаясь, что иероглиф «сюнь» — «следовать за...» — в предложении: «Закон — это то, благодаря чему человек следует за Небом», не совсем корректно употреблен. Дело в том, что иероглиф «цзе» — «закон, правило, норма» — означает как раз то, что человек получает от Неба, и, только будучи соотношенным с положением «пестуют его, чтобы добиться удачи», он получает значение «следование за Небом». Для меня очевидно, что Вы не достигли цели, когда добавили иероглиф «чун» — «наполнять» — к фразе «тянь ди чжи сай» («границы Неба и Земли») из «Си лу» («Надпись на западной стене»). Пространство между Небом и Землей заполнено пневмой-ци, и та же пневма-ци наполняет мое тело. Фраза: «Предводитель Неба и Земли» означает, что в сердце Неба и Земли находятся принципы-ли. «Пять стихий» — это вода, огонь, дерево, металл и почва. Каждая стихия имеет только одну природу-син, а именно: принципы-ли гуманности, справедливости, почтительности, мудрости и верности. Только человек обладает всеми этими природами-син без каких-либо изъянов и тогда, когда его природа-син возбуждается вещами и приходит в движение. Его считают добрым, если он не выходит за установленные ему пределы природы-син, и недобрым, если выходит. (Ответ Хуан Даофу.)

2.20. Не так давно многим нравилось суждение Ханьцзы о том, что имеется пять принципов-ли, которые составляют содержание природы-син. Но сейчас те, кто рассуждает о природе-син, примешивают к конфуцианским взглядам идеи сторонников учения Лаоцзы и Будды, благодаря чему их воззрения уже не могут различаться. Среди философов наиболее близки к правильному пониманию природы-син те конфуцианцы, которые исконным воплощением природы-син считают реальность гуманности, справедливости, почтительности и мудрости. Для даосов и буддистов су-

ществует некая, ничем не заполненная, пустая природа-син, которая затем становится тем местом, где происходят мимолетные рождения данной четверки, что не соответствует действительности. Они же утверждают, что природа-син представляет собой бессодержательную вещь, внутри которой может найти себе место и эта четверка. Одним словом, наши современники не сумели понять смысла путеводных принципов-ли конфуцианцев, о которых они столь изоциренно рассуждали и именно потому не сумели избежать путаницы.

Совершенно ошибочен и тот взгляд, согласно которому четверка, образующая действительное воплощение природы-син, оказывается четырьмя отдельными вещами, которые свалены кучей в природе-син. Следовало бы знать, что телесное воплощение природы-син неотделимо от этой четверки, а сама четверка не является тем, что имеет какую-либо физическую форму, какой-либо небесный образ или геометрическую ипостась, чтобы их можно было взять в руки и рассмотреть. Однако целостный образ принципа-ли имеет различные грани, известные нам как влечения сердца, веления сердца, его цветение и достоинство, между которыми нет стен и перегородок, отделяющих одну его грань от другой.

Это положение чрезвычайно трудно выразить. Вот почему уже Мэнцзы поучал извлекать знания о них из их проявлений и не утверждал, что они с самого начала имеются в первотеле природы-син. Похоже, что какой-то резон был в выявлении их происхождения. Как бы там ни было, если телесное воплощение природы-син не обнаружено и не выявлено, то можно только всматриваться в его проявления и тем самым исследовать его силы. (Ответ Линь Дэцзю.)

2.21. Чжанши говорил: Фраза о том, что «природа-син есть название небесного предопределения», и аналогичные ей выражают восхищение благородством природы-син. В них еще не видно, чтобы человек, получивший ее, считал природу-син своей собственной вещью. Фраза же: «Путь-дао есть название согласованного с природой-син» — уже выражает принятие ее в себя человеком, входящим в сферу гуманности, справедливости, почтительности и мудрости. Я считаю, что термин «син» («природа») из фразы: «Природа-син есть название небесного предопределения» — обозначает даруемые Небом и принимаемые человеком начала справедливых принципов-ли, а не только восхищение их благородством. В чем заключается благородство природы-син для человека, восхищающегося ею? Дунцззы так отвечал на этот вопрос: «Предопределение — приказ Неба. Природа-син — веще-

ство жизни». Это положение, можно сказать, очень точно передает мысль Цзы Сы, но резко отличается от ее изложения у Чжанши. Более того, если называть небесное предопределение природой-син, то тем самым говорят о том, что непременно принято человеком в самого себя. Но у Чжанши природа-син еще не стала его собственной вещью. В этом случае оказывается, что Небо, рождая человека, вместе с тем не дает ему его природы-син, а помещает ее в другом месте, вынуждая его добывать ее для себя самостоятельно. А то, что после этого получится, считать его собственностью. Чжанши не знает о том, что и тогда, когда человек еще не овладел этой природой-син, он все же признается человеком. Почему же человек, чтобы получить природу-син, должен жить между Небом и Землей? И каким образом природа-син, являющаяся вещью, находящейся в определенном месте, может быть взята и помещена в центре телесной оболочки человека? Гуманность, справедливость, почтительность и мудрость — это то, что имеет природа-син и что является ее телесным воплощением. Однако в приведенном выше положении Чжанши сказано, что собственной вещью человека является его тело, которое затем помещается в сферу гуманности, справедливости, почтительности и мудрости. Если это так, то эта четверка занимает противоположную позицию по отношению к телу человека, в которое природа-син входит позже. Но где находится сама четверка до вхождения в пределы природы-син, он не знает. (Критика изъяснения трактата «Чжун юн» Чжан Угоу.)

2.22. В «Чжи янь» читаем: «Любовь и ненависть есть то, что называют природой-син. Благородный муж любит и ненавидит согласно избранному дао-пути, тогда как низкий человек — согласно собственному произволу». Я понимаю этот пассаж так, что природа-син в нем не рассматривается ни как хорошая, ни как плохая. Здесь природа-син определяется как чувство симпатии и антипатии, лишенное каких бы то ни было норм хорошего и плохого.

Фразу «Благородный муж любит и ненавидит согласно избранному для себя жизненному пути» я понимаю так, что жизненный путь-дао находится вне природы-син.

Фраза «Если дать себе ясный отчет в том, что человек любит, а что ненавидит, тогда мы сможем понять как действительность человеческих желаний, так и действительность небесных принципов-ли» для меня означает, что человеческие желания и небесный принцип-ли существуют в одно и то же время и между ними нет отношения, характерного для отношения «раньше—позже», «глав-



ное — второстепенное». Если это так, то о каких «вещах» говорится в такой фразе: «Небо дает жизнь всей массе народа. Если есть вещи, то есть и правила, которые эти вещи получают от рождения в качестве своего закона. Вещи — это то, что любят, а законы — это то, чем восхищаются?»

Ян Гуйшань говорит: «Природой-син называют небесное предопределение. Человеческие желания не являются тем, что называют природой-син». Это положение правильно, а отрицание его Хуцзы — ошибочно.

Нань Сянь говорит: «Любовь и ненависть являются природой-син». Такое изъяснение само по себе невинно, но в соединении с другими оказывается ошибочным.

В настоящее время некоторые стремятся доказать, что любовь и ненависть, являющиеся природой-син, оказываются родственными небесному принципу-ли. Благородным мужем в этом случае считается тот, кто следует за своей природой-син, а низким человеком тот, кто утрачивает нормы небесного принципа-ли, позволяя человеческим желаниям ввергнуть себя в хаос.

Я считаю, что как любовь, так и ненависть непременно имеют место в природе-син, но отождествлять их с природой-син — недопустимо. Любовь и ненависть — это реалии, а любовь к добру и ненависть к злу — нормы этих реалий. Когда есть реальность, то у нее обязательно есть нормы своей жизнедеятельности. Вот это и называют «формой и цветом небесной природы-син».

Сейчас, желая дать разъяснения по поводу природы-син, сразу хватаются за ее реальность, отбрасывая ее нормы. Я опасаясь, что такие половинчатые взгляды смогут причинять вред. (Из критического разбора трактата Хуцзы «Чжи янь».)

## ВАН ЯНМИН

**О**сновоположителем одного из двух основных направлений неоконфуцианства (наряду с чжусианством) является Ван Шоужэнь, прозванный Янмином (1472—1529). Связанная с его именем школа известна под названием синь сюэ («учение о сердце») или школы Лу-Ван. Это объясняется тем, что Ван Янмин фактически продолжил и творчески развил «учение о сердце», выдвинутое главным оппонентом и современником Чжу Си — Лу Цзюанем (1139—1193).

История жизни Ван Янмина полна драматизма. Уроженец старинного рода, он получил блестящее образование и смог занимать высокие должности в различных государственных ведомствах. Однако поддержка им группы репрессированных чиновников привела к тюремному заключению и ссылке. Спустя четыре года он вновь вернулся на государственную службу и сумел удостоиться поста военного министра в Нанкине. В конце жизни Ван Янмин губернаторствовал в провинциях Гуандун и Гуанси. Тем не менее после смерти его учение было объявлено крамольным и попало под запрет. Реабилитация последовала в 1567 г., состоялось посмертное присвоение титула *вэньчэн-гун*, т.е. Князя Культурного Совершенства.

Философия Ван Янмина синтезирует положения трех основных направлений китайской культуры: конфуцианской, даосской и буддийской. Три концепции составляют ядро его учения. Первая — «учение о сердце», утверждающая изоморфное единство субъективного и объективного: сердце человека — вселенная, а вселенная — сердце. Это означает, что сердце, т.е. человеческая психика, содержит в себе принципы мироздания, и, следовательно, познание должно быть интроспективным: «выверять вещи» в собственном сердце. Вторая — концепция «совпадающего единства знания и действия» (*чжи син хэ и*), рассматривающая знание как действие. Мироззренческая установка Ван Янмина базируется на «четырех постулатах»: «Отсутствие и добра и зла — такова сущность сердца. Наличие добра и зла — таково движение помыслов. Знание добра и зла — таково благомыслие. Совершение добра и устранение зла — таково выверение вещей». Третья — учение о «доведении благомыслия до конца» (*чжи лян чжи*), т.е. полное воплощение в жизнь высших нравственных идеалов.

Учение Ван Янмина оставалось чрезвычайно влиятельным в Китае до середины XVII в. Оно было также ведущим философским течением в Японии накануне «революции Мэйдзи» в 1868 г.

Главнейшим произведением Ван Янмина, имеющим при этом итоговый характер, является «*Да сюэ вэнь*» («Вопросы к „Великому учению“»). Предлагаемый перевод с китайского и примечания выполнены А.И.Кобзевым. См.: Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982.

## «Да сюэ вэнь»

«Великое учение» прежние конфуцианцы расценивали как «учение великих людей»<sup>1</sup>. Осмелимся спросить: «Почему учение великих людей состоит в „выявлении сиятельной добродетели“?»<sup>2</sup> Философ Янмин ответил: «Великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом<sup>3</sup>. Они смотрят на Поднебесную как на одну семью, на Срединное государство — как на одного человека. Если ничтожные люди размежевывают форму и содержание (оболочку и костяк), разделяют на ты и я, то великие люди способны полагать небо, землю и тьму вещей единым телом без того, чтобы нарочито задумываться над этим. Поскольку такова гуманная основа их сердец, постольку они и составляют единое тело с небом, землей и тьмой вещей. Неужели [таковы] только великие люди?» [Нет], даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, хотя он и уничтожает его сам. Поэтому при виде ребенка, падающего в колодезь, его сердце обязательно пронизывает испуг и страх, соболезнование и сострадание<sup>4</sup>. Это потому, что его гуманность образует с ребенком единое тело, ведь он того же, [человеческого], рода. Его сердце не в силах вынести вида птиц и зверей, жалобно кричащих и трепещущих в страхе. Это потому, что его гуманность образует единое целое с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием. При вырубке и уничтожении трав и деревьев его сердце неминуемо преисполняется сочувствием и сопереживанием. Это потому, что его гуманность образует единое тело с травами и деревьями, ведь они обладают жизненной силой (жизненным духом). При виде разрушения камня и черепицы его сердце обязательно испытывает озабоченность и сожаление. Это потому, что его гуманность образует единое тело с камнем и черепицей. Вот что представляет собой [все сводящая в] единое тело гуманность. Даже сердца ничтожных людей, безусловно, обладают ею, ибо в ее основании лежит природа, предопределяемая небом, и по естеству своему она исполнена непомраченностью и духовным светом. Оттого она и называется сиятельной добродетелью. Хотя сердца ничтожных людей — отчужденные и отрешенные, подлые и недалекие, их [все сводящая в] единое тело гуманность позволяет им не находиться в подобном помрачении до тех пор, пока они не обуреваемы страстями и не одурманены эгоизмом. Но когда они обуреваемы страстями и одурманены эгоизмом, нападают друг

на друга ради выгоды и для причинения зла, возбуждают взаимную ненависть, это приносит увечье<sup>5</sup> вещам и разрушение родам. Их бесчинства не останавливаются ни перед чем и доходят даже до братоубийства. Тогда [все сводящая в] единое тело гуманность гибнет. Из этого следует, что, когда отсутствует дурман эгоистических страстей, даже сердца ничтожных людей в своей [все сводящей в] единое тело гуманности подобны [сердцам] великих людей. Но лишь стоит возникнуть дурману эгоистических страстей, как даже сердца великих людей в отчужденности и отрешенности, подлости и недалекости становятся подобны [сердцам] ничтожных людей. Поэтому осуществляющий учение великих людей только рассеивает дурман своих эгоистических страстей, имея целью самому выявить свою сиятельную добродетель и вернуться к корню своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей, и не более того. Совершенно невозможно накопление чего-либо полезного вне этой первотелесности».

Спросил: «В таком случае почему же [учение великих людей] состоит в „породнении с народом“?»

Последовал ответ: «Выявление сиятельной добродетели означает воздвижение тела своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей. Породнение с народом означает овладение деятельным проявлением своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей. Поэтому выявление сиятельной добродетели непременно заключено в породнении с народом, а породнение с народом есть именно то, благодаря чему выявляется сиятельная добродетель. По этой причине благодаря родственной близости к собственному отцу достигается близость к отцу другого человека, а благодаря последней — близость к отцам людей всей Поднебесной. В результате моя гуманность действительно образует единое тело и с моим отцом, и с отцом другого человека, и с отцами людей всей Поднебесной. Как только действительно сольешься с ними в единотелесности, начинает выявляться добродетель сыновней почтительности. Благодаря родственной близости к собственному старшему брату достигается близость к старшему брату другого человека, а благодаря последней — близость к старшим братьям людей всей Поднебесной. В результате моя гуманность действительно образует тело и с моим старшим братом, и со старшим братом другого человека, и со старшими братьями людей всей Поднебесной. Как только действительно сольешься с ними в единотелесности, начинает выявляться сиятельная добродетель братской любви. Когда среди государей и подданных, мужей и жен, друзей и товарищей и даже среди гор и рек, навей и духов, птиц

и зверей, деревьев и трав подлинно не остается таких, с которыми не было бы возможности сродниться, которые бы не были охвачены моей единотелесной гуманностью, тогда моя сиятельная добродетель неизбежно начинает выявляться и воистину становится возможным небо, землю и тьму вещей полагать единым телом. Вот что называется „выявить сиятельную добродетель в Поднебесной“, „упорядочить домострой, управить государство и умиротворить Поднебесную“, а также „исчерпывающе раскрыть природу“».

Спросил: «Если так, то почему [учение великих людей] состоит еще и в том, чтобы „установиться в высшем благе“?»

Последовал ответ: «Высшее благо — это верховный закон для сиятельной добродетели и породнения с народом. Природа, предопределяемая небом, абсолютно чиста и в высшей степени благостна. Ее непомяченность и духовный свет — исходное обнаруживающееся проявление высшего блага. Такова первотелесность сиятельной добродетели, как раз то, что именуется благосмыслием. Высшее благо, обнаруживаясь, проявляет себя в том, что правдивое утверждается, а ложное отрицается, на легкое и тяжелое, на толстое и тонкое реагируется в соответствии с восприятием, безостановочно происходят движения и изменения, но при этом сама собой сохраняется естественная (небесная) середина. Такова вершина „установлений, присущих людям“, и „законов, присущих вещам“. К этому недопустимо даже на самую малость что-то примысливать или что-то присуживать, добавлять или отнимать. Ничтожнейшее примысливание или присуживание, добавление или отъятие есть лукавый эгоизм и малоумие, которые ни в коем случае не могут быть названы высшим благом. Разве может кто-либо, не достигший высшей степени „осторожности в отношении собственной обособленности“ и не обладающий „утонченностью и единством [сердца]“, быть причастен этому [высшему благу]? Потомкам, однако, стало неведомо, что высшее благо находится в их собственном сердце. Они с лукавым эгоизмом и малоумием пытаются, пробуют и измеряют вовне, полагая, что всякому делу и всякой вещи присущ определенный принцип. Оттого настоящие законы утверждения и отрицания затмил мрак невежества, [царят] разделенность и разлученность, раздробленность и разорванность, самочинствуют человеческие страсти, а небесный принцип гибнет. Учение о сиятельной добродетели и породнении с народом возникло после великой смуты в Поднебесной. Ведь в прошлом, конечно, были люди, желавшие выявить собственную сиятельную добродетель. Но именно незнание (неумение), как установиться в

высшем благе, и несдержанность эгоистических сердец в стремлении к слишком возвышенному привели их к утрате этого в тенетах призрачности и опустошенности, отрешенном молчаливчестве и отсутствии всякой деятельности в семье, государстве и Поднебесной. Таково направление двух родоначальников [Лао-цзы и Будды]. Были, разумеется, и такие, которые желали сродниться с народом. Но именно незнание (неумение), как установиться в высшем благе, и погруженность эгоистических сердец в низость и подлость привели их к утрате этого в хитроумном фокусничестве, коварных замыслах и отсутствии всякой искренности в гуманности, любви, сочувствии и сострадания. Таковы преемники доблести пяти гегемонов<sup>6</sup>. Все это промахи из-за незнания (неумения), как установиться в высшем благе. Поэтому установленность в высшем благе для сиятельной добродетели и породнения с народом то же, что циркуль и наугольник для окружности и квадрата, линейка для длинного и короткого, весы для легкого и тяжелого. Если окружность и квадрат не устанавливаются под циркулем и наугольником, нарушается их правильность; если длинное и короткое не устанавливаются под линейкой, произвольным становится их размер; если легкое и тяжелое не устанавливаются на весах, теряется мера их тяжести. Если выявление сиятельной добродетели и породнение с народом не устанавливаются в высшем благе, подрывается их корень. Посему установленность в высшем благе, дающая основание для породнения с народом и выявления собственной сиятельной добродетели, именуется учением великих людей».

Спросил: «„За знанием того, как установиться, следует обладание твердой определенностью, за твердой определенностью следует возможность покоя, за покоем следует возможность умиротворенности, за умиротворенностью следует возможность размышления, за размышлением следует возможность обретения“ — что значат эти слова?»

Последовал ответ: «Люди как раз того не ведают, что высшее благо находится в их собственном сердце, и ищут его вовне, полагая, что всякому делу и всякой вещи присущ определенный принцип, стремятся найти высшее благо среди дел и вещей. Поэтому [царят] разделенность и разлученность, раздробленность и разорванность, путаница и смешение, неразбериха и беспорядок и нет осведомленных в существовании единого, строго определенного направления. Но стоит только осознать, что высшее благо находится в собственном сердце, и не отвлекаться на поиски во внешнем, чтобы воля возымела строго определенное направление и

миновали бедствия разделенности и разлученности, раздробленности и разорванности, путаницы и смешения, неразберихи и беспорядка. Когда минуют бедствия разделенности и разлученности, раздробленности и разорванности, путаницы и смешения, неразберихи и беспорядка, тогда сердце не будоражат безрассудные движения и становится возможным покой. Когда сердце не будоражат безрассудные движения и становится возможным покой, тогда среди каждодневных забот исподволь наступает отдохновение и становится возможной умиротворенность. Когда становится возможной умиротворенность, тогда при возникновении всякой мысли и при восприятии всякого дела благосмыслие собственного сердца само тонко разбирает и тщательно исследует, соответствуют ли они высшему благу или ему противны, и тогда становится возможным размышление. Когда становится возможным размышление, тогда в выборе совершенно избегается грубое, а в устройении — неподходящее. И высшее благо таким образом может быть обретено».

Спросил: «„У вещей есть корень и верхушка“. Предшествующие конфуцианцы рассматривали сиятельную добродетель в качестве корня, а обновление народа в качестве верхушки<sup>7</sup>, т.е. противопоставляли [эти] две вещи как внутреннее и внешнее. „У дел есть начало и конец“. Предшествующие конфуцианцы рассматривали знание [того], как установиться, в качестве начала, а возможность обретения — в качестве конца, т.е. взаимосвязывали [их] в едином деле как голову и хвост. Если Вы говорите, что обновление народа состоит в породнении с ним, то слова о корне и верхушке становятся неверными. Так ли?»

Последовал ответ: «Высказывание о конце и начале в общем правильно. Что касается рассмотрения обновления народа как породнения с ним и заявления, что сиятельная добродетель — корень, породнение с народом — верхушка, то и эти слова еще нельзя считать неверными. Однако не следует корень и верхушку разделять в виде двух вещей. Положим, оств дерева называется корнем, его макушка называется верхушкой, но все же оно — единая вещь. Поэтому-то речь и идет о корне и верхушке. Если же сказать „две вещи“, то и предстанут две [разные] вещи. Как же в таком случае можно будет говорить о корне и верхушке? Если в „обновлении народа“ заключен иной смысл, нежели породнение с народом, тогда результат сиятельной добродетели, естественно, отличен от обновления народа. Но когда знаешь, что выявление сиятельной добродетели служит породнению со своим народом, а породнение со своим народом служит выявлению соб-

ственной сиятельной добродетели, тогда допустимо ли будет раскалывать [целостность] сиятельной добродетели и породнения с народом, делая из них две [разные] вещи? Предшествующие конфуцианцы утверждали подобное, так как не ведали, что сиятельная добродетель и породнение с народом в корне представляют собой единое дело, и полагали [их] двумя разными делами. Стало быть, хотя и знали, что корень и верхушка в действительности — единая вещь, все же не удерживались от того, чтобы не разделить ее надвое».

Спросил: «[Если в содержание текста „Великого учения“ от слов] „в древности желавшие выявить сиятельную добродетель в Поднебесной“ до [слов] „предварительно совершенствовали свою личность“ проникать с помощью Вашего наставления о сиятельной добродетели и породнении с народом, то станет доступным его познание. Осмеливаюсь спросить: как лучше прилагать усилия в том распорядке труда, [который описан в тексте „Великого учения“ от слов] „желавшие совершенствовать свою личность“ до [слов] „доводили знание до конца в выверении вещей“».

Последовал ответ: «Там как раз подробно говорится о результатах сиятельной добродетели, породнения с народом и установленности в высшем благе. Ведь личность, сердце, знание, мысль, вещь составляют строй, на который направлен этот труд, и, хотя у каждого [из названных явлений] имеется собственное место, в действительности они представляют собой единую вещь. Выверить, довести до конца, сделать искренней, исправить, усовершенствовать — таковы составные [части] труда, который направлен на этот строй, и, хотя все они имеют собственные имена, в действительности это — единое дело. Что называется личностью? Телесная оболочка и деятельное проявление сердца. Что называется сердцем? Духовный светоч и суверенный властелин личности. Что называется совершенствованием личности? Свершение добра и устранение зла. Разве моя личность сама по себе способна творить добро и изгонять зло? Необходимо, чтобы ее духовный светоч и суверенный властелин возжелал свершить добро и устранить зло, только после этого ее телесная оболочка и деятельное проявление будут способны сотворить добро и изгнать зло. Значит, желание усовершенствовать свою личность безусловно предполагает предварительное исправление своего сердца. Но ведь первотелесность сердца природна. Природа же не может быть недоброй. Следовательно, первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной. Зачем же тогда стараться его исправлять? Несмотря на то что первотелесность сердца коренным



образом не может быть неправильной, с момента возникновения и прихода в движение мыслей и стремлений появляется неправильное. Поэтому желающий исправить свое сердце вынужден исправлять то, что возникает в его мыслях и стремлениях. Всегда при возникновении единой доброй мысли встречать ее любовью, неотличимой от той, „какой любят прелестную красу“, при возникновении единой злой мысли встречать ее ненавистью, неотличимой от той, „какой ненавидят гадкую вонь“, тогда в мыслях не будет неискренности и сердце сможет быть правильным. Все-таки возникающее в мыслях бывает и добрым и злым. Если здесь не выявлен резкий водораздел между добром и злом, то это ведет к смешению и путанице в правильном и безрассудном. Тут даже страстное желание сделать их [мысли] искренними не позволит обрести искренность. Из этого вытекает, что желание сделать свои мысли искренними, безусловно, предполагает доведение знания до конца. Доведение до конца это есть полное достижение. Так, например, сказано: „Траур доходит до конца в том, что скорбь доходит до конца“. „[Канон (книга)] перемен“ гласит: „Знает, как полностью достигнуть, и полностью достигает этого“. [Выражение] „знает, как полностью достигнуть“ означает знание, а [выражение] „полностью достигает этого“ — доведение до конца. Под доведением знания до конца подразумевается отнюдь не то, что конфуцианцы-эпигоны называют пополнением и расширением познаний, но именно доведение до конца благосмыслие собственного сердца. Благосмыслие — это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем, присущим каждому человеку. Утверждающее и отрицающее сердце не нуждается в размышлении, чтобы знать, и не нуждается в обучении, чтобы мочь, оттого и называется благосмыслием<sup>8</sup>. Природа, предопределяемая небом, такова, что первотелесность моего сердца по естеству своему исполнена духовным светом и ясным сознанием. При возникновении каждого помысла или стремления благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной осведомленностью. Именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. Все это никак не передашь другому человеку<sup>9</sup>. Поэтому, хотя „низкий человек в недобрых делах способен дойти до крайности“, „сталкиваясь с благородным мужем“, он обязательно „томится, скрывает свою порочность и прикидывается добродетельным“. Отсюда видно, что благосмыслие не терпит самопомрачения. Если желаешь различить добро и зло, чтобы сделать свои помыслы искренними, достаточно

всего лишь довести до конца знание, которым располагает собственное благосмыслие. Каким образом [это происходит]? [Предположим], возникает стремление или мысль и благосмыслию моего сердца известно, что они добры, но мне не хватает того, чтобы искренне их полюбить, и [я] все-таки поворачиваюсь к ним спиной, бросаю их; в таком случае добро оценивается как зло и сам я затмеваю для себя собственное благосмыслие, которому ведомо добро. [Предположим], возникает стремление или мысль и благосмыслию моего сердца известно, что они недобры, но мне не хватает того, чтобы искренне их возненавидеть, и [я] все-таки повинуюсь им и осуществляю их; в таком случае зло оценивается как добро и сам я затмеваю для себя собственное благосмыслие, которому ведомо зло. Если это так, то, хотя и говорится „знаю это“, на самом деле знания нет. Как же может мысль при этом обрести искренность? Лишь только ведомое благосмыслию добро станет искренне любимо, а зло — искренне ненавидимо, собственное благосмыслие перестанет подвергаться обману и помыслы смогут быть искренними. Желая довести до конца собственное благосмыслие, разве предполагают марево отзвуков и отсветов или бесплодное витание в пустоте? [Нет], оно действительно должно проявляться в делах. Поэтому-то доведение знания до конца и состоит непременно в выверении вещей. Вещь есть не что иное, как дело. Все возникающее в мыслях обязательно связано с определенным делом. Заключенное в мысли дело называется вещью. Выверение есть не что иное, как исправление, а именно исправление своей неправильности с целью возвращения к правильности. Исправлением своей неправильности называется устранение зла, а возвращением к правильности называется свершение добра. Вот почему это именуется выверением. В „[Каноне] писаний“ говорится о „Выверении [Яо неба] вверху и [земли] внизу“, „выверении [Шунем во дворце] просвещенных предков“, „выверении [правителем] своего порочного сердца“. „Выверение“ в „выверении вещей“ действительно охватывает эти значения. Если даже желают искренне полюбить ведомое благосмыслию добро, но не обращаются к вещи, заключенной в соответствующей мысли, и в действительности не свершают его, то, значит, данная вещь продолжает оставаться невыверенной, а помыслы о любви к добру — неискренними. Если даже желают искренне возненавидеть ведомое благосмыслию зло, но не обращаются к вещи, заключенной в соответствующей мысли, и в действительности не устраняют его, то, значит, данная вещь продолжает оставаться невыверенной, а помыслы о ненависти к злу — неискренними. Но как только vedo-

мое благосмыслию добро сопрягается с вещью, заключенной в соответствующей мысли, и воплощается в действительности без какой-либо незавершенности, а ведомое благосмыслию зло сопрягается с вещью, заключенной в соответствующей мысли, и отвергается без какой-либо незавершенности, вслед за этим вещи непременно выправляются и то, что ведомо моему благосмыслию, избавясь от ущербностей и изъянов, ограниченностей и дурманов, достигает своего высшего предела. Затем мое сердце радостно и быстро избавляется от остатков прежних неудовольствий и находит самоудовлетворение. А потом возникающее в мыслях отрешается от самообмана и становится достойным того, чтобы считаться искренним. Поэтому говорится: „Выверенность вещей влечет за собой полное достижение знания, полное достижение знания влечет за собой искренность мыслей, искренность мыслей влечет за собой исправленность сердца, исправленность сердца влечет за собой совершенство личности“. Хотя и можно было бы говорить о последовательности и порядке строя, присущего этому труду, на самом деле именно единство его сущности не допускает разделения в последовательности и порядке. При том, что труд, присущий этому строю, не должен быть расчленен в последовательности и порядке, именно утонченность его исполнения, конечно же, делает недопустимой малейшую недостачу. Это учение о выверении, доведении до конца, обретении искренности и исправлении снимает завесу с правоверной традиции Яо и Шуня и воплощает сердечную печать<sup>10</sup> Конфуция».

<sup>1</sup> Формулировка, идущая из комментария Чжу Си к «Великому учению», следовательно, выражение «прежние конфуцианцы» подразумевает Чжу Си и его сподвижников. Термин *да жэнь* имеет несколько смыслов: 1) высокодобродетельный, незаурядный человек; 2) высокопоставленное лицо; 3) взрослый, старший. Эта триада смыслов соответствует трем различным интерпретациям термина «великое учение» и вообще всего трактата под этим названием. В древнем комментарии к «Ли цзи», и «Да сюэ» в том числе, вошедшем в каноническое «Тринадцатикнижие», Чжэн Сюань (127—200) выразил мнение, что «великое учение» — это учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политического управления. Чжу Си трактовал эпитет *да* в смысле «большой, взрослый», напротив, Ван Янмин трактовал его как обозначение высокодостойности, незаурядности. Трактровка *да жэня* Ван Янмином, видимо, ближе всего к оригинальному смыслу «Великого учения», о чем свидетельствует, в частности, антиномичность великого человека ничтожному человеку (*сяо жэню*), который в «Великом учении» противопоставляется благородному мужу (*цзюнь-цзы*). Близость понятий «великий человек» и «благородный муж» подтверждается и включающими термин *да жэнь* контекстами из «Мэн-цзы».

<sup>2</sup> «Великое учение» начинается фразой: «Путь великого учения состоит в том, чтобы выявить сиятельную добродетель (*мин мин дэ*), породниться с

народом (*цин* *минь*) и установиться в высшем благе (*чжи юй чжи шань*). Таковы «три основополагающих устоя» этого классического трактата. Переводя словом «сиятельная» определение *мин* к «добродетели» (*дэ*), мы стремимся, с одной стороны, сохранить исходную световую семантику этого иероглифа, с другой — показать, что он говорит о высоком аксиологическом статусе определяемой им сущности — *дэ*.

<sup>3</sup> В универсализации понятия гуманности Ван Янмин ревизовал Мэн-цзы. Согласно последнему, «благородный муж в отношении вещей таков, что любит их, но не гуманен с ними; в отношении народа таков, что гуманен с ним, но не родственно близок к нему. Будучи родственно близок к родителям, будешь гуманен с народом; будучи гуманным с народом, будешь любящим по отношению к вещам» («Мэн-цзы», гл. 7а, § 45).

У Ван Янмина гуманность в отличие от Мэн-цзы становится принципом отношения не только к народу, т.е. к людям вообще, но и ко всем вещам (а родственная близость — принципом отношения к людям всей Поднебесной). И это потому, что все вещи приобретают, по его мысли, статус лично значимых. Если какой-то предмет насущно значим для человеческой личности, то наносимый ему вред становится по отношению к ней актом негуманности. За концепцией универсальной гуманности, в свою очередь, стоит общемировоззренческая организмически-гиллозоистическая (оживотворяющая мироздание) модель, в которой мир дан как единое тело (*ти*).

Одним из истоков концепции единого тела всей вселенной явился, несомненно, даосизм. Чжуан-цзы принадлежит изречение: «Небо, земля и я вместе живем, и тьма вещей составляет со мной единое». На этом основании зиждился даосский идеал родственной близости человека со всеми вещами. В «Чжуан-цзы» говорится: «Поколения, обладавшие совершенной благодатью (*дэ*), совместно жили с птицами и зверями, родственно (*цзу*) существовали со всей тьмой вещей». Таким образом, развивавшаяся Ван Янмином концепция «гуманного отношения к вещам» является «средней величиной» между концепциями «любви» Мэн-цзы и «родственной близости» Чжуан-цзы. Следует также иметь в виду, что идея единотелесности универсума была вообще популярна в традиционной китайской философии.

<sup>4</sup> Образ (и воплощающие его иероглифы) заимствован из «Мэн-цзы», где он призван продемонстрировать идею: сострадающее сердце — прирожденное основание гуманности, одного из четырех специфически человеческих начал. Падение человека (ребенка, сына) в колодезь — общий для древнекитайских памятников символ трагической ситуации, вызывающей со стороны другого человека безусловную и непосредственную реакцию спасательного действия.

<sup>5</sup> Как и Мэн-цзы, Ван Янмин полагает натуру человека по существу своему благой и совершенной, относя все разновидности зла к явлениям внешнего порядка, которые играют для человека роль прокрустова ложа, калечащего его внутреннюю благодетельность.

<sup>6</sup> Пять гегемонов: цинский Хуань-гун (685—643), цзиньский Вэнь-гун (636—628), циньский Му-гун (659—619), суньский Сян-гун (650—636) и чуский Чжуан-ван (613—589). В «Мэн-цзы» их деятельность оценивается как первый этап деградации государственной власти сравнительно с правлением великих ванов, основателей трех династий: Ся, Шан и Чжоу.

<sup>7</sup> Обычно в комментариях к § 1 «Великого учения» по поводу знака *цин* («породение») излагаются две точки зрения: Чэн И—Чжу Си и Ван Янмина. Ван Янмин считал правильным принимать прямой и непосредственный смысл этого иероглифа, а Чэн И и Чжу Си полагали, что в данной позиции он равно-

значен иероглифу *синь* («обновление»), графически с ним схожему. Текстологическое исправление Чэн И—Чжу Си было обусловлено идеологическими соображениями, оно опиралось на их тезис об экстрасубъективном характере «выявления сиятельной добродетели», которое, по их мнению, полноценно лишь тогда, когда выходит за пределы отдельной личности и распространяется на других людей, т.е. «обновляет народ» (*синь минь*). Ван Янмин, напротив, исходя из своей интрасубъективной установки, доказывал, что «сиятельная добродетель и породнение с народом (людьми) в корне представляют собой единое дело». Разница между «породнением» и «обновлением» в данном случае очевидна: породнение может быть осуществлено лишь с помощью изменений в самом себе, посредством самосовершенствования, приводящего к тому, что человек начинает «смотреть на Поднебесную как на одну семью», а для обновления одних усилий самого субъекта недостаточно, необходима еще и трансформация объекта его деятельности.

<sup>8</sup> Эта идея вместе с концепцией интуитивного врожденного знания и пониманием благосмыслия — важнейшие истоки янминистской концепции «доведения благосмыслия до конца», т.е. максимальной практической реализации интуитивного представления о добре и зле, заложенного в человеке от рождения, а стало быть, в самом чистом виде наличествующего в «детском сердце». Кстати, и буддисты настаивали на подобии детского сердца сердцу Будды, и даосисты отождествляли высшую мудрость с детскостью. Традиционно признанное сходство народного сознания с детским сердцем, оценивавшееся разными мыслителями то положительно, то отрицательно, в контексте философии Ван Янмина и иных философских школ, связывающих детскость с истинностью, становится выражением непосредственности постижения подлинной правды, с одной стороны, и ее общечеловеческого характера — с другой. Развивавшаяся Ван Янмином вслед за Мэн-цзы идея «сохранения детского сердца» — *цунь тун цзы чжи синь* у его последователя Ли Чжи (1527—1602) вылилась в отождествление «детского сердца» — *тун синь* с «настоящим сердцем» — *чжэнь синь*. Интересно, что с точки зрения терминологического оформления эта янминистская концепция восходит не к конфуцианским, а к даосским текстам. Так, например, в «Хуайнань-цзы» говорится о том, что в «золотом веке» древности у людей было «детское непороченное сердце» — *тун мэн чжи синь*.

<sup>9</sup> Для синтетического учения Ван Янмина вообще характерно развитие тех идей в конфуцианстве, которые сближают его с даосизмом и буддизмом. В высшей степени примечательно, что и в «Мэн-цзы», и в «Чжуан-цзы» для проведения схожих мыслей использован один и тот же образ мастера-колесника.

<sup>10</sup> *Синь инь* — ассимилированный Ван Янмином буддийский, а особенно чаньский, встречающийся уже у Хуэйэна (638—713) термин. Ван Янмин приспособил к своей аргументации близкую ему по духу чаньскую концепцию «взаимоподобия сердечных печатей» (*синь инь сянь сы*), провозглашавшую присутствие в сердце каждого человека всеобщего разума Будды, незыблемого как печать. Понятие сердечной печати выражает также идею духовной преемственности без посредства материи знаков и письмен. Таким образом, используя его, Ван Янмин в неявном виде подтверждает свой принцип приоритета незаочного личного контакта между учителем и учеником, а также проводит мысль о том, что он сам находится в такого рода контакте с Конфуцием и добивается этого для других. На вопрос, как такое возможно, Ван Янмин ответил в одном из своих стихотворений: «В сердце у каждого скрыт сам Конфуций, который в миг, когда явным становится, рушит все шоры».

## ИДЕОЛОГИЯ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ. СУНЬ ЯТСЕН

Основные тенденции в духовном развитии Китая в период национально-освободительного движения XIX—XX вв. получили своеобразное преломление во взглядах Сунь Ятсена (1866—1925) — первого президента Китайской Республики, сочетавшего в одном лице политика и идеолога.

Не только общая ситуация в стране, но и личная история жизни (школьное обучение в Гонолулу, годы студенчества в Гонконге, самообразование во время пребывания в Европе) способствовали знакомству Сунь Ятсена и восприятию им философских и социально-политических воззрений ряда западных мыслителей. Восприятие это не было буквальным заимствованием: он попытался осмыслить их в контексте традиционных китайских ценностей и идеалов, а также с учетом реальных проблем, разрешение которых стало насущным требованием времени.

Так, характерный для западной цивилизации акцент на значимость науки и технического прогресса получил выражение в выдвинутом Сунь Ятсеном тезисе «Трудно познать — легко действовать», направленном против конфуцианской формулы «Легко познать — трудно действовать».

Фундаментальная китайская онтологическая категория «Великого предела» получила интерпретацию в духе западного понятия «эфир», трактуемого как хаос, из которого рождаются материя и космические тела. Эволюционная теория Ч. Дарвина была положена в основу представления о поэтапной эволюции Вселенной: первый этап — эволюция неживой материи (у чжи), второй — организмов (у чжун), третий — человечества (жэнь лэй). В соответствии с духом Т. Гексли Сунь Ятсен отрицал правомерность перенесения идеи борьбы за существование на человеческое общество.

Лозунг Французской революции «Свобода, равенство, братство» трансформировался в суньятсеновской теории «трех народных принципов» в «национализм, народовластие, народное благосостояние».

Перевод выступления Сунь Ятсена 21 декабря 1906 г. «Три народных принципа и будущее Китая» взят из кн.: *Сунь Ятсен. Избранные произведения. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М., 1985.*

## Три народных принципа и будущее Китая (21 декабря 1906 г.)

Господа!

Я думаю, что воодушевление, с которым вы сегодня пришли сюда, нельзя объяснить простой радостью; оно, несомненно, имеет чрезвычайно глубокий смысл. Сегодня на нашем собрании мы отмечаем годовщину «Минь бао». Этот журнал пропагандирует три народных принципа: национализм, народовластие и народное благосостояние.

Смысл термина «национализм» понятен без особых разъяснений. Например, человек всегда узнает своих родителей и не спутает их с прохожими, так же как и не примет прохожих за родителей. То же следует сказать и о чувстве национализма — оно у каждого в крови. Хотя с тех пор, как маньчжуры вторглись в Китай, прошло уже более 260 лет, любой ханец, даже ребенок, встретив маньчжура, сразу узнает его и никогда не примет за ханца. В этом — суть национализма. Следует, однако, понять один очень важный момент: принцип национализма отнюдь не предусматривает изгнания из нашей страны каждого иноплеменника, а предполагает лишь положить предел захвату иноплеменниками власти, принадлежащей нашей нации. Ведь мы, ханьцы, обретем свое государство лишь тогда, когда возьмем власть в наши руки, в противном случае государство, хотя и будет существовать, останется по-прежнему не нашим, не китайским, государством. Давайте подумаем: в чьих же руках наше государство? наша власть?

Мы стали народом без родины. На земле сейчас живет немногим более миллиарда человек, нас же, ханьцев, — 400 миллионов, то есть свыше четверти населения земного шара. Мы — нация самая большая в мире, самая древняя и самая культурная. Так не чудовищно ли, что ныне мы стали народом без родины? Вспомните Трансвааль, африканскую страну, население которой составляет немногим более 200 тысяч человек. Когда на Трансвааль напала Англия, он и то сопротивлялся целых три года. Или возьмите

Филиппинские острова, где живет всего несколько миллионов человек. Когда на них напали США, то филиппинцы боролись в течение нескольких лет. Так неужели же нам, ханьцам, нравится быть народом без родины?

Обратитесь мысленно к тому времени, когда погибло наше государство, и вы увидите, что предки наши не хотели подчиниться маньчжурам. Закройте глаза и представьте себе картину ожесточенных битв, когда кровь лилась рекой и тела павших устилали поля, и вы поймете, что совесть наших предков чиста. Вот почему делается особенно больно за нас, их потомков. Когда же обращаешься ко временам, наступившим после гибели нашего государства, когда маньчжурское правительство всячески издевалось над ханьским народом, то видишь, что мы, ханьцы, лишь внешне подчинились пришельцам, в душе же мы не примирились со своими поработителями и не раз поднимали против них восстания.

Ныне, видя, что волна китайской национальной революции вот-вот хлынет на берег, маньчжуры начали проводить политику вытеснения ханьцев. Они постоянно повторяют, что их предки обладали сплоченностью и военной мощью и поэтому, мол, покорили ханьцев, что они всегда будут столь же сильны, чтобы вечно господствовать над другими. В основном эти слова правильны. Однако существует и еще одна, притом наиболее важная причина, по которой мы до сих пор терпим притеснения чужеземцев: у нас нет организации. Если же мы, ханьцы, обретем такую организацию, сила наша в миллионы раз превзойдет силу маньчжуров и тогда нам нечего бояться, что национальная революция кончится неудачей.

Мне приходилось, однако, слышать высказывания, будто целью национальной революции является уничтожение маньчжуров как нации. Это большая ошибка. Причины национальной революции в том, что мы не желаем, чтобы маньчжуры уничтожали нашу государственность и управляли нами. Мы стремимся свергнуть их правительство и возродить наше национальное государство. Таким образом, мы питаем ненависть не ко всем маньчжурам, а лишь к тем из них, кто чинит вред ханьцам. Если во время революции маньчжуры не будут мешать нам, то нам незачем враждовать с ними.

В первые годы завоевания ханьской нации маньчжуры в каждом занятом ими городе устраивали массовую резню ханьцев, которая продолжалась в течение десяти дней. Такие люди недостойны называться людьми. Мы не станем подражать им. Но если те



или иные маньчжуры будут нам мешать, то мы не остановимся ни перед чем, чтобы сломить их. С такими маньчжурами мы не сможем жить вместе. Судя по всему, цинское правительство намеревается осуществлять политику вытеснения ханьцев, собирается провести централизацию власти и использовать конституцию в качестве орудия для обмана нашего народа. Их замыслы становятся день ото дня все более коварными. Они отчаянно цепляются за власть, опасаясь, как бы мы, ханьцы, не уничтожили их. Поистине «оседлавшему тигра трудно слезть». Итак, мы должны отчетливо представлять себе цели нашей национальной революции: если маньчжуры станут упорствовать, попытаются удержать власть и не прекратят терроризировать ханьцев, то мы не будем безучастно ожидать своей гибели. Я думаю, что и вы придерживаетесь того же мнения. Такова суть национальной революции.

Переходя к принципу народовластия, надо сказать, что он составляет основу политической революции. В будущем, после осуществления национальной революции, нынешняя прогнившая система управления, конечно, может быть разрушена одним ударом. Однако сохранятся еще корни этой отвратительной системы, которые также необходимо вырвать. Несколько тысячелетий в Китае господствовал самодержавный строй. Свободные, равноправные граждане не могут терпеть в своей стране подобного режима. Чтобы его уничтожить, одной национальной революции недостаточно.

Вспомним, как обстояло дело, когда минский император Тайцзу изгнал монголов и возродил китайское государство. Национальная революция в то время была завершена, а система управления страной оставалась близкой к той, которая существовала при династиях Хань, Тан или Сун<sup>1</sup>. Причину того, что через триста лет Китай вновь подвергся чужеземному нашествию, следует искать в пороках политического строя. Поэтому-то политическая революция и является для нас абсолютно необходимой.

Изучение проблем политической революции требует много времени и труда. Что же касается ее практического осуществления, то она совершается одновременно с национальной революцией. Свержение маньчжурского правительства явится одновременно и национальной революцией, если иметь в виду изгнание маньчжуров, и революцией политической, если иметь в виду уничтожение монархии. Таким образом, обе эти революции мы совершим разом.

В результате политической революции будет установлен демократический конституционный режим. Следует подчеркнуть, что

при существующем сейчас в Китае политическом режиме революция явилась бы необходимой даже в том случае, если бы монархом был ханец. В великой французской революции и в русской революции<sup>2</sup> национального вопроса не существовало, решались вопросы чисто политические. Во Франции демократический строй уже установлен, в России нигилисты<sup>3</sup> стараются добиться этой же цели. Всем и каждому понятно, что такой же строй будет наиболее подходящим и для Китая.

Здесь необходимо сделать одно весьма важное замечание: если люди, участвующие в революции, разделяют какие-либо монархические идеи, они могут привести страну к гибели. В Китае государство всегда рассматривалось как частное достояние одного лица. Поэтому, когда в роли сильных личностей выступали невежественные люди, они неизменно вели между собой борьбу за обладание государством; если же борьба не приносила успеха, они предпочитали удерживать за собой ту или иную часть страны, лишь бы не подчиниться противнику. Раскол страны, вызванный междоусобной войной, сохранялся на целый век, а то и на два. И если ныне, когда державы не спускают с Китая хищных взоров, среди революционеров начнутся междоусобицы и они станут делить страну между собой, они погубят Родину своими же руками.

В последнее время принципиальные и решительные люди высказывают опасения, что иностранные державы могут победить Китай. Я придерживаюсь другого мнения. Иностранцам такая задача не под силу. Вот если сами ханьцы разорвут на части свою страну, положение станет непоправимым! Поэтому мы и должны осуществлять революцию силами простого народа и создать национальное правительство. И это не только цель нашей революции, но и необходимое условие, чтобы ее совершить.

Перейдем теперь к принципу народного благосостояния. Это очень сложный вопрос, составляющий отдельный предмет исследования, вопрос, который нельзя объяснить, не изучив его досконально. Со всей остротой социальная проблема встанет перед нами лишь в будущем; сейчас она не является для нас столь острой, как национальный вопрос или вопрос народовластия. Поэтому очень немногие обращают на нее внимание. Тем не менее мы должны смотреть далеко вперед. Всегда легче заблаговременно принять меры против угрозы большого несчастья, чем устранять его, когда оно уже свершилось. Социальный вопрос в Европе и Америке — застарелая болезнь, в Китае же она еще в зародыше, однако в будущем этот вопрос непременно встанет перед нами во весь рост.

Если к тому времени мы не справимся с социальными проблемами, то произойдет новая великая революция. К революции же следует прибегать лишь в самых крайних случаях, чтобы не подорвать многократно здоровье нации. Осуществляя национальную и политическую революцию, мы в то же время должны найти способ улучшить нашу социально-экономическую систему и тем самым предотвратить социальную революцию в будущем. В этом, поистине, и заключается наша величайшая задача.

Остановимся прежде всего на причинах, вызвавших к жизни принцип народного благосостояния. Этот принцип получил широкое распространение лишь в первой половине XIX века. До этого он не имел большого значения в основном потому, что цивилизация не была еще достаточно развитой. По мере развития цивилизации социальный вопрос становился все острее. Это положение, как мне кажется, очень трудно понять. Постараемся, однако, проиллюстрировать его несколькими простейшими примерами.

С прогрессом цивилизации человеку все меньше и меньше приходится применять свои физические силы, все чаще и чаще он использует силы природы. Ведь сила электричества и пара, например, в тысячи раз больше силы человека. Возьмем такой пример: в древности человек, как бы он ни напрягал свои физические и умственные силы, обрабатывая поле, мог собрать зерна для питания всего нескольких человек. Успехи современной сельскохозяйственной науки позволяют одному человеку вырастить такой урожай, что его не съест и тысяче людей, ибо теперь человек использует не только свои руки, но и машины. Понятно, что при меньшей затрате труда он получает намного больше продукции. В древности уделяли внимание прежде всего земледелию и ремеслу именно потому, что человек едва мог обеспечить свое существование и был вынужден придавать производственной деятельности основное значение. Теперь положение совершенно изменилось. Ныне печалются не о том, что сельское хозяйство и промышленность производят недостаточно продуктов, а о том, что их производится слишком много. Поэтому ныне особое значение придают торговле, чтобы выгодно продать скопившиеся товары в другие страны. В этом отношении положение в основном одинаково во всех странах Европы и Америки. Казалось бы, что население там должно жить в достатке и наслаждаться таким счастьем, о котором в древности нельзя было и мечтать. Однако если мы обратимся к реальной действительности, то увидим, что дело обстоит иначе.

Согласно статистическим данным, ныне Англия по сравнению с прежними эпохами стала богаче в тысячи раз, но и нищета населения за это время также стала острее в тысячи раз. К тому же число богатых ничтожно, а число бедных велико. Происходит это потому, что человек не может устоять перед силой капитала. В древности земледелие и ремесло основывались на силе человека. В наш век, когда мы покорили силы природы, человек, обладающий только физической силой, никак не может соперничать с человеком, имеющим машины. Поэтому как сельское хозяйство, так и промышленность находятся в руках капиталистов. Чем крупнее капитал, тем в большем масштабе он может использовать силы природы. Как бедняку тягаться с ним? В результате бедняк теряет всякую возможность устоять.

Именно из-за значительного неравенства между бедными и богатыми социалисты пропагандируют принцип народного благосостояния, пытаются найти средства, могущие исправить положение. Людей, разделяющих социалистические взгляды, становится все больше, и социалистические принципы уже сложились в самостоятельную науку. Существует множество течений, резко отличных друг от друга. Одни предлагают уничтожить капиталистов и национализировать имущество; другие стоят за равное распределение имущества между бедняками, а третьи — за его обобществление.

Люди сведущие понимают, что для Европы и Америки социальная революция теперь уже неизбежна. Для нас же это — наглядный урок: если Китай приступит к осуществлению принципа народного благосостояния лишь в будущем, когда он окажется в таком же положении, в каком ныне находятся страны Европы и Америки, то будет уже поздно. В Китае пока нет указанных выше явлений, и, может быть, мы на своем веку их и не увидим. Однако наши дети и внуки с ними обязательно столкнутся. Так лучше уж принять предупредительные меры сегодня, чем думать о новой разрушительной революции в будущем, когда мы окончательно зайдем в тупик. Тем более что в Китае провести в жизнь принцип народного благосостояния гораздо легче, чем в Европе или Америке, ибо, если социальные проблемы рождены прогрессом цивилизации, то, пока цивилизация развита невысоко, решение их не представляет труда.

Приведем пример. Известно, что в Китае до сих пор существуют бедняки, которые зарабатывают себе на пропитание тем, что рубят дрова и косят сено, а в Европе и Америке эта категория людей давно исчезла. Поскольку на Западе доходы, обеспе-

чивающие существование, целиком поглощаются капиталистами, бедняк, обладая физической силой, не имеет возможности использовать ее в труде. А если бы ему и удалось получить мизерный доход, он все равно не смог бы существовать на него. В связи с этим социалисты часто говорят, что цивилизация невыгодна беднякам и что лучше вернуться к древности. Это уже перегиб в другую сторону. Ведь прогресс цивилизации — процесс естественный, и избежать его невозможно. Цивилизация несет с собой и благо и зло, следует лишь уметь воспользоваться благом и избежать зла. В странах Европы и Америки все блага цивилизации достаются только богатым, на долю же бедных остается одно зло. Именно потому, что все блага цивилизации предоставляются меньшинству, в мире царит неравенство.

Совершая революцию, мы должны будем создать государство не просто национальное, но и социальное. В этом страны Европы и Америки не смогут нас догнать. Почему же Европа и Америка не в состоянии решить социальный вопрос? Да потому, что у них не решен вопрос аграрный. Общий прогресс цивилизации обуславливает и рост цены на землю. Так, в Англии сто лет назад население насчитывало более десяти миллионов человек и, чтобы прокормить его, достаточно было того количества продуктов, которое производилось в самой стране. В настоящее время, когда население Англии увеличилось всего в четыре раза, производимого ею зерна хватает всего на два месяца, и питание народа целиком зависит от ввоза зерна из-за границы. Поэтому Англия и придает особо важное значение своим военно-морским силам, защите своих прав на море и обеспечению бесперебойной доставки продуктов. Сельское хозяйство в Англии постепенно захирело вовсе не потому, что там не хватает земли, а потому, что английские богачи превратили пахотные земли в пастбища или в охотничьи угодья, с которых доход больше и получать его легче.

Бедняки не имеют своей земли, поэтому они вынуждены добывать себе пропитание работой в промышленности. Промышленность же целиком находится в руках капиталистов. Когда заводы почему-либо останавливаются, на бедняков обрушивается голод. Данные по одному только Лондону свидетельствуют, что там ежегодно в зимний сезон насчитывается 600—700 тысяч безработных. Можно себе представить, сколько их во всей стране.

Крупный английский землевладелец герцог Вестминстерский имел ленные владения в западных окрестностях Лондона. Впоследствии, когда Лондон разросся, земли герцога вошли в черту города. Сейчас он получает земельную ренту с четвертой части

всей территории Лондона и по богатству может сравниться с государством. Ясно, что, когда неравенство между бедными и богатыми достигло такой степени, само слово «равенство» превратилось в пустой звук.

Социальные явления никогда нельзя предоставлять естественному течению. Они подобны дереву, которое разрастается хаотически, если не вмешиваться в его развитие. Так и с социальными вопросами. В Китае пока капиталистов нет, поэтому, в отличие от других стран, на протяжении нескольких тысячелетий цена земли там никогда не поднималась, однако после революции положение не сможет остаться прежним. Так, уже сейчас в Сянгане или Шанхае цена земли в сотни раз выше, чем во внутренних районах страны, что объясняется успешным развитием в этих городах цивилизации и совершенствованием путей сообщения. В будущем, с развитием страны в целом, цена земли наверняка будет быстро расти, и земля, за которую прежде давали десять тысяч лянв серебром, станет стоить сотни тысяч и даже миллионы лянв. Вот очевидное доказательство сказанного: пятьдесят лет назад на набережной реки Хуанпу, в Шанхае, земля, собственно, не имела никакой ценности, в последнее же время цена ее превысила миллион юаней за му.

Нам представляется, что и в будущем богатый будет все больше богатеть, а бедный — все больше беднеть, и через десять лет социальный вопрос станет еще острее. Казалось бы, это зло известно каждому, но, пока оно незаметно, его легко проглядеть. Однако, если мы не увидим это зло теперь, впоследствии оно станет непоправимым. Вот почему уже сейчас нужно найти способ борьбы с ним. Наши единомышленники должны помнить об этом.

Приходилось слышать, будто осуществление принципа народного благосостояния сопряжено с уничтожением половины нашего 400-миллионного населения и экспроприацией земель богатых. Это безответственная болтовня людей, не уяснивших сути принципа, и на нее не стоит обращать внимание. Социологи по-разному представляют себе методы решения социального вопроса. Я же убежден, что его можно решить установлением твердой цены на землю. Предположим, у земледельца имеется участок ценой в тысячу юаней. На него устанавливается цена в тысячу или максимум в две тысячи юаней. Если вследствие развития путей сообщения цена на эту землю поднимется до десяти тысяч юаней, то землевладелец, получив за нее положенные две тысячи, не будет в убытке и даже окажется в выигрыше. Остальные же восемь тысяч

должны поступить государству, что принесет большую пользу стране и поднимет благосостояние народа. Что касается такого зла, как монопольное право кучки богатых на эти доходы, то оно, разумеется, должно быть уничтожено навсегда. Предложенная мера является самой простой и наиболее легко осуществимой.

Во всех государствах Европы и Америки цены на землю поднялись уже до предела. Если бы там и пожелали установить твердые цены на землю, это было бы трудно сделать из-за отсутствия соответствующих критериев. В тех же районах, где цена на землю еще не поднялась столь высоко, европейцы сейчас успешно применяют этот метод.

Германия в заливе Цзяочжоу и Голландия на Яве уже добились реальных результатов. Во внутренних районах Китая цивилизация еще не получила должного развития, цены на землю невысоки, поэтому нам, конечно, легче установить твердые цены на землю. Вот что я имел в виду, говоря, что совершить социальную революцию в других странах значительно тяжелее, чем в Китае.

После установления твердых цен на землю, по мере развития цивилизации, государство будет становиться богаче и решение финансовых проблем не представит особой трудности. Нынешние непосильные налоги будут отменены, цены на товары — снижены, народ станет зажиточным, и политике злоупотреблений, царившей у нас в течение нескольких тысячелетий, придет конец. Такого никогда еще не бывало. Даже в странах Европы и Америки или, скажем, в Японии налоговое бремя сейчас слишком тяжело, несмотря на то что эти государства считаются богатыми и сильными. После осуществления социальной революции в Китае частным лицам не нужно будет платить налоги, а наше государство, собирая одну только земельную ренту, станет самым богатым в мире. Государство с таким общественным строем будет недостижимым для других стран. А для этого нам надо идти впереди, а не плестись в хвосте. Такая социальная революция несомненно явится примером для всех цивилизованных стран.

Итак, цель нашей революции — добиться счастья для Китая. Поскольку мы против диктатуры кучки маньчжуров, мы стремимся к национальной революции; поскольку мы против самодержавной власти монарха, мы стремимся к политической революции; поскольку мы против диктатуры богачей, мы стремимся к социальной революции. Если нам не удастся достичь хотя бы одной из этих целей, значит, мы не претворим в жизнь своих первоначальных намерений. После осуществления всех трех целей Китай станет самым совершенным государством.

Далее, предметом нашего изучения должна стать конституция будущей Китайской Республики. Слово «конституция» сейчас у всех на устах. Даже маньчжурское правительство додумалось послать своих лакеев за границу для ознакомления с делами управления и, пугая само себя, издало какие-то указы о подготовке конституции. Тем более необходимо изучать конституцию Китайской Республики нам. Я знакомился с конституциями различных стран. Из писанных конституций лучшей является американская, из неписанных — английская. Английскую перенять невозможно, американскую же не стоит перенимать. В основе английской конституции лежит так называемое разделение на три власти — исполнительную, законодательную и судебную, — независимые одна от другой. Такое разделение складывалось постепенно на протяжении последних 600—700 лет и вошло теперь в обычай, однако провести четкие границы между этими властями все еще невозможно. Позднее француз Монтескье, взяв за основу английскую систему и обогатив ее собственными идеями, создал свое оригинальное учение. Теория Монтескье была, в свою очередь, положена в основу американской конституции, в которой разграничение трех властей приобрело более отчетливый характер. Сто лет эту конституцию можно было считать самой совершенной. И хотя в эту конституцию за 120 лет несколько раз вносились поправки, в основе она осталась неизменной. Между тем за эти сто с лишним лет развитие американской цивилизации непрерывно шло вперед, стало больше земли, выросли богатства страны, и конституция перестала соответствовать духу времени.

По моему мнению, конституция будущей Китайской Республики должна быть основана на новом принципе — принципе разделения на пять властей. Это значит, что, кроме исполнительной, законодательной и судебной власти, необходимо выделить еще две.

Первая из них — экзаменационная власть. Равенство и свобода всегда были правом народа, чиновники должны быть слугами народа. В Америке часть чиновников выбирается, а часть назначается правительством. Первоначально здесь не существовало системы экзаменов, поэтому как при выборах чиновников, так и при их назначении всегда наблюдались большие злоупотребления.

Возьмем сначала выборы. Люди, обладающие хотя бы небольшим даром красноречия, втираются в доверие к народу и заправляют выборами. Люди же глубоко образованные, люди высоких идей, но не обладающие даром красноречия, оказываются



незамеченными. Поэтому в Америке в состав палаты представителей зачастую умудряются пролезть и тупые, невежественные люди. Практика эта поистине смехотворна!

Перейдем теперь к назначению чиновников правительством. Чиновники этой категории смещаются и назначаются на должность в зависимости от того, какой президент вступает на пост. В Америке к власти поочередно приходят представители то республиканской, то демократической партии. И как только меняется президент, вместе с ним меняются 60—70 тысяч чиновников, начиная от членов кабинета и кончая начальниками почтовых контор. Поэтому в Америке процветает такая политическая коррупция, какой не встретишь ни в одной другой стране. И все это потому, что здесь не развита система экзаменов. Раньше всех эта система была введена в Китае, но, к сожалению, она была крайне несовершенной. Позднее она была заимствована и улучшена иностранцами. Первой переняла экзаменационную систему Англия, после нее — Америка. Только в результате экзаменов определяется, какой пост, высокий или низкий, займет чиновник. Введение экзаменационной системы заметно улучшило политическую структуру Америки. Однако система эта до сих пор применяется там только для мелких чиновников, причем право на проведение экзаменов находится в руках все тех же исполнительных органов. Поэтому эффект от всей системы получается все же неполный. Конституция будущей Китайской Республики должна предусмотреть создание независимого органа, который бы специально ведал экзаменами чиновников. В ходе экзаменов выявляются способности чиновников. И мы добьемся успеха тогда, когда должности как выборные, так и по назначению будут замещать способные лица. При такой системе можно искоренить сразу два зла: выборы кого попало и назначение на должности «своих людей».

При аттестации чиновника самое важное значение в Китае издавна придавалось его качествам. Это хорошо. Но в условиях монархии перемещение производилось исключительно в зависимости от симпатий или антипатий монарха, поэтому всякие разговоры о способностях были пустым звуком. Способ выдвижения чиновников по их качествам как раз соответствует политическому строю социальной республики. Поскольку чиновник — не раб государя, а слуга народа, он должен занимать пост лишь в том случае, если полностью ему соответствует. Однако если экзаменационная власть будет подчинена исполнительным органам, то служебные права последних окажутся чересчур широкими, а это, в свою оче-

редь, приведет ко многим злоупотреблениям. Поэтому единственный правильный выход — учредить независимый орган экзаменационной власти.

Вторая из них — контрольная власть. Она будет ведать контролем и наблюдением за исправным несением чиновниками их обязанностей. Такой орган обязательно существует в каждом государстве, и назначение его понятно всем. Однако в конституции Китайской Республики следует предусмотреть, чтобы этот орган был независимым. В Китае с древнейших времен существовал институт императорских цензоров, следивших за нравами и соблюдением чиновниками законов. Но цензоры эти были всего лишь рабами монарха, а потому институт в целом не отвечал своему назначению. Даже теперь нет такой страны с конституционным строем, в которой законодательному органу не придавалась бы дополнительно и контрольная власть. Но хотя в одних странах права контроля шире, в других — уже, однако ни в одной стране контрольная власть не является независимой, а это порождает бесчисленные злоупотребления. Так, в Америке права контроля находятся в руках сената, который зачастую злоупотребляет этими правами, стесняя исполнительные органы в их действиях и вынуждая их подчиняться своей воле, что часто приводит к своеобразной диктатуре сената. И лишь наиболее талантливые и сильные президенты — вроде Линкольна, Мак-Кинли или Рузвельта — могли проводить независимую политику. К тому же, сказать по правде, существующий порядок не отвечает и самой простой логике: органы, исполняющие судебные функции среди населения, независимы, а органы, осуществляющие прокурорский надзор над чиновниками, все еще находятся в подчинении у других ведомств. Вот почему контрольные органы также должны быть независимыми.

Так приходим мы к идее о разделении на пять властей. Такого строя не существует еще ни в одной стране; более того, о нем редко встретишь упоминания и в теоретических трудах. Это политический строй, в подлинном смысле слова, доселе невиданный. Я пока разработал лишь самые основы этого строя. Что же касается подробностей, то здесь потребуется ваше общее согласие, настойчивое изучение вопросов и исправление того, что пока недоработано, что и приведет к созданию конституции будущей Китайской Республики. Наше государство станет национальным, гражданским и социальным, в нем воцарится полный и идеальный порядок. И тогда 400-миллионный народ Китая обретет великое

счастье. Я думаю, что вы согласитесь взять на себя эту задачу, чтобы общими силами завершить начатое. Таково мое самое большое желание.

<sup>1</sup> Династия Хань правила с 206 г. до нашей эры до 220 г. нашей эры, династия Тан — в 618—907 гг., династия Сун — в 960—1279 гг.

<sup>2</sup> Имеется в виду революция 1905 года.

<sup>3</sup> Нигилистами в китайской и японской буржуазно-революционной литературе тех лет назывались участники всех антиправительственных течений в царской России — от народников до большевиков.

Предположительно Ибн Сина, наставляющий учеников  
(персидская миниатюра из манускрипта XVII в.,  
хранящегося в Исламском музее Каира)



# МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



АЛ-АШАРИ

**В**озникновение спекулятивной теологии — калам явилось закономерным следствием эволюции мусульманского общества и настоящей потребности разрешения споров относительно толкования догм и предписаний исламского вероучения между представителями различных сект и групп, на которые раскололась умма вскоре после смерти пророка Мухаммада. Последователи калама — мутакаллимы устраивали собрания-диспуты, в которых участвовали также немусульманские оппоненты, иудеи и христиане прежде всего. В спорах и дискуссиях мутакаллимов формировалось проблемное поле средневековой арабской философии.

Мутакаллимы принимали ряд положений в качестве аксиом, служивших для них отправными точками для рефлексии и рассуждений. К таким аксиомам относились: «единобожие»; «Божественная справедливость»; «обещание и угроза» (со стороны Бога в ответ на человеческие деяния); «промежуточное состояние» (между двумя крайними позициями по вопросу о том, исключают ли верующего из числа мусульман за совершённые им смертные грехи); «повеление одобряемого и запрещение порицаемого» (положение, обязывающее мусульман противостоять злу и вершить добро).

Принятие указанных аксиом не освобождало тем не менее от сомнений и разногласий по широкому кругу проблем, касающихся прежде всего центрального догмата ислама о единобожии — таухид, божественных атрибутов, сотворенности Корана, свободы воли и др.

Принципиальное отличие мутакаллимов от догматиков заключалось в том, что для разрешения спорных вопросов они обращались к разуму, используя рациональные методы аргументации. Тем самым объективно было положено начало разделению богословского и светского знания.

К разряду самых влиятельных школ калама относятся мутазилизм и ашаризм. Мутазилиты (букв. «обособившиеся», «отделившиеся») были первыми по времени и более последовательно рационалистическими по направленности. Не случайно поэтому именно их деятельность способствовала формированию философской мысли — фалсафа, первым крупным представителем которой был ал-Кинди, близкий к кругам мутазилитов.

Ашариты — последователи ал-Ашари (873—935), мутазилита, которого нередко обвиняют в капитуляции перед исламским традиционализмом, поскольку он и его сторонники проявляли большую осторожность в своих утверждениях, касающихся исламских догм. Ашариты, например, признавали извечность некоторых божественных атрибутов, в частности знания и воли; отказывались от утверждения сотворенности Корана, отличая «несотворенный смысл» от «сотворенного словесного выражения»; вместо открытого признания свободы воли предпочитали занять примирительную позицию между крайними по этой проблеме точками зрения.

Доксографическое произведение ал-Ашари **«О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву»** дает возможность познакомиться со взглядами крупнейших теоретиков раннего ислама по широкому кругу проблем, обсуждавшихся среди мутакаллимов. Публикуемые отрывки из этого сочинения представляют собой первый перевод на русский язык текстов калама. Перевод выполнен А.В.Смирновым по изданию: **ал-Ашари, Абу ал-Хасан. Макалат ал-ислабийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Висбаден, 1980.** В круглых скобках указаны страницы оригинала.

## «О чем говорили люди ислама и в чем разошлись творившие молитву»

### [БОГ И ЕГО АТРИБУТЫ]

Те мутазилиты, которые говорили, что Бог непрестанно знающий, могущественный и живой, разошлись в вопросе о том, является ли Он знающим, могущественным и живым благодаря Самому Себе или благодаря знанию, могуществу и жизни и каков смысл высказываний «знающий», «могущественный», «живой».

Большинство мутазилитов и хариджитов, многие мурджииты и некоторые зейдиты считали, что Бог знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе, не благодаря знанию, могуществу и жизни. Они говорили, что у Бога имеется знание в том смысле, что Он — знающий, и что у Него могущество в том смысле, что Он — могущественный, но не высказывались так о жизни и не говорили, что у Него есть жизнь, равно как слух или зрение, но говорили: сила и знание, поскольку Сам Всевышний высказался именно так.

Некоторые из них говорили: у Него есть знание в смысле познаваемое, у Него есть могущество в смысле подвластное, но ни о чем ином не высказывались так.

Абу ал-Хузейл [ал-Аллаф] говорил: Он знающий благодаря знанию, которое — Он [сам], Он могущественный благодаря могуществу, которое — Он [сам], Он живой благодаря жизни, которая — Он [сам]. Так же он говорил о Его слухе, зрении, вечности, величии, силе, великолепии, вознесенности и прочих самостных атрибутах. Он заявлял: когда я говорю, что Бог знающий, я утверждаю у Него знание, которое — [сам] Бог, отрицаю за Богом невежество и указываю на познаваемое, что было, есть или будет. Когда я говорю «могущественный», я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него могущество, которое — [сам] Бог, и указываю на подвластное. Если я говорю, [что] у Бога жизнь, я утверждаю у Него жизнь, которая — [сам] Бог, и отрицаю за Богом смерть. Он говорил: у Бога лик, который — Он [сам], так что лик Его — Он [сам] и душа Его — Он [сам]. То, что Бог говорит о «руке», истолковывается как «благодать», а речение Бога (Славен Он и Велик!) «чтобы ты был выращен на Моих глазах»<sup>1</sup> истолковывается как «с Моего ведома».

Аббад говорил: Он знающий, могущественный и живой, но я не утверждаю у Него знание, могущество или жизнь, не утверждаю слух, не утверждаю зрение, а говорю: Он знающий не благодаря знанию, могущественный не благодаря могуществу, живой не благодаря жизни, слышащий не благодаря слуху, и так обо всех прочих именах, коими Он именуется не благодаря Своему действию или действию иного.

Он не соглашался с теми, кто полагал, что Он знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе или Своей самости, и не признавал упоминание «Себя» или «Самости». Он не соглашался с тем, что у Бога знание, могущество, слух, зрение, жизнь или вечность. Ему принадлежат слова: говоря «знающий», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] познаваемого, говоря «могущественный», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] подвластного, говоря «живой», я утверждаю имя Бога. Он не соглашался с тем, что у Творца есть лик, руки, глаза, бок. Он говорил: я читаю Коран и произношу все, что сказал Бог в этом роде, но только когда читаю Коран. Он не соглашался, что речение о Боге: Он знающий, — имеет тот же смысл, что речение о Боге, что Он могущественный, или что речение о Боге: Он могущественный, — имеет тот же смысл, что речение о Боге: Он живой. То же и об атрибутах, коими описан Бог не благодаря Своим действиям, например, что «слышащий» имеет не тот же смысл, что «видящий», и не тот, что «знающий».

Дирар говорил: смысл того, что Бог знающий, в том, что Он не является невежественным, а смысл того, что Он могущественный, — что Он не является бессильным, а смысл того, что Он живой, — что Он не является мертвым.

Ан-Наззам говорил: смысл моего речения «знающий» — утверждение Его самости и отрицание за Ним невежества, смысл моего речения «могущественный» — утверждение Его самости и отрицание за Ним бессилия, смысл моего речения «живой» — утверждение Его самости и отрицание за Ним смерти. Так же он говорил и обо всех прочих именах самости. Он считал, что имена самости различаются благодаря различию того, что отрицается за Ним: бессилия, смерти и другого, что противопоставляется [именам самости], такого, как слепота, глухота и прочее, а не благодаря различию всего этого в Нем самом. Другие мутазилиты говорили: имена и атрибуты различаются благодаря различию познаваемого и подвластного, не из-за различия в Нем. Ан-Наззам говорил,



что Всевышний упомянул «лик» в расширительном плане, не потому что у Него есть лик истинно, и что смысл [слов] «пребудет лик Господа твоего»<sup>2</sup> — «твой Господь пребудет», а смысл [слова] «рука» — благодать.

А иные мутазилиты считали, что имена и атрибуты различаются благодаря различию передаваемого ими смысла. Говоря, что Бог знающий, я сообщаю тебе знание о Нем, что Он отличен от того, что не способно познавать, опровергаю тех, кто говорит, что Бог невежествен, и указываю на то, что у Него есть познаваемое. Таков смысл нашего речения «Бог знающий». Говоря, что Бог могущественный, я сообщаю тебе, что Он отличен от того, что не способно мочь, опровергаю тех, кто говорит, что Бог бессилен, и указываю на то, что у Него есть подвластное. Сказав, что Он живой, мы дадим тебе знать, что Он не таков, как то, что не может быть живым, и опровергнем тех, кто говорит, что Он мертв. Таков смысл речения «Он живой». Это я слышал от самого ал-Джуббаи.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи говорил: смысл моего речения, что Бог знающий не как все знающие, могущественный не как все могущественные, живой не как все живые, — что Он вещь не как все вещи. Так же он говорил об остальных самостных именах. Если его спрашивали: «Так ты говоришь, что [речение] „Он знающий не как все знающие“ имеет тот же смысл, что „Он могущественный не как все могущественные“?» — он отвечал: «Да, смысл этого — что Он вещь не как все вещи». Так же он говорил об остальных самостных именах. Он считал, что «вещь не как все вещи» имеет тот же смысл, что «знающий не как все знающие».

О Муаммаре передают, что он говорил: Творец знающий благодаря знанию, и что Его знание есть у Него благодаря некоему смыслу, а тот смысл — благодаря другому смыслу, и так без предела. Так же он думал и о прочих атрибутах. Мне об этом сообщил Абу Амр ал-Фуратий, слышавший от Мухаммада бен Исы ас-Сайрафи, что Муаммар говорил так.

А некоторые багдадцы говорили, что смысл речения «Творец знающий» — не тот же, что смысл [речения «Творец] могущественный», и не тот же, что смысл [речения «Творец] живой», однако смысл [речения], что «Творец живой», тот же, что [речения], что «Он могущественный», а смысл [речения], что «Он слышащий», тот, что «Он знающий о слышимом», и [смысл речения], что «Он видящий», тот, что «Он знающий о зримом».

Согласно им, смысл [речения] «вечный» — не тот же, что [смысл речения] «живой», и не тот, что [смысл речения] «знающий, могущественный». Так же смысл речения о Творце, что «Он вечный», тот же, что смысл [речения]: «Он знающий», но не тот, что смысл [речения]: «Он живой, могущественный». (с. 164—168)

Багдадцы разошлись во мнениях относительно высказывания «Бог благороден»: относится ли оно к атрибутам самости или атрибутам действия?

Иса ас-Суфи говорил, что описание Бога как «благородного» относится к атрибутам действия и что «благородство» — это «щедрость». А если его спрашивали: но ведь ты [тем самым] утверждаешь, что «вечный» — это иное, нежели «благородный»? — он отвечал: нет, это не вытекает из моих слов, точно так же как, если я говорю, что «добродетель» и «справедливость» — атрибуты действия, из этого не вытекает, что Творец нечестен, несправедлив и недобродетелен, ибо такое напоминает хулу. Точно так же, хотя «благородство» — действие, я тем не менее не говорю, что Бог — это иное, нежели «благородный».

Ал-Искафи говорил: [атрибут] «благородный» предполагает две стороны. Одна — что это атрибут действия, если «благородный» имеет смысл «щедрый», а другая — что это атрибут самости, если под ним подразумевают, что Он сам собой возвышен и вознесен над [всеми] вещами. Он доказывал это тем, что говорят «благородная земля», подразумевая, что она выше всех прочих земель.

Ал-Джуббаи говорил, что «благородный» в смысле «могучий» относится к самостным атрибутам Бога, а «благородный» в смысле «щедрый», «одаривающий» — к атрибутам действия. Когда ему возражали: если ты говоришь, что «добродетель» — действие, то скажи тогда, что Всевышний Бог постоянно не добродетелен, — он отвечал: я говорю: не добродетельный и не порочный, дабы не создавалось представления [о хуле]. Да, Он постоянно не справедливый и не неправедный, Он постоянно не честный и не лжец, и точно так же Он постоянно не милостив и не жесток, не творящ и не питающ. (с. 506—507)

Мутакаллимы разошлись во мнениях о смысле высказывания «Бог вечен».

Некоторые говорили, что речение «Бог вечен» имеет тот смысл, что Он непрестанно существовал без всякого начала и что Он бесконечно предшествует всему возникшему. Так говорил ал-Джуббаи.

Ал-Аббад говорил, что смысл [атрибута] «вечный» тот, что Он непрестанен, а смысл того, что Он «непрестанен» — что Он вечен.

Другие говорили, что смысл [атрибута] «вечный» — что Он бог.

А те, кто утверждал, что Вечный вечен благодаря вечности, говорили: смысл того, что «Бог вечен» — утверждение за Богом вечности, благодаря которой Он вечен. Точно так же, согласно им, смысл «знающего» — утверждение знания, и так далее во всех атрибутах.

Передают, что некоторые философствующие не говорят о Творце, что Он вечен.

О Муаммаре передают, что он говорил: Творец вечен только в том случае, если сотворил возникшее.

Мутакалимы разошлись во мнениях о том, именуется ли Творец «вещью» или нет.

Джахм бен Сафван заявлял, что о Творце не говорится «вещь», поскольку он считал, что «вещь» — это только сотворенное, имеющее подобие. А большинство молящихся считают, что Творец — вещь.

Те, кто говорит о Нем «вещь», разошлись во мнениях о том, что значит, что Он вещь.

[Гиле]морфисты говорили, что смысл того, что Бог — вещь, это смысл того, что Бог — тело.

Другие говорили: смысл того, что Бог — вещь, это смысл того, что Он существует. Так думают те, кто считает, что нет вещей иных, нежели сущее.

А некоторые говорили: смысл того, что Бог — вещь, это утверждение Его. Так полагали те, кто утверждал, что вещи суть вещи до своего бытия и что они утверждены как вещи до своего бытия. Это высказывание самопротиворечиво, поскольку нет разницы между тем, чтобы быть утвержденными, и тем, чтобы быть существующими. Так говорил Абу ал-Хусейн ал-Хайят.

Аббад бен Сулейман говорил, что смысл того, что Бог — вещь, состоит в том, что Он — иное, поскольку любая вещь — это иное и любое иное — вещь.

Ал-Джуббаи говорил, что Бог непрестанно знающий и могущественный [в отношении] вещей благодаря Самому Себе до того, как им быть. Он говорил, что неправильно говорить «„вещи“ — до того, как им быть», поскольку их бытие и есть они. Он отрицал, что [можно] говорить «„вещи“ — до самих себя», однако они познаваемы [как] вещи до того, как им быть. Так же и субстан-

ции, согласно ему, именуется субстанциями до того, как им быть, а цвета — цветами до того, как им быть. Но он был против того, чтобы именовать формы формами до того, как им быть, тела — телами до того, как им быть, и действия — действиями до того, как им быть.

Он говорил, что высказывание «вещь» — свойство всего познаваемого. Поскольку вещи являются познаваемыми до того, как им быть, то они и именуется вещами до того, как им быть. То, чем вещь именуется благодаря самой себе, тем она должна именоваться до того, как ей быть, подобно «субстанции», а также «белизне», «черноте» и так далее. Тем, чем вещь именуется благодаря существованию причины, коя не в ней, она может называться при своем небытии и до того, как ей быть, если существует причина, благодаря коей она именуется тем именем, как [именуются] «позванный» и «названный», если существует взывание и называние оных, и как вещь, несмотря на свое небытие, называется «погибшей», если существует ее погибель. Он [также] говорил, что тем, чем вещь именуется благодаря существованию причины, [коя не в ней], вещь не может именоваться до того, как ей (вещи. — А.С.) быть, при небытии ее (причины. — А.С.), например «движущееся», «черное» и тому подобное. То, чем вещь именуется потому, что она — действие и само возникновение, как «претерпевающее» или «возникшее», тем она не может именоваться до того, как ей быть. Чем именуется данная вещь и другие вещи, дабы различить их роды и иные роды [вещей], тем [можно] называть их до того, как им быть. То, чем вещь именуется, когда сообщают о ее утвержденности или указывают на оную, как высказывание «сущий», «утвержденный» и тому подобное, тем она может именоваться до того, как ей быть. Он не называл знание «знанием» до того, как ему быть, поскольку знать — это считать вещь такой, какова она, по необходимости либо благодаря доказательству. Так, приказание не именуется приказанием до того, как ему быть, поскольку оно является приказанием благодаря намерению того, кто именно намеревается [отдать приказание], поскольку нечто может иметь такой же образ, как и приказание, но при этом оно — угроза, а не приказание.

Он говорил, что сущее, которое уже существует, именно до того, как ему быть, не существовало. Он не возражал против того, чтобы говорилось: «Творец непрестанно знает тела и сотворенное», не потому что он называл их «тела» до того, как им быть, или «сотворенное» до того, как ему быть, но в том смысле, что Он непрестанно знал, что они будут телами и сотворенным.

Он не утверждал за Творцом истинностное знание, благодаря которому Он знающий, или истинностное могущество, благодаря которому Он могущественный, и так далее обо всем, чем описывается Вечный благодаря Самому Себе.

Атрибуты самости и атрибуты действия он различал так же, как мутазилиты, о которых мы упоминали раньше.

Он утверждал, что смысл высказывания: «Он знающий» — утверждение Его, а также, что Он не таков, как то, что не может познавать, и опровержение тех, кто утверждает, что Он невежествен, и указание на то, что у Него имеется познаваемое. [Он говорил,] что смысл высказывания «Он могущественный» — утверждение Его, указание на то, что Он не таков, как то, что не может мочь, и опровержение тех, кто утверждает, что Он неможен, и указание на то, что у Него имеется Ему-подвластное. Смысл высказывания «Он живой» — утверждение Его единым, и что Он не таков, как то, что не может быть живым, и опровержение тех, кто утверждает, что Он мертв. Высказывание «слышащий» — утверждение Его, и что Он не таков, как то, что не способно слышать, и опровержение тех, кто заявляет, что Он глух, и указание на то, что слышимое, коли оно есть, Он слышит. Смысл высказывания «видящий» — утверждение Его, и что Он не таков, как то, что не способно видеть, опровержение тех, кто заявляет, что Он слеп, и указание на то, что Он видит зримое, коли оно есть. А высказывание его о том, что Он — вещь вечная и сущая, не такая, как [другие] вещи, мы уже разъяснили.

Ал-Джуббаи считал, что речение «бог» (*илах*) имеет тот смысл, что поклонение по праву принадлежит только Ему. Он считал это атрибутом самости. А смысл речения «Бог» (*Аллах*) — что Он «[единственный] бог» (*ал-илах*).

Он не говорил, что «Творец» — это смысл, поскольку смысл — это смысл речи. Он говорил, что Творец непрестанно пребывающ истинностно благодаря Самому Себе, а не благодаря пребыванию; а смысл того, что Он пребывающ, в том, что Он существует не благодаря возникновению.

[Он говорил, что Творец] описывается тем, что Он [был] непрестанно постоянным без начала, например, что «Он [был] непрестанно сущим», то есть что Его бытие не имеет начала.

Ал-Джуббаи не утверждал, что человек истинностно пребывающ, поскольку пребывающее — это существующее не благодаря возникновению, тогда как человек существует благодаря возникновению.

Если его спрашивали: почему различаются именованя, тогда как именуемый один, и смыслы, тогда как подразумеваемый один, и почему смысл «знающего» не тот же, что смысл «могущественного»? — он отвечал: Благодаря различию познаваемого и подвластного, поскольку среди познаваемого — такое, что нельзя описать как «подвластное Могуущественному». Так же говорится о «Всеслышащем» и «Всевидащем»: эти высказывания различны потому, что различно видимое и слышимое. (с. 517, 519, 522—525, 529, 531)

### [БОГ И ЕГО ОТНОШЕНИЕ К ВЕЩАМ]

Мутазилиты держались семи мнений по поводу того, говорится ли о Творце (Славен Он и Велик!), что Он непрестанно знающий вещи, является ли познаваемое познаваемым до своего существования и являются ли вещи непрестанно существующими.

Хишам бен Амр ал-Фуватийй говорил: Бог непрестанно знающий и могущий. Если его спрашивали: «Так Бог непрестанно знающий вещи и могущий [сотворить] вещи?» — он отвечал: «Я не говорю: „Он непрестанно знающий вещи“, я говорю: „Он непрестанно знающий о том, что Он один и Ему нет пары“. Ведь если я скажу: „Он непрестанно знающий вещи“, я буду утверждать их как непрестанные вместе с Богом (Славен Он и Велик!)». Когда его спрашивали: «Значит, ты говоришь, что Бог непрестанно знающий о том, что вещи будут?» — он отвечал: «Если я скажу: „...вещи будут“, то тем самым укажу на них, а указывать можно только на сущее». Он не называл «вещью» то, чего Бог не сотворил и чего не было, а то, что Бог сотворил и уничтожил, то есть не-сущее, он вещью называл.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи говорил, что Бог непрестанно знающий о вещах в их моменты [существования], что Он непрестанно знающий, что они будут в свои моменты [существования], и что Он непрестанно знающий о телах в их моменты [существования] и о сотворенном в его моменты [существования]. Он говорил, что познаваемо только сущее, не называл не-сущее познаваемым, а несуществовавшее подвластным и называл вещи вещами, только если они существуют, и не называл их вещами, если они не существуют.

Аббад бен Сулейман говорил: Бог непрестанно знающий о познаваемом, Он непрестанно знающий о вещах, Он непрестанно знающий о субстанциях и акциденциях, Он непрестанно знающий о действиях, Он непрестанно знающий о творении. Но он не го-

ворил, что Он непрестанно знающий о телах, или что Он непрестанно знающий о претерпеваемом, или что Он непрестанно знающий о сотворенном. О разных родах акциденций — цветах, движениях, запахах, — он говорил, что Он непрестанно знающий о цветах, движениях, запахах, распространяя это на все прочие роды акциденций. Он говорил, что познаваемое — познаваемое Богом до своего бытия, подвластное — подвластное Богу до своего бытия, что вещи — вещи до своего бытия, что действия — действия до своего бытия, но считал невозможным, чтобы тела были телами до своего бытия, сотворенное — сотворенным до своего бытия, а претерпеваемое — претерпеваемым до своего бытия. Он считал действие вещи иным, нежели сама вещь, равно как и ее творение — иным, нежели она. Если его спрашивали: «Говоришь ли ты, что вот эта сущая вещь — именно та, что не была существующей?» — он отвечал: «Нет, я этого не говорю». А если его спрашивали: «Говоришь ли ты, что она — [нечто] иное?» — он отвечал: «[И] этого я не говорю».

Некоторые, среди них Ибн ар-Раванди, говорили, что Всевышний непрестанно знающий вещи в том смысле, что Он непрестанно знающий, что вещи будут существовать. Так же он говорил и о телах, субстанциях и сотворенном, что Бог непрестанно знающий, что тела, субстанции и сотворенное будут существовать. Он говорил, что познаваемое познаваемо Богом до своего бытия, и что, утверждая это как познаваемое Богом до своего бытия, мы отсылаем к тому, что Бог знает это до его бытия: утверждать познаваемое как познаваемое Зейдом<sup>3</sup> до своего бытия — это отсылать к знанию Зейда о нем до его бытия. Что подвластное — это подвластное Богу до своего бытия, он объяснял так же, как о познаваемом. Так же он говорил обо всем, что связано с иным. Например, приказанное является приказанным благодаря существованию приказа, а запретное является запрещенным благодаря существованию запрета. Желаемое является благодаря существованию направленной на него воли желаемым, так что оно — желаемое до своего бытия; здесь он отсылал к утвержденности воли до его («желаемого». — А.С.) бытия. Так же он говорил о приказанном, запрещенном и прочем, что связано с иным. Он считал, что вещи — вещи, [только] если они существуют, и что смысл того, что они вещи, — что они сущие. Так обо всяком имени, которым называются вещи и которое не связано с иным, нежели они, но является отсылкой к ним и сказыванием о них, он говорил, что вещи не могут именоваться им до своего бытия или в состоянии своего небытия.

Некоторые из багдадцев говорили: мы говорим, что познаваемое — познаваемое до своего бытия, и что подвластное — подвластное до своего бытия, и что вещи — вещи до своего бытия; но об акциденциях [так] говорить возбраняется.

Мухаммад бен Абдель Ваххаб ал-Джуббаи говорил: я говорю, что Всевышний — непрестанно знающий о вещах, субстанциях и акциденциях. Он говорил, что вещи познаются [как] вещи до своего бытия и именуется вещами до своего бытия, что субстанции именуется субстанциями до своего бытия, и так же [он говорил] о цветах, вкусах, запахах и волениях. Он говорил, что послушание именуется послушанием до своего бытия и что ослушание именуется ослушанием до своего бытия. Он подразделял имена следующим образом. То, чем вещь именуется благодаря самой себе, тем она необходимо именуется до своего бытия, как, например, «чернота» названа «чернотой» благодаря самой себе, равно как «белизна» или же субстанции названы субстанциями благодаря самим себе. То, чем вещь именуется потому, что она может быть упомянута и о ней [это] сказываемо, тем она именуется до своего бытия. Таково, например, [имя] «вещь», ведь языковеды именем «вещь» нарекли все, что может быть упомянута и о чем может сказываться. То, чем вещь именуется ради отделения от прочих родов [вещей], например «цвет» и тому подобное, тем она именуется до своего бытия. Если вещь именуется так-то благодаря некоторой причине и та причина существует прежде существования вещи, то вещь должна называться этим именем до своего бытия. Например, «приказанное»: «приказанное» говорится потому, что существует приказание об оном, так что, если есть приказание, это должно называться «приказанное», даже если само оно не существует, когда [уже] существует приказание. То же касается имени, которым называется вещь благодаря существованию причины, которая может существовать до самой вещи. А чем вещь именуется в силу того, что возникает или что является действием, тем она не может именоваться до того, как оное возникнет, например [имя] «претерпевающее» или «возникшее». То, чем вещь именуется благодаря существованию некоторой причины в себе, тем она не может именоваться, пока та причина в ней не существует, например имена «тело», «движущееся» и тому подобное. Он опровергал тех, кто говорил: «Вещи — вещи до своего бытия», считая, что это выражение неверно, поскольку их бытие — это их существование, не что иное, как они, и кто говорит: «Вещи — вещи до своего бытия», тот тем самым как бы говорит: «Вещи — до самих себя».



Некоторые говорили: Бог непрестанно знает миры и тела, которые Он не сотворил, и непрестанно знает вещи, субстанции и акциденции, которые не были и не суть. Мы не говорим, что Он непрестанно знает верующих, неверующих и действующих, но говорим, что всякую вещь, которую Бог может наделить некоторым атрибутом, Он знает с тем атрибутом, коль скоро тот атрибут подвластен Богу, ибо она остается непрестанно Ему подвластной. Они говорили, что человека нельзя назвать «верующий» или «неверующий» в состоянии его бытия, а если он не может быть описан этими атрибутами в состоянии своего бытия, то не может быть ими описан и до своего бытия. Поскольку Бог может сотворить его как наделенное длиной тело, говорится: «Подвластное [Богу] имеющее длину тело». Так считал аш-Шаххам. Эти мутакаллимы допускали противоречие, поскольку тело в состоянии своего бытия — сотворенное и существующее, а они не говорили о нем, что оно сотворенное и существующее до своего бытия.

Некоторые говорили, что Бог — непрестанно знающий тела, которые не были и не суть, и что Он знает верующих, которые [еще] не были, и неверующих, которые [еще] не сотворены, [знает] движущихся, покоящихся, верующих и неверующих в этих атрибутах до того, как они сотворены. Соразмерясь с этим, они даже говорили: известные [люди] терпят муку в языках пламени по атрибутам, а верующие награждены, прославлены, облагодетельствованы в [райских] кущах по атрибутам, не в бытии, поскольку Бог может сотворить того, кто будет Ему послушен, и наградить его, а также того, кто Его слушается, и наказать его, как подвластное и познанное [Им]. Передают, что Анийаб бен Сахл ал-Харраз говорил: сотворенное по атрибутам до существования, а также: сущее по атрибутам. (с. 158—163)

### [АТОМИЗМ]

Люди держались четырнадцати мнений в вопросе о теле: может ли оно разъединиться и истребить всю соединенность, в нем имеющуюся, так что останется одна неделимая частица, или не может, а также о том, что внедряется в тело.

Абу ал-Хузейл говорил, что Всевышний может разъединить тело и истребить всю имеющуюся в нем соединенность, так что оно станет неделимой частицей. Он говорил, что неделимая частица не имеет длины, высоты и ширины, в ней нет ни соединенности, ни разъединенности и что она может соединяться с другими

[частицами] и разъединяться с ними. Горчичное зерно может быть разделено пополам, затем на четыре части, на восемь и так далее, пока каждая его частичка не станет неделимой. Абу ал-Хузейл допускал, что неделимая частица может иметь движение, покой и одиночное существование, соприкасаться сама с шестью ей подобными частицами, соединяться и разъединяться с другими и что [Бог] может представить ее отдельно от другого, так что ее узрят очи, и что Он может сотворить в нас видение этой частицы и постижение ее. Он не допускал, что она может иметь цвет, вкус, запах, жизнь, могущество, знание, и говорил, что все это допустимо только в теле. Для нее же он допускал только те акциденции, о которых мы сказали.

Ал-Джуббаи утверждал наличие неделимой частицы и говорил, что сама она сходится с шестью ей подобными. Он допускал в ней, когда она одна, движение, покой, цвет, бытие, соприкосновение [с другими частицами], вкус, запах и не допускал, что в нее, когда она одна, внедряется [акциденция] длины или составления, а также знание, мощь или жизнь.

А Абу ал-Хузейл отрицал, что тело является длинным, широким или высоким и притом составным. Он говорил, что, когда соединяются две вещи, из которых ни одна не является длинной, получается одно имеющее длину [тело].

Хишам ал-Фуватийй утверждал наличие неделимой частицы, однако не допускал, что она может соприкасаться [с другими] или быть отличена от других и видима. Это он допускал в отношении столпов тела. Столп тела, согласно ему, — это шесть [неделимых] частиц, а [наименьшее] тело — из шести столпов.

Ан-Наззам в своей книге «Ал-Джуз'»<sup>4</sup> упоминает, что некоторые утверждали: неделимая частица — это вещь, лишенная длины, ширины и высоты, она не имеет сторон и не занимает место, не покоится и не движется и не может существовать отдельно. Так говорил Аббад бен Сулейман. Он говорил, что в частице не может быть движения, покоя, бытия, она не может занимать место, не имеет сторон и не может существовать отдельно. Он говорит, что смысл [слова] «частица» в том, что у нее есть половина и что у этой половины также есть половина.

Ан-Наззам передает, что некоторые говорили: частица имеет [только] одну сторону — так, вещи обращены к нам одной стороной — и это та сторона, с которой мы к ней подходим.

Ан-Наззам передает также, что некоторые говорили: частица имеет шесть сторон, причем они — ее акциденции и иное, нежели

она, что она неделима, и что ее акциденции — иное, нежели она, что она подвластна счету, и что она неделима со [всех] своих сторон: сверху, снизу, справа, слева, спереди и сзади.

Он передает, что другие говорили: частица имеется, но существует не благодаря самой себе, она существует благодаря не менее чем восьми неделимым частицам. Тот, кто спрашивает об одной из таких частиц, спрашивает о ее отдельном [существовании], тогда как ее отдельно не бывает. Однако она познается. Речь здесь ведется о восьми, ибо восемь обладают длиной, шириной и высотой. Длина [образована] двумя частицами; длина с длиной дают плоскую протяженность, имеющую длину и ширину, а плоская протяженность с плоской протяженностью дают сторону, имеющую длину, ширину и высоту.

Он передает, что другие говорили: частицы делятся, пока не останется две частицы, которые, если ты задумаешь их разделить, делением будут погублены. Попытавшись представить из них одну, таковую в своем представлении не обнаружишь, а попытавшись разъединить их мысленно или иначе, увидишь только их исчезновение. Это последнее, что передает ан-Наззам.

Салих Кубба утверждал наличие неделимой частицы и не допускал, что частица может сходитьсся с шестью себе подобными либо с двумя. Он говорил: одна частица не может сходитьсся с двумя. Он допускал, что в нее внедряются все акциденции, кроме составления.

Абу ал-Хусейн ас-Салихи допускал в неделимой частице все акциденции и что в нее может внедряться такой смысл, который, когда частица соединяется с другими, называется составлением, однако мы не называем его [в одиночной частице] составлением, сообразуясь с тем, что принято в языке.

Дирар, Хафс ал-Фард и ал-Хусейн ан-Надджар говорили, что частицы — это цвет, вкус, жар, холод, жесткость и мягкость, что все эти вещи, собранные вместе, — тело и что «частицы» не имеют иного смысла, кроме перечисленных вещей. Наименьшее число существующих частиц — десять. Таково наименьшее тело. Они говорили, что эти частицы рядоположены наитончайшим образом, и отрицали взаимное проникновение.

Муаммар говорил, что человек — это неделимая частица. Он допускал, что в него внедряется знание, могущество, жизнь, воля и нежелание, но не допускал в нем соприкосновения [с другими], отделенности [от другого], движения, покоя, цвета, вкуса и запаха.

Ан-Наззам говорил: у всякой частицы есть ее частица, и у каждой части есть часть, и у всякой половины есть половина. Частицу можно делить бесконечно, и она с точки зрения разделения не имеет предела.

Некоторые философствующие<sup>5</sup> говорили, что частица делима и что это деление актуально имеет предел, но потенциально и в возможности для деления предела нет.

Сомневающиеся выражали сомнение и говорили: мы не знаем, делима частица или нет.

Некоторые из тех, кто утверждал наличие неделимой частицы, говорили, что частица сама по себе имеет длину, ибо иначе тело никак не могло бы быть имеющим длину, поскольку от соединения двух не имеющих длины длина произойти никак не может. (с. 314—318)

## [ЧЕЛОВЕК И СПОСОБНОСТЬ К ДЕЙСТВИЮ]

Мутакалиммы разошлись во мнениях относительно порождения действиями следствий, как, например, движение камня, случающееся, когда его некто толкнет, его падение, когда его отпускают [с высоты], боль, случающаяся от удара, испускание духа, случающееся при приеме пищи, цвета, случающиеся от удара и тому подобных причин, возникающие вкусы, запахи и тому подобное.

Одни говорили: то, что порождается нашим действием, как<sup>6</sup> возникающий от белил и румян, вкус пастилы, возникающий от соединения основы и сахара и выдерживания их, как возникающий запах или боль, возникающая от удара, наслаждение, возникающее от еды, испускание духа, возникающее при приеме пищи, излияние семени, возникающее при движении, движение камня, возникающее при толчке, движение стрелы, возникающее при выстреливании, постижение, возникающее, когда мы отвергаем свои очи, — все это наше действие, возникающее от причин, истекших от нас. Так же перелом руки или ноги, возникающий при падении, — действие того, кто обеспечил его причину. Так же выздоровление вправленной руки или вправленной ноги — действие человека. Так же — хроническая слабость ноги, [возникающая,] если человек ломает или, [иначе], повредит ее так, что она будет хронически нездоровой. Так же постижение всеми орга-

нами чувств — действие человека. Придерживающиеся этого мнения считали, что если ты ударишь кого-то и тот будет знать о том, что ты его ударил, то это знание будет действием ударившего: ты можешь вызывать в другом знание. Если ты отверзешь своею рукой зеницу другого и тот постигает что-то, то постижение — действие отверзшего зеницу. Так же точно, если ты ослепишь кого-нибудь, то слепота — твое действие в другом. Придерживающиеся этого мнения считали, что человек действует в ином благодаря причине, которую производит в самом себе, и что в самом себе он совершает действия порожденные и действия непорожденные. Придерживающиеся этого мнения считали, что люди производят цвет и белизну сахарной глазури, сладость пастилы и ее запах, равно как боль, наслаждение, выздоровление, хроническое заболевание, страсть. Так считал Бишр бен ал-Мутамар, глава багдадских мутазилитов.

Абу ал-Хузейл и его последователи считали, что все, что порождено действием человека и о чем известно, [каково оно], является его действием. Таковы, например, боль, возникающая от удара, качение камня, получившего толчок, или его падение, если держать его в руке и потом отпустить, или его восходящее движение, когда его бросают вверх, звук, возникающий при соударении двух вещей, испускание духа, если дух является телом, или невозможность оно, если он акциденция, — все это действия человека. Он заявлял, что человек может действовать в себе самом и в ином через производимую им в самом себе причину. Что касается наслаждения, цветов, вкусов, запахов, жара, холода, влажности, сухости, трусости, отваги, голода, жажды, постижения или знания, возникающих в ином, то все это, как он говорил, — действие Всевышнего. Бишр бен ал-Мутамар считал все это действием человека, если от того [проистекают] причины оно, тогда как Абу ал-Хузейл думал, что все это не порождается действием человека и качество оно непознаваемо, но что в себе человек производит движение, покой, волю и знание и то, чего качество известно, а также то, что порождается от движения и покоя в нем самом или в ином и что порождается от соударения, которое он производит между двумя вещами. Он считал, что человек действует в ином через причины, которые производит в себе самом. Он говорил, что если кто-нибудь выпустит в другого человека стрелу и умрет до того, как стрела попала в цель, а затем стрела достигнет цели, уязвит того человека и убьет его, то это тот стрелок произвел уязвление и убиение, возникшие после его смерти, благодаря при-

чине, которую он произвел, будучи жив. Точно так же, если он будет уничтожен, он будет действовать в ином, будучи несуществующим, благодаря причине, что [проистекла] от него, когда он был жив.

Как Бишр бен ал-Мутамар, так и Абу ал-Хузейл считали, что человек не может создать ни силу, ни жизнь, ни тело.

Ибрагим ан-Наззам говорил: единственное действие человека — движение, и действие он производит только в себе самом. Молитва, пост, воления, нежелания, знание, невежество, правда, ложь, речь человека и его молчание, а также прочие его действия — движения. Точно так же, если человек покоится в одном месте, то смысл этого — что он существует в нем два момента времени, то есть движется в нем два момента времени. Он считал, что цвета, вкусы, запахи, теплота и холод, звуки, боль — тонкие тела, а человек не может производить тела. Наслаждение он также не считал действием человека. Он считал, что все, что случается вне человека, является действием Всевышнего, [совершающимся] благодаря Его обязывающему сотворению вещи, как, например, движение камня, который толкают, или падение его, когда его бросают, или движение вверх, когда его подбрасывают. Также и постижение — действие Всевышнего, необходимо-сотворяющего природу [вещи]. Это значит, что Всевышний наделил камень такой природой, что он приходит в движение, если его толкнуть, и так во всем порождаемом.

Как передают, он считал, что Всевышний сотворил [все] тела сразу и что тело сотворяется в каждый момент времени.

Он говорил, что человек — дух и что он действует в себе самом. Передают по-разному его мнение о том, действует ли человек в своей оболочке и в своем остоле. На самом деле он говорил, что человек действует в своей оболочке, хотя некоторые передают, будто он говорил, что человек действует и в своем остоле и своей оболочке.

А другие мутакаллимы, а именно Абу ал-Хузейл, говорили, что воления и нежелания, знание и невежество, правда и ложь, речь и молчание не относятся к движению и покою.

Муаммар говорил, что человек не производит в самом себе ни движения, ни покоя, но что он производит в самом себе волю, знание, нежелание, умозрение и уподобление. Он говорил, что человек не производит в ином ничего, что он — неделимая частица и неразделимый смысл и что в этом своем теле он потому, что управляет им, но не потому, что соприкасается с этим телом или

вселился в него. Он говорил, что порожденное и то, что внедряется в тела: движение, покой, цвет, вкус, запах, жар, холод, влажность, сухость — является естественным действием того тела, куда это внедрилось; что мертвое естественным образом производит акциденции, которые в него внедряются, что жизнь — действие живого, а могущество — действие могущественного и также смерть — действие мертвого. Он говорил, что Всевышний не производит акциденций и не описывается как могущий произвести акциденцию, жизнь, смерть, слух, зрение; что слух — действие слышащего, и также зрение — действие зрящего, а постижение — действие постигающего, и чувственное восприятие — действие чувственно воспринимающего; что также и Коран — действие того, от чего он был услышан, будь то ангел, дерево или камень, и что Бог (Славен Он и Велик!) не имеет речи истинно (превелико вознесен Господь наш над подобными речами!). Он говорил, что Всевышний производит окрашивание, оживление и умерщвление и что это — не акциденции, поскольку если Творец дает цвет телу, то это тело либо может окрашиваться, либо не может; если оно может окрашиваться, то окрашивание необходимо будет для него естественным, а если иметь цвет естественно для тела, то цвет этот — его действие, причем не может быть естественным для него то, что зависит от другого, так же как стяжание чего-либо не может быть сотворением иного; если же для тела не является естественным окрашиваться, то допустимо, что Творец будет окрашивать его, а оно не окрасится.

Салих Кубба говорил, что человек действует только в самом себе, а что возникает при его действии, как движение камня от толчка, сгорание дерева при соединении с огнем, боль от удара, [то сотворено Всевышним] и тому Он дает начало. Допустимо, что тяжелый камень будет тысячу лет соединен с тонким воздухом, а Бог не сотворит в нем падения, но сотворит покой; что огонь будет соединен с дровами многие моменты времени, а Бог не сотворит возгорания; что на человека возложат гору, а он не почувствует ее тяжести; что Он сотворит покой маленького камешка, когда его будут толкать, и не сотворит его перемещения, даже если все люди на земле будут толкать его и упрутся в него; что Всевышний может сжечь человека, а тому не будет больно, но Он сотворит в нем наслаждение; что Всевышний положит постижение вместе со слепотой, а знание — со смертью. Он допускал, что Всевышний может устранить тяжесть небес и земли, не умалив их ни на частичку, так что они станут легче перышка. Я слы-

шал, что однажды его спросили: значит, ты не будешь возражать, что в данный момент сидишь в Мекке под раскинутым над тобой шатром, не зная этого, поскольку Бог не сотворил в тебе знания об этом, и притом ты здоров и в своем уме? — и он ответил: нет, не буду. Тогда и нарекли его «Кубба» («шатер»). Я также слышал, что однажды его спросили о видении — если он, находясь в Басре, увидит, что он в Китае, — и он ответил: да, я и есть в Китае, если вижу, что я в Китае. Тогда его спросили: а если тебя привяжут за ногу к человеку, находящемуся в Ираке, а ты увидишь, будто ты в Китае? — и он ответил: я и буду в Китае, даже если увижу, что привязан за ногу к человеку в Ираке.

Самама говорил, что единственное действие человека — воля, прочее же — возникающее, не имеющее создателя, вроде движения камня при толчке и тому подобного. Он говорил, что все это сопрягается с человеком метафорично.

Ал-Джахиз говорил, что все [действия] после воли человек [совершает] естественно, а не по выбору и что по выбору он производит только волю.

Дирар и Хафс ал-Фард говорили, что к действиям людей относится то, что порождено их действием и от чего они могут воздержаться в любой момент по своему желанию, прочее же, от чего они не могут воздержаться в любой момент по своему желанию, то не их действие и не является необходимым благодаря причине, которая является их действием.

Дирар бен Амр говорил, что человек действует вне занимаемого им места и что порожденные его действием в ином движение или покой являются его стяжанием и творением Бога (Славен Он и Велик!). Кроме Дирара, все люди утверждения говорят, что человек не действует в ином, считая это невозможным. (с. 400—407)

<sup>1</sup> Коран, 20:39. Бог объясняет Моисею, почему было устроено так, что его отдали на воспитание фараону.

<sup>2</sup> Коран, 55:27.

<sup>3</sup> «Зейд» (наравне с «Амром») — имя, традиционно используемое в классической арабской мысли для формулировки примеров или тезисов в общем виде.

<sup>4</sup> «Частица».

<sup>5</sup> Философствующие — представители арабского перипатетизма. Ибн Сина в своих «Указаниях и наставлениях» высказывает именно то мнение, о котором говорит ал-Ашари, и опровергает представление о бесконечной актуальной делимости частиц.

<sup>6</sup> Здесь рукописи испорчены.



## АЛ-ФАРАБИ

**Ч**еловек, прозванный Вторым Учителем или Аристотелем Востока, родился в местечке Фараб, расположенном на берегах Сырдарьи к северо-западу от нынешнего Ташкента, и был наречен по месту рождения Абу Насром ал-Фараби (ок. 873—950).

Начальный период жизни Второго Учителя протекал в Средней Азии (Шаша, Самарканд, Бухара). Некоторое время провел он в Иране, затем для продолжения образования отправился в Багдад — средоточие культурной жизни и научной мысли всего Арабского халифата. Здесь ему удалось обрести знания в области естествознания, математики, медицины, теории музыки, логики. Будучи тюрком по происхождению, ал-Фараби сумел овладеть арабским, персидским, греческим, сирийским и многими другими языками (утверждают, что он знал свыше 70 языков).

Более всего его увлекали занятия философией, в особенности античной мудростью, обширно представленной в переводах произведений древнегреческих философов, в первую очередь Аристотеля.

Вероятно, из-за сложности политической обстановки и гонений, которым подверглись нетрадиционно мыслявшие люди (казнь ал-Халладжа в 922 г. — один из наиболее трагических примеров), ал-Фараби предпочел или, скорее, был вынужден переехать в 941 г. в Дамаск, где и прожил девять лет до своей смерти.

Определить точное число произведений ал-Фараби затруднительно (практически это можно сказать в отношении большинства других арабских перипатетиков). По всей видимости, это число колеблется в пределах 80—130. По тематике сочинения Второго Учителя охватывают практически все отрасли средневековой науки и культуры: арифметику, геометрию, астрономию, физику, химию, оптику, медицину, биологию, лингвистику, поэтику, риторику, каллиграфию, музыку, юриспруденцию, политику, этику, педагогику.

Трактаты ал-Фараби по философии посвящены определению предмета философии, анализу основных законов и категорий бытия; форм, ступеней и способов познания; исследованиям по логике. Испытав на себе преимущественно влияние

философии Аристотеля и Платона, Второй Учитель стремился сопоставить учения двух великих греков, в какой-то степени примирить и синтезировать их.

Незадолго до кончины, в возрасте 70 лет, ал-Фараби завершил «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» («Китаб 'ара' 'ахл ал-мадина ал-фадила»), в котором попытался воссоздать схему развития мироздания от начала до возникновения человеческого общества и изложить свое видение идеального общественного устройства, творчески пре-парировав при этом идеи Аристотеля и Платона.

Фрагмент из «Трактата о взглядах жителей добродетельного города» в переводе с арабского И.О.Мухаммеда и А. В.Сагадеева печатается по изданию: **Ал-Фараби. Философские трактаты.** А.-А., 1970.

## «Трактат о взглядах жителей добродетельного города»

### 26. О ПОТРЕБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ОБЪЕДИНЕНИИ И ВЗАИМОПОМОЩИ

По природе своей каждый человек устроен так, что для собственного существования и достижения наивысшего совершенства он нуждается во многих вещах, которые он не может доставить себе один и для достижения которых он нуждается в некоем сообществе людей, доставляющих ему каждый в отдельности какую-либо вещь из совокупности того, в чем он испытывает потребность. При этом каждый человек по отношению к другому находится точно в таком же положении. Вот почему лишь через объединения многих помогающих друг другу людей, где каждый доставляет другому некоторую долю того, что необходимо для его существования, человек может обрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе. Деятельность всех членов такого сообщества в совокупности своей доставляет каждому из них все то, в чем он нуждается для существования и достижения совершенства. Вот почему человеческие индивиды размножились и заселили обитаемую часть земли, в результате чего и возникли человеческие общества, из коих одни представляют собой полные об-

щества, а другие — неполные. При этом полные общества бывают трех видов: великие, средние и малые.

Великое общество — это совокупность обществ всех людей, населяющих землю, среднее — это общество, представленное одним каким-либо народом, а малое — это общество, представленное жителями какого-либо города, занимающего определенную часть той местности, которую населяет тот или иной народ. Неполные общества составляют жители селения и совокупность обитателей квартала, затем — совокупность тех, кто живет на какой-нибудь одной улице, затем — совокупность тех, кто живет в одном доме. Последние составляют общество низшей ступени. Квартал и селение — оба вместе — принадлежат городу, но только селение принадлежит городу в том смысле, что оно обслуживает город, в то время как квартал принадлежит городу, составляя его часть. Улица является частью квартала, дом — частью улицы, город — частью местности, народ — частью всей совокупности обитателей земли.

Величайшее благо и высшее совершенство могут быть достигнуты в первую очередь городом, но никак не обществом, стоящим на более низкой ступени совершенства. Так как природа блага в действительности такова, что она достигается по желанию и свободному выбору (а зло также достигается по желанию и свободному выбору, так что город может способствовать достижению некоторых целей, представляющих собой зло), всякий город может послужить достижению счастья. Город, в котором объединение людей имеет своей целью взаимопомощь в делах, коими обретается истинное счастье, является добродетельным городом, и общество, где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество. Народ, все города которого помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельный народ. Таким же образом вся земля станет добродетельной, если народы будут помогать друг другу для достижения счастья.

Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу с тем, чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной. Как органы тела различаются между собой, превосходя друг друга по своей природе и своим способностям (так, они состоят из одного главного органа — сердца; органов, приближающихся к этому главному органу по своим степеням, каждый из коих от природы наделен определенной способностью, с помощью которой он осуществляет свою деятельность в соответствии с естественной целью этого

главного органа; и прочих органов, наделенных определенными способностями, с помощью которых они действуют в соответствии с целями тех органов, коих связь с главным органом ничем не опосредствована — и эти органы стоят на второй ступени; а также еще одних органов, кои осуществляют свою деятельность в соответствии с целями тех органов, которые находятся на второй ступени; и так далее, вплоть до таких органов, которые обслуживают, но абсолютно ничем не управляют), точно так же и члены городского объединения различаются между собой по своей природе, превосходя друг друга по своему положению.

В городе есть определенный человек — глава и прочие люди, приближающиеся к этому главе по своим степеням, каждый из которых согласно собственному положению и способностям осуществляет то действие, которого требует преследуемая главой цель. Они находятся на первой ступени. Ниже их следуют другие люди, которые действуют в соответствии с целями первых — эти занимают вторую ступень. Далее таким же образом следуют люди, которые действуют в соответствии с целями этих последних. Так располагаются по порядку различные члены городского объединения вплоть до тех, кто действует согласно целям этих последних и кто служит, но не обслуживается. Они занимают низшую ступень и являются людьми самого низкого положения.

Однако органы тела являются естественными органами, тогда как члены городского объединения хотя и являются также естественными, тем не менее положения и способности, по которым они осуществляют свои действия ради города, не являются естественными, но имеют своим источником волю, поскольку члены городского объединения наделены превосходящими друг друга природами, делающими одного человека полезным другому в отношении одной какой-нибудь вещи. Но они являются членами городского объединения не только благодаря имеющейся у них природе, но и благодаря тем возникающим в них свойствам, которые имеют своим источником волю, таким, как искусства и тому подобные. Аналогиями способностей, естественно образующих органы тела, являются у членов городского объединения их способности и положения, имеющие своим источником волю.

## 27. О ГЛАВНОМ ЧЛЕНЕ ГОРОДСКОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ

Как из всех органов тела главный орган является сам по себе, согласно природе, наиболее совершенным и законченным; как из всего, что свойственно ему наряду с другими органами, то, что принадлежит ему, находится на высшей ступени превосходства; как ниже этого органа расположены другие органы, управляющие, в свою очередь, нижестоящими органами (причем их управление находится на низшей ступени сравнительно с управлением главного органа — они управляют, будучи сами управляемы), точно так же из всех членов городского объединения глава его является во всем, что ему свойственно, наиболее совершенным; то, чем он обладает наряду с другими членами городского объединения, является наиболее превосходным, и он стоит выше тех, кем он управляет и кто, в свою очередь, управляет другими.

Так же, как в первую очередь должно существовать сердце, которое только потом уже служит причиной существования всех других органов тела, равно как и возникновения в них способностей и расположения их в известном порядке, так что если придет в расстройство какой-нибудь из органов, то именно сердце обеспечивает устранение этого расстройства, — точно так же и глава данного города должен существовать в первую очередь, чтобы служить затем причиной существования городского объединения и его членов, причиной возникновения в них тех свойств, которые имеют своим источником волю, так что если приходит в расстройство один из членов городского объединения, то именно глава города обеспечивает устранение этого расстройства.

Как в числе природных действий органы, расположенные близко к главному органу, осуществляют в соответствии с природной целью первого управляющего органа наиболее возвышенные действия, а нижестоящие органы — менее возвышенные и так далее вплоть до тех органов, которые осуществляют самые низкие действия, так же среди действий, осуществляемых людьми по своей воле, члены городского объединения, наиболее близкие к главе его, осуществляют действия наиболее почетные, их подчиненные — менее почетные и так далее вплоть до тех членов городского объединения, которые осуществляют самые низкие действия.

Низкий характер действий может объясняться либо низменностью их объектов, пусть даже если сами действия приносят большую пользу, — подобно действию мочевого пузыря и нижних

кишок в теле, — либо их малой полезностью, либо их чрезвычайной легкостью. То же самое относится и к городу, и ко всяким объединениям, части которого приведены в гармонию, систему и порядок согласно природе, так как оно всегда имеет главу этого объединения, отношение которого к другим членам будет точно таким же.

Так же обстоит дело и со всеми существующими вещами. Отношение Первопричины к прочим существующим вещам подобно отношению повелителя добродетельного города к другим членам городского объединения. То, что свободно от материи, ближе всего расположено к Первопричине. Ниже того следуют небесные тела, за небесными — тела материальные. Все эти вещи следуют за Первопричиной, стремятся к ней и ей подражают, каждая — в меру своих сил. Однако эти вещи стремятся к цели соответственно своим степеням, так что низшая вещь следует цели той, что расположена несколько выше нее, а эта, в свою очередь, следует цели той, что расположена также выше нее, также и третья следует цели той, что находится выше нее, и так далее, кончая теми вещами, которые не имеют между собой и Первопричиной никакого посредника. Именно в таком порядке все существующие вещи и следуют цели Первопричины. Те вещи, которые с самого начала получили все, благодаря чему они существуют, были с самого начала предназначены к тому, чтобы следовать примеру и цели Первопричины, благодаря чему они и оказались на самых высоких ступенях. Те же, что не получили с самого начала всего, благодаря чему они существуют, были наделены силой, благодаря которой они движутся к тому, что они должны достичь, следуя таким образом цели Первопричины. Так же должно обстоять дело и с добродетельным городом. Все члены такого городского объединения должны посредством своих действий следовать цели первого главы города — каждый в соответствии со своей степенью.

Во главе добродетельного города не может стоять любой, какой случится, человек, так как управление зависит от двух вещей: во-первых, от того, чтобы человек по своей природе был готов к управлению, во-вторых, от положения и способностей, имеющих своим источником волю. Управление выпадает на долю того, кто предрасположен к нему от природы. Не всякое искусство может быть средством управления; напротив, большинство искусств — это искусства, которыми служат в городе, равно как большинство природных способностей являются способностями к служению. Среди искусств есть такие, которые выступают и как орудия управления, и как орудия служения другим искусствам, а есть и

такие, которые могут быть только орудием служения, но отнюдь не управления. Равным образом и искусство управления добродетельным городом не может оказаться любимым, какое случится, искусством и любой, какая случится, способностью.

Как нечто, являющееся первым и главным в каком-либо роде, не может быть управляемо чем-то другим из того же рода, подобно тому, как главный орган тела не может быть управляемым ни одним другим органом (и это относится ко всему, что является главным в совокупности каких-либо вещей), точно так же и первый глава добродетельного города должен обладать таким искусством, которое не может быть ни средством служения чему бы то ни было, ни объектом управления со стороны какого-либо другого искусства. Его искусство есть такое искусство, цели которого подчинены все другие искусства, и ради нее совершаются все действия в добродетельном городе. Такой человек не управляется никем другим; это — человек, который достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии. Это — человек, у которого способность воображения естественным путем достигла указанной нами высшей степени совершенства. Способность эта естественным образом предрасположена к восприятию как в момент бодрствования, так и в момент сна от деятельного разума индивидуальных вещей (их самих или их воспроизведений), а также — воспроизведенных понятий. Его страдательный разум должен уже достичь полноты всех понятий, так чтобы ни одно из них не ускользнуло от него, а сам этот разум стал разумом в действии.

Таким образом, любой человек, страдательный разум которого достиг полноты всех понятий, становится разумом в действии и понятием в действии, а познаваемое им само начинает познавать, и тогда человек приобретает некий разум в действии, степень которого является высшей по сравнению со страдательным разумом и который совершеннее его и больше, чем он, отделен от материи и ближе, чем он, расположен к деятельному разуму. Разум этот называется приобретенным разумом — он становится промежуточным между страдательным и деятельным разумом, и его ничто уже не отделяет от деятельного разума. Страдательный разум является как бы материей и объектом для приобретенного разума, а приобретенный разум является как бы материей и объектом для деятельного разума. Способность мыслить, которая является природной формой, представляет собой материю — объект для деятельного разума, который является разумом в действии.

Первая ступень, на которой человек становится человеком, это та, когда появляется природная форма, способная и готовая стать

разумом в действии. Именно она является общей для всех, будучи отделена от деятельного разума двумя ступенями: переходом страдательного разума в разум в действии и образованием приобретенного разума. Между человеком, достигшим таким образом этой первой ступени человечности, и деятельным разумом также существуют две ступени. Когда совершенный страдательный разум и природная форма становятся как бы чем-то единым, наподобие того единства, которое получается при сочетании материи и формы, и когда этот человек обретает человеческую форму, а именно когда страдательный разум становится разумом в действии, — в этом случае его отделяет от деятельного разума лишь одна ступень. Когда природная форма становится материей страдательного разума, ставшего разумом в действии, страдательный разум становится материей приобретенного разума, приобретенный разум становится материей деятельного разума, и когда все это берется вместе, — тогда данный человек становится именно таким человеком, в котором пребывает деятельный разум.

Если это происходит в обеих частях его способности мыслить — в теоретической способности и способности практической, — а затем в его способности воображения, то тогда этот человек будет как раз тем, кто воспринимает откровение, а Аллах (Велик Он и Всемогущ!) открывается ему через посредство деятельного разума. То, что, переполнившись, переливается от Аллаха, Благословенного и Всевышнего, к деятельному разуму, переливается им к его страдательному разуму через посредство приобретенного разума, а затем — к его способности воображения. И человек этот благодаря тому, что переливается от него в его воспринимающий разум, становится мудрецом, философом, обладателем совершенного разума, а благодаря тому, что перетекает от него в его способность воображения — пророком, прорицателем будущего и истолкователем текущих частных событий — и все это благодаря тому существованию, в котором он познает божественное.

Подобный человек обладает высшей степенью человеческого совершенства и находится на вершине счастья. Душа его оказывается совершенной, соединенной с деятельным разумом упомянутым нами способом. Этот человек является именно тем, кому известно любое действие, с помощью которого можно достичь счастья. В этом состоит первое условие, которому должен удовлетворять глава. Далее, он должен вместе с тем обладать способностью хорошо и образно передавать словами все, что он знает; он должен уметь наилучшим образом направлять людей к счастью



и к тем действиям, посредством которых оно достигается; он должен вместе с тем иметь достаточную телесную крепость для осуществления частных действий.

## 28. О КАЧЕСТВАХ ГЛАВЫ ДОБРОДЕТЕЛЬНОГО ГОРОДА

Таков этот глава — человек, который ни одному из людей не подвластен. Это — имам, это первый глава добродетельного города, это — глава добродетельного народа и глава всей обитаемой части земли. Подобным человеком может стать только тот, кто соединит в себе двенадцать врожденных природных качеств. Человек должен иметь, во-первых, абсолютно совершенные органы, силы которых настолько хорошо приспособлены для совершения тех действий, которые они должны выполнять, что если этот человек предпринимает какое-либо действие с помощью какого-либо органа, то он выполняет его с легкостью; уметь от природы отлично понимать и представлять себе все, что ему говорится, осмысливая сказанное ему в соответствии с тем, что имеет в виду говорящий, и с тем, как обстоят дела сами по себе; хорошо сохранять в памяти все, что он понимает, видит, слышит и воспринимает, не забывая из всего этого почти ничего; обладать умом пронзительным и прозорливым, так, чтобы, заметив малейший признак какой-либо вещи, он мог быстро схватить то, на что этот признак указывает; обладать выразительным слогом и уметь излагать с полной ясностью все то, что он задумает; иметь любовь к обучению и познанию, достигая это легко, не испытывая ни усталости от обучения, ни мук от сопряженного с этим труда; быть воздержанным в еде, в употреблении напитков и в совокуплении, от природы избегать игру и испытывать отвращение к возникающим из нее удовольствиям; любить правду и ее поборников, ненавидеть ложь и тех, кто прибегает к ней; обладать гордой душой и дорожить честью: его душа от природы должна быть выше всех низких дел и от природы же стремиться к деяниям возвышенным; презирать дирхемы, динары и прочие атрибуты мирской жизни; любить от природы справедливость и ее поборников, ненавидеть несправедливость и тиранию и тех, от кого они исходят; быть справедливым по отношению к своим людям и к чужим, побуждать к справедливости и возмещать убытки жертве несправедливости, предоставляя всем то, что он полагает добрым и прекрасным; быть справедливым, но не упрямым, не проявлять свое-

нравности и не упорствовать перед лицом справедливости, но быть совершенно непреклонным перед всякой несправедливостью и низостью; проявлять решительность при совершении того, что он считает необходимым, и быть при этом смелым, отважным, не знать страха и малодушия.

Совмещение всего этого в одном человеке — вещь трудная, и вот почему люди, одаренные подобной природой, встречаются очень редко и составляют лишь меньшинство. Так что если подобный человек обнаружится в добродетельном городе и в нем осуществятся, когда он вырастет, первые шесть упомянутых выше условий или пять из них, то, не имея себе равных по способности воображения, он как раз и станет главой этого города. Если же случится так, что подобного человека не окажется в тот или иной момент, то поддерживаются законы и правила, установленные главой города и его преемниками, если таковые становились последовательно во главе города.

Вторым главой, преемствующим первому, станет тот, в ком с самого рождения и в отроческие годы осуществились упомянутые условия и кто, выросши, будет удовлетворять шести другим условиям.

Первое — быть мудрым.

Второе — быть знающим, хранящим в памяти законы, правила и обычаи, установленные для города первыми имамами, и следовать им во всех своих действиях.

Третье — проявлять изобретательность в том, относительно чего не сохранилось от его предшественников соответствующего закона, следуя при этом примеру первых имамов.

Четвертое — обладать проницательностью и догадливостью, позволяющими ему познавать в любое время как существующее положение вещей, так и будущие события, каковые не могли быть угаданы первыми имамами; в действиях же этих своих он должен ставить своей целью улучшение благосостояния города.

Пятое — уметь словом своим направлять людей к исполнению законов первых имамов и тех законов, которые он создал после них, следуя их примеру.

Шестое — обладать телесной силой, необходимой для ведения военных дел, знать при этом военное искусство — как искусство служебное и как управляющее искусство.

Если же не обнаружится такого человека, который один соединял бы в себе эти качества, но нашлись бы двое таких, из которых один был бы мудрым, а другой удовлетворял бы остальным условиям, то таковые оба стали бы главами города. Если же эти

качества распределяются среди представителей целой группы людей, так что один обладает мудростью, другой — еще одним качеством, третий — еще одним, четвертый — еще одним, пятый — еще одним, шестой — еще одним, то в случае, если все они договорятся между собой, они все будут добродетельными главами. Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, то пусть, если оно и удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город останется без государя, и глава, управляющий городом, не будет уже в этом случае государем, а городу самому будет угрожать гибель.

И если не найдется какого-нибудь мудреца, которого можно было бы приставить к этому главе, город через некоторое время неминуемо погибнет.

## 29. О ГОРОДАХ, ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЬНОМУ ГОРОДУ

Добродетельный город противоположен невежественному городу, городу безнравственному, городу обмена и заблудшему городу. Равным образом ему противоположны и отдельные люди — представители этих городов.

Невежественным городом является тот, жители которого никогда не знали счастья, и им и в голову никогда не приходило к нему стремиться. Они никогда его не ведали и никогда в него не верили. Что касается благ, то они знают лишь те из них, которые только по видимости слывут в мнениях людей за блага и которые лишь в мнении людей выступают как цели жизни, таковы телесное здоровье, богатство, наслаждения, свобода предаваться своим страстям, почести и величие. Каждое из этих благ является уже счастьем в глазах всех жителей невежественного города.

Величайшее же и полное счастье состоит в соединении всех благ. А благам этим противолежат несчастья — такие, как болезни тела, бедность, отсутствие наслаждений, невозможность следовать своим страстям и отсутствие почестей.

Невежественный город подразделяется на несколько городов.

Город необходимости — это такой город, жители которого стремятся ограничиться лишь необходимыми вещами, то есть теми, которые нужны телу для его существования, — едой, питьем, одеждой, жилищем, половыми сношениями и помощью друг другу в достижении этого.

Город обмена — тот, жители которого стремятся помогать друг другу для достижения зажиточности и богатства, но не как средства для достижения чего-то другого, а как цели всей жизни.

Город низости и несчастья — это тот город, жители которого стремятся к наслаждениям — в еде, питье, половых сношениях, короче — они стремятся к такому наслаждению, которое действовало бы на чувства и воображение, стремятся возбудить веселье и утешаться забавами во всех их видах и проявлениях.

Честолюбивый город — это такой город, обитатели которого стремятся помогать друг другу с тем, чтобы их почитали, восхваляли, чтобы о них говорили и чтобы их знали другие народы, чтобы их прославляли и возвеличивали словом и делом, чтобы они выступали в великолепии и блеске — либо в глазах чужих, либо друг перед другом, — и все это в меру того, насколько они стремятся к этому или насколько им удастся этого достигнуть.

Город властолюбивый — это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы другие покорялись им, а сами они не покорялись никому; их усилия направлены на достижение той радости, которую доставляет им только победа.

Город сластолюбивый — это такой город, жители которого стремятся к тому, чтобы каждый из них свободно мог делать то, что он хочет, ничем не сдерживая свою страсть.

Повелители невежественных городов подобны самим этим городам. Каждый из них ведет дела управляемого им города так, чтобы добиться удовлетворения собственных страстей и склонностей.

Занятия жителей невежественных городов, которые могут быть рассмотрены как цели их жизни, составляет все то, что мы перечислили выше.

Безнравственный же город — это такой город, взгляды которого относятся к добродетельным и который знает счастье, Аллаха, Великого и Всемогущего, вторичные образования, деятельный разум и вообще все то, что могут знать жители добродетельного города и во что они верят; но действия жителей этого города являются теми же, что и действия жителей невежественных городов.

Переменчивый город — это такой город, воззрения и действия которого были в прежние времена теми же, что и воззрения и действия добродетельного города, но который впоследствии переменялся: в него проникли иные идеи, и действия его стали совсем другими.

Заблудший город — это тот, который полагает, что счастье будет после этой жизни. Но представления его изменились, и он

имеет теперь об Аллахе, Великом и Всемогущем, о вторичных образованиях и о деятельном разуме настолько порочные представления, что таковые не могут ни служить основой для благочестия, ни быть приняты как подобия и образы всех этих вещей.

Первый глава этого города относится к тем, кто выдает себя за просветленного свыше, не будучи таковым в действительности, и использует для этого подлог, обман и высокомерие.

Повелители этих городов противоположны повелителям городов добродетельных; управление одних совершенно противоположно управлению других; то же относится и ко всем другим их обитателям. Повелители добродетельных городов, следующие друг за другом во времени, представляют собой как бы единую душу и как бы единого вечного государя. Равным образом, если случится так, что в одно и то же время будут существовать несколько добродетельных государей в одном или многих городах, то все они вместе будут являть собой как бы единого государя, а их души — как бы единую душу. Так же обстоит дело с жителями города всех прочих степеней: живя в разные времена и следуя друг за другом, они все образуют как бы единую вечно пребывающую душу. Равным образом, если в одно и то же время оказывается несколько человек одной и той же степени в одном или многих городах, то их души будут составлять как бы единую душу, независимо от того, будут ли эти люди по своим степеням относиться к тем, кто главенствует, или к тем, кто обслуживает.

Одни объекты знания и деятельности жителей добродетельного города являются общими, а другие присущи лишь людям определенных степеней. Каждый из них достигает предела счастья через посредство этих двух категорий вещей, а именно — того, что обще ему со всеми другими жителями города, и того, что свойственно только тем, кто относится к одной с ним степени. Если каждый из них выполнит все эти действия, то от деяний своих он обретет это состояние душевной благодати и добродетели. Чем дольше он будет действовать таким образом, тем лучше; устойчивее и добродетельнее будет становиться состояние его души. Так же как в результате долгих старательных упражнений в искусстве письма человек обретает совершенство в этом искусстве, и чем дольше он этим занимается, тем сильнее и совершеннее становится он в этом искусстве, причем мастерство его растет от постоянного повторения этих действий, возрастает наслаждение, протекающее из этого душевного состояния, а сам человек с еще большей радостью и любовью занимается этим искусством. Так обстоит дело с теми действиями, посредством которых обретается

счастье: чем они больше и чаще выполняются и чем больше упорства проявляет в них человек, тем сильнее, добродетельнее и совершеннее делают они душу, предназначенную для счастья, — так что она, все более и более совершенствуясь, оказывается не нуждающейся в материи и свободной от нее, и душа эта не разрушается вместе с материей и не нуждается в ней для своего существования.

Когда душа отделяется от материи, не обретая при этом другой телесной формы, она освобождается от акциденций, возникающих тем или иным образом в телах как таковых, так что о душе нельзя уже более говорить, что она движется или покоится, — в данном случае уже следует применять к ней лишь такие высказывания, которые соответствуют тому, что не является телом. Все то, что в человеческом уме служит описанию тел, поскольку они суть тела, должно быть отрицаемо по отношению к душам, отделенным от материи. Понять же и представить себе такое состояние души — дело очень трудное и непривычное. Точно так же, отделяясь от тел, души освобождаются от всего того, что с ними было связано и что в них привходило ранее. Так как в этих отделившихся от материи душах были души, находившиеся в различных материях, и так как было ясно, что состояния души зависят — у одних в большей, у других в меньшей степени — от темперамента тела и что всякое состояние души определяется темпераментом того тела, в котором эта душа находится, то неизбежно следует, что состояние души должно изменяться с изменением тела, в котором она находится. Поскольку же изменчивость тел безгранична, то и изменчивость душ также безгранична.

## ИБН СИНА (АВИЦЕННА)

*П*рославившись в средневековой Европе под латинизированным именем Авиценна, великий философ и ученый-энциклопедист Абу Али ал-Хусейн ибн Абдаллах Ибн Сина (980—1037) на Востоке был известен также под почетными званиями «аш-Шейх», «ар-Раис», «Худжжат ал-Хакк», которые соответственно означали Мудрец, или Духовный Наставник, Правитель, или Глава, Авторитет Истины.

Необыкновенная одаренность и огромная трудоспособность позволили Ибн Сине уже в восемнадцать лет заявить о том,

что он «окончательно окреп во всех науках и стал разбираться в них в меру человеческих возможностей». Несмотря на вынужденные скитания, дворцовые интриги, жизнь, полную превратностей, Авиценне удалось оставить духовное наследие, поражающее своим объемом, многогранностью и прозрениями. Ему приписывают от 132 до 456 произведений (точный список установить не удастся), включающих трактаты по философии и различным отраслям наук (медицина, минералогия, метеорология, геометрия, астрономия, арифметика), а также стихи и аллегории.

Из нефилософских трудов Ибн Сины наиболее значительным признан «Канон врачебной медицины» — фундаментальное сочинение в пяти томах, оразившее как теоретические знания Авиценны, так и его богатейшую медицинскую практику.

В философском наследии Ибн Сины центральное место занимают «Книга исцеления» («Китаб аш-шифа»), многотомное энциклопедическое сочинение по логике, математике, физике и метафизике, а также «Книга спасения», «Книга знания», «Указания и наставления».

Последнее было написано Авиценной незадолго до смерти (приблизительно в 1035/36 г.), а потому может рассматриваться как в некоем смысле итоговое произведение мыслителя. Об особой значимости указанного трактата говорит также и тот факт, что именно он был подвергнут комментированию Насреддином Туси (XIII в.), выступившим в защиту Ибн Сины от жесточайшей критики со стороны ал-Газали, Мухаммада Шахрастани и Фахриддина Рази.

Лейтмотивом философии Ибн Сины является обоснование изначальности и вечности мира. Приведенный ниже фрагмент из «Указания и наставления» («ал-Ишарат ва ат-танбихат») позволяет представить взгляды Авиценны на проблемы бытия. Перевод с арабского М. Дыноршоева, Н. Рахматуллаева и Т. Мардонова в кн.: **Ибн Сина** (Авиценна). Избранные произведения. М., 1980.

## «Указания и наставления»

ОБОЗРЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ.  
О БЫТИИ И ЕГО ПРИЧИНАХ

*Наставление.* Знай, что в воображении людей может преобладать [мнение] о том, что сущее есть чувственное тело, и невозможно предположить бытие того, сущность чего не воспринимается чувствами, а также не обладает реальным бытием, то, что в отличие от тела не имеет по своей сущности или по причине, заключенной в нем самом, определенного места или положения. Тебе легче будет осмыслить сам чувственный предмет и, следовательно, познать несостоятельность утверждения этих людей.

Ты и тот, кто проницателен, знайте, что эти чувственные тела называются одним именем не по чистой полисемантической, а в одном-единственном смысле, как, например, имена людей, ибо вы не сомневаетесь, что, назвав Зейда или Амра, вы имеете в виду одну существенную сущность. Стало быть, эта сущность либо чувственно познаваема либо непознаваема. Если она далека от чувственного познания, то из исследования чувственнопостигаемого вытекает нечувственнопостигаемое, что забавнее всего. А если она чувственнопостигаема, то должна обладать состоянием, местом, определенным количеством и качеством. Ее познают не чувствами, а представляют себе в определенном состоянии. Ибо всякое чувствуемое и представляемое неизбежно обладает каким-либо из названных свойств. Если это так, то они не соответствуют тому, что не обладает подобным состоянием. Следовательно, [данное понятие] не может высказываться о многих различающихся по состоянию вещах. Итак, в силу своей однозначности и благодаря своей истинной непротиворечивой сущности понятие «человек» является не чувственнопостигаемой, а чисто умопостигаемой сущностью. Таково состояние любого общего понятия.

*Размышление и наставление.* Может случиться, что кто-то из них скажет:

— Человек потому есть человек, что имеет руки, глаза, брови и тому подобные органы. Поскольку он таков, постольку является чувственным телом.

Если он скажет так, то вразуми его и скажи, что состояние каждого из тех органов, что он перечислил, и тех, что он назвал, таково же, как и состояние самого человека.



*Наставление.* Если все сущее было бы чувствуемо и воображаемо, то чувство и воображение сами неизбежно были бы чувствустемы и воображаемы и познали бы себя; и разум, являющийся властелином истины, был бы чувствуем и воображаем.

Исходя из этого принципа, знай, что ни любовь, ни стеснительность, ни боязнь, ни мужество, ни корысть не относятся к категории тех вещей, которые познаются чувством и воображением, хотя принадлежат к чувственным вещам. Если дело обстоит так с чувственными [предметами], что же ты сомневаешься относительно сущих, сущность которых находится вне чувственных вещей и их связей?

*Дополнение.* Каждое реальное сущее, существующее в силу своей истинной сущности, является единым сущим, не поддающимся чувственному обозначению. Поскольку это относится ко всем реалиям, то каково же будет это в отношении того, что обуславливает бытие всех сущих?!

*Наставление.* Вещь является следствием чего-либо или по своей сущности и реальности, или по своему бытию. Представь это себе на примере треугольника, сущность которого зависит от плоскости и линии, являющейся его стороной. Оба они актуализируют его как треугольник, являются как бы его двумя причинами: одна — материальной, а другая — формальной. Но бытие треугольника зависит от другой причины, а не от тех, указанных. Эта причина не актуализирует треугольность треугольника, а составляет часть его определения. Это есть производящая, или конечная причина, являющаяся производящей причиной для другой производящей причины.

*Наставление.* Знай, что ты можешь понять смысл этого треугольника, но будешь сомневаться в том, существует ли он реально или не существует. Это сомнение возникнет в тебе после того, как в твоём сознании отразятся стороны и плоскость треугольника, но ты не можешь представить, существует ли он реально.

*Указание.* Производящая причина вещи, имеющей причины, актуализирующие ее сущность, неизбежно является причиной некоторых других причин, как, например, форма, или причиной всех причин, что представляет собой их общую причину. По своей сущности и своему значению конечная причина, в силу которой существует вещь, является причиной причинности причины. По своему же бытию она является действующей причиной, ибо действующая причина есть одна из причин ее бытия (если она относится к категории тех конечных [целевых] причин, которые возникают актуально), а не причина ее причинения и сущности.

*Указание.* Если существует первая причина, то она есть причина каждого сущего и причина причины каждого реально сущего по бытию.

*Наставление.* Если вникать в сущность любого сущего, не обращая внимания ни на что другое, то оно либо является необходимосущим само по себе, либо не является таковым. Если оно необходимо, то, стало быть, является реальным, необходимосущим, вечным по своей сущности. А если оно не необходимо, то, после того как ты допустишь его бытие, нельзя сказать, что оно в сущности невозможно. Если же к этому присовокупить другое условие, как, например, отсутствие причины, то оно превратится в невозможное. А если допустить наличие причины, то оно становится необходимым. Если же не присовокупить к этому другие условия, т.е. наличие причины или ее отсутствие, то тогда у него останется еще третье качество — возможность. Следовательно, возможное по своей сущности есть нечто такое, что ни необходимо, ни невозможно. Следовательно, все сущее есть либо необходимосущее по своей сущности, либо возможносущее по своей сущности.

*Указание.* Все, что само по себе возможно, возникает не благодаря своей сущности, ибо его бытие, поскольку оно лишь возможно, ничуть не предпочтительнее его небытия. Следовательно, если одно из этих двух состояний становится предпочтительнее, то это происходит в силу наличия или отсутствия третьей вещи. Стало быть, бытие всего возможносущего обусловлено другим сущим.

*Наставление.* [В противном случае] возможносущее образует бесконечную цепь и каждый компонент этой цепи в сущности будет возможным. Это относится и ко всей цепи возможносущего. Стало быть, она также не является необходимой и становится необходимосущей через иное. Вдумайся в это объяснение.

*Объяснение.* Любое общее, каждый компонент которого является следствием [чего-либо], нуждается в причине, находящейся вне этих компонентов. Ибо дело обстоит следующим образом:

— либо общее совершенно не нуждается в причине и является необходимым, а не возможным. Но тогда каким образом оно возникает и становится необходимым через свои компоненты?

— либо оно нуждается в причине, которая есть его компоненты в целом. Стало быть, общее является следствием своей сущности, ибо целое и общее одно и то же.

— либо общее нуждается в причине, которая представляет собой некоторые его компоненты. Но одни компоненты общего не являются превосходнее других, если каждый из них есть следствие

[чего-либо другого]. Поэтому причина — это нечто превосходящее их.

— либо общее нуждается в причине, лежащей вне всех его компонентов. Она и остается [истинной причиной бытия общего].

*Указание.* Каждая причина общего, которая есть нечто иное, чем его компоненты, сначала является причиной компонентов общего, а лишь потом причиной самого общего. Если бы это было не так, то компоненты не нуждались бы в ней. Стало быть, не нуждалось бы в ней и общее, актуализирующееся через свои компоненты. Но может существовать такая вещь, которая является причиной некоторых компонентов общего, а не самого общего.

*Указание.* Каждое общее состоит из причин и следствий, связанных между собой. Если в общем есть причина, не являющаяся следствием, то она есть его крайний термин, ибо если в нем есть средний термин, то он есть следствие.

*Указание.* Всякая цепь, состоящая из причин и следствий, — будь она конечной или бесконечной, — как выяснилось, нуждается в причине вне ее самой, поскольку она состоит из одних следствий. Однако данная внешняя причина неизбежно должна быть связана с каким-нибудь концом, и [названная цепь] следствий должна завершиться им. 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 необходимосущим.

*Указание.* Вещи, различающиеся по реальности, имеют один общий актуализатор. Следовательно, дело обстоит так:

— либо то, в чем они совпадают, является атрибутом того, чем они различаются. Следовательно, различные вещи имеют один общий атрибут. Это положение не подлежит отрицанию.

— либо то, чем вещи различаются, является атрибутом того, в чем они совпадают. Тогда выходит, что одна и та же вещь нуждается в разных противоположных друг другу атрибутах. Но это невозможно.

— либо то, в чем вещи совпадают, является акциденцией того, чем они различаются. Это положение не подлежит отрицанию.

— либо то, чем они различаются, есть акциденция того, в чем они совпадают. И это положение не подлежит отрицанию.

*Указание.* Возможно, что сущность вещи была причиной одного из ее качеств, а это качество — причиной другого качества, подобно тому как видовое отличие есть причина особенного. Но невозможно, чтобы наличное качество вещи послужило причиной ее неналичной сущности или другого качества, ибо в бытии при-

чина должна предшествовать [следствию], но бытию ничего не предшествует.

*Указание.* Необходимосущее является определенной сущностью. Если его определенность обусловлена тем, что является необходимосущим, то кроме него нет другого необходимосущего. А если его определенность обусловлена не этим, а чем-то другим, то оно является следствием. Ибо если бы бытие необходимосущего было атрибутом его определенности, то бытие явилось бы атрибутом сущности или качества, отличного от него. Но это абсурдно. Если же бытие необходимосущего является акциденцией, то оно возникает по какой-либо причине. Но если то, что определяет необходимосущее через другую причину, хотя эта акциденция, и то, через что определяется необходимосущее, представляют собой единую сущность, стало быть, эта причина есть причина такого свойства, которое само по себе делает необходимым бытие необходимосущего. Но это абсурдно. А если проявление необходимосущего совершается после первой предшествующей определенности, то наша речь о том и есть. Остальное же абсурдно.

*Вывод.* Отсюда знай, что вещи, имеющие единый род, различаются по другим причинам. Если одна из них, например материя, не обладает способностью принять действие причины, то она становится определенной только тогда, когда в природе ее рода есть нечто индивидуальное. Но если природа ее рода допускает множественность, то каждая из них обусловлена определенной причиной. Стало быть, в одной вещи не может быть две черноты или две белизны, если между ними нет различия по субъекту или по тому, что подобно ему.

*Дополнение.* Из сказанного вытекает, что необходимосущее по своей сущности едино и совершенно не высказывается о многом.

*Указание.* Если бы сущность необходимосущего состояла из двух или многих вещей, то одна из них или каждая из них предшествовала бы необходимосущему и была бы его актуализатором. Но необходимосущее не делится ни по сущности, ни по количеству.

*Указание.* Бытие, как объяснили раньше, не является актуализатором сущности всякой вещи, в понятии сущности которой не заключено бытие. Недопустимо также, чтобы оно, как объяснено, было атрибутом ее сущности. Стало быть, ее бытие исходит от чего-то иного.

*Наставление.* Все, бытие чего зависит от чувственного тела, становится необходимым через это чувственное тело, а не само по себе. Всякое чувственное тело в количественном отношении состо-

ит из многих частей, а в сущностном отношении состоит из материи и формы. А также из любого чувственного тела может исходить другое тело такого же вида или же другого вида. Следовательно, любое чувственное тело и все относящееся к нему является следствием [чего-либо другого].

*Указание.* Необходимосущее не соучаствует в сущности какой-либо из вещей, ибо каждая сущность, кроме необходимосущего, нуждается в возможном бытии. А что касается бытия, то оно есть не сущность и даже не часть сущности вещи. Я подразумеваю вещи, обладающие сущностью, но в понятие которых бытие не входит, а присуще им случайно. Необходимосущее не имеет ничего общего ни с одной вещью ни по роду, ни по виду и потому не нуждается в отделении от них ни в видовом, ни в акцидентальном отношении, а отличается от них своей сущностью. Сущность его безгранична, поскольку не обладает ни родом, ни видовым отличием.

*Размышление и наставление.* Полагают, что понятие «сущее вне субстрата» охватывает Первое, все другие роды и относится к разряду субстанции. Это ошибочно, ибо под сущим вне субстрата, являющимся как бы описанием субстанции, подразумевают не актуальное сущее, существующее вне субстрата, дабы, познав, что Зейд по своей сущности есть субстанция, познали бы, что он в принципе существует актуально независимо от состояния данного бытия. Напротив, понятие, которое как описание высказывается о субстанции и в котором родовая субстанция соучаствует потенциально (подобно тому как вещи соучаствуют в роде), представляет собой сущность, бытие которой не заключено в субстрате. Это свойство присуще Зейду и Амру по их природе, а не по какой-либо другой причине. Но актуальное бытие, являющееся компонентом актуального бытия, существующего вне субстрата, обусловлено определенной причиной. Каков в таком случае предмет, состоящий из того или другого [рода сущих]?

Стало быть, то, что высказывается о Зейде как роде, совершенно не высказывается о необходимосущем, ибо необходимосущее не обладает той сущностью, чтобы это суждение по отношению к нему было необходимым; напротив, необходимое бытие необходимосущего есть сущность других сущих.

Знай, что, поскольку актуальное сущее не высказывается о такой известной категории, как род, постольку оно не становится родом вещи и при добавлении к нему отрицательного значения. Поскольку сущее не есть актуализатор сущности, а есть ее атри-

бут, постольку сущее вне субстрата не становится компонентом актуализатора, а становится самим актуализатором. В противном случае оно при добавлении к нему утвердительного значения превращается в род акциденций, существующих в субстрате.

*Указание.* Люди подразумевают под противоположностью то, что по силе равнозначно чему-либо и противодействует ему. Все, кроме Первого, есть следствие [чего-либо], а следствие не равно необходимому началу. В среде же ученых противоположностью называют последовательное существование в одном объекте [двух различных свойств], не совмещающихся в нем в силу отличия по природе.

Сущность Первого не зависит не только от какой-либо вещи, но и от субстрата. Стало быть, Первое не имеет противоположности.

*Наставление.* Первое не имеет ни подобия, ни противоположности, ни рода, ни видимого отличия, ни границы. Нельзя указать на него, кроме как при помощи чисто рациональной мистики.

*Указание.* Первое начало является разумносущим и существует по своей сущности. Оно вечно, свободно от всяких связей, отношений, материй и т.п., что могло бы поставить его в иное состояние.

*Наставление.* Поразмысли над тем, как мы при доказательстве Первого, его единства и лишенности атрибутов не нуждались в нашем изложении ни в чем, кроме самого бытия, не нуждались в учете его созданий и деяний, хотя и это есть доказательство его бытия. Но этот вопрос очень сложен и тонок, т.е. если осмыслить состояние бытия, то оно свидетельствует о бытии Первого, поскольку оно есть бытие, а затем оно свидетельствует обо всем том, что в бытии следует за ним. Обо всем этом в божественной книге указывается: «Мы покажем им наши знамения в этих странах, среди них самих, так что ясно будет, что он истина». Я скажу:

— Таково состояние простолюдинов.

Затем он говорит:

— Ужели для них не довольно Господа твоего? Он присущ всему.

Я говорю:

— Это есть состояние праведников, доказывающих через бытие Первого бытие всего остального сущего, а не наоборот.

## АЛ-КИРМАНИ

**Н**аряду с каламом и суфизмом, наиболее тяготеющим к философской рефлексии, существовало влиятельное течение шиитской ветви ислама — исмаилизм. Возникновение его связано с именем старшего сына шестого имама Джафара ас-Садика — Исмаила, который был признан исмаилитами законным седьмым имамом. Они утверждали, что младший брат Исмаила не в праве занимать пост имама, поскольку его старший брат не умер в 762 г., а «скрывается». Вера в «скрытого» имама легла в основу политической борьбы за власть и в то же время обусловила превращение исмаилизма в оппозиционное течение, основывавшееся на учении о существовании внешнего, экзотерического смысла исламского вероучения и скрытого, эзотерического, доступного только избранным.

Исмаилиты отрицали за Богом все без исключения атрибуты и утверждали, что тот не находится ни в состоянии бытия, ни небытия.

Как и мутакаллимы, исмаилиты придавали огромное значение разуму. Можно даже сказать, что их воззрениям был присущ онтологический рационализм, поскольку они считали, что Мировой Разум — источник бытия и времени. Исмаилитская космогония напоминает неоплатоническую. Ими признается семеричная иерархия бытия: Бог, Мировой Разум, Мировая Душа, первичная материя, пространство, время, Совершенный человек. Они придавали символическое значение числам: семь ступеней иерархии бытия, семь стадий эманации в горнем мире, семь пророческих циклов, семь «кварталов» гради знания и т.д.

Многие столетия, практически до самого недавнего времени, исмаилитское учение было окружено ореолом таинственности, оставаясь недоступным для непосвященных. Лишь в последние десятилетия исмаилиты позволили публиковать произведения своих мыслителей. К разряду «шейхов исмаилитских философов» причисляют Хамид ад-Дина ал-Кирмани (X—XI вв.). Его трактат «Успокоение разума» («Рахат ал-акл») до сих пор не переводился на европейские языки. Перевод А.В.Смирнова является первым. См.: *Хамид ад-Дин ал-Кирмани. Успокоение разума. М., 1995.*

## «Успокоение разума»

### II. 7. [О божественных атрибутах]

Мы скажем: разумы стремятся утвердить единственность Всевышнего Бога, превознести, восславить и восхвалить Его достойным образом. К тому есть два пути: утверждать за Ним наивысшие атрибуты или отрицать атрибуты и не приписывать их Ему. Поскольку утверждение единобожия и прославление [Бога] путем приписывания Ему атрибутов ведет ко лжи и вымыслам о Всевышнем, когда соотносят с Ним Его не достойное и уподобляют Его Его же творениям, что ниже Его, то наиправдивейший способ утверждения единобожия и восславления состоит не в приписывании атрибутов, но в обратном, а именно в отрицании их.

И вот мы вслед за праведниками единобожия, последователями чистых имамов встали на путь утверждения единобожия и восславления чрез отрицание атрибутов, ибо сие и есть истинная правда. Поскольку правдивость заключается в том, чтобы утверждать в вещи что-либо действительно в ней сущее и отрицать за ней то, чего в ней нет, то мы считаем, что если мы припишем Всевышнему какой-либо атрибут, а тот атрибут — не Его, а иного (ибо он относится к сущему, получившему бытие от Него, кое отлично от Всевышнего), то тем самым солжем — ведь ложь и состоит в том, чтобы приписывать вещи то, чего у нее нет, или отрицать за ней то, что у нее есть. А если мы будем отрицать за Ним какой-нибудь атрибут и тот атрибут будет не Его, а кого-либо иного, то мы в том будем держаться правды. Вот мы и встали на сей путь утверждения единобожия, очерченный руководящими столпами водительства пути к Истине (да пребудет с ними благословение Божье!). Ведь именно так мы будем утверждать, восславлять, превозносить и восхвалять [Бога] правдивым словом и утверждать Всевышнего без какого-либо обращения к атрибуту, без всякого сравнения (*ташбих*), уподобления (*тамсиль*) или определения Его: имеющий разумение, истинный брат наш ясно видит такой смысл наших речей.

Если, утверждая чрез отрицание, мы говорим: Он не есть ни это, ни то и ни другое, — и все, что мы отрицали, является сущим в сотворенной Природе, то тем самым утверждается, что к Нему не приложим никакой атрибут и что Он отличен от всякого сущего. Это вовсе не означает отрицания [Бога] (*та'тыль*), как то представляется некоторым умникам, что мнят себя в здравом



уме, а на самом деле суть враги себе. Всепожирающий огонь отрицания [Бога] возгорается маяком безбожия только тогда, когда действие частицы «не» (а оно — отрицание) специально направляется на Всевышнюю оность, дабы подвергнуть ее отрицанию, например, если говорят «не-Он» или «не-Бог». Именно это означает открытое отрицание [Бога], именно оно ввергает душу в пучину гибели, в геенну огненную. Здесь же действие частицы «не» направлено на отрицание атрибутов, а не Всеславной оности, так что отрицаются именно атрибуты, но никак не Всеславная оность.

Здесь точно так же, как когда мы сначала говорим о Боге, «что Он не описываем атрибутом»: частица «не» относится к атрибутам и телам, имеющим атрибуты, отрицая их у Него, сам же Он упомянут словами «что Он»; упомянутый утверждён, отрицаемы же именно атрибуты. Или же когда мы затем говорим, «что Всевышний не есть и не-описываемый атрибутом» — эта фраза подобна первой, поскольку отрицает за Всевышней оностью то, что не подверглось отрицанию в первой фразе (т.е. фразе «что Он не описываем атрибутом»). А именно, действие [отрицания] в нашей фразе «Он не есть и не-описываемый атрибутом» направлено на те вещи, для которых лишенность атрибутов является характерной (таковы души и Разумы, кои выше того, чтобы носить атрибуты тел), дабы отрицать за Всевышней оностью то, что является принадлежностью сих вещей с их самостями, каковы они суть; сама же Всевышняя оность упомянута нами, когда мы говорим «Он», а упомянутый утверждён, и оность есть, отрицанию же подверглось все то, что говорится о сих вещах, так что нет здесь порочного отрицания [Бога] или чего-либо в сем роде.

Поразмыслив над сим непредвзято, всякий поймет, что все погрешившие против истины украшали учения свои, стремясь в утверждении единобожия к тому же, к чему стремимся и мы, когда используем частицу «не» для отрицания за Всевышним того, что принадлежит иному. В особенности это относится к мутазилитам, которые, начиная с изложения основ учения и украшая свои сочинения, говорили, что Всевышний не описываем атрибутами тварного. Эта фраза подобна нашей, когда мы говорим, что Всевышний не описываем атрибутом и что о Нем не говорится то, что говорится об имеющем определение; а это высказывание подобно тому, когда мы говорим, что Всевышний не описывается атрибутом и в то же время не есть не-описываемый атрибутом (то есть не подобен тому, для кого отрицание определения стало атрибутом). Это их высказывание есть основа нашего учения, и, на нее опираясь, мы утверждаем, что не говорим о Всевышнем ниче-

го, что говорится о тварном, — именно этого мы хотим достичь утверждением единобожия и именно на это направлены наши речи.

Однако мутазилиты утверждали единобожие на словах, в сердце же держали убеждения безбожников, ибо первоначальное их утверждение, что Бог не описываем атрибутами тварного, оказалось опрокинутым, когда они Всевышнему приписали атрибуты, причитающиеся тому, что не есть Бог, ибо говорили, что Он есть Живой, Знающий, Могущественный (и прочие атрибуты). Боже упаси! Мы ведь говорим: [Он] не есть то-то, например: [Он] не описываем атрибутом; это высказывание утверждает то, что не описывается атрибутом. Если сказать: и не то-то, например, и не не-описываемый атрибутом, причем сей «не-описываемый» не есть то же, что отрицалось частицей «не» в первой фразе, то это будет утверждением того, что не есть то (то есть не есть то, что утверждалось в первой отрицающей фразе), а именно утверждением того, что не есть ни описываемое, ни не-описываемое атрибутом. И так далее, пока частица «не» не охватит все сущее без остатка, отрицая в каждом высказывании то, что она утвердила в предыдущем, и утверждая иное, вовсе не имеющее атрибута: отрицание всего будет означать утверждение иного, лишеного всего (*муджаррад*), а именно Всевышнего, который превыше атрибутов того, что имеет атрибуты, который вознесен над тем, чтобы частица «не» могла бы отрицать Ему причитающееся (так что сии врата познания оказываются запертыми), ибо нет у Всевышнего того, что частица «не» могла бы пресечь, умалив Его величие; Он в ослепительном блеске своего господствия и превознесенности таков, что постигающая мощь разумов иссыкает, а светильники познания гаснут.

Сей способ утверждения единобожия, когда берется сущее и отрицается оно само и его атрибуты, чтобы утвердить искомое, свободное от его признаков, не является неизвестным. Его использовали арабы в иных целях, являя в том образцы красноречия. Известно, например, такое описание великодушного и гостеприимного мужа: «Они мало пасутся, часто становятся на колени, а заслышав звуки лютни, убегают: их ждет гибель». В этой фразе описаны верблюды, которых сей муж часто ставит на колени у себя во дворе и не пускает пастись, дабы быстро можно было заколоть их на угощение, а заслышав мелодию лютни, верблюды сразу понимают, что сейчас будут заколоты. Эта фраза утверждает, что сей муж великодушен и гостеприимен, причем атрибут этот ему не приписывается непосредственно в специально

имеющих такой смысл словах. И не вследствие отсутствия способностей идти сим путем красноречия к предельной цели выразительности и понимания становятся ясные речи темными, а красноречие — косноязычием; о нет, мы шли совершенно ясным путем единобожия, на котором нет ни единого пятнышка.

Короче говоря, несостоятельность утверждения единобожия посредством приписывания Всевышнему атрибутов (а Он превыше их) как истинных (а не метафорично или как-либо еще в этом роде, к чему бывают принуждены люди ради красноречивости) становится ясной при исследовании сего вопроса. А именно, когда приписывают Ему атрибуты, то либо приходят к невозможному, чего нельзя сказать о Всевышнем, либо уходят в бесконечность, что означает небытие сущего; и то и другое уничтожает единобожие. А именно, если то, на что сущее опирается в своем бытии, не является утвержденным (когда оно было бы утверждено само по себе и не нуждалось ни в чем ином), но для утверждения своей оности нуждается в ином, причем оность сего иного такова же, как и его, так что сие иное будет нуждаться в другом ином, и так до бесконечности, то от него самого не произтечет акт (ибо утвержденность его самости обеспечивается иным, и этим он отвлекается от акта), а значит, не от него самого будет существовать сущее, но всегда от иного. То же ты можешь увидеть на примере чисел, существование коих связано с единицей: если не утверждена она, то и прочие числа не удержатся в бытии. Однако само сущее, бытийствуя, бытием своим глаголет о ложности того, что уводит в бесконечность; а ложность того, что уводит в бесконечность, влечет и ложность высказываний, приписывающих Ему атрибуты (Он выше и славнее атрибутов!).

### III. 1. [О Первом Разуме]

Мы скажем: Всевышний вознесен над всеми степенями совершенства и ущербности, единства и множественности, частица «не» бессильна отрицать у Него атрибуты или носителей атрибутов, от коих неотъемлема черта сотворенности: Он, как мы показали, вне пределов того, к чему разумы могут отыскать дорогу силой своего света и движения мысли, и закрыт путь постижения Его каким-либо атрибутом. Однако то, что ниже Его, есть сущее — носитель атрибутов, и в наших силах найти способ содержательно говорить о нем.

Итак, коль скоро разумам посильно говорить, используя сущие в сотворенной природе атрибуты, именно о том, что «кроме Него», чье бытие сотворено Им, то мы скажем, что идущее в бытии

первым, как представляется, не было, а затем стало путем творения не из чего-либо и не посредством чего-либо, и не в чем-либо, и не через что-либо, и не для чего-либо, и не с чем-либо. Оно есть Первое, и в порядке бытия его бытие — утвержденное и первое; оно есть первый предел и первая поддерживающая причина, с которой связано бытие прочего сущего, устремленное ко второму пределу. Так же и в порядке бытия чисел единица есть первая и утвержденная, ибо она есть первый предел и первопричина, с коей связано бытие прочих чисел, устремленное ко второму пределу. Такова утвержденность его (Первого Сущего. — А.С.) в порядке сущего.

Что касается направленности действия и его необходимого излияния в бытие, то если бытие первого не утверждено, то и второму закрыта дорога бытия, а если бытие второго не утверждено, то третьему закрыта дорога бытия. Значит, второе и третье могут обладать бытием только тогда, когда утверждено бытие первого для них, которое и есть причина их бытия.

Итак, бытие третьего, четвертого и прочих сущих доказывает бытие первого из них, утвержденного, которое есть такая причина, что не будь ее, не было бы и прочего. Так бытие сущего утверждает существование некоего первоначала, от которого и проистекает упорядоченность сущего в бытии. Сие первоначало мы именуем Первым Разумом и Первым Сущим, бытие коего — не от его самости, а благодаря сотворению его Всевышним.

Пойдем далее от обратного и скажем: поскольку все сущее опирается в бытии на ему предшествующие поддерживающие причины и всякое сущее в своей самости является актом того, что ему предшествует, материей для его воздействия и действователем в ином, что ниже его и что есть для него материя, то из бытия сущего следует, что оно восходит к той поддерживающей причине, которая упрочена и к которой восходят все поддерживающие причины как к своему пределу, которая в своей самости есть акт, проистекающий от Того, о Ком нельзя сказать, что Он действитель, и она есть претерпевающая воздействие, но не материя, и воздействует не на отличную от себя материю. Ведь бытие любого сущего связано с утвержденностью ему предшествующей поддерживающей причины: не будь она утверждена, и его не было бы.

#### IV. 1. [О способе эманации]

Мы уже говорили, что, поскольку сущее множественно, каждой вещи дано имя, ей соответствующее и на нее указывающее, Первый Разум же (то есть Первое Сотворенное), будучи произ-

веден из ничего, получил имя Творения, ибо является самостью действия, излившегося в бытие от Всевышнего без чего-либо, что было бы подобно материи в самостях сущего. Мы показали также, что знание того, как совершилось творение, скрыто покрывалом, которое разумы не в силах приподнять, ибо такового не содержат их самости, и, стремясь постичь это, они должны перестать быть разумами; когда же перестают они быть разумами, утрачивается их самость, чем доказано, что способ творения не таков, как способ эманации, которую постигли светозарные умы и о которой нам сообщили. Ведь будь способ творения подобен способу эманации, то творение было бы эманацией, а эманация — творением, а значит, ранее показанное свидетельствует, что эти способы не подобны.

Эманация — это ненамеренное самопроизвольное действие (*инфи'аль*), а также бытие, возникающее от самости, соединяющей две вещи: она и объывшая, и объята. Такая самость, узревая себя и испытывая самоликование, озаряется, и вот от той двойственности вне сей самости возникает нечто, утвержденное так же, как утверждена и та самость. А именно, Творение (то есть Первое Сотворенное), как мы ранее показали, будучи пределом всех превосходных качеств, является самостно живым, самостно мóгущим, самостно знающим, оно совершенно и вечно, оно есть разум и разумеющее и прочее; и вот, самость его вследствие своего могущества объяла сама себя, а объяв, узрела и уразумела; так его самость (коя есть разумение) стала саморазумеющей и саморазумеемой. Притом в сем осуществлении своего полного могущества оно не встретило никакого препятствия, ни внешнего, ни самостного; увидело оно самость свою и полюбило ее, узрев, что оно — Первое в бытии, что ему ничто не предшествует, что оно — та поддерживающая причина, с которой связано бытие всего сущего, что оно — предел сияния, света, блеска, славы, вознесенности, величия, великолепия, могущества и красоты, чистое действие, явившееся в бытии без всякого посредника меж ним и Всевышним.

Узрев все это, величайшее самостное блаженство испытало оно, а ликование его было несравненно больше того, что зарождается в наших душах, когда мы постигаем и стяжаем любимое. И по причине этого блаженства, озарившего самость его (когда оно, возрадовавшись, объяло свою самость, уразумело и узрело ее), изошло от него сияние света. Наподобие этого случается, когда по причине душевной радости от обладания предметом страсти или встречи с предметом любви румянец, прежде таив-

шийся в глубинах тела, прихлынет вдруг к щекам, проступив по коже. Только сей румянец не выходит за пределы той самости, в которой явился, и проникает из глубин тела не далее, чем кожа лица, по причине внутренних препятствий и бессилия той самости; иное дело — сей свет, ибо самость, из которой исходит его сияние, свободна от всяких препятствий и обладает полным могуществом в отношении ее покидающего, сияющего света: он утверждается вне ее, незыблем, как и его поддерживающая причина.

#### IV. 2 [О Втором Разуме]

Поскольку Первое Сущее (кое есть Первый Разум) наделено именем Творения (ибо бытие его — из ничего) и действительно существует, то Второе Сущее, следующее за оным в бытии, а именно Второй Разум, наделено именем Первой Эманации, ибо оно существует от Творения необходимым образом, и бытие его неизбежно вытекает из существования давшего ему бытие, обладающего совершенством сотворенности. А именно, Первый Разум (то есть Первое Сотворенное) существует от Всевышнего сотворенным, Разумом же является потому, что Бог сотворил его таковым. Поскольку он является и разумом, и разумеемым (ведь его самость разумеема им же), то он имеет одну соотнесенность как разум, а другую — как разумеемое, притом как разум он выше, нежели как разумеемое, ибо в первом случае (то есть как разум) он выступает как единичное, соотнесенное со Всевышним, а во втором (то есть как разумеемое) — как парное, соотнесенное с собственной самостью. Кроме того, он — поддерживающая причина бытия сущего, он предельно совершенен и полон, так что не должен прибегать к помощи иного, чтобы вывести свое действие в бытие, он узрел свою самость ею же, объял ее ею же, блаженно ликует во всех своих самостных состояниях, и притом лишь один он таков. Из всего вышеизложенного следует (в согласии с тем, что было уже сказано о способе эманации), что от него существует два сущих (одно из которых выше другого) соответственно тем двум соотнесенностям его самости.

Итак, поскольку для Первого Разума характерны две соотнесенности, одна из которых выше другой, то сущее от высшей соотнесенности актуально, оно есть чистый единичный Разум, отвлеченная (*муджаррада*) форма. Оно второе в порядке бытия, но первое в порядке эманации (как и Первое Сотворенное — первое в порядке творения). Сущее от другой соотнесенности ниже порядком, оно — потенциальный Разум, именуемый первоматерией и формой, и самость его двойственна так же, как и та соотнесен-

ность, от которой оно существует. О нем будет сказано в должном месте.

#### IV. 5. [О числе Разумов]

Всевышний поставил пророка (да благословит и приветствует его Бог!) руководить продвижением рабов Своих к тому, что дарует им благо, то есть к поклонению знанием и действием. Он укрепил его Царствием Своим и сделал его совершенным, дабы тот совершенством своим поправил их многообразную ущербность и добродетелями своими закрыл брешь немощности их в искании благ как мирских, так и религиозных, дабы ему (и замещающим его) взять на себя тяготы тех исканий, для людей обременительные и непосильные, приведя их к чистым родникам научения. Так явил Он им Свой благодетельный дар, Свое могущество и милостивое о них попечение.

О сем сказал Всевышний так: «Он произвел сады с подпорами и без подпор; пальмовые деревья и посевы, от которых снеди различны; маслины и гранаты, похожие и непохожие одни на других: ешьте плоды с них, когда они плодоносят, но давайте должное во время жатвы, и не будьте неумеренны, потому что Он не любит неумеренных. Из скота одни для перевозки тяжестей, другие же малые. Ешьте из них тех, которых дает Бог в пищу вам, не следуйте по стопам сатаны: он вам отъявленный враг!»<sup>1</sup>. Как научал глаголящий последователей своих, столкновение сего таково: Всевышний создал Себе границы, одних в царстве Разума, других в царстве чувства; каждый из сих границ — как сад, обильный божественными науками, о чем и говорит Всевышний: «Он произвел сады». Одни из сих границ не нуждаются в опоре на иное для своего бытия, о чем и говорит Он: «и без подпор», другие же должны в бытии своем опереться на иное, как Он и говорит: «с подпорами». Плод, даваемый теми границами (то есть сообщаемые ими науки), различен: тут и проистекающее от поддержки, разумное<sup>2</sup>, тут и связанное с поучением, сенсительное; о том сказал Он так: «пальмовые деревья и посевы, от которых снеди различны». Научение двух истоков, их воззвание во времена их и два русла в дни их похожи и непохожи одно на другое: «маслины и гранаты, похожие и непохожие одни на других»<sup>3</sup>, — и пусть будет на пользу вам, когда один из них призовет к единобожию и поклонению действием и знанием: «Ешьте плоды с них, когда они плодоносят», и да отдадите вы должное Богу, укрепив веру и отправляя обряды религии (что и есть для вас должное Богу); но не отступайте при том от необходимого в делах

поклонения, дабы не впасть в неумеренность: глаголящий или имам своего времени, наместник Бога на земле Его, не хочет от вас этого и не учит вас брать на себя то, что вам не поручено, ибо излишество в делах Божьей веры уже не есть Божья вера.

Затем Всевышний изрек: «Из скота одни для перевозки тяжестей, другие же малые», — то есть воздвигнутые Им земные границы возьмут на себя вместо вас тяготы и бремя поиска должного и истинного в делах Божьей веры, научат вас и приведут вас к родникам благодати единобожия и несомненного поклонения Ему в явном и скрытом, как верблюды несут вместо вас ваши грузы в путешествиях или разъездах. Например, небесноподдержанный имам (мир ему!) чрез своих границ (а именно хужджей и проповедников) дает вам доступное объяснение религии и разъяснение ее символов, что служит вам как бы одеждой и подстилкой, так же как из пуха и шерсти животных производят подстилки и одежды. Не упустите же пользы своей в том, что Бог среди вас установил имамов и их хужджей, напитайтесь от них науками единобожия и поклонения Ему в явном и скрытом, а также и всем прочим, что изложено нами в трактате, известном под названием «Ночной».

А также установил Он его (глаголящего. — А.С.) как подобие Первой Границы, дабы, познавая его и ранг его, узнавать нам и ту Границу. Ведь Всевышний сказал, что подобие доброго слова, как доброе древо<sup>4</sup>, какового речения смысл истолковывается следующим образом: подобие Слова, кое есть актуально сущая в мире Творения Первая Граница, как доброе древо, то есть как глаголящий, актуально сущий в мире Природы.

Посему он (Мухаммад. — А.С.) (да благословит Бог его и род его!), научая нас о сущем, ведя к обретению счастья, составляя Закон и распространяя божественное водительство, решил явить сходство с произведением величайшего Мастерского, дабы был Закон его равновесным и соответствующим сотворенному миру: ведь сей Закон — весы для определения божественных знаков и примет. И вот против всякого сущего он установил некое установление или предначертание, дабы на высшие из границ Божьей религии, каковы они суть, указать посредством низших, здесь имеющих, и дабы, этих познавая, охватить и те возвышенные вещи и запечатлеть ранги их; и дал он сие знание в полное распоряжение тем, кто будет замещать его (так что лишь они добродетелью сего знания отмечены), и установил последователей



их, к ним примыкающих, добропослушных и Всевышнему поклоняющихся.

Поскольку сие таково, то, говоря о необходимом бытии небесных границ, что не суть тело и не в теле, пожиная истинное знание о рангах их и об их числе, мы правильность того подтверждали весами вероисповедными, вперив взор в закон пророческого произведения и божественного предания, уравнивая все явление глаголящим и установленные им ранги земных границ подобиями оного (в чем питала нас сила и мощь наместника Бога на земле Его — да благословит его Бог! — нас осенившая), дабы представить нам незыблемый Верховный промысл о тех, кто суть в мире Природы, и отдать тому должную благодарность. И вот, по местоположению глаголящего в сем мире, по тому, что он есть Полный Разум, путеводящий тех, кто ниже его, собрание пророческих добродетелей и царственных светов, что он не нуждается ни в ком ином и есть причина для бытия земных границ, мы заключили, что в мире Творения есть ненуждающийся сотворенный чистый Разум, причина для бытия, в частности, небесных границ, и в целом — всего сущего. По тому, что он (да благословит Бог его и род его!) оставил народу своему Писание и установления свои, а также заветника, коему дал свое место, мы заключили, что сущих от того Первого Разума два и что один из них выше другого так же, как актуально сущий заветник, опекающий все им (глаголящим. — А.С.) явленное, выше им (глаголящим. — А.С.) оставленного.

По тому, что полнота цикла его достигается чрез семерых исполненных, из коих каждый назначаем предшествующим вплоть до истока, и что каждый из них трудится в пределах одного из столпов веры и основ ислама, глаголящим принесенного, дабы явить в оном содержащиеся премудрости и знания, мы заключили, что сущего от Первого Разума и Первой Эманации — семь Разумов, кои существуют один от другого вплоть до Первой Эманации, и что каждый из них сияет и струится в сущих от Первого [Разума] первоматерии и форме, из коих пошли быть небеса и земля, а также движение их. По тому, что цикл исполняется семерыми после глаголящего и истока, а десятый, заняв местоположение глаголящего, взывает к новому в ином цикле (согласно ранее показанной формуле), мы заключили, что, достигнув десятого Разума, эманация, согласно сей формуле, прекращается и уж не производит подобного и что десятый [Разум] за-

нимает место Первого в распоряжении делами царства тел. По тому, что меж [приходами] семи исполненных бывает много имамов (как мы то показали в наших трактатах «Единственный о потустороннем» и «Наставляющий»), мы заключили, что между семью Эманационными Разумами есть много ангелов, согласно множественности сфер в телесном царстве. А по тому, что ранги [всех] имамов суть нечто единое постольку, поскольку все они исполняют имамскую миссию и совершенны, мы заключили, что ранги [всех] Разумов суть нечто единое постольку, поскольку все они свободны от тел и материй.

#### IV. 7 [Человек как микрокосм]

Далее, они, Разумы царства Творения и Эманации, суть подобие человека: их формы не преступают формы его. Ведь закон мудрого устройства гласит, что первый предел вещей должен быть схож со вторым их пределом, а второй подобен первому, дабы, когда второй предел будет принадлежать к природе первого предела, установилась согласованность, устроенность и равновесие меж обоими пределами сих вещей, что и позволит совокупно собрать все эти вещи в бытии. Когда такового нет, то не обладать им бытием, ибо подобному свойственно сближаться и, раскрываясь, распространяться, противоположности же — удаляться и, свертываясь, сжиматься. Не может вещь иметь пределом то, что неоднородно с ней, будь то и первый, и второй предел, ибо тогда бытие было бы не согласно с мудростью устройства, что невозможно. Бытие вещей зиждется на взаимном согласии, а не на взаимном различии. Начальный и Конечный, кои суть первый и второй пределы, суть два подобия, чрез кои и собрана вся совокупность бытия: первый предел и стал для него (бытия. — А.С.) Начальным, а второй предел — Конечным. Ближайшим к тому, что есть первый предел, то есть Начальным, является находимое во втором пределе, то есть в Конечном, когда тот перевернут к нему, и ближайшим к тому, что есть второй предел, то есть Конечное, является находимое в первом пределе, то есть в Начальном, когда он повернут к тому. Сей же переверот и поворот возможен лишь благодаря взаимному соответствию; не будь его, невозможны начальность и конечность, а когда невозможны начальность и конечность, невозможно бытие. Ведь утвержденность первого предела, который является Начальным, заключена в том, чтобы принадлежать к тому, для чего он — первый предел, а значит, быть подобием оною; так же и для второго предела, то есть Конечного.

Если же оно к тому не принадлежит, то оно ему не подобно, а если оно ему не подобно, то оно не имеет Начального, а если нет у него Начального, то нет и Конечного, а если нет ни Начального, ни Конечного, то нет и никакого бытия. Если бы пределом пределов вещей было нечто им неподобное, то ни от чего не могло бы образоваться подобия и ничему не предшествовало бы в бытии его подобия. Но поскольку сущее бытийствует в единых границах, не возрастая и не умаляясь, и нет в бытии ничего такого, чему не предшествовало бы бытие его подобия, это доказывает, что первые пределы восходят к подобию своему — вторым пределам, кои суть конечные; и что вторые пределы, кои суть конечные, восходят, переверачиваясь, к подобию своему — первым пределам. Сие осуществляется посредством поворота начальных к конечным и привлечения оных к себе, как то имеет место в окружности, где начальная точка подобна конечной и обе они суть подобия постольку, поскольку являются двумя пределами, собравшими совокупность окружности, пусть первый из сих пределов и обладает благородством начальности, а второй — конечности.

Если же оба предела некоего сущего являются подобиями постольку, поскольку они суть именно пределы его (как сын и отец суть пределы каждый для каждого и суть подобия, или как пшеничное зерно, где [засеиваемые] семена пшеницы подобны семенам колоса: и то и другое — зерно пшеницы, и семя колоса есть предел для засеваемого семени, и они суть подобия), а первый и второй пределы всего сущего суть Творение (то есть Первое Сотворенное) и человек, значит, они подобны; если же они подобны, то форма первого и есть форма второго. Здесь разумею я под человеком лишь того, кто по истинной сущности своей человек, подобно предержателям циклов, в особенности же предержателю седьмого цикла, соборно соединившему глаголящих, истоков, исполненных и последователей их, каковые люди, стяжав добродетели, стали актуально сущими разумами, — но не тех, кто похожи на человека телесной формой своей, а по душевной форме суть хищные звери, волки, обезьяны, свиньи, скорпионы или собаки; таковым не уготовано награды.

Кроме того, всякая поддерживающая причина действительна, ибо дарует поддерживаемому следствию (своему пределу, облеченному в ее форму) то, чрез что устраивается его бытие. Поскольку царство Творения, то есть первоначало, — поддерживающая причина бытия сущего, а тем поддерживаемым следствием, к которому бытие приходит как к пределу, является человек, то та форма его,

в коей получил он бытие, и есть собственная форма Творения: это — форма человека.

Помимо того, поскольку человек есть дитя макромира (ибо в нем существует) и всем существом своим, каковое существо его от всей совокупности его (мира. — А.С.) происходит, ему (миру. — А.С.) равновесен, соответствует и с ним схож, макромир же получил бытие от мира Творения и оному миру всем содержимым своим (каковое содержимое происходит от всей совокупности его (мира Творения. — А.С.)), и чрез него стал он миром) соответствует, с ним схож и равновесен, следовательно, мир Творения и все его Разумы суть подобие человека. Формы тех Разумов не могут быть превышающими форму человека, ибо человек есть предел необходимо-влекомого первой поддерживающей причиной, а тот предел, что для бытия конечен, есть подобие предела, который для бытия начален.

Кроме того, если бы их форма превышала форму человеческую, то человек не был бы пределом всего сущего, но существовало бы нечто, чрез что устроялся бы человек и что ему в бытии предшествовало бы. Поскольку же существование того, чрез что устроялся бы человек и что ему в бытии предшествовало бы, невозможно, то установлено, что он есть второй предел сущего, такой, за которым уж ничего нет. Если же человек является вторым пределом сущего, а второй предел подобен первому, то форма Разумов, кои суть первоначала и первый предел в царстве Творения, и есть форма человека, являющегося вторым пределом в мире душ.

## VII. 8 [О человеческой душе]

Что ж до человеческой души, то она, хоть и относится к животным душам, но, будучи потенциальной, а не актуальной, не подобна им. Она такова потому, что существует не только для своего тела (подобно душам животных), но и для себя самой, ведь она есть тот предел, к которому восходит вся сотворенная природа. Когда пришло в движение колесо размножения (о чем мы говорили), она в своем бытии вобрала в себя силы растений и силы животных, напитавшись оными, и, имея уготовленные ей орудия и доставляемое ей питание, стала как та земля, из частиц которой вместе с частицами растений возник дух растений и животных; так бытие ее проистекло от тех двух тонких [родов], растения и животного, что произведены Природой. Она максимально удалилась от природной грубости и темени, и подготовлен-

ность ее превзошла ту, что имелась у нее прежде, в ее первом бытии. Силы ее приумножились столь же, сколь, как мы писали, приумножились силы растений и животных, вместе взятые; и вот, она стала высшим видом, побратавшись со всеми родами, видом, соседним с видами того рода, что стоит выше и есть для него предел, видом, собравшим все, что соотносит его с обоими родами (т.е. собственным и высшим. — А.С.). Так же гипс имеет то, что соотносит его и с землей, и с минералами, так коралл имеет то, что соотносит его и с растениями, и с минералами, так дерево ваквак<sup>5</sup>, ракушки и финиковая пальма обладают тем, что соотносит их и с растениями, и с животными, о чем уже шла речь. Посему и говорят, что она (душа человека. — А.С.) — вид видов и что существует она не для того только, чтоб быть совершенством для своего тела, ибо в таком случае она, подобно однородным с ней душам, переставала бы существовать с прекращением бытия ее тела, и тогда приращение орудий и сложности оказалось бы бессмысленным, тогда знания, коими обладает человеческая душа, были б не более чем знание о выгодах своего тела (как то имеет место у однородных с ней душ), ибо в прочем она и не нуждалась бы как в излишке; тогда мудрость была бы ущербной, ибо не существовало бы то, что могло быть. Но коль скоро не это, а обратное верно, то тем установлено, что бытие ее — не только для ее тела, но и ради того, чем она обладает сама для себя.

Она, таким образом, занимает положение ниже, нежели положение вышестоящего, но и отделена от однородных с ней душ, кои все актуальны, ибо совершенство ее не в том приличествующем душам сохранении своих тел, но в тех вещах, что суть для ее собственной самости, а не для ее тела, а они — не те природные живые знания, коими обладает и она, и однородные с ней души. Будучи такой, она в сопряженности с вышестоящим, вне[природным] потенциальна, и для обретения второго совершенства в акте нуждается в упражнении, труде и стяжании под руководством поддержанных небесами. Ее действия изменчивы, а привычки переменчивы (ведь потенциальное именно таково), поскольку душа сия своего совершенства еще не обрела и не достигла, и она не актуальна, в отличие от душ прочих видов животных, какие души в своих действиях всегда одинаковы. Будь она актуальна и достигни уже своего совершенства, действия ее, влекомые добродетелью, чистотой и святостью, были бы всегда единообразны. Поскольку же эти действия — ради ее самости, а не ради ее тела, то, будучи в чистом виде пределом всех видов животного

рода и результатом всего, что Природа (как движущая, так и движимая) вывела в бытие, эта душа как самость есть то же, что виды прочих родов суть как тела (а не как души) с той точки зрения, что в сопряжении с мастерами и умельцами они потенциальны, так что переход сей души в акт — от вне[природных] Разумов, так же как даваемая растительным миром древесина потенциальна, а в акт переходит благодаря плотнику, наделяющему ее формами своего ремесла, и так же как тела минералов потенциальны, совершенство же их проистекает от мастеров — ювелиров, литейщиков и кузнецов — и дается формами их ремесла. О ее бытии (то есть ее первом совершенстве) и о том, что для достижения своего второго совершенства она нуждается не в том же, благодаря чему существует (то есть имеет первое совершенство), а в ином, — должно быть сказано то же, что было сказано в главе о растениях, когда был приведен пример произведенных умельцами вещей, коих первое бытие связано с одним мастером, а второе — с другим, не с тем, с которым связано первое.

Итак, будучи потенциальной, человеческая душа отличается от прочих душ, кои актуальны; она существует ради себя самой, а не ради иного; ее совершенство заключено в разумном и чувственном вместе, совершенство же тех [душ] — в чувственном, а не разумном; ее действия изменчивы и претерпевают превращения, а действия тех не изменяются и не знают превращений; она мыслит и фиксирует в своей самости формы вещей, а те не мыслят и не фиксируют формы вещей в своих самостях; она пребывает после распада своего физического носителя (*шахс*), а те погибают и исчезают, подобно акциденциям; ее определение — совершенство своей самости, а определение тех — совершенство своего тела.

<sup>1</sup> Коран, 6:141—142.

<sup>2</sup> ...от поддержки... — ал-Кирмани имеет в виду знания, ниспосылаемые непосредственно «миром Святости», т.е. Разумами.

<sup>3</sup> В оригинале употреблены имена собирательные («маслина» и «гранат»), имеющие грамматическое единственное число, поэтому формально в аяте речь идет о двух деревьях, которые и ставятся в соответствие двум иерархам мира религии.

<sup>4</sup> «Не размышлял ли ты о том, в каком подобии представляет Бог доброе слово? Оно подобно доброму дереву, которого корень крепок и которого вершина на высоте» (Коран, 14:2).

<sup>5</sup> В арабском средневековье бытовало представление о дереве, растущем на острове Ваквак и давшем ему свое имя. Считалось, что это дерево имеет плоды, похожие на человеческие головы и способные кричать.

## АЛ-ГАЗАЛИ

**А**бу Хамид ал-Газали (ок. 1058—1111) — религиозный мыслитель, пользующийся столь высоким авторитетом в исламском мире, что о нем говорят иногда как о мусульманине, втором по величию после пророка Мухаммада, как об обновителе пятого века ислама.

Абу Хамид родился в деревне Газал близ города Тус в Хоросане. Его наставником был выдающийся теолог своего времени ал-Джувайни. Уникальные способности юного ал-Газали были замечены сельджукским везиром Низам ал-Мулком, который пригласил его в 1091 г. преподавать в самом главном медресе Багдада фикх — мусульманское право. Однако ал-Газали, по неизвестным причинам (возможно, из-за психического нездоровья), через четыре года отказался от карьеры мусульманского правоведа, покинул Багдад и в течение последующих одиннадцати лет вел жизнь отшельника-аскета. В 1106 г. ал-Газали вернулся к преподаванию фикха, теперь уже в Нишапуре. Однако незадолго до смерти он вновь уединился в келье, полностью посвятив себя суфийской практике.

Ал-Газали нередко сравнивают со Святым Августином: оба мыслителя пережили духовную драму, связанную с отходом от религиозного догматизма и мучительным поиском Истины. В автобиографическом трактате «Избавляющий от заблуждения» ал-Газали критически рассматривает четыре основных идейных течения своего времени, а именно калам — мусульманскую теологию, учения исмаилитов, философов и суфиев. Наиболее острой критике он подверг воззрения Аристотеля и его мусульманских последователей, прежде всего ал-Фараби и Ибн Сины (этой теме посвящен также знаменитый трактат «Опровержение философов»).

Ал-Газали проанализировал двадцать (шестнадцать метафизических и четыре физические) пропозиций аристотелизма, три из которых, по его мнению, представляют особую опасность: утверждение вечности мира, божественное знание относительно одних только универсалий и отрицание возможности воскресения. В то же время, в отличие от других теологов своего времени, ал-Газали не отрицал полностью ценности

философского знания, будучи особенно высокого мнения о натурфилософии и логике.

Он вошел в историю культуры как самый значительный и влиятельный теолог, осуществивший примирение теологии с суфизмом.

Ниже публикуется отрывок из трактата **«Избавляющий от заблуждения»** («ал-Мункиз мин ад-далал») в переводе с арабского А.В.Сагадеева в кн.: Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана (VII—XII вв.). М., 1960.

## «Избавляющий от заблуждения»

### ПРИЧИНА РАСПРОСТРАНЕНИЯ МНОЮ НАУКИ ПОСЛЕ ТОГО, КАК Я ОТКАЗАЛСЯ ОТ ЭТОГО ЗАНЯТИЯ

Далее, приблизительно за десятилетний срок, в течение которого я упорно придерживался отшельнической уединенной жизни, благодаря неисчислимым способам — то в результате непосредственного переживания, то в результате логического познания, то в результате принятия на веру — передо мной с необходимостью раскрылась та истина, что человек сотворен из тела и сердца. При этом под сердцем я подразумеваю истинную природу его духа, который и является вместилищем знания об Аллахе, т.е. исключая плоть и кровь, кои общи также и мертвецу и скотине. Передо мной раскрылась и та истина, что подобно тому, как тело имеет здоровье, благодаря которому оно находится в благополучном состоянии, и болезнь, содержащую в себе причину его гибели, сердце также может быть беспорочным и здоровым (а спасение получит «лишь тот, кто пришел к Аллаху со здоровым сердцем») и иметь болезнь, из-за которой оно может погибнуть на веки вечные, включая и потустороннюю жизнь. Как сказал всевышний: «В их сердцах — болезнь».

Далее передо мной раскрылась та истина, что незнание Аллаха — губительный яд, что в непослушании ему при следовании страстям заключается пагубная для сердца болезнь, что знание Всевышнего Аллаха — живительное противоядие, что в послушании ему при противоборствовании страстям заключается целебное для сердца лекарство.



Мне стало ясно, что единственным средством исцеления сердца, устранения его болезни и приобретения здоровья являются лекарства так же, как без лекарств нельзя обойтись при лечении тела.

Я выяснил также с необходимостью, что, подобно тому как лекарства, предназначенные для лечения тела, влияют на приобретение здоровья благодаря содержащимся в них свойствам, кои не могут быть постигнуты разумными людьми с помощью одного только разума, но при употреблении которых нужно следовать наставлениям врачей, получивших свои знания от пророков и познавших специфическую особенность пророчества, опираясь на знание свойств вещей, — точно так же целебное действие поклонений зависит от их пределов, а величины их определены и измерены пророками, и то, как это целебное средство будет действовать, непостижимо для разума разумных людей. Поэтому, прибегая к этому средству, человек должен следовать наставлениям пророков, кои постигли свойства его благодаря пророческому свету, а не с помощью разума.

Далее мне стало ясно, что подобно тому, как лекарства состоят из смеси веществ различного вида и различного количества, так что одно из них, например, будет иметь в два раза больший вес и объем, чем другое (при этом различия в количествах, будучи своего рода особенностями лекарств, не лишены таинственности), подобно этому поклонения, будучи как раз тем средством, с помощью которого исцеляют болезни сердца, состоят из действий различного вида и различного количества, так что земной поклон, например, равен двум коленопреклонениям, а утренняя молитва по объему своему эквивалентна половине послеполуночной молитвы. Это также не лишено таинственности, будучи своего рода особенностью поклонений, постижимой лишь благодаря пророческому свету. И величайшую глупость и невежество проявляли те, кто хотел рациональным путем извлечь из поклонений какую-то философскую мудрость или полагал, будто о них говорится как об основанных на соглашении, а не как о содержащих в себе божественную тайну...

Так же как в лекарствах имеются главные составные части, являющиеся их основами, и дополнительные части, являющиеся их завершением (причем каждая из них оказывает свое особое влияние на действие главных составных частей лекарства), — точно так же сверхобязательные действия и обычаи представляют собой некое дополнение к основным требованиям поклонений, придающее их действию совершенную форму.

Короче говоря, пророки — это те, кто лечит заболевания сердца. Польза, которую приносит разум, и сфера его действия ограничиваются тем, что он указал нам на это. Разум дает показание о своей вере в пророчество и о бессилии своем постигнуть то, что постигается лишь пророческим оком, — о бессилии постигать так, как мы постигаем вещи, беря их в свои руки. Мы полагаемся на пророчество подобно тому, как слепые полагаются на своих поводырей, как озадаченные больные отдают себя в руки сострадательных врачей. Вот досюда и простирается сфера действия разума, коему недоступно то, что лежит за этими пределами, но доступно лишь понимание того, что предписывается ему Врачом.

Все это — вещи, которые мы поняли с необходимостью, проистекавшей из непосредственного наблюдения в годы уединения и отшельничества.

Далее, мы заметили охлаждение веры в принцип пророчества, затем — в истинность пророчества и затем — в деятельность, которой я объяснил пророчество. Мы удостоверились в том, что охлаждение это среди людей приняло распространенный характер. Поэтому я начал доискиваться причин охлаждения людей и ослабления их веры и обнаружил, что таковых четыре:

причина, исходящая от тех, кто погрузился в философскую науку;

причина, исходящая от тех, кто погрузился в суфийскую жизнь;

причина, исходящая от тех, кто связал себя с учением талимитов;

причина, исходящая от того, что люди имеют дело с теми, кто отмечен печатью учености.

В течение некоторого времени я изучал отдельных лиц, задавая вопросы тем, кто небрежно выполнял требования шариата, выпрашивая об одолевавших их сомнениях, осведомляясь об их убеждениях и тайнах. Я говорил кому-нибудь из них: «Что с тобой? Почему ты так небрежно выполняешь предписания шариата? Ведь это глупо, если ты веришь в потустороннюю жизнь и вместе с тем не готовишься к ней, разменивая ее на дольную жизнь! Ведь ты не обменяешь две вещи на одну — так почему же ты размениваешь бесконечную жизнь на считанные дни посюсторонней жизни? А если ты неверующий, значит, ты нечестивец. И тогда собирайся на поиски веры. Посмотри, в чем лежит причина твоего тайного неверия, которое как раз и составляет твое внутреннее убеждение и является причиной твоей открытой дер-

зости, хотя ты и не разглашаешь этого, с показной вежливостью относясь к вере и с почтением говоря о шариате!»

Некоторые мне отвечали так: «Это такое дело, что, если бы было обязательным заботиться о нем, самыми достойными в данном случае людьми оказались бы ученые. Однако среди достойных ученых такая-то знаменитость не молится, такой-то пьет вино, такой-то проедает вакуфное имущество<sup>1</sup> и имущество сирот, такой-то проедает государственные налоги, такой-то берет взятки за судопроизводство и свидетельские показания» и так далее и тому подобное.

Другие, претендуя на знание суфизма, заявляют, что они уже достигли такой степени набожности, которая якобы стоит выше всякой необходимости совершать поклонения Аллаху.

Третьи в качестве доказательства используют иные сомнительные рассуждения, взятые ими у ибахитов<sup>2</sup>. Все это люди, отбившиеся от суфизма.

Четвертые, встречавшиеся с талимитами, говорят: «Истина труднодостижима: дорога к ней полна препятствий; мнения по поводу нее многообразны, и ни одному из учений нельзя отдать предпочтения перед другими; доводы умов взаимопротивоположны, и нельзя довериться ни одному авторитетному мнению авторитетных людей, а рассуждения тех, кто проповедует учение талимитов, носят безапелляционный, безосновательный характер. Так как же я могу принять как достоверное то, в чем люди сомневаются?»

Пятые говорят: «Я делаю это не из уважения перед авторитетом — я прочел книги по философской науке и постиг истинную природу пророчества. Я понял, что сущность его сводится к мудрости и к заботе о благе людей, что заповеди его направлены на то, чтобы удержать простых людей и оградить их от взаимозбиения и ссор, не дать им погрязнуть в низменных страстях. Но ведь я не принадлежу к невежественной черни, чтобы входить в лоно предписаний религии! Нет, я принадлежу к разряду мудрецов, следую мудрости, в коей я сведущ и в коей мне нет нужды следовать за каким-либо авторитетом!» Таков высший предел веры у тех, кто начитался книг по философскому учению метафизиков и научившихся тому из книг Ибн-Сины и Абу-Насра аль-Фараби!

Возможно, что ты увидишь кого-либо из них читающим Коран, присутствующим на религиозных собраниях и молебствиях и восхваляющим на словах шариат. Но вместе с тем он не бросает пить вино и не перестает совершать развратные и порочные поступки того или иного вида. И если его спросят: «Раз пророчество неверно, почему же ты молишься?», он, возможно, ответит так:

«Для упражнения тела, ради соблюдения обычаев страны и сохранения имущества и чада». Ответить может он и так: «Шариат верен, пророчество истинно». В таком случае ему возразят: «Раз так, почему же ты пьешь вино?», на что он ответит: «Вино запрещено потому, что оно вызывает озлобление и гнев, а я благодаря своей мудрости избегаю этого. К вину же я прибегаю для того, чтобы обострить рассудок». Ибн-Сина в своем завещании написал даже, что он давал обет перед Всевышним Аллахом делать то-то и то-то, почитать предписания шариата, с прилежанием относиться к религиозным обрядам и пить вино не ради удовольствия, а для ради исцеления и излечения. И предел положения его был в чистоте веры и в строгом соблюдении обрядов, если не считать того, что он в целях излечения пил вино.

Вот она — вера тех из них, кто претендует на нее. Из-за этих людей некоторые стали жертвами самообмана, а самообман их усугубился слабостью возражений тех, кто возражал этим людям, ибо возражения их сопровождалось отрицанием и математики, и логики, и других необходимых им наук, хотя таковые, как мы уже разъяснили, имеют под собой основание.

Рассмотрев различные категории людей, чья вера пошатнулась до такой степени по упомянутым причинам, я счел своим долгом раскрыть это заблуждение, тем более что посрамить этих людей для меня было проще, чем сделать глоток воды, в силу того, что я уже порядком изучил науки их и их методы, т.е. методы суфиев, философов, талимитов и видных ученых. И душу мою, как искра, пронзила мысль: дело это безотлагательно и обязательно; какой тебе прок от уединения и отшельничества, когда болезнь уже стала всеобщей, врачи заболели и люди — накануне гибели! Но затем я подумал про себя: «Когда же ты собираешься рассеивать эту тьму и сталкиваться с этим мраком? Ведь теперешнее время — время упадка веры среди людей, и нынешний период — период лжи. Займись уговорами людей, чтобы они оставили пути, по которым они следуют, и примкнули к истине — все современники твои начнут питать к тебе злобу. Куда уж тебе противиться им! Как ты будешь жить с ними бок о бок, если все это может быть совершенно лишь при набожном и непоколебимом правителе?»

И я стал молить Всевышнего Аллаха, чтобы Он разрешил мне продолжать мою отшельническую жизнь, ссылаясь на то, что мне не под силу раскрыть истину с помощью доводов. И Аллахом было предопределено, чтобы тогдашний правитель<sup>3</sup> по внутреннему побуждению своему, а не под влиянием каких-либо внешних

мотивов повелел мне непременно выехать в Нишапур для принятия мер против падения веры. Сделать это я должен был обязательно — если бы я настоял на обратном, одиночество мое стало бы мне в тягость. Мне пришло на ум, что причина, по которой я ниспрашивал позволения Аллаха, уже ослабла, а чтобы одиночество свое ты сохранял из-за лени, ради отдыха, из себялюбия и из стремления уберечься от тех неприятностей, которые могут причинить тебе люди, — это недопустимая вещь. И разве можно позволить себе что-нибудь подобное, оправдываясь тем, что избавлять людей от заблуждения очень трудно, когда Всевышний Аллах говорит: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Алиф-лям-мим<sup>4</sup>». Думали ли люди, что им позволят говорить «мы уверовали» без того, чтобы их испытали? И мы уже испытали тех, кто был до них». Аллах, Всемогущий Он и Великий, говорит посланнику, самому дорогому созданию своему: «Лжецами считались посланники, что были до тебя, и они терпели, когда их обвиняли во лжи и причиняли неприятности, пока не пришла к ним наша помощь. А слова Аллаха незаменимы. И дошло до тебя известие от пророков». И говорит Он, Всемогущий и Великий: «Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Я-син<sup>5</sup>. Клянусь мудрым Кораном...» и до слов «Увещай тех, кто поминает Аллаха».

И я обратился за указаниями по этому поводу к людям сердца и созерцания, и они в один голос посоветовали мне оставить отшельническую жизнь и выйти из своего уединенного уголка. К этому прибавились многократно, один за другим виденные праведниками сны, которые свидетельствовали о том, что этот мой шаг, приуроченный Всеславным Аллахом к началу столетия<sup>6</sup>, — благой и правильный почин. Ведь Всеславный Аллах обещал оживлять свою религию в начале каждого столетия.

Итак, надежда моя окрепла, благое намерение мое, подкрепленное этими знаменьями, победило, и Всевышний Аллах облегчил мне мое движение в Нишапур для осуществления этой задачи в месяц зу-ль-када четыреста девяносто девятого года<sup>7</sup>. Из Багдада я выехал в месяц зу-ль-када четыреста восемьдесят восьмого года — значит, отшельническая жизнь моя длилась одиннадцать лет. То был шаг, predeterminedный Всевышним Аллахом, одним из чудесных predeterminedений Его, которого сердце мое не чувствовало в течение этой отшельнической жизни так же, как мне в голову никогда не могла прийти мысль о возможности того, что я когда-нибудь уеду из Багдада и расстанусь с тогдашним моим положением. Всевышний Аллах — это тот, кто изменяет сердца и

положения, и «сердце верующего — между двумя перстами Милосердного».

Я прекрасно знал, что, если бы я возвратился, я бы не возвратился. Ибо возвратиться значит вернуться к былому. Но в те былые времена я распространял науку, через которую приобретают видное положение, и звал к ней людей словом своим и делом — к этому сводились тогда моя цель и мои помыслы. Ныне же я зову людей к науке, через которую лишаются положения, — в смысле снижения его уровня. Вот в чем заключаются теперь помыслы, цель и чаянья мои, и об этих моих помыслах ведомо Аллаху.

Я хочу исправить себя и других. Мне неизвестно, добьюсь ли я желаемого или умру, не достигнув своей цели. Но я твердо и убежденно верю в то, что на все воля Аллаха, Высокого и Великого, верю, что не я совершал поступки свои, а Он двигал моими поступками, что не я вершил делами своими, а Он вершил ими, пользуясь мной как своим послушным орудием. И я молю Его, чтобы он сначала исправил меня, а потом через меня исправил других, чтобы Он направил меня по пути истинному, а потом через меня направил по нему других. Я молю Его, чтобы Он показал мне истину как истину и помог мне следовать ей и чтобы показал мне ложь и помог мне сторониться ее.

\* \* \*

Вернемся же теперь к упомянутым нами причинам ослабления веры у перечисленных выше людей и коснемся способов направления их по праведному пути...

Что касается людей, которые говорят о той неразберихе, с которой они столкнулись, слушая рассуждения талимитов, то исцелением для них служит то, о чем говорилось нами в книге «Правильные весы», и мы не будем об этом распространяться в настоящем трактате.

Что касается того, что вообразилось ибахитам, то мы, разделив их путанные рассуждения на семь видов, разобрали их в книге «Алхимия счастья».

Что касается тех, чья вера оказалась под разлагающим влиянием философии настолько, что они начали отвергать принцип пророчества, то ведь мы уже говорили и об истинной природе пророчества, и о необходимом существовании его, ссылаясь при этом как на доказательство на наличие таких наук, как фармакология, астрономия и другие. Ради этого мы и предпослали на-

стоящему разделу специальный раздел об истинной природе пророчества. Мы вывели доказательство из специфических особенностей медицины и астрономии потому, что оно исходит из их же собственных наук. Любому ученому, представляющему такие искусства, как, например, астрономия, медицина, магия и искусство заклинания, мы укажем на то, что его же наука включает в себе доказательство необходимости пророчества.

Что касается такого человека, который на словах утверждает необходимость пророчества, а на деле приравнивает предписания шариата философской мудрости, то при ближайшем рассмотрении оказывается, что он не верует в пророчество. Такой человек верит лишь какому-нибудь мудрецу, имеющему определенного читателя и требующему от него, чтобы тот стал его последователем. А это не имеет ничего общего с пророчеством, ибо уверовать в пророчество значит признать утверждение о том, что за рациональным познанием имеется такая ступень познания, на которой раскрывается око, дающее возможность постигнуть особые объекты, недоступные для разума так же, как постижение цветов недоступно для слуха, постижение звуков — для зрения, постижение интеллигибельных вещей — для всех чувств. Если это недопустимо, то это значит, что мы уже доказали не только возможность существования пророчества, но и само его существование. Если же это допустимо, то это значит, что мы уже доказали наличие в нашем подлунном мире вещей, называемых специфическими свойствами, которые совершенно не могут быть охвачены разумом и которые разум, больше того, объявляет ложными и невероятными.

Так, кусочек опиума весом в один даник<sup>8</sup> уже представляет собой смертельный яд, ибо он вызывает в жилах застывание крови благодаря заключенному в нем чрезмерному холоду. А вот что утверждает по этому поводу физика. Она заявляет, что всякое вызывающее охлаждение сложное тело охлаждает потому, что в нем содержатся два элемента: вода и земля, ибо именно они являются холодными элементами. Но известно, что охлаждающее действие воды и земли, находящихся во внутренностях, не доходит до этого предела, хотя количество их измеряется там целыми ратлями<sup>9</sup>. Если бы об этом сообщили физику и если бы оказалось, что в опыте его этого никогда не встречалось, он сказал бы: «Это абсурд, и доказательством абсурдности этого служит то, что там содержатся элементы огня и воздуха. А где имеются элементы огня и воздуха, там холод не увеличивается. Если мы предположим, что все состоит из воды и земли, то и в таком исключительном случае это не повлекло бы за собой такого чрезмерного

охлаждения. Тем более этого не должно случиться, когда к этим элементам присоединены два теплых элемента».

И он будет считать это доказательством! Большинство доказательств, которые строятся философами в физике и метафизике, принадлежат именно к подобному роду. Они представляют себе вещи такими, какими их находят и какими понимают, а все непривычное для себя они считают абсурдом. Если бы правдивые сновидения не были привычными вещами и если бы люди не утверждали, что при расслаблении чувств они познают сокровенное, то люди, характеризующиеся подобными умами, обязательно отвергли бы все это. И если бы спросили кого-нибудь: «Может ли на свете существовать нечто размером в зернышко, которое, будучи занесенным в какой-либо город, пожрало бы сначала весь город, а потом само себя, в результате чего не осталось бы ни города со всем его содержимым, ни самого этого нечто?», то он бы ответил: «Этого не может быть, подобное бывает только в сказках». В действительности же именно такое случается с огнем. А услышь об этом кто-нибудь, ни разу не видевший огня, так он будет отрицать это. А как раз с такой точки зрения и делается большинство отрицательных суждений относительно чудес потусторонней жизни. Так вот мы и говорим физику: «Тебе все-таки пришлось признать: опиум обладает таким охлаждающим свойством, природу которого нельзя сравнить с природой того, что постижимо для разума. Так почему же предписания шариата не могут обладать такими свойствами, касающимися исцеления сердец и их очищения, которые не могут быть постигнуты путем рационального рассуждения, но которые могут быть усмотрены лишь оком пророчества?..»

Хотел бы я знать, найдется ли такой человек, который бы поверил этому и у которого затем не хватило бы ума поверить тому, что путем умственного рассмотрения нельзя узнать, почему утренняя молитва предопределена быть эквивалентной двум коленопреклонениям, полуденная — четырем, а вечерняя — трем. Причиной же тому является различие во временах дня, а особенности эти можно постигнуть лишь благодаря свету пророчества.

Удивительная вещь: если бы мы изменили формулировку и выразились словами астрологов, они бы уразумели различие в этих временах. И вот мы говорим: «Разве при составлении гороскопа суждения не бывают разными в зависимости от того, что солнце будет в середине неба, на востоке или на западе? Ведь в предсказаниях астрологов именно на этом основывается различие в путях выздоровления, разнообразие в судьбах людей и в их кон-



чинах. И вместе с тем нет никакой разницы — скрылось уже солнце или оно в середине неба, зашло оно за горизонт или только еще близится к закату». Можно ли теперь этому поверить? Ведь здесь он слышит то же самое, но только в формулировке астролога, чью лживость он испытывал на себе сотню раз (несмотря на это, он каждый раз верит ему, так что если бы астролог сказал ему: «Когда солнце будет в середине неба, когда на него будет смотреть такая-то звезда, когда гороскоп твой будет определяться таким-то созвездием, и если в это время ты оденешь новую одежду, ты будешь убит в той же одежде», то физик не стал бы одеваться, даже если бы ему пришлось страдать от холода, и, несмотря на то что ему уже доводилось слышать то же самое от астролога, убеждаться в его лживости).

Хотел бы я знать, как может человек, которому хватило ума соглашаться с этими чудесами и которому пришлось признать, что они представляют собой некие свойства, познание которых принадлежит чудесной способности некоторых пророков, как может этот человек отрицать подобные вещи, когда он узнает о них из высказываний правдивого пророка — из высказываний, правдивость которых подтверждалась чудесами и которые никем еще не опровергались как лживые? И если философ будет отрицать возможность существования таких свойств в числе коленопреклонений, в бросании камешками, в количестве основных правил паломничества и других обрядов, предписанных шариатом, то он не обнаружит никакой разницы между ними и свойствами лекарств и звезд. Он может сказать: «Я уже испытал кое-какие положения астрономии и кое-какие положения медицины. При этом я нашел, что некоторые из них верны, и моя душа зажглась доверием к этим положениям, и с сердца моего спали недоверие к ним и неприязнь. А этого я никогда не испытывал. Как же я могу знать о существовании и истинности подобных вещей, хоть ты и утверждаешь их возможность?» На это я отвечаю: «Не довольствуйся доверием тому, что ты сам испытал и о чем ты слышал от тех, кто это испытал и за кем ты последовал. Прислушивайся к изречениям пророков — они испытали это и узрели истину во всем, что говорится в шариате. Следуй за ними, и ты постигнешь некоторые из этих истин путем непосредственного созерцания».

Вместе с тем я скажу: «Хоть ты и не испытывал этих вещей, разум твой повелевает, чтобы ты безоговорочно принял их на веру и следовал им». Представим себе взрослого, умного человека, ни разу еще не испытывавшего болезни. Представим теперь, что он заболел и что у него есть милосердный отец, знающий медицину,

чи утверждения о познаниях в медицине он слышит с тех пор, как стал разумным. И вот отец приготовил ему микстуру и сказал: «Это помогает при твоей болезни и исцелит тебя от твоего недуга». Что же от этого человека будет требовать его разум, хотя бы лекарство и было горьким, омерзительным на вкус? Примет он его? Или же он возразит, сказав: «Я не могу уразуметь, какое отношение имеет лекарство к приходу выздоровления; я его никогда не пробовал?» Несомненно, если бы он поступил подобным образом, ты принял бы его за глупца. Но совершенно так же за эту твою недоверчивость люди проницательности глупцом считают тебя! Если же ты скажешь: «А откуда мне знать, что пророк (мир да будет над ним!) милосерден и сведущ в медицине?», я отвечу: «А откуда ты узнал о милосердии отца своего? Ведь это неощутимая вещь! Ты узнал об этом необходимым и бесспорным образом по обстоятельствам его поступков, по свидетельствам его поведения — по тому, чем он руководствовался в том или ином случае и что из этого получилось».

Кто вникал в высказывания посланника божьего (мир да будет над ним!), в дошедшие до нас сведения о той заботе, с которой он вел людей по праведному пути, о многогранных проявлениях той его нежности и доброты, с которыми склонял он людей к улучшению нравов и исправлению поведения, или, короче говоря, к тому, что является единственным способом исправления их религии и их мирской жизни, к такому человеку придет необходимое знание того, что милосердие его к своему народу более велико, нежели милосердие родителя к своему чаду. И если он вникнет в изумительные деяния, открывшиеся перед ним, и в чудеса сокровенного, о коих возвестил Он его устами в Коране и хадисах, если он вникнет в то, что говорилось Им о последнем дне, и если смысл сказанного он поймет правильно — он будет знать, что им достигнута ступень, расположенная выше разума, и что у него открылось око, перед которым обнаруживает себя сокровенное, то, что постижимо лишь для избранных людей и непостижимо для разума.

Таков путь приобретения необходимого знания через веру в пророка... Испытай же и изучи внимательно Коран, прочти хадисы — и ты воочию убедишься в этом.

Для философов указаний этих вполне достаточно. Остановились же мы на них здесь потому, что в настоящее время в них ощущается острая нужда.

Что касается четвертой причины, т.е. что касается ослабления веры среди людей вследствие дурного поведения ученых, то от этой болезни исцеляются тремя вещами.

Во-первых, ты можешь сказать: «Если взять ученого, позволяющего себе, как ты утверждаешь, совершать недозволенное, то знание его относительно недозволенности этих вещей подобно твоему знанию о недозволенности приятия вина и свинины, взимания взяток, а также о недозволенности хулы, лжи и клеветы. Допускаешь же ты перечисленные вещи, зная об их недозволенности, не из-за неверия своего в то, что это есть ослушание, но из-за одолевших тебя страстей. А страсти его — что твои страсти, и одолели они его так же, как и тебя. А то, что он знает вопросы, лежащие за пределами этого, коими он отличается от тебя, — это еще не значит, что он благодаря таким своим знаниям более воздерживается от совершения того или иного недозволенного деяния. Ведь сколько есть людей, верящих в медицину и все же не удерживающихся от того, чтобы есть фрукты и пить холодную воду, хотя делать это противопоказано им врачами! И это отнюдь не говорит о том, что эти поступки безвредны, или о том, что верить в медицину неправильно. Вот на чем зиждется ошибка ученых».

Во-вторых, простолюдину можно сказать: «Тебе следует верить, что ученый рассматривает свою науку как некий запас для потусторонней жизни и думает, что наука спасет его и будет для него заступником, полагая, таким образом, что благодаря этой науке он облегчит себе участь, когда будет держать ответ за деяния свои перед Всевышним. Наука может отяготить его участь, но в то же время она может в некоторой степени и облегчить ее — возможность этого не исключена. Ученый мог бы и не совершать благих деяний — он был бы оправдан своими знаниями. А если бы ты, простолюдин, посмотрев на него, пренебрег благими делами, то дурные деяния твои, поскольку ты лишен его знаний, погубили бы тебя, ибо заступничества тебе искать было бы не в чем».

В-третьих, истинно то, что настоящий ученый совершает грехи лишь по недогаданию и абсолютно не упорствует в них, ибо настоящая наука — это такая, которая объясняет людям, что непослушание Всевышнему — губительный яд и что потусторонняя жизнь лучше посюсторонней. Тот, кто познал это, никогда не обменяет добро на то, что ниже его.

Это знание не приобретается благодаря тем видам наук, которыми занято большинство людей, — знание, получаемое людьми из этих наук, ведет лишь к тому, что они с еще большей дерзостью оказывают неповиновение Всевышнему Аллаху. Истинное же знание внушает обладателю своему еще больший страх и трепет и еще большую надежду, удерживая его от греховных поступков, — последние совершаются им лишь в результате тех или

инных промахов, неизбежно допускаемых людьми то в одном, то в другом случае, что, однако, отнюдь не свидетельствует о слабости их веры. Верующий, если он и совершает недозволенный поступок, раскаивается в нем, и он далек от того, чтобы упорствовать в греховных деяниях своих и погрязать в них.

\* \* \*

Вот то, чего я хотел коснуться, порицая философию и учение талимитов, рассказывая о бедствиях, вызванных ими, и о бедствиях, вызванных теми, кто отвергал философию и учение талимитов не так, как это следовало бы делать...

<sup>1</sup> Вакуфное имущество — имущество, завещаемое мусульманами для благотворительных целей.

<sup>2</sup> Ибахиты — религиозная секта вольнодумцев-нигилистов, не признававших установлений шариата.

<sup>3</sup> Имеется в виду пришедший к власти в 1104 г. сельджукский правитель Мухаммед. Таким образом, период «уединенной жизни» Газали совпадает с годами правления Биркиярука — брата Мухаммеда.

<sup>4</sup> Буквы, которыми начинаются многие главы Корана и за которыми, как полагают, скрываются имена их передатчиков.

<sup>5</sup> См. примеч. 4.

<sup>6</sup> Подразумевается начало VI в. по мусульманскому летосчислению.

<sup>7</sup> То есть в июле—августе 1106 г. по христианскому летосчислению.

<sup>8</sup> Даник — весовая единица, равная  $\frac{1}{6}$  драхма (1 драхм = 3,12 г).

<sup>9</sup> Ратль — весовая единица, равная 144 драхмам.

## ИБН РУШД (АВЕРРОЭС)

**А**верроэс — искаженное под влиянием древнееврейского, испанского и латинского языков арабское имя Ибн Рушда (1126—1198), последнего крупного представителя восточного перипатетизма. Его также называют иногда Комментатором, поскольку именно такое почетное прозвище получил он в Европе, которую, по существу, ознакомил с наследием Аристотеля.

Ибн Рушд принадлежит к андалузской ветви восточного перипатетизма, центр которого переместился с Ближнего Востока на Пиренейский полуостров и который достиг наибольшего расцвета в Андалузии в XII в. благодаря деятельности прежде всего таких мыслителей, как Ибн Баджа, Ибн Туфейль и Ибн Рушд.

Подобно другим представителям той блистательной эпохи в истории мусульманской цивилизации (ее нередко сравнивают со сходной по духу эпохой европейского Возрождения), Ибн Рушд был всесторонне образованным человеком, обладавшим энциклопедическими знаниями в области философии, теологии, юриспруденции, филологии, медицины. Как и большинство его предшественников, Аверроэс то пользовался покровительством правителей, занимая посты высшего судьи-*кади* и придворного медика, то оказывался жертвой преследований и гонений. Так, за несколько лет до смерти он по приказу ранее милостивого к нему халифа неожиданно подвергся ссылке, а сочинения его были сожжены.

Творческое наследие Аверроэса включает комментаторские и оригинальные труды. Всего им было написано тридцать восемь комментариев, сохранившихся на арабском языке, в древнееврейском и латинском переводах. В основном это комментарии к трудам Аристотеля. Хотя Ибн Рушд и не владел греческим, тем не менее, исходя из сравнительного анализа имевшихся переводов и толкований, ему удалось, в отличие от других восточных перипатетиков, представить современникам и передать будущим поколениям философию Стагирита наиболее адекватным образом, освободив ее от неоплатонистских наслоений.

К числу наиболее важных оригинальных произведений кордовского мыслителя относятся трактат «Опровержение опровержения», обосновывающий несостоятельность критики со стороны ал-Газали перипатетиков, содержащейся в его трактате «Опровержение философов» (более точное название — «Непоследовательность философов»), и трактат «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией». Последний формально причисляется к разряду теологических трудов Аверроэса. Однако это сочинение не столько преследует цель оправдать с теологической точки зрения право философии на существование, сколько, скорее, отстаивает особый высокий статус философии в общественном сознании, утверждая превосходство разума над верой.

Трактат **«Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией»** («Китаб фасл алмакал ва такрир ма байна аш-шариа ва ал-хикма мин ал-иттисал») публикуется в переводе с арабского, подготовленном А.В.Сагадеевым в качестве приложения к его книге. См.: Сагадеев А.В. *Ибн-Рушд (Аверроэс)*. М., 1973.

## Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией

Цель настоящего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное.

Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на Творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на Творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и, чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о Творце), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально.

Что касается того, что религия призывает к рассмотрению сущего посредством разума и требует его познания разумом, то об этом свидетельствует не один стих книги Аллаха, Благословенного и Всевышнего, вроде сказанного им: «Назидайтесь, обладающие зрением!» (LIX, 2). Здесь предписывается необходимость рационального или одновременно рационального и религиозного рассмотрения. Таковы же слова Всевышнего: «Неужели они не размышляли о власти над небесами и землей и обо всем, что создал Аллах?» (VII, 184). Здесь предписывается настойчиво размышлять обо всем сущем. Всевышний дал знать, что среди тех, кого он отличил и возвысил этим знанием, — Ибрахим (мир да будет над ним!), ибо им, Всевышним, было сказано: «И так мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей» (VI, 75) и так далее. Им же, Всевышним, было сказано: «Разве они не посмотрят на верблюдов, как они созданы, и на небо, как оно возвышено?» (LXXXVIII, 17) и еще: «...тех... которые размышляют о сотворении небес и земли» (III, 188). И так в бесчисленном множестве других стихов.

Если же установлено, что религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение сущего посредством разума (а рассмотрение есть не что иное, как извлечение, выведение неизвест-

ного из известного и это есть либо рассуждение, либо [нечто полученное] посредством рассуждения), то необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональное рассуждение. Но ясно, что подобного рода исследование, к которому призывает и побуждает религия, есть наиболее совершенное исследование посредством наиболее совершенного рассуждения, а именно то, что называется доказательством. Итак, религия побуждает к познанию Всевышнего Аллаха и Его творений посредством доказательства. Но возжелавшим познать Аллаха, Благословенного и Всевышнего, и Его творения посредством доказательства предпочтительнее или даже необходимо узнать сначала, каких видов бывает доказательство, каковы условия его [обоснованности] и чем отличается аподейктическое рассуждение от рассуждения диалектического, риторического и софистического. [Достичь же] этого невозможно, если прежде не ознакомиться с тем, что такое рассуждение вообще, скольких оно бывает видов, когда оно бывает [подлинным] рассуждением, когда — нет. А поскольку этого, в свою очередь, невозможно [достичь], предварительно не ознакомившись с составными частями рассуждения, а именно с посылками и их видами, то, стало быть, с точки зрения религии, предписанию которой исследовать сущее необходимо подчиняться, прежде чем исследовать [сущее], верующий обязан ознакомиться с этими предметами, занимающими по отношению к мышлению такое же место, какое орудия — по отношению к труду.

Как правовед из предписания относительно усвоения юридических категорий выводит необходимость знания различных видов юридических рассуждений и того, какие из них являются [подлинными] рассуждениями, а какие — нет, точно так же познающий [сущее] из предписания исследовать сущее должен выводить необходимость знания рационального рассуждения и его видов. Последнего это касается даже в еще большей степени: если из слов Всевышнего «Назидайтесь, обладающие зрением!» правовед выводит необходимость знания юридического рассуждения, то познающему Аллаха тем более надлежит выводить из них необходимость знания рационального рассуждения.

Нельзя говорить, будто подобного рода изучение рационального рассуждения есть ересь, поскольку-де такого не было у первых мусульман. Ибо и изучение юридического рассуждения и его видов представляет собою нечто появившееся после первых мусульман, хотя оно и не рассматривается в качестве ереси; точно так же поэтому мы должны расценивать и изучение рационального рассуждения (для этого есть причина, о которой здесь говорить не

место). Но [, как бы то ни было,] большинство принадлежащих к этой [, мусульманской,] общине придерживается рационального рассуждения, за исключением немногих буквалистов, которых [, впрочем,] можно опровергнуть с помощью [священных] текстов.

А поскольку установлено, что с точки зрения религии изучение рационального рассуждения и его видов необходимо так же, как изучение юридического рассуждения, тогда ясно, что если бы рациональное рассуждение и его виды не подвергались до нас ничьему изучению, то мы обязаны были бы [сами] приняться за их изучение так, чтобы более поздний [исследователь] при этом опирался на более раннего, дабы знание таким путем стало более полным. Ибо было бы трудно или невозможно, чтобы отдельный человек самостоятельно и с самого начала выяснил в этом предмете все, что требуется, так же как было бы трудно, чтобы отдельный человек вывел все необходимые знания о видах юридического рассуждения, хотя рационального рассуждения это касается в большей мере. Если кто-то, помимо нас, уже изучил данный предмет, то, решая свою задачу, мы, ясное дело, должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит он к нашей общине или нет. Ведь оценивая годность орудия для осуществления жертвоприношения, никто не принимает во внимание, принадлежит ли таковое нашему единоверцу или иноверцу, если оно отвечает требованиям годности. Под «иноверцами» же я подразумеваю тех древних [мыслителей], которые занимались этими предметами до [появления] мусульманской общины. А поскольку древние [мыслители] все, что требуется при изучении вопросов, связанных с рациональными рассуждениями, подвергли самому полному изучению, то мы должны, видимо, иметь под руками их книги, чтобы изучать то, что они говорили по данному предмету, и, если все окажется верным, перенять у них это, а если окажется в нем что-то неверное, указать на это.

Когда мы завершим подобного рода изучение и освоим орудия, посредством которых сможем исследовать сущее и наличествующее в нем указание на способ Его сотворения (а кто не знает способа сотворения, тот не знает творения; кто же не знает творения, то не знает и Творца), тогда нам нужно будет приступить к исследованию сущего в таком порядке и таким образом, как этому нас учит искусство познания посредством аподейктических рассуждений.

Ясно также, что эта цель в отношении сущего может быть достигнута лишь в том случае, если его изучение носит преемствен-



ный и последовательный характер, если более поздний [исследователь] опирается на более раннего, подобно тому как это имеет место в математических науках. В самом деле, предположим, что в наше время не существует ни геометрии, ни астрономии и что кому-то вздумалось одному, самостоятельно постичь размеры небесных тел, их формы и расстояния между ними. Будь он по природе своей даже мудрейшим из людей, ему не удалось бы этого сделать: не удалось бы, например, узнать ни соотношения размеров Солнца и Земли, ни размеров других светил, если только не по наитию или каким-нибудь другим подобным образом. Скажи такому человеку, что Солнце своими размерами превышает Землю приблизительно в сто пятьдесят — сто шестьдесят раз, он счел бы это высказывание безумством со стороны того, кто так говорит, хотя это вещь, установленная в астрономии столь твердо, что в ней не сомневается ни один из знатоков этой науки.

Но с данной точки зрения в еще большей мере нуждается в сравнении с математикой наука об основах правоведения, а правоведение само завершило изучение этих основ лишь спустя долгое время. Если бы сегодня кому-то вздумалось самостоятельно разработать все те доводы, которые были найдены теоретиками юридических школ относительно спорных вопросов, по которым между ними шли дискуссии в большинстве мусульманских стран, за исключением Магриба, то такой человек был бы достоин осмеяния, ибо эта [работа] оказалась бы ему не по плечу, не говоря о том, что она уже была проделана [до него]. И это самоочевидно в отношении не только умозрительных, но и практических искусств: среди них нет ни одного, которое мог бы сам по себе создать один человек. Что же тогда говорить о науке наук — о философии!

А если так, то всякий раз, когда мы обнаруживаем у живших до нас народов какие-либо взгляды и суждения относительно сущего, согласующиеся с тем, чего требуют условия доказательства, нам следует изучать то, что они говорили по этому поводу и излагали в своих книгах. Если что-то в этих книгах соответствует истине — перейдем это у них, порадуемся этому и поблагодарим их за это; если же что-то окажется не соответствующим истине — укажем на это, предостережем от этого и простим их.

Отсюда явствует, что изучение книг древних [мыслителей] с точки зрения религии есть дело обязательное, ибо замысел и цель их в этих книгах тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия, и что любой, кто запрещает их изучение

людям, достойным их изучать, то есть людям, сочетающим в себе два качества: во-первых, природный ум и, во-вторых, богобоязненность и нравственную добродетель, — тот закрывает перед ними врата, через которые религия призывает людей [шествовать] к познанию Аллаха, врата исследования, ведущего к подлинному Его познанию. Это высшая степень невежества и отдаленности от Всевышнего Аллаха.

Если же, читая эти книги, кто-то сбился с пути, кто-то поскользнулся из-за недостатка ли природных способностей, из-за беспорядочного ли чтения их, из-за овладевших ли им страстей, из-за того ли, что он не нашел наставника, который руководил бы им в осмыслении их содержания, или из-за стечения у него всех этих обстоятельств либо нескольких из них, то из этого вовсе еще не следует, что к этим книгам нельзя допускать тех, кто достоин их изучать. Ибо подобного рода вред, проистекающий из этих книг, есть нечто сопутствующее им акцидентально, но не существенно, а то, что полезно по своей природе и сущности, нельзя отвергать из-за какого-то зла, наличествующего в нем акцидентально. Поэтому-то, когда пророк (мир да будет над ним!) повелел некоему человеку напоить медом своего страдавшего поносом брата, а тот, напоив брата медом, вызвал у него усиление поноса, после чего обратился [к пророку] с жалобой, он сказал: «Аллах правдив; жжет живот брата твоего». Мы можем даже сказать: человек, воспрещающий изучать философские книги тем, кто достоин их, ввиду того что о каких-то негодниках могут подумать, будто они сбились с пути из-за чтения этих книг, — такой человек уподобляется тому, кто не давал жаждущему пить пресную прохладную воду, пока тот не умер, потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой. Ведь гибель от воды, когда ею захлебываются, есть нечто акцидентальное, а гибель от жажды — нечто существенное и необходимое.

То, что акцидентально сопутствует этой науке, может акцидентально иметь место и в других науках. Действительно, у скольких правоведов юриспруденция стала причиной их неблагочестивости и погружения в мирские [наслаждения]! Более того, мы находим, что так обстоит дело с большинством из них, хотя само их ремесло требует от них как раз практической добродетели. Не исключено, стало быть, что с наукой, требующей практической добродетели, может акцидентально случиться то же, что акцидентально случается с наукой, требующей умозрительной добродетели.

Поскольку все это установлено и мы, [принадлежащие] к мусульманской общине, убеждены в том, что эта наша божественная религия истинна и что именно она побуждает и зовет нас к обретению того счастья, которое заключается в познании Великого, Всемогущего Аллаха и Его творений, то, стало быть, это установлено и для каждого мусульманина в форме убеждения, отвечающей его врожденным качествам и природе. Ибо в отношении убеждения люди по природе своей находятся на различных уровнях: одни приходят к убеждению через доказательство; другие приходят к тому же, к чему приходят люди, способные составлять доказательство, через диалектические рассуждения, поскольку они по своей природе на большее не способны; наконец, третьи приходят к убеждению через риторические рассуждения так же, как это делают люди, способные составлять доказательство, через аподейтические рассуждения.

Дело в том, что, поскольку наша божественная религия взывает к людям этими тремя путями, убеждение в ее [истинности] становится общим для всех людей, за исключением либо тех, кто упрямо отвергает ее на словах, либо тех, кому из-за их собственного небрежения этими предметами не установлен ни один из тех путей, по которым в религии призывают [шествовать] к [познанию] Всевышнего Аллаха.

Пророк (мир да будет над ним!) был избран посланником к светлокожим и темнокожим именно поэтому, то есть потому, что его религия предусматривает [все] пути, по которым призывают шествовать к познанию Всевышнего Аллаха. Это ясно выражено в словах Всевышнего: «Зови к пути господа с мудростью и хорошим увещанием и препирайся с ними тем, что лучше!» (XVI, 126).

А если законоположения религии [выражают] истину и призывают к исследованию, ведущему к познанию истины, то мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопоставляет себя истине, но согласуется с ней и служит доводом в ее пользу.

А поскольку так, то, если исследование, опирающееся на доказательство, ведет к некоторому знанию о каком-то существе, религия либо умалчивает об этом существе, либо [как-то] определяет его. Если об этом существе религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия. Тогда дело обстоит так же, как с правовыми категориями, которые умалчиваются и [потому] выводятся законоведом посредством юридического силлогизма. Если же ре-

лигия высказывается об этом сущем, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, к чему ведет доказательство. Если он согласуется, то не может быть никакого разговора, а если приходит в противоречие, то здесь требуется аллегорическое толкование. Смысл же такого толкования заключается в выведении значения высказывания из истинного значения и [приведения его к] значению аллегорическому без нарушения обычного в арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименование сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибута, сочетающегося с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи. Если законовед делает это в отношении многих правовых категорий, то насколько же правомернее, чтобы подобным образом поступал поборник знания, опирающегося на доказательство. Ведь если законовед имеет в своем распоряжении лишь силлогизм, основанный на мнении, то у познающего [сущее] имеется в распоряжении силлогизм, основанный на достоверности. Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке. По поводу этого положения не возникает сомнений ни у одного мусульманина, колебаний — ни у одного верующего. Так насколько же более велика его достоверность в глазах тех, кто [сам] разрабатывает эту мысль и проверяет ее, ставя своей целью соединение того, что постигается разумом, с тем, что передается [религиозной традицией]!

Более того, говорим мы, всякий раз, когда то, что провозглашается в священных текстах, по своему буквальному смыслу противоречит тому, к чему ведет доказательство, если подвергнуть священные тексты тщательному изучению, пролистать все прочие его части, в его высказываниях можно [всегда] найти такие, что и по своему буквальному смыслу подтверждают или почти подтверждают аллегорическое толкование. В этом отношении мусульмане единогласно утверждают необязательность как буквального понимания всех высказываний священных текстов, так и переосмысления их всех посредством аллегорического толкования буквального смысла. Разногласие среди них возникает лишь по поводу того, какие из этих высказываний допускают аллегорическое толкование, а какие — нет. Ашариты, например, подвергают аллегорическому толкованию стихи [Корана, где говорится] об

«обращении» Аллаха (II, 27; VII, 52; XVI, 10), и хадис, [в котором рассказывается] о «нисхождении» [Его], между тем как ханбалиты понимают эти [тексты] в их буквальном смысле.

Причина, по которой священные тексты оказались содержащими в себе буквальный и внутренний смысл, заключается в различиях между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к составлению суждения. Причина же, по которой в [Коране] содержатся высказывания, противоречащие друг другу по своему буквальному смыслу, заключается в том, чтобы побудить людей, твердых в знаниях, к примиряющему их толкованию. Именно на эту мысль указывается в словах Всевышнего: «Он тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть стихи, расположенные в порядке...» — и так далее до его слов «и твердых в знаниях» (III, 5).

Могут возразить: «В священных текстах есть такие вещи, которые мусульмане единодушно понимают в буквальном смысле, такие, которые они [так же единодушно] подвергают аллегорическому толкованию, и такие, относительно которых их мнения разошлись. Так допустимо ли, чтобы доказательство вело к аллегорическому толкованию того, что единодушно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, что единодушно истолковывается аллегорически?» На это мы ответим так. Если единодушие установлено достоверным образом, то это было бы неправомерно; но если оно основано на мнении, то правомерно. Именно поэтому Абу-Хамид [Газали], Абу-ль-Маали и другие выдающиеся теоретики говорили, что нельзя решительно обвинять в неверии тех, кто нарушает единодушное решение [авторитетных представителей общины] относительно толкования подобных вещей.

Что единодушие в теоретических вопросах не устанавливается с той же достоверностью, с какой его устанавливают в вопросах практических, относительно этого ты можешь найти свидетельство в допустимости установления единодушия относительно того или иного вопроса в ту или иную эпоху лишь в случае, если эта эпоха имеет для нас строго определенные границы, если нам известны все жившие в эту эпоху ученые (то есть если мы знаем каждого из них в отдельности, равно как и их общее число), если надежные источники донесли до нас от каждого из них учение, касающееся данного вопроса, и если при всем этом нам доподлинно известно, что ученые, жившие в ту эпоху, согласны между собой относительно отсутствия в священных текстах буквального и внутреннего смысла, что знание по каждому вопросу не должно быть

скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию священных текстов един для всех людей.

Но, согласно традиции, многие из первых мусульман полагали, что в священных текстах имеется буквальный и внутренний смысл и что внутренний смысл не обязательно должен быть ведом тем, кто недостойн знать его и неспособен его уразуметь. Как сообщает аль-Бухари, например, Али (да будет доволен им Аллах!) сказал: «Говорите людям о том, что они знают. Разве вы хотите, чтобы Аллаха и посланника Его обвинили во лжи?» Примерно то же самое сообщается о некоторых ранних мусульманах. Так вообразимо ли какое-то единодушное мнение, которое дошло бы до нас, относительно того или иного теоретического положения, если нам доподлинно известно, что не было эпохи, когда не жили бы ученые, по мнению которых в священных текстах имеются такие вещи, истинное значение которых не должно быть ведомо всем людям?

Иначе обстоит дело с практическими положениями. По всеобщему убеждению, практические положения должны быть одинаково доведены до сведения всех людей, и, для того чтобы получить относительно них единодушное мнение, достаточно, чтобы данное положение получило распространение и чтобы дошедшие до нас сообщения не содержали относительно него никаких противоречий. Этого вполне достаточно для достижения единодушия в практических вопросах в противоположность тому, как обстоит дело с вопросами теоретическими.

Ты можешь возразить: «Если обвинять в неверии нельзя за нарушение единодушного [решения] относительно аллегорического толкования, поскольку в подобных случаях невообразимо какое-то единодушие, то что ты скажешь о мусульманских философах, таких, как Абу-Наср [Фараби] и Ибн-Сина? Ведь Абу-Хамид [Газали] в своей книге, известной [под названием] «Опровержение [философов]», определенно обвинил их обоих в неверии по трем вопросам: за утверждение об извечности мира, [за утверждение о том], что Всевышнему неведомы единичные предметы (он пребывает слишком высоко над этим!), и за аллегорическое толкование того, что говорится о воскресении тел и состояниях, связанных с потусторонней жизнью?» На это мы ответим так: из высказываний [Газали] на этот счет явствует, что обвинение им того и другого в неверии в данном случае не является определенным, ибо в книге «Различие [между верой и неверием]» он разъяснил, что обвинение в неверии за нарушение единодушного [решения] является [лишь] гипотетическим.

Более того, из сказанного нами явствует, что относительно подобных вопросов не может быть установлено никакого единодушия, поскольку, как сообщают, по мнению многих ранних мусульман первого поколения, — не говоря уже о прочих — существуют такие толкования, которые подлежат разглашению только перед теми, кто их достоин, то есть перед «твердыми в знаниях», ибо мы предпочитаем остановиться на словах Всевышнего «и твердых в знаниях». Действительно, если бы ученые не были сведущи в аллегорическом толковании, то у них не было бы и отличительной способности в составлении суждений, обязывающей их к такой вере во Всевышнего, какой нет у неученых. Аллах описал их как тех, кто верует в него; это относится только к вере, основанной на доказательстве, и связано всегда со знанием аллегорического толкования. Ибо неученые верующие — это те, чья вера в него основана не на доказательстве, и если та вера, которой Аллах наделил ученых, составляет их отличительное свойство, то она должна быть основана на доказательстве, а если она основана на доказательстве, то она связана со знанием аллегорического толкования. Ибо Аллах, Всемогущий и Великий, поведал, что для этих [стихов] имеется толкование, [соответствующее] истине, а доказательство может быть направлено только на [выявление] истины. А поскольку так, то относительно толкований, [способностью к] которым Аллах отличил ученых, не может быть полного единодушия. Это самоочевидно для всякого беспристрастного человека.

Вместе с тем мы полагаем, что Абу-Хамид допустил в отношении философов-перипатетиков ошибку, приписав им высказывания, согласно которым Аллаху, Святому и Всевышнему, вовсе не ведомы единичные предметы. В действительности же они утверждали, что Всевышний знает единичные предметы, но это знание не однородно с нашим знанием о них, поскольку наше знание обусловлено познаваемым, возникая и изменяясь вместе с возникновением и изменением последнего, в то время как со знанием Всеславного Аллаха о сущем дело обстоит противоположным образом: Его знание обуславливает познаваемое, то есть сущее. Поэтому, кто уподобляет эти два [вида] знания, тот отождествляет сущности и свойства противоположностей и тем самым [проявляет] высшую степень невежества. Если «знанием» именуется и возникшее во времени знание, и знание вечное, то здесь просто употребляется омоним. К противоположным вещам подобным образом относят многие имена, например «джалаль» — к великому и малому, «сарим» — к свету и мраку. Здесь нет определения, которое охватывало бы сразу оба [вида] знания в противополож-

ность тому, что воображают себе современные нам мутакаллимы. Этому вопросу мы посвятили особое рассуждение, к [написанию] которого побудил нас один из наших друзей.

Вообразимо ли, чтобы перипатетики говорили, будто Всеславный Аллах не объемлет вечным знанием единичные предметы, если они утверждают, что правдивые сновидения заключают в себе предсказания о единичных [событиях], которые должны произойти в будущем, и что это предваряющее знание возникает у человека во сне благодаря извечному знанию, упорядочивающему Вселенную и управляющему ею. Причем, по их мнению, Аллаху ведомы иначе, чем нам, не только единичные предметы, но и универсалии, ибо известные нам универсалии также обусловлены природой сущего, между тем как с Его знанием дело обстоит противоположным образом. Вывод, к которому ведет доказательство, заключается в том, что это знание очищено от атрибутов универсальности и единичности. Так что по этому [вопросу], то есть о том, считать их или нет неверующими, спорить бессмысленно.

Что же до вопроса о том, вечен мир или он имеет начало во времени, то, с моей точки зрения, расхождение между мутакаллимами-ашаритами и древними философами едва ли не сводится к расхождению в употреблении имен. Это особенно касается древних [мыслителей], так как они были согласны между собой относительно наличия трех видов сущего, из которых два составляют крайности и одно — нечто промежуточное между ними. Они были согласны между собой и относительно наименования этих крайностей. Но их мнения разошлись относительно промежуточного [вида].

Одну из этих крайностей составляет такое сущее, которое возникло благодаря чему-то другому и из чего-то, именно благодаря некоей действующей причине и из некоей материи. Этому сущему, то есть его существованию, предшествовало время. Так обстоит дело с телами, образование которых воспринимается чувством: образование, например, воды, воздуха, земли, животных, растений и тому подобного. Все — и древние [мыслители], и ашариты — согласны между собой, называя этот вид сущего возникшим.

Противоположную этой крайности составляет такое сущее, которое не возникало благодаря чему-то и не образовано из чего-то. Этому сущему не предшествует время. Все представители той и другой группы согласны между собой и в данном случае, называя это сущее извечным. Такое сущее постигается благодаря доказательству. Это Аллах, Всеславный и Всевышний, который есть



действующая [причина] Вселенной, причина ее бытия, тот, кто сохраняет ее (славен он и велико его могущество!).

Что же касается того вида сущего, которое занимает промежуточное положение между этими двумя крайностями, то это то, которое не возникло из чего-то и которому не предшествовало время, но которое есть сущее благодаря чему-то, а именно благодаря некоему действителю. Это мир в целом. Все согласны с наличием в мире этих трех качеств. Мутакаллимы допускают, что этому виду сущего время не предшествует, или вынуждены делать это, поскольку время, с их точки зрения, есть нечто находящееся в сочетании с движением и телами. Они согласны с древними [мыслителями] также относительно того, что будущее время, равно как и будущее существование, бесконечно. Расходятся же они [с ними] лишь относительно прошлого времени и прошлого существования. Мутакаллимы считают, что прошлое время имеет предел (таково же учение Платона и его последователей), между тем как Аристотель и его школа утверждают, что оно, так же как и будущее время, бесконечно.

Этот последний [вид] сущего, ясное дело, имеет сходство как с действительно возникшим существованием, так и с существованием извечным. Те, в чьих глазах сходство его с извечным возобладало над сходством с возникшим, назвали его извечным, а те, в чьих глазах его сходство с возникшим возобладало над сходством с извечным, назвали его возникшим. На самом же деле оно не есть ни действительно возникшее, ни действительно извечное, ибо действительно возникшее с необходимостью подвержено уничтожению, а действительно извечное беспричинно. Некоторые — Платон и его последователи — назвали его «возникшим совечным [времени]», поскольку время, с их точки зрения, ограничено в прошлом.

Итак, учения о мире не настолько далеки друг от друга, чтобы одни из них объявлять неверием, а другие — нет. Подобные взгляды для этого должны быть предельно далеки друг от друга, то есть составлять противоположности, подобно тому как это полагают мутакаллимы в отношении данного вопроса, утверждая, будто «вечность» и «возникновение» применительно к миру в целом составляют противоположности, хотя из сказанного нами явствует, что дело обстоит иначе.

При всем этом воззрения [мутакаллимов] на мир не согласуются с буквальным смыслом священных текстов. Если пролистать стихи Корана, содержащие сведения о сотворении мира, то станет ясно, что, согласно буквальному смыслу вероучения, форма мира

действительно имеет начало во времени, но бытие и время сами по себе делятся в обоих направлениях, то есть бесконечны. В самом деле, слова Всевышнего: «И он тот, который создал небеса и землю в шесть дней, и был его трон на воде» (XI, 9) — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают некое бытие, предшествовавшее данному бытию, а именно трон и воду, и время, предшествовавшее данному времени, то есть времени, находящемуся в сочетании с формой данного бытия и представляющему собой число движения небесной сферы. Точно так же слова Всевышнего: «...в тот день, когда земля будет заменена другой землей, и небеса...» (XIV, 49) — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают другое бытие после данного бытия, а слова Всевышнего: «Потом утвердился он к небесам, а они были дымом...» (XVI, 10) — по своему буквальному смыслу необходимо подразумевают создание небес из чего-то.

Мутакаллимы также не придерживаются в своих рассуждениях о мире буквального смысла священных текстов, но прибегают к их аллегорическому толкованию. Ибо в них нет [указаний на то], что Аллах существовал вместе с чистым небытием, — это не утверждается ни в одном тексте. Вообразимо ли, чтобы толкование мутакаллимами этого стиха заслужило единодушное [одобрение], если в пользу упоминавшегося нами буквального смысла Писания касательно бытия мира высказывалась [целая] группа философов?

Те, кто расходится во взглядах относительно этих запутанных вопросов, видимо, либо правы и заслуживают поощрения, либо неправы и заслуживают снисхождения. Ибо убеждение в чем-то на основании довода, наличествующего в душе, есть вещь необходимая, а не произвольная. Иными словами, мы не можем убеждаться или не убеждаться, так же как встать или не вставать. Поскольку же [свободный] выбор представляет собою условия несения ответственности, то человек, придерживающийся ошибочного убеждения из-за возникшей у него неясности, заслуживает снисхождения, если он ученый. Поэтому-то и сказал пророк (мир да будет над ним!): «Если судья, выносящий самостоятельное решение, окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — ему положено одно вознаграждение». Какой же судья [может быть] величественнее человека, который судит о бытии: такое-то оно или не такое? Подобными судьями как раз и являются ученые, которых Аллах выделил среди прочих людей их способностью к аллегорическому толкованию, и такой простительной с точки зрения религии ошибкой является

та, что исходит от ученых, когда они исследуют запутанные вопросы, изучением которых поручила им заняться религия.

Что же касается ошибки, допускаемой людьми другого разряда, то это чистейший грех, все равно, допускается ли она в теоретических вопросах или практических. Как не заслуживает снисхождения судья, не сведущий в сунне, когда он допускает ошибку в своем суждении, точно так же не заслуживает снисхождения и, более того, выступает либо как неверующий, либо как грешник тот, кто судит о сущем, когда он не отвечает условиям, необходимым для вынесения суждения. И если перед человеком, выносящим суждение относительно дозволенного и запретного, выдвигается требование, чтобы он сочетал в себе черты, необходимые для самостоятельного решения, а именно знакомство с основами правоведения и умение извлекать из них выводы с помощью рассуждения, то насколько же правомернее выдвигать подобное требование перед тем, кто выносит суждение относительно сущего, то есть требовать от него знакомства с рациональными основоположениями и способом извлечения из них выводов.

Вообще ошибка, допускаемая в отношении священных тестов, бывает двух видов: это либо ошибка, простительная для того, кто разбирается в том предмете, относительно которого произошла ошибка (так, достойны снисхождения искусный лекарь, когда он ошибается в науке врачевания, и искусный судья, когда он выносит ошибочные суждения), но непростительная для того, кто не разбирается в этом деле; либо ошибка, не простительная ни для кого, и таковая, будучи допущена относительно основоположений религии, является неверием, а будучи допущена относительно следующих за ними положений, — ересью.

Последняя ошибка — это ошибка, возникающая относительно предметов, к знанию которых ведут все виды доводов, так что знание данного предмета в этом смысле доступно для всех. Таково, например, признание Аллаха, Благословенного и Всевышнего, пророчеств, блаженства и мук в потусторонней жизни, ибо эти три основоположения подтверждаются всеми тремя видами доводов, благодаря которым у любого может возникнуть убеждение в том, что ему следует знать, а именно доводами риторическими, диалектическими и аподейктическими. Поэтому, кто отвергает подобные вещи, если они относятся к основоположениям религии, тот неверующий, упрямо отвергающий [их] на словах, но не в душе либо не старающийся ознакомиться с доводами в их пользу. Ибо если он принадлежит к аподейктикам, то у него имеется способ убе-

даться в них с помощью доказательства; если к диалектикам — то с помощью диалектики; если к ревнителям проповедей — то с помощью проповедей. Поэтому-то и говорил пророк (мир да будет над ним!): «Мне велено было биться с людьми до тех пор, пока они не скажут: „Нет божества, кроме Аллаха“ — и уверуют в меня», подразумевая, любимым из трех способов уверовать.

Что касается предметов, которые ввиду их сокровенности можно познать лишь с помощью доказательства, то Аллах смиловился над своими рабами, для которых доказательство недоступно из-за врожденных ли качеств, навыков или отсутствия средств для обучения, создав им образы и подобия таких предметов и призвав их верить в эти образы. Ибо в эти образы можно поверить, опираясь на доводы, общие для всех, а именно на доводы диалектические и риторические. Поэтому-то [содержание] священных текстов и распадается на буквальное и внутреннее: буквальное — это образы, созданные для этих предметов; внутреннее — это [сами] предметы, которые ясны лишь аподейктикам. Таковы четыре или пять разрядов сущего, упоминаемых Абу-Хамидом в книге «Различие [между верой и неверием]».

Если же, как мы говорили, случится так, что мы познаем сам предмет [всеми] тремя способами, то нам не потребуются создавать образы его, и он будет оставаться так, как выглядит извне, не допуская иносказательного толкования. Если такого рода внешнее относится к основоположениям [религии], то любой, кто подвергает его аллегорическому толкованию, есть неверующий. Таков, например, человек, думающий, будто нет ни блаженства, ни мук в потусторонней жизни, будто это учение имеет в виду только то, чтобы люди оберегали один от другого свое телесное и чувственное бытие, что это уловка и что у человека нет иной цели, помимо одного лишь чувственного существования.

Поскольку это установлено, то из сказанного нами должно быть тебе уже ясно, что в священных текстах есть такая внешняя сторона, которая не подлежит аллегорическому толкованию (если толкование ее касается основоположений, то это неверие, если следующих за ними положений — то ересь), а также такая, которую должны толковать аподейктики. Если последние понимают ее буквально, то это неверие; если же ее подвергают аллегорическому толкованию и выводят из буквального смысла неаподейктики, то с их стороны это либо неверие, либо ересь. Так, например, обстоит дело со стихами [Корана, где говорится] об «обращении» [Аллаха], и с хадисом [, в котором рассказывается] о «нисхождении» [Его]. Поэтому-то пророк (мир да будет над ним!) сказал о чер-

нокожей женщине, когда та известила его о том, что Аллах пребывает на небе: «Отпустите ее на волю, она верующая», ведь эта женщина не принадлежала к числу аподейктиков. Дело в том, что разряду людей, к которым убеждение приходит лишь благодаря воображению, то есть которые верят во что-то только постольку, поскольку это может предстать перед воображением, трудно иметь убеждение о каком-либо существе, не связанном с тем или иным вообразимым предметом. Это в равной мере касается и тех, кто под этим отношением [Всевышнего к небу] понимают лишь местоположение [Его], находясь на несколько более высокой ступени, чем люди рассматривавшегося выше разряда, с точки зрения более трезвого подхода к представлению о [Его] телесности. Этим людям поэтому по поводу подобных [высказываний Корана] следует отвечать, что они относятся к числу двусмысленных и что останавливаться надо на словах Всевышнего: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха». Хотя [аподейктики] единогласно утверждают, что подобные [высказывания Корана] подлежат аллегорическому толкованию, их толкования, однако, могут расходиться соответственно той степени, которой достиг каждый из них в познании доказательства.

Существует и третий разряд [высказываний в] священных текстах, занимающий промежуточное положение между этими двумя разрядами, относительно которого возникает сомнение. Иные из тех, кто занимается теоретизированием, связывают их с буквальным смыслом, не подлежащим аллегорическому толкованию; другие же связывают их с внутренним смыслом, буквальное понимание которого для ученых непозволительно. Причиной тому служат неясность и двусмысленность [высказываний] этого разряда. Ошибающийся относительно этого [разряда высказываний] заслуживает снисхождения (я имею в виду [ошибающегося] из числа ученых).

Могут спросить: «Если выяснено, что вероучение в этом отношении имеет три степени, то к какой из этих трех степеней принадлежат, по-вашему, высказывания с описанием потусторонней жизни и ее обстоятельств?» На это мы ответим так. Этот вопрос, ясное дело, относится к разряду спорных. Ибо мы видим, как иные, утверждающие свою причастность к доказательствам, говорят, что эти высказывания следует понимать буквально, поскольку-де нет доказательства невозможности наличия в них буквального смысла, — такова точка зрения ашаритов. Другие же, [действительно] использующие доказательства, толкуют эти высказывания аллегорически, и [при этом] их толкования сильно

различаются. К таковым можно причислить Абу-Хамида и многих суфиев; некоторые из них сочетают два толкования, как это делает, например, Абу-Хамид в ряде своих книг.

Тот из ученых, который ошибается в этом вопросе, видимо, заслуживает снисхождения, а который прав — достоин благодарности и поощрения, в случае если он признает существование [потусторонней жизни], давая ей [лишь] то или иное толкование (то есть тому, какова потусторонняя жизнь, а не [самому] ее существованию), когда это толкование не ведет к отрицанию [ее] существования. Неверием здесь является лишь отрицание существования [потусторонней жизни], так как оно затрагивает одно из основоположений религии, относительно которого убеждение достигается всеми тремя способами, общими для светлокожих и темнокожих. Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл [священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку такое вело бы его к неверию. Тот же, кому положено давать [им] аллегорическое толкование, разглашая его перед ним, тем самым подстрекает его к неверию, а подстрекающий к неверию — сам неверующий. Поэтому необходимо, чтобы толкования излагались только в аподейктических книгах, так как в этом случае они будут доступны лишь аподейктикам. Если же их излагают в неаподейктических книгах, используя в них поэтические, риторические и диалектические способы [рассуждения], как это делает Абу-Хамид, то грешат и против религии, и против философии даже тогда, когда при этом имеют лишь благие намерения, ибо, стремясь преумножить таким путем число ученых, тем самым, не преумножая числа ученых, преумножают порок. Из-за этого-то одни принялись поносить философию, другие — религию, а третьи — примирять одну и другую. Похоже, что именно это последнее было одной из целей, которые Абу-Хамид преследовал в своих книгах. Свидетельством тому, что он таким путем стремился дать толчок для размышлений, служит то, что он в своих книгах не связывал себя ни с одним из учений, будучи с ашаритами ашаритом, с суфиями — суфием, с философами — философом, как говорится:

Встречу когда йеменца — йеменец,  
А буде встречу маадца — маадец.

Предводителям мусульман следует запрещать те его книги, которые содержат в себе эту [богословскую] науку, [всем], кроме ученых, так же как им следует запрещать аподейктические книги недостойным их людям, хотя вред, причиняемый людям аподейктическими книгами, и легче, поскольку с аподейктическими книгами знакомятся по большей части лишь обладатели высоких природных задатков, а этот разряд людей впадает в ошибку только из-за отсутствия практической добродетели, из-за неупорядоченного чтения [этих книг] и из-за того, что они берутся за них без наставника. Но распространять этот [запрет на всех] в совокупности — значит выступать против того, к чему призывает религия, так как это значит чинить несправедливость по отношению к лучшему разряду людей и лучшему разряду существующих вещей. Ибо справедливость к лучшему разряду существующих вещей состоит в том, что они глубоко познаются теми, кто подготовлен к их глубокому познанию, а именно лучшим разрядом людей. И чем величественнее существующая вещь, тем более велика к ней несправедливость, состоящая в неведении о ней. Потому и сказал Всевышний: «...многобожие — великая несправедливость» (XXXI, 12).

Вот те соображения, которые мы сочли нужным изложить по поводу данного рода [предметов], то есть по поводу отношений между религией и философией и правил аллегорического толкования священных текстов. Если бы это не было достоянием людской молвы, если бы достоянием молвы не были затронуты нами вопросы, мы бы не позволили себе ни написать об этом хоть одной буквы, ни привести тем, кому положено давать аллегорическое толкование, в оправдание этого хоть один довод, ибо данные вопросы таковы, что их можно затрагивать лишь в аподейктических книгах. Аллах же — тот, кто ведет и поспешествует в следовании по правильному пути.

Тебе надлежит знать, что цель вероучения заключается лишь в наставлении на правильное знание и правильное действие. Правильное знание — это познание Всевышнего Аллаха и прочих существующих вещей такими, как они есть, особенно благородных вещей, познание блаженства и мук потусторонней жизни. Правильное действие — это совершение поступков, приносящих счастье, и избегание поступков, приносящих муки. «Практическим знанием» как раз и называется познание этих поступков. Последние делятся на две части: во-первых, телесные, внешние поступки — знание их есть то, что называется правоведением; во-вторых, духовные поступки, такие, как благодарность, терпение и

другие нравственные действия, предписываемые или возбраняемые религией, — знание их есть то, что называется богобоязненностью и знаниями о потусторонней жизни. Именно к этому обратился Абу-Хамид в своей книге. Поскольку же люди оставили этот [предписываемый религией,] род [действий] и погрузились во второй род (а этот [первый] род содержит в себе больше богобоязненности, являющейся причиной блаженства), то он и дал своей книге название «Оживление религиозных наук». Но мы отвлеклись от предмета нашего разговора. Вернемся же к нему.

Поскольку, говорим мы, цель вероучения заключается в наставлении на правильное знание и правильное действие, а наставление [состоит из элементов] двух разрядов — понятия и суждения (как это разъяснили знатоки связной речи); [поскольку, далее,] у людей есть три способа составления суждений: аподейктический, диалектический и риторический — и два способа образования понятий: [через восприятие] либо самого предмета, либо его подобия, а люди по своей природе не все способны воспринимать доказательства или диалектические речения, не говоря уже об аподейктических, так как обучение последним — дело трудное и требующее много времени даже для тех, кто способен им обучаться; [наконец, поскольку] цель вероучения заключается в наставлении всех, то, стало быть, вероучение объемлет все разновидности способов составления суждений и образования понятий. Поскольку же способы составления суждений бывают частью общими для большинства людей (я имею в виду возникновение у них убеждения), каковы диалектические и риторические, из коих риторические способы более общи, нежели диалектические, а частью — особыми и [доступными] для меньшинства людей, каковы аподейктические способы, и поскольку первая цель вероучения заключается в том, чтобы заботиться о большинстве, не оставляя без внимания избранных, то наиболее употребительными способами выражения [мыслей] относительно вероучения являются те, которые при составлении понятий и суждений едины для большинства. Относительно вероучения эти способы бывают четырех разрядов.

Первый разряд — это когда они являются общими и вместе с тем особыми в обоих отношениях, то есть когда они достоверны как в отношении понятий, так и в отношении суждений, будучи вместе с тем риторическими или диалектическими. Это силлогизмы, у которых посылки оказываются акцидентально достоверными, будучи тем не менее общепринятыми либо основанными на мнении, а заключения акцидентально принимаются сами по себе,



без их подобий. Религиозные высказывания данного разряда не имеют аллегорического толкование, и, кто отвергает их либо толкует аллегорически, тот неверующий.

Второй разряд — это когда послышки оказываются достоверными, будучи тем не менее общепринятыми либо основанными на мнении, а заключения — подобиями вещей, которые предполагалось вывести. Относительно этих [высказываний], то есть их заключений, аллегорическое толкование допустимо.

С третьим разрядом дело обстоит противоположным образом: это когда заключения суть сами вещи, которые предполагалось вывести, а послышки являются общепринятыми либо основанными на мнении, не оказываясь акцидентально достоверными. Относительно таких [высказываний], то есть их заключений, также недопустимо аллегорическое толкование, которое может быть допустимо [ , однако, ] относительно их посылок.

Четвертый — это когда послышки являются общепринятыми либо основанными на мнении, не будучи акцидентально достоверными, и когда заключения суть подобия того, что предусматривалось вывести. Обязанность избранных — толковать эти [высказывания] аллегорически, а обязанность публики — принимать их в буквальном смысле.

Вообще же все, что допускает в этих [высказываниях] аллегорическое толкование, постижимо лишь с помощью доказательства. Обязанность избранных — давать им такое толкование, а обязанность публики — понимать их буквально в обоих отношениях, то есть с точки зрения понятия и суждения, поскольку по природе своей она на большее не способна.

У изучающих священные тексты могут оказаться толкования, проистекающие из превосходства одних общих способов составления суждения над другими, а именно когда свидетельство аллегорического толкования бывает более убедительным, чем свидетельство буквального смысла. Подобные толкования общедоступны, и [составление] их, видимо, является обязанностью тех, чьи теоретические способности достигли [уровня] диалектической способности. К такому роду относятся толкования ашаритов и мутазилитов, хотя высказывания мутазилитов в большинстве своем более верны. Что же касается публики, которая не способна на что-то большее, чем риторические высказывания, то ее обязанность состоит в принятии [священных текстов] в их буквальном смысле, и ей вовсе не следует знать таких толкований.

Итак, с точки зрения [разумения] священных текстов люди [делятся] на три разряда. К одному разряду относятся те, кто

вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это риторики, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы лишен [способности к] риторическому суждению. К другому разряду относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьему разряду относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это аподейктики по природе и по науке, то есть по философской науке. Последний вид толкования не подлежит разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой. Разглашение какого-нибудь из подобных толкований перед человеком, неспособным к их [уразумению], — это особенно касается аподейктических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, — ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит своей целью доказательство несостоятельности буквального смысла [священных текстов] и истинности своего толкования [их], но если он опровергает буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию, если дело будет касаться основоположений религии. Толкования, стало быть, не подлежат ни разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических книгах, то есть в книгах, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал Абу-Хамид. Поэтому, когда возникает сомнение относительно того, является ли буквальный смысл [текста] самоочевидным для всех и невозможно ли для них знание его толкования, его не следует разглашать, говоря при этом, что текст допускает-де двоякое понимание и [смысл его] ведом одному только Аллаху. И останавливаться надо здесь на словах Великого и Всемогущего: «Не знает его толкования никто, кроме Аллаха». Подобным же образом следует отвечать на вопрос, касающийся темных предметов, недоступных пониманию публики, например словами Всевышнего: «Они спрашивают тебя о духе. Скажи: „Дух от повеления господина твоего. Даровано вам знания, только немного“» (XVII, 85).

Что же касается человека, разглашающего эти толкования перед теми, кто неспособен их понимать, то он неверующий постольку, поскольку призывает людей к неверию, выступая против призывов вероучителя, особенно тогда, когда это порочные толкования, касающиеся основоположений религии. Именно так случилось с некоторыми из наших современников: мы были свидетелями

того, как иные из них возомнили, будто они философы и уже постигли диковинной мудростью своей вещи, противные религии во всех отношениях, то есть [в отношении текстов], которые не допускают аллегорического толкования, и будто обязанность [их] состоит в том, чтобы разглашать эти вещи перед публикой. Разглашая же перед публикой эти порочные убеждения, они стали причиной гибели как публики, так и своей собственной в посторонней жизни и потусторонней. Отношение цели этих людей к цели вероучителя [можно представить на] примере человека, заставившего зло на искусного лекаря, чья задача заключается в том, чтобы сохранять здоровье всех людей и устранять у них болезни, давая пользующиеся общим доверием советы о необходимости применения вещей, которые сохраняют их здоровье и устраняют у них болезни, и об избегании противоположных вещей. Ведь этот человек не может всех превратить в лекарей, поскольку именно лекарь познает аподейктическими способами вещи, которые сохраняют здоровье и устраняют болезнь. Так, [представим, что] такой человек приходит к людям, говоря им: «Способы [исцеления, которые] советует вам [применять] этот лекарь, неверные», — и принимается опровергать эти способы так, что они теряют в их глазах всякую силу. Или [представим, что он] говорит: «Для этих способов имеются аллегорические толкования», между тем как на деле люди и не понимают их, и не проникаются к ним доверием. Спрашивается: будут ли в этом случае люди делать что-нибудь из тех вещей, что полезны для здоровья и устранения болезни, и сможет ли человек, разглашающий перед ними несостоятельность того, во что они верили, применять с ними их, то есть [те вещи, что полезны] для сохранения здоровья? Нет, и сам он не может применять их с людьми, и те не будут применять их, так что гибель будет их общим уделом. Это если он будет разглашать перед ними правильные толкования данных вещей — в этом случае люди [просто] не поймут толкований; но мы не говорим о том случае, когда он стал бы разглашать перед ними порочные толкования, ведь тогда бы им толковали такое, что они возомнили бы, будто нет ни здоровья, которое надо сохранять, ни болезни, которую надо устранять, куда там уж до взгляда, что существуют вещи, сохраняющие здоровье и устраняющие болезнь! Таково же отношение к религии того, кто разглашает толкования перед публикой и людьми, неспособными к их пониманию; тем самым он [лишь] порочит религию и отвращает от нее [людей], а отвращающий от религии есть неверующий. И это сравнение достоверное, а не поэтическое, как могут иные сказать, поскольку оно

правильно с точки зрения соотношения [сравнимых вещей]. Ибо отношение лекаря к здоровью тел — то же, что отношение вероучителя к здоровью душ, то есть лекарь есть тот, кто стремится к сохранению здоровья тел, если оно имеется, и к возвращению его, если оно отсутствует, а вероучитель есть тот, кто желает того же в отношении здоровья душ. Здоровье же душ есть то, что называется богобоязненностью. Драгоценная Книга не в одном стихе призывает стремиться к нему деяниями, соответствующими вероучению. Так Всевышний говорит: «Предписан вам пост, так же как он предписан тем, кто был до вас, — может быть, вы будете богобоязненны!» (II, 183). И еще: «Не дойдет до Аллаха ни их мясо, ни их кровь, но доходит до него богобоязненность ваша (XXII, 37), «Молитва удерживает от мерзости и неодобряемого» (XXIX, 4). И так в ряде других стихов того же смысла, содержащихся в Драгоценной Книге. Только к этому здоровью стремится вероучитель [вести людей] через знание или действие, соответствующее вероучению. Именно из этого здоровья проистекает блаженство, а из его противоположности — муки потусторонней жизни.

Отсюда ясно для тебя, что правильные толкования (не говоря уже о порочных) нельзя излагать в книгах, предназначенных для публики. Правильное толкование — это залог, который было поручено нести человеку, который он понес и которого устрешили прочие существующие вещи, а именно те, что упоминаются в словах Всевышнего: «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам» (XXXIII, 72) и так далее до конца стиха.

Из-за аллегорических толкований (особенно порочных) и мнения, что такие толкования, касающиеся священных текстов, следует разглашать, возникли мусульманские секты, так что принялись они обвинять друг друга в неверии и ереси. Так, мутазилиты толковали аллегорически многие стихи [Корана] и многие хадисы, разглашая свои толкования перед публикой. Точно так же поступали и ашариты, хотя к аллегорическому толкованию они прибегали реже. И таким образом они ввергли людей в [пучину] ненависти, взаимной неприязни и войн, порвали в клочья священные тексты и вконец разобшили людей. Вдобавок ко всему этому на путях, которыми они следовали при изложении своих толкований, они шли и не с публикой, и не с избранными: не с публикой — поскольку их способы [выражения мыслей] слишком темны для большинства; не с избранными — поскольку, если приглядеться к этим способам, то окажется, что они слишком несовершенны, чтобы отвечать условиям доказательства, как в этом может удостове-

риться с первого взгляда всякий, кто знаком с условиями доказательства. Более того, многие основоположения, на которых строили свои познания ашариты, являются софистическими, ибо они отвергали многие необходимые истины: например, устойчивость акциденций, взаимовлияние вещей, существование для действий необходимых причин, [существование] субстанциальных форм и промежуточных [причин].

В этом смысле их теоретики подвергали нападкам мусульман, так что секта ашаритов [например,] обвиняла в ереси всякого, кто не познавал Всеславного Творца теми способами, которые они выдвигали для этого в своих книгах.

В действительности же они-то и являются еретиками и заблудшими. Отсюда и их разногласия, выражающиеся в том, что одни говорят: «Первая обязанность — теоретическое рассмотрение», а другие: «Вера», то есть разногласия [возникшие] из-за того, что они не знали, каков тот общий для всех путь, через врата которого религия призывает всех людей [шествовать к познанию Творца]. Они полагали, что существует только один такой путь, и потому ошиблись относительно цели вероучителя; они сами заблуждались и вводили в заблуждение других.

Могут спросить: «Если те пути, которыми следовали ашариты и другие теоретики, суть не те общие пути, на которых намеревался наставлять публику вероучитель (а на других путях их наставлять и невозможно), то каковы эти [общие] пути в этой нашей религии?» На это мы ответим так: это только те пути, которые изложены в Драгоценной Книге. Если внимательно просмотреть Драгоценную Книгу, то в ней можно найти пути всех трех видов: [пути] общедоступные, [пути,] общие для наставления большинства людей, и [пути] особые. Если тщательно их изучить, то обнаружится, что для наставления публики не найти лучших путей, чем те, которые в ней упоминаются. Поэтому, кто искажает их толкованием, которое не является ясным само по себе или более ясным для всех, чем эти пути (а таких не бывает), тот уничтожает их мудрость, уничтожает их действие, с помощью которого предусматривается доставление [людям] человеческого счастья.

Это ясно видно [на примере] того, что было с первыми мусульманами и что стало с теми, кто пришел им на смену. Первые мусульмане достигли совершенной добродетели и богобоязненности исключительно благодаря тому, что они использовали эти высказывания [священных текстов] без их аллегорического толкования, а те их них, кто умел давать им такое толкование, не считали нужным их разглашать. Что же касается тех, кто пришел им на

смену, то, когда они стали использовать аллегорические толкования, их богобоязненность ослабла, разногласия между ними усилились, любовь между ними пропала и они распались на секты.

Так что человек, желающий устранить из религии ересь, должен обращаться к Драгоценной Книге, заимствовать из нее имеющиеся указания по поводу всего того, во что мы обязаны верить, и по мере возможности стараться рассматривать их в буквальном смысле, не подвергая ни одно из них аллегорическому толкованию, за исключением тех случаев, когда толкование будет ясным само по себе, то есть ясным для всех. Ибо при внимательном изучении высказываний, включенных в священные тексты для наставления людей, кажется, что, усваивая их, доходят до такой грани, за которой никто, кроме аподейктиков, не может вывести из их буквального смысла смысл, который в них неявен. Эта особенность не встречается ни в каких других высказываниях.

Таким образом, религиозные высказывания, которые в Драгоценной Книге обращены ко всем, имеют три особенности, указывающие на [их] чудесную природу: во-первых, нет более совершенных, чем они, [высказываний] с точки зрения способности уверить и убедить всех; во-вторых, они по своей природе поддаются усвоению до той грани, за которой аллегорическое толкование (если для них окажется толкование) им сумеют дать лишь аподейктики; в-третьих, они содержат указания поборникам истины на истинное толкование. Этого нет ни в учениях ашаритов, ни в учениях мутазилитов, то есть их толкования и не поддаются усвоению, и не содержат указания на истину, и сами не являются истинными. Потому-то умножилась ересь.

Нам хотелось бы посвятить себя этой цели и справиться с ней. И если Аллах продлит жизнь, мы будем по мере сил настойчиво продвигаться к ней, а эта [работа], возможно, послужит [исходным] началом для тех, кто придет нам на смену. Ибо душа пребывает в глубокой печали и скорби от тех порочных страстей и превратных убеждений, которые проникли в эту религию, в особенности же от тех из них, которые проявляются у людей, утверждающих о своей причастности к философии. Ведь обида, наносимая другом, горше обиды, исходящей от врага. Я имею в виду то, что философия — это спутница и молочная сестра религии, и поэтому обида, исходящая от тех, кто утверждает свою причастность к ней, самая горькая, не говоря уже о вспыхивающей между ними вражде, ненависти и распре, в то время как они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному пред-

расположению. Ее обижали также многие невежественные друзья из числа тех, кто утверждает о своей причастности к ней, а именно имеющиеся в ней секты. Но Аллах ведет всех по верной стезе и поспешествует всем в любви к нему, и соединяет сердца их в богобоязни, и устраняет от них ненависть и злобу милостью своей и милосердием.

Аллах уже устранил многое из этого зла, невежества и ложного образа действий посредством этой победоносной власти, проложив тем самым дорогу многому из благ, особенно для того разряда людей, которые следуют по пути исследования и желают познать истину. И сделал он это, призвав людей придерживаться среднего пути богопознания, возвышающегося над низким уровнем тех, кто следует авторитетам, но расположенного ниже смуты мутукаллимов, и указав избранным на необходимость совершенного исследования основоположений религии.

## ИБН АРАБИ

**Х**отя в мусульманском мире термин «философия» ассоциируется главным образом с перипатетизмом, в меньшей степени с платонизмом и неоплатонизмом, становлению и развитию философии способствовали в немалой степени религиозные течения, прежде всего мутазилизм и суфизм.

Мистическое направление в мусульманской культуре — суфизм был продуктом элитарного сознания и в то же время «народной» религией; служил формой социального протеста против господствующей политической системы и подкрепляющей ее официальной религиозной доктрины, он использовался также для умиротворения верующих, подавления их социальной активности. Суфизм противопоставлял рациональному мышлению иррационализм и вместе с тем выступал одной из разновидностей религиозного свободомыслия, нередко смыкающегося с философствованием. Он содержал призыв к «вступившему на Путь» отказаться от земных страстей, следовать примеру аскетов и одновременно вдохновлял поэтов-жизнелюбов средневековья — Низами, Хафиза, Джамии, Омара Хайяма, Руми и многих других.

Суфизм не представляет собой единой в идейном плане системы. Мистическое мировосприятие, рассматриваемое как результат личного прозрения, предполагает индивидуальность

мистического переживания. Правда, признавая авторитет духовных наставников, ведущих по пути постижения Истины, суфизм допускал существование различных «школ», которые нередко оформлялись и организационно, превращаясь в суфийские ордены. Для членов орденов главным были способы и методы реализации мистического опыта, а не осмысление его. В наибольшей степени философски окрашенным можно считать «теософский мистицизм». «Апостолом» последнего признается Великий шейх Ибн Араби (1165—1240), фактически первым из мусульманских мистиков сумевший дать систематическое изложение в зафиксированной (письменной) форме идейного кредо суфизма.

Наиболее важными из сочинений Ибн Араби признаются «Мекканские откровения» («ал-Футухат ал-Маккиййа») и «Геммы мудрости» («Фусус ал-хикам»). Первое произведение чрезвычайно пространно и именуется даже «энциклопедией суфизма». Второе отличается лаконичностью, содержит «ядро» философии Великого шейха. **Фусус** (множественное число от **фасс**) означает «драгоценный камень в перстне с печатью». В этом случае под «драгоценными камнями» божественной мудрости подразумеваются пророки, олицетворяющие различные грани божественного знания. Ряд из 27 пророков открывает первый из них — Адам и заключает последний — «печать пророков» — Мухаммад.

Перевод с арабского с комментариями первой главы «**Гемма мудрости божественной в слове Адамовом**» выполнен А.В.Смирновым. Полный перевод трактата содержится в кн.: **Смирнов А.В.** Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М., 1993.

## «Геммы мудрости»

### 1. ГЕММА МУДРОСТИ БОЖЕСТВЕННОЙ В СЛОВЕ АДАМОВОМ

Бог как обладатель славных имен Своих, всякий счет превосходящих, захотел увидеть их воплощенные сущности — или можешь сказать: увидеть Свою воплощенную сущность<sup>1</sup> — в некоем соборном существе, которое охватывало бы весь миропорядок,



имея атрибут бытия, и через него раскрыть для Себя Свою тайну. Ведь видеть себя как такового — не то же, что видеть себя в чем-то другом, что было бы как зеркало; оно являет смотрящему его самого в той форме, что дана вместилищем, на которое падает взор смотрящего, а такое не могло бы быть явлено, если сие вместилище не существовало бы и не проявилось пред взором смотрящего. А целокупное мироздание, коему Бог дал бытие, было телом без духа и потому как бы неполированным зеркалом. Но по божьему определению всякое Им созданное вместилище примет божий дух, как о том сказал Он: «...и вдохнул в него»<sup>2</sup>, а это означает только то, что сей образованной форме случается быть готовой принять непрестанное истечение (*файд*), проявление (*таджаллин*), которое всегда было, есть и будет. И вот остается лишь приемлющее, а приемлющее происходит не от чего иного, как от Его наисвятейшего истечения. А значит, весь миропорядок, его начала и концы — от Него, и «к Нему возвращается все»<sup>3</sup>, как и изшло из Него.

Итак, потребовалась ясность зеркала мира; и именно Адам есть сама ясность того зеркала и дух той формы (ангелы же суть лишь часть сил ее), формы мира, кою некоторые обозначают как «Большой Человек». Посему ангелы для мира суть то же, что для человеческого существа силы духа и чувств, из коих каждая закрыта сама собой, считает себя наилучшей и думает, что может занять при Боге любое высокое и почетное место благодаря своей божественной совокупности, коя включает относящееся к божественной стороне, к сущности сущностей и (в существе, несущем эти атрибуты) к тому, что предполагает универсальная природа, охватывающая принимающие [формы] всего мира, как небесные, так и земные. Этого не познает разум путем мысленного теоретизирования; постигнуть это можно лишь благодаря божественному откровению, через которое познается источник (*'асль*) форм мира, принимающих Его дух.

Упомянутое [существо] было названо человеком и преемником. Человечность его заключается в универсальности его устройства, в том, что он охватывает все истинные сущности<sup>4</sup>. Он для Бога то же, что зрачок для глаза<sup>5</sup>: зрачок осуществляет созерцание, называемое зрением. Вот оно и было названо человеком, ибо им Бог созерцает Свое Творение и потому ниспосылает ему Свою милость. Это — человек возникший и вечный, существо непреходящее и постоянное, слово разделяющее и собирающее, он — становление мира в его бытии, а потому выделяется он в мире, как

выделяется камень в перстне. Он — вместилище надписи, он — тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником, ибо Всевышний охраняет им Свое Творение, подобно тому как печать охраняет сокровища: пока на сокровищнице печать владельца, никто не отважится открыть ее, кроме как с его разрешения, став в таком случае его преемником в охранении сокровищ. А потому мир пребывает в сохранности, пока есть в нем сей Совершенный Человек (*инсан камиль*). Разве не видишь ты, что, если исчезнет он и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, а произойдут в ней отклонения и коллизии и весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет вечной печатью на том мире?

Итак, все имена [Бога], в божественных формах заключенные, были явлены в человеческом существе, а потому заняло оно ступень всеохвата и сбирания бытия, что и дало Богу аргумент против ангелов<sup>6</sup>. Остерегись же: Бог поучает тебя на примере других, смотри, откуда пришла гибель погибших. Ангелы не признали явленного устроением сего преемника, не приняли и требуемого Богом самосушностного почитания, а ведь всякий познает о Боге лишь то, что дано его собственной самосушностью (*зам*)<sup>7</sup>. У ангелов нет Адамовой совокупности, и они не признали имен Бога, которые к ней относятся и которыми Адам прославлял и почитал Бога, и не ведали, что у Бога есть и другие имена, им неизвестные, а потому не прославляли и не почитали Его ими, как почитал Адам.

И вот, во власти сего состояния оказавшись, сказали они, сие существо (человека. — А.С.) разумея: «Ужели поставишь на ней (земле. — А.С.) того, кто будет делать непотребства на ней?»<sup>8</sup> — и было сие не чем иным, как несогласием и неповиновением. Такова суть от них происшедшего; сказанное ими об Адаме — суть того, что они [сказали бы] о Боге<sup>9</sup>. И не будь это дано их устроением, они бы не сказали об Адаме того, что сказали, не заметив этого и не почувствовав. Ведь знай они души свои, они бы ведали, а ведая, убереглись бы от греха. Кроме того, они не знали сомнения и все больше притязали на прославление и почитание [Бога]. А у Адама есть и те божественные имена, которых не найти в ангелах, а посему они не славили и не почитали ими Господа своего, как славил и почитал Его Адам<sup>10</sup>.

Описал нам Бог случившееся, дабы, оным примером заручась, познали мы благопристойность по отношению ко Всевышнему

Богу и уж не притязали на то, что нами в нас осуществлено и что содержим мы в себе связанным (*би-т-такйид*); разве можем мы притязать на абсолютное, затрагивая то, что в себе не несем и чего не ведаем, и тем самым оскандалиться<sup>11</sup>? Таково Божественное объяснение, которым Бог наставил рабов Своих, благовоспитанных, верных и Ему следующих.

Засим вернемся к мудрости и скажем: знай, что универсалии, даже не имея воплощенного бытия, существуют в уме как интеллигибельные и ведаемые. Будучи скрыты (*батына*), они неотъемлемы от воплощенно-сущностного бытия, определяя и влияя на все, что обладает таким бытием. Более того, оно именно их, и ничье иное воплощение (я имею в виду воплощенные сущности сущего, имеющего воплощенное бытие), и при этом они не перестают быть интеллигибельны сами по себе. Они явные (*захира*) в воплощенных сущностях сущего, и они же скрытые в силу своей интеллигибельности. Всякое воплощенное сущее опирается на эти универсалии, они не могут ни быть отъяты от разума, ни иметь такое воплощенное бытие, когда бы они перестали быть интеллигибельны.

Притом, каким бы ни было сие воплощенное бытие — временным или вневременным, соотносительность и временного, и вневременного с этой интеллигибельной универсалией одна и та же (хотя универсалия сама определяется воплощенным сущим так, как того требуют истинные сущности сего воплощенного сущего), подобно, скажем, соотносительности знания со знающим и жизни с живым. Жизнь — интеллигибельная истинная сущность, и знание — интеллигибельная истинная сущность, отличная от жизни, как и жизнь отлична от знания. Так вот, о Всевышнем мы говорим, что Он обладает знанием и жизнью, а потому Он — Живой Ведающий. И об ангеле мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он — ведающий живой. И о человеке мы говорим, что он обладает жизнью и знанием, а потому он живой ведающий. Истинная сущность знания едина, и истинная сущность жизни едина, и соотносительность ее с ведающим и живым одна и та же. Но о знании Бога мы говорим, что оно вечное (*кадим*), а о знании человека — что оно возникшее (*мухдас*). Взгляни же, какие определения в этой интеллигибельной истинной сущности порождены сопряженностью, взгляни на эту связь интеллигибельных универсалий и воплощенного сущего. Как знание определило, что об обладающем им скажут, что он — знающий, так и носитель знания определил его как возникшее (раз сам он — воз-

никший) и как вечное, если сам он вечен. Так всякое и определимо другим, и определяет другое.

Известно, что сии универсалии, будучи интеллигибельны, лишены воплощенной сущности, но имеют способность определять, и определяемы тогда, когда соотнесены с воплощенно-сущностным бытием. В сущих воплощенных сущностях они принимают определения, но не принимают членения и разделения — это для них невозможно. Они [наличествуют] целиком во всяком, имеющем их атрибут, подобно тому как, например, человечность в каждой особи данного конкретного вида (т.е. в каждом человеке. — А.С.) не членится, не умножается с умножением числа людей и не перестает быть интеллигибельной.

Коль скоро связь между имеющим воплощенно-сущностное бытие и не имеющим оного установлена (а сия связь — небытийные соотнесенности), то взаимосвязь имеющих бытие вещей еще легче уразуметь, ибо между ними во всяком случае есть нечто общее — воплощенно-сущностное бытие, а ведь она [присутствует], даже когда нет общего. Уж если имеется связь при отсутствии общего, то при наличии оного она сильнее и вернее.

Возникшее, как то бесспорно установлено, возникло, нуждаясь в том, что создало его, поскольку само по себе оно (возникшее. — А.С.) обладало возможным бытием (*имкан*); посему бытие его — от иного, и оно связано с ним узами нуждаемости. Тот, Кто служит опорой бытия, должен, без сомнения, быть необходимо-самосушим (*ваджиб аль-вуджуд ли-зати-хи*), самодовлеющим в своем бытии и ни в чем ином не нуждающимся. Именно Он даровал сему возникшему самосушностное бытие, а потому оно и соотнесено с Ним. Поскольку Он сделал его самосушим, оно необходимо чрез Него. Опираясь на Того, от Кого оно появилось как самосущее, оно должно быть по форме Его в любом имени и атрибуте, коими с Ним соотнесено, кроме самосушностно-необходимого бытия; этого в возникшем, пусть оно и необходимо-сущее, не бывает, ибо бытие его необходимо чрез иное, а не само-по-себе.

Да будет тебе, далее, известно, что, поскольку миропорядок появился по форме Его, как мы о том сказали, Всевышний, дабы нам познать Его, предложил нам взглянуть на возникшее и упомянул, что в нем явил нам знаки Свои<sup>12</sup>. Поэтому по себе мы узнаем Его: каким бы атрибутом мы Его ни описали, мы сами — сей атрибут, кроме самосушностно-необходимого бытия. И вот, познав Его через и из самих себя, мы соотнесли с Ним все, что соотнесли с собой; так пришли к нам божественные вести через

верных передатчиков<sup>13</sup>. Он описал нам Себя через нас: видя Его, мы видим души свои, а видя нас, Он видит Себя Самого. Притом нет сомнения, что мы множественны как телесные существа и виды и что мы, даже будучи объединены одной истинной сущностью (т.е. человечностью. — А.С.), точно знаем, что есть нечто, отличающее одних от других, и не будь того, в едином не было бы множественности. Точно так же, хотя Он и дал нам во всем те же атрибуты, что и Себе, неизбежно должно быть нечто, отличающее Его от нас, и это именно то, что мы в своем бытии нуждаемся в Нем, ибо наше бытие — возможное, Ему же не нужно то, в чем мы нуждаемся. И это делает для Него верным вневременность (*'азаль*) и вечность (*кидам*), чем отрицается та изначальность, что выводит бытие из небытия<sup>14</sup>: с Ним не соотносится изначальность, хоть Он и «Изначальный». Потому о Нем и сказано: «Конечный». Ведь если бы Его изначальность была изначальностью связанного бытия, Он не мог бы быть конечным для связанного сущего, ибо бытийно-возможное не имеет конечного, так как бытийно-возможные сущие бесконечны и у них нет конечного. Нет, Он конечный потому, что весь миропорядок восходит к Нему после соотнесенности его с нами, таким образом, Он — конечный по сути Своей изначальности и изначальный по сути Своей конечности.

Знай, далее, что Бог придал Себе атрибуты Явный и Скрытый, мир же произвел как мир сокрытый (*гайб*) и мир свидетельства (*шахада*), дабы мы постигли Скрытого своим сокрытым, а Явного своим свидетельствованием. Он придал Себе атрибуты довольства и гнева и создал мир страшщимся и ищущим, страшщимся Его гнева и ищущим Его довольства. Он говорил о Себе как о Красивом и Величественном, а потому создал нас богобоязненными и любящими Бога. И так во всем, что соотнесено со Всевышним и что носит имя Его. Сии два атрибута были выражены Им как две руки Его, обращенные на сотворение Совершенного Человека<sup>15</sup>, собирающего истинные сущности мира и его индивидуальное сущее. Мир — свидетельствуемое, а приемник — сокрытое, и потому власть скрыта покрывалом.

Бог придал Себе атрибуты покрывал темных, что суть тела природные, и покрывал светлых, что суть легкие духи. Так что мир — соединение плотного и легкого; он — покрывало на самом себе, а потому не постигает Бога так, как постигнет самого себя. Он (мир. — А.С.) остается накрыт покрывалом, которого не снимает и знание его о том, что он отличается от Давшего ему бытие своей нуждаемостью. Миру недоступна самосущностьная

необходимость, каковая принадлежит божественному бытию, а потому он никогда ее не постигнет. И вот в этой истинной сущности остается Бог непознаваемым для знания вкушения (*заук*) и свидетельства, ибо возникшему нет к сему доступа.

Создав Адама обеими руками, Бог возвеличил и прославил его. Потому и сказал Он Сатане: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я Своими руками?»<sup>16</sup>. Он (человек. — А.С.) — не что иное, как воплощенная сущность, в которой Он объединил две формы: форму мира и форму Бога (они суть две руки Бога), Сатана же — одна из частей мира, которой не дана эта совокупность. Поэтому и стал Адам преемником: не будь он в явном по форме Того, Кто сделал его преемником в том, в чем Он сделал его преемником, то он не был бы преемником; а не будь в нем всего, чего требуют подданные, над которыми он был оставлен преемником (ибо опираются они на него, а потому он должен дать все, что им необходимо), не был бы он преемником над ними. И преемничество не пристало никому, кроме Совершенного Человека, ведь его явную форму Он устроил из истинных сущностей мира и его форм, а его скрытую форму — по Своей форме. Потому и сказал Он о нем: «Я емь его слух и зрение»<sup>17</sup>, а не «Я емь его глаза и уши»; различай же сии две формы. Так же точно Он — и в каждом сущем в мире настолько, насколько того требует его истинная сущность, однако ни у кого нет той совокупности, что есть у преемника, и взял он верх над всеми именно благодаря сей совокупности.

Если бы Бог не струился в обладающем формой сущем, мир не имел бы бытия — как без универсальных интеллигибельных истинных сущностей не появилось бы определяющее воздействие в воплощенном сущем. А потому в бытии своем мир в Боге постоянно нуждается:

Да, Целое нуждается, собой не обходясь,  
 Сие есть Бог, скажу вам, не таясь.  
 А если скажешь: Он с нуждою не знаком,  
 То знаешь, что сокрыто в слове том.  
 Так с Целым Целое связалось неразрывно,  
 Поверьте мне, что сказанное верно.

Итак, познал я мудрость устройства Адамова, то есть его явную форму, и познал я устройство духа Адамова, то есть его скрытую форму: сие — Бог-Творение (*аль-хакк-аль-хальк*). Узнал я, как устроена ступень его: она — та совокупность, коей заслужил

он быть преемником. Адам — та единая душа, из которой сотворен был род людской, как о том сказал Всевышний: «О люди! Бойтесь Господа вашего, Который сотворил вас в одном человеке (букв. «в одной душе». — А.С.); от него сотворил супругу ему, а от них двоих размножил мужчин и женщин»<sup>18</sup>. Слова Всевышнего «Бойтесь Господа вашего» значат<sup>19</sup>: пусть то, что в вас явно, охранит Господа вашего, а то, что в вас скрыто (а сие Господь ваш), охранит вас, ведь миропорядок — порицание (*зимм*)-восхваление (*хамд*). Будьте же охраной Ему в порицании и сделайте Его охраной себе в восхвалении; так станете благочестивыми и ведающими.

К нему присовокупим: Всевышний дал знать ему (Адаму. — А.С.), что вложено Им в него, держа сие в двух дланях своих: в одной — мир, в другой — Адам и потомство его; и показал им ступени их.

Пророком (да не покинет его довольство Божие!) сказано было: «Когда Бог в тайне ото всех дал знать мне, что вложил Он в сего величайшего имама-прародителя, в книге сей я из того оставил лишь то, что мне было указано, но не все, что я узнал: того не вместила бы никакая книга, да и весь ныне сущий мир». Я же засвидетельствовал вложенное в сию книгу, как то было указано мне посланником Божиим (да благословит и приветствует его Бог!).

<sup>1</sup> *Воплощенная сущность* — сущность во временном бытии.

<sup>2</sup> «...и вдохнул в него (человека. — А.С.) от духа Своего» — Коран, 32:9.

<sup>3</sup> Коран, 11:123.

<sup>4</sup> *Истинная сущность* — сущность в вечном бытии. Обретение истинной сущностью временного бытия, т.е. появление ее в мире как воплощенной сущности, называется воплощением (*та'айюн*).

<sup>5</sup> Игра слов: *инсан аль-'айн* (зрочок) означает букв. «человек глаза».

<sup>6</sup> Ибн Араби имеет в виду историю падения ангелов, отказавшихся выполнить приказание Бога и поклониться человеку (см.: Коран, 2:30—39).

<sup>7</sup> Иными словами, в мире можно познать только те воплощенные сущности, которые являются воплощением тех же истинных сущностей, что воплощены в познающем.

<sup>8</sup> Коран, 2:30.

<sup>9</sup> Поскольку в человеке воплощены все божественные имена, постольку, отказавшись поклониться ему, ангелы как бы отказались поклониться Богу.

<sup>10</sup> Так как каждая сущность в мире есть воплощение одного или нескольких божественных имен, она, являя эти имена в бытии, тем самым возносит хвалу (*хамд*), прославляет (*тасбих*) и почитает (*такдис*) Бога; поэтому прославление Бога сущим тем больше, чем большее число божественных имен в нем воплощено.

<sup>11</sup> Абсолютное (*мутлак*) противоположно связанному (*мукайяд*): первое совершенно свободно (таково словарное значение этого термина) от всяких границ, второе же заключено в них. Абсолютно в указанном смысле вечностное бытие, а связано — временное; поскольку горизонт познавательных возможностей человека жестко определяется его онтологическим устройством (см. примеч. 7 к настоящей главе), человек во временном бытии не может ничего знать о бытии вечностном.

<sup>12</sup> В Коране в сотнях стихов упоминаются явленные в сущем Божьи знаки (*'аят*), например: «В сотворении небес и земли, в смене ночи и дня есть знаки для обладающих рассудительностью» (3:190).

<sup>13</sup> *Верные передатчики* — пророки и посланники.

<sup>14</sup> Иными словами, Бог не положил начало миру во времени: временное бытие безначально в том смысле, что оно не возникает *после* небытия.

<sup>15</sup> Ибн Араби имеет в виду слова Бога, обращенные к отказавшемуся поклониться человеку Сатане: «Иблис! Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я своими руками?» (38:75).

<sup>16</sup> Коран, 38:75.

<sup>17</sup> Хадис: «Чрез бдения сверх установленного приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; когда же Я полюбил Его, Я емь слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он».

<sup>18</sup> Коран, 4:1.

<sup>19</sup> Глагол *иттака* — «быть богобоязненным» означает также «охранить», «охраниться», поэтому «бойтесь Господа вашего» может быть понято и как «охраните Господа вашего и охранитесь Господом вашим».

## ИБН ХАЛДУН

**А** втором самых ранних социологических воззрений нередко принято считать арабского мыслителя, уроженца Северной Африки Ибн Халдуна (1332—1406). По значимости своих социальных воззрений он может быть поставлен в один ряд с Макиавелли, Вико, Монтескье.

Ибн Халдун принадлежал к знатному роду. Осиротев в возрасте 16 лет, он довольно рано начал служить, сначала в качестве писца при дворе султана Туниса, а затем личным секретарем султана Фесы, посланником гренадского султана к королю Кастилии и, наконец, *хаджибом* у султана Бужи. Последние годы жизни он прожил в Каире, выполняя функции *кади* и занимаясь преподаванием мусульманского права в медресе. Незадолго до смерти Ибн Халдун перешел на службу к завоевателю — Тимуру (Тамерлану), по заданию которого им было составлено описание родного Магриба.



Готовность Ибн Халдуна служить разным правителям, определенное приспособленчество к постоянно менявшейся политической обстановке оцениваются неоднозначно. Нельзя, однако, не признать, что непосредственное участие в политической жизни своего времени (служба почти у всех правителей Магриба) благотворно сказалось на историко-социологических занятиях и размышлениях Ибн Халдуна.

Самым значительным из его произведений является «Большая история», или «Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров». Особенно знаменито «Введение» к «Большой истории», известное под названием «Пролегомены» («Мукаддима»), — своего рода энциклопедия социально-экономической и политической жизни современной ему эпохи.

Фрагменты из «Введения» («Мукаддима») содержат изложение взглядов арабского мыслителя на социальную природу человека и его познавательные способности, на закономерности эволюции (пять фаз) развития государства и на предпосылки, необходимые для успешного управления государством. Перевод с арабского С.М.Бациевой опубликован в кн. *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961.*

## «Мукаддима»

### КНИГА ПЕРВАЯ

Мы разъясним теперь в этой книге отличительные признаки человеческого общества: царскую власть, доход, науки и ремесла — и приведем доказательства, благодаря которым прояснится истина для знатоков и простолюдинов, устранятся ошибки и исчезнут сомнения.

Мы говорим: человек отделился от остальных животных благодаря своим особенностям, среди которых [отметим] науки и ремесла; они — следствие способности мыслить, которая выделила человека из среды животных и возвысила его над [всеми] тварями.

Среди этих особенностей — также потребность в правителях и в насильственной власти, ибо существование человека в отличие от

всех других невозможно без этого. Правда, говорят [о такой же потребности] у пчел и саранчи, но если даже у них есть нечто подобное, то только благодаря безотчетному побуждению, а не благодаря способности мыслить и обдумывать.

К этим особенностям относятся старание [добыть] средства к жизни, труд для получения их каким-нибудь образом. Ибо Аллах создал человека нуждающимся в пище для существования и указал ему путь к поискам и добыванию ее.

Особенностью [людей] является общественная жизнь. Это — совместная жизнь, совместное поселение в городе или сельской местности, которое объясняется склонностью людей к объединению, и [совместное] удовлетворение людьми своих потребностей, ибо человеческой природе присуще стремление к взаимной помощи в [приобретении] средств к жизни, как мы это объясним ниже.

Общественная жизнь может быть: сельской — это жизнь в степях, на горах и в пустынях; городской — это жизнь, которую ведут люди в больших и малых городах и в равнинных и горных селениях, стены которых служат для защиты...

Содержание этой книги необходимо изложить в [следующих] шести частях:

[Первая] — об общественной жизни людей и ее видах; о распределении населения по Земле.

[Вторая] — о сельской жизни; о племенах и диких народах.

[Третья] — о династиях, халифате и царской власти; о государственных должностях.

[Четвертая] — о городской жизни; о городах больших и малых.

[Пятая] — о ремеслах; о средствах к жизни; о доходе и путях его [приобретения].

[Шестая] — о науках и их усвоении; об обучении им.

И я поставил впереди всего жизнь в сельской местности, ибо она предшествует всему остальному, как будет разъяснено тебе после. По этой же причине царская власть исследуется раньше городов. Что же касается того, что средства к жизни рассматриваются прежде [науки], то это потому, что средства к жизни — это нечто необходимое и естественное, а обучение науке — ненасущное или менее необходимое; а ведь естественное предшествует ненасущному. И я поставил ремесла вместе с доходами, потому что они связаны друг с другом в жизни общества, как это будет объяснено позже...

## [Часть первая]

[Первое предисловие — о том, что объединение необходимо людям]

И это выражают философы своими словами: «Человек по природе есть существо общественное», то есть ему необходимо объединяться [с другими]. Для обозначения такого объединения они употребляют слово «город». И это есть смысл общественной жизни, разъяснение которого [состоит в следующем]: Аллах (слава Ему!) сотворил человека, создав его таким образом, что его жизнь и существование невозможны без пищи. Он повел человека к поискам ее с помощью разума и той способности к добыванию ее, которой он его наделил. Но у одного человека недостаточно сил для [добывания] нужной ему пищи. Если мы отмерим самое меньшее, что можно отмерить, например однодневную долю пшеницы, то он не получит [этой пищи] без обработки и приготовления: помола, замеса, выпечки. Каждое из этих трех действий требует применения разных орудий, кои могут быть изготовлены только с использованием различных ремесел, таких, как ремесло кузнеца, плотника, гончара. Предположим, что человек съест пшеницу без какой-либо обработки, в виде зерна; для получения зерна он также будет нуждаться в других действиях, еще более многочисленных, чем эти, в таких, как посев, жатва и молотба, которая отделяет зерно от колоса. И каждое из этих действий нуждается в различных орудиях и ремеслах, еще более многочисленных, чем в первом случае.

Невозможно, чтобы все это или часть этого было выполнено силою одного человека, и необходимо объединение сил многих ему подобных для получения пищи ему и им. При взаимной помощи у людей достаточно сил для удовлетворения их нужд, ибо число работающих велико.

Каждый человек нуждается в помощи других людей также и при защите [жизни], так как Аллах (слава Ему!), когда создавал природу живых существ и разделял силу между ними, дал многим бессловесным животным большую силу, чем человеку. Например, сила лошади, а также сила осла, быка, льва и слона во много раз больше силы человека.

Из-за того, что вражда естественна среди животных, Бог создал каждому из них часть тела, нарочито предназначенную для защиты от враждебных [действий] со стороны других. И сделал Он человеку заменой всему этому мысль и руку. Рука при помо-

щи мысли приспособлена для ремесел, доставляющих ей орудия, кои заменяют части тела других животных, предназначенные для защиты, как, например, копые заменяет рога, мечи — острые когти, щит — толстую кожу и другое, что упомянул Гален в книге «О пользе частей тела».

Но сила одного человека не может противостоять силе бессловесного животного, особенно хищного; он вообще не способен защититься от последнего в одиночку. Силы одного человека недостаточно и для изготовления орудий, пригодных для защиты, ибо этих орудий много и изготовление их требует многих ремесел и орудий.

Человеку необходима во всем этом помощь ему подобных; если не будет такой взаимной помощи, то человек не сможет добыть себе пропитание и не сможет жить, ибо Бог предопределил ему необходимость в пище для жизни. Ему без оружия не удастся защитить свою жизнь. Его растерзают звери, и постигнет его преждевременная гибель, и прекратится род человеческий. А если существует взаимная помощь, то добудет он и пищу для пропитания, и оружие для защиты. Тогда исполнится мудрое предначертание Аллаха о существовании человека и сохранении рода его. Таким образом, это объединение необходимо для рода человеческого.

[Глава о фазах государства и о том,  
как со сменой фаз изменяются обстоятельства жизни  
его сельского населения]

Знай, что государство проходит различные фазы и состояния. На каждой фазе жители государства отличаются особыми чертами под влиянием условий этой фазы, подобных которым не имеется в другой фазе; ибо нравы складываются под влиянием тех условий, кои окружают человека.

Состояний и фаз государства имеется, как правило, не больше пяти:

Первая — это фаза победы, когда ломают сопротивление [врага] и преодолевают препятствия, когда достигается царская власть, которую вырывают у предшествующей династии. Правитель на этой фазе действует вместе со своим народом в достижении славы, сборе налогов, в защите и охране страны, не обособляясь от него каким-либо образом. Ибо этого требует кровная связь, благодаря которой достигается победа и которая пока сохраняется в прежнем виде.

Вторая фаза — это та, на которой правитель становится верховным владыкой над своими людьми и один, без них, держит в своих руках власть и подавляет их стремления делить ее с ним и пользоваться ею сообща. На этой фазе правитель старается нанимать воинов и приобрести множество зависимых от себя людей и приверженцев, дабы заглушить все притязания соплеменников, кои, будучи одинакового с ним происхождения, добиваются равного с ним участия во власти. А он отстраняет их от власти и держит их вдали от ее источников; он закрывает им путь к власти, и они не могут достичь ее, и вся власть в конце концов переходит к его семье, и вся слава — к его родичам. Он старается отстранить своих соплеменников от управления и стать их властелином — так же, как старались прежние правители достичь власти, и даже еще больше; ибо прежние правители отстраняли чужих, а их помощниками в борьбе были их соплеменники; он же, напротив, отстраняет своих соплеменников, а помогают ему чужие; стало быть, задача его трудная.

Третья фаза — это фаза досуга и спокойной жизни, когда собирают плоды царствования, к чему согласно своей природе стремится человек, дабы приобрести имущество и оставить о себе память навеки и долгую славу. Династия прилагает свои усилия к тому, чтобы собирать налоги, постоянно упорядочивать доходы и расходы, расчетливо и в меру тратить свои средства, сооружать большие строения, величественные памятники, обширные города и высокие храмы, принимать посольства именитых людей из чужих стран и вождей племен и благодетельствовать своим подданным. При этом она еще щедро раздает своим приверженцам и своим придворным деньги и почести, устраивает смотры своим войскам, дает им богатое содержание и выплачивает им их жалованье каждое новолуние; все это находит свое отражение в их одежде, их украшениях в дни праздников и их оружии. Правитель может ими щеголять перед дружественными государствами, а враждебные — приводить в ужас. Это последняя из фаз, на которых правители обладают всей властью, поскольку на всех этих фазах они независимы в своих решениях, создают свою мощь и освещают путь своим потомкам.

Четвертая фаза — это время довольства и умиротворенности. На этой фазе правитель довольствуется тем, что воздвигнуто его предшественниками, живя в мире с дружественными и враждебными правителями; он подражает своим предшественникам, неуклонно следует по их пути, насколько может; он полагает, что

было бы пагубно для него отказаться от подражания им и что они лучше знали, как сохранить славу, которую они сами себе создали.

Пятая фаза — это фаза растрат и расточительства. В это время правитель теряет все, что собрали его предки, из-за своего стремления к удовольствиям и наслаждениям, из-за щедрости в отношении своих приближенных и из-за больших затрат на пиршества. Правитель выбирает себе дурных товарищей из низов общества и поручает им важные дела, в коих они ничего не смыслят. Из-за этого он ссорится с близкими ему знатными людьми своего племени и с приверженцами своих предшественников, так что они проникаются к нему ненавистью и бросают его на произвол судьбы; он теряет свое войско, вследствие того что жалование воинов он тратит на свои собственные удовольствия. Так он разрушает то, основу чего заложили его предки, повергает в прах то, что было ими построено. На этой фазе наступает старость династии и ею овладевает затяжная болезнь, от которой она уже не может избавиться и исцелиться, пока она в конце концов не гибнет.

### [Часть шестая]

### [Предисловие]

О человеческой мысли, коей люди отличаются от животных; они руководствуются ею при приобретении средств к жизни и взаимной поддержке, при постижении того, кому человек поклоняется, и того, с чем приходят от него пророки. И стали все животные повиноваться человеку, и воцарилось [над миром] могущество его, и превзошел он мыслью все сотворенное.

### [Глава о человеческой мысли]

[Знай], что Всеславный и Всевышний Аллах выделил человека из всех животных, одарив его мыслью, которую Он сделал началом его совершенства и венцом его благородства и превосходства над [всем]. Восприятие того, что находится вне воспринимающего, из всего сущего свойственно лишь животным. Они воспринимают то, что находится вне их, посредством внешних чувств, коими наделил их Аллах: слуха, зрения, обоняния, вкуса и осязания. А человек, сверх того, обладает способностью воспринимать то, что находится вне его, посредством мышления, следующего за его

чувственным восприятием, и это благодаря силам, расположенным внутри мозга.

При помощи этих сил человек отвлекает формы чувственно воспринимаемого и от них отвлекает в уме другие формы; мышление — это и есть преобразование разумом чувственно воспринимаемых форм посредством отвлечения и сочетания...

Мышление бывает нескольких видов: первый — это постижение человеком естественного или установленного людьми порядка внешних явлений для того, чтобы он мог управлять своими действиями. Этот вид мышления включает в себя большую часть человеческих представлений. Называется он «различающей способностью», и благодаря ему человек в состоянии добывать необходимые ему средства к жизни и отличать полезное для его жизни от вредного.

Второй вид — это мышление, благодаря которому человек следует существующим воззрениям и правилам человеческого общежития. Большая часть этих правил — это суждения, кои составляются постепенно на основе жизненного опыта таким образом, что в конечном итоге они начинают приносить людям пользу. Это называется «опытным разумом».

Третий вид — это мышление, которое приносит пользу познанию или составлению мнения о чем-то и не связано непосредственно с чувственным восприятием и действием; называется этот вид мышления «умозрительным разумом». Он заключается в приведении представлений и утверждений в особый порядок по определенным правилам, вследствие чего возникают новые представления и утверждения. Затем он сочетает их в определенном порядке с иными представлениями, вследствие чего опять возникают новые представления и утверждения. В конечном итоге возникает представление о сущем, о том, каковы его роды и различия — общие и частные. И когда этот разум достигает совершенства в знании всего этого, он становится чистым разумом и умопостигающей душой. И в этом — истинная природа человека.

[Глава о том, что ученые,  
занимающиеся кораническими науками, наименее способны  
из всех людей к управлению государством  
и решению вопросов управления]

Причина этого в том, что они привыкают к умозрительному мышлению, погружены в свои науки и оторваны от действительного мира и чувственно воспринимаемых вещей. Все их законы и

правила не перестают быть книжными и существуют только в уме, но не соответствуют жизни... Совсем иначе обстоит дело в умозрительных науках, кои самой своей сущностью требуют соответствия тому, что происходит во внешнем мире. Ученые же богословы оторваны от мира и заняты рассуждениями и умозрительными построениями, не зная ничего, кроме этого.

Управление государством требует от тех, кто занимается этим, знания жизни и следования законам человеческого общества. Ни одно обстоятельство общественной жизни не сходно с другим, ибо если они сходны в одном отношении, то различны в других. Поэтому ученые богословы, кои привыкли к умозрительным рассуждениям, когда рассматривают вопросы управления, исходят из своих взглядов и доводов и впадают в многочисленные ошибки. К ним примыкают в этом отношении «люди проникательности и сметливости» — те, кто стремится руководить обществом. В своих рассуждениях они стремятся к тому же, что и богословы, — к сведению всех явлений общественной жизни к отвлеченным, умозрительным понятиям, к сопоставлению их друг с другом и т.д., и впадают в ошибки. А у простолюдина разум здоров по природе и умерен в хитрости — он мало думает о вопросах управления и в своих размышлениях не удаляется от вещей ощутимых. И самый надежный и верный взгляд на управление — прямой взгляд на отношения людей между собой, и улучшение его средств к жизни, и устранение напастей и вреда.

## МУСУЛЬМАНСКОЕ РЕФОРМАТОРСТВО XX в. МУХАММАД ИКБАЛ

*С*амая серьезная попытка переинтерпретации мусульманского мировидения на основаниях современного философского знания была предпринята в XX в. поэтом-философом южноазиатского субконтинента Мухаммадом Икбалом (1877—1938).

Выходец из рода кашмирских брахманов, в XVII в. принявших ислам, Мухаммад Икбал получил первоначальное образование в одном из лучших учебных заведений Северной Индии — Правительственном колледже г. Лахор, окончив его в 1899 г. с золотой медалью и степенью магистра искусств. Позже он



продолжил образование в Кембридже, где подготовил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Развитие метафизики в Персии», которую успешно защитил в Германии в Гейдельбергском университете, и стал таким образом первым мусульманином Пенджаба, удостоенным докторской степени в Европе.

По возвращении в Индию в 1908 г. Икбал получает юридическое образование и начинает заниматься адвокатской практикой. Однако главным занятием и делом его жизни становится поэзия. Он приобретает широкое признание и славу как поэт. Всего им было опубликовано 12 сборников стихов и поэм на персидском и родном языке урду. Поэзия Икбала пронизана идеями романтизма, отражавшим дух времени — национальное пробуждение и ширившееся освободительное движение. В то же время интерес к философии и мистицизму придал его поэтическому творчеству особую глубину, позволил стать подлинным властителем дум, прежде всего в среде индийских мусульман.

В последние годы жизни Икбал активно включается в политическую жизнь страны и выступает за обособление мусульман Индии в отдельное государство, разделяя тем самым идею существования двух наций — индусов и мусульман. Не случайно поэтому Мухаммада Икбала принято называть духовным отцом Пакистана.

Размышляя над судьбами единоверцев, Икбал приходит к выводу о необходимости реформации в исламе наподобие той, которая свершилась в Европе и привела к возникновению протестантизма. Свои лекции на эту тему, прочитанные в 1928—1932 гг. в Хайдарабаде, Мадрасе, Алигархе и Лондоне, он редактирует и издает позднее под названием «**Реконструкция религиозной мысли в исламе**». Седьмая лекция в переводе М.Т.Степанянц на русском языке публикуется впервые.

## Реконструкция религиозной мысли в исламе

### ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ. ВОЗМОЖНА ЛИ РЕЛИГИЯ?

В целом религиозная жизнь может быть разделена на три периода, которые допустимо обозначить как «Вера», «Мысль» и «Открытие». В течение первого периода религиозная жизнь проявляется в виде дисциплины, которая должна приниматься индивидуумом или народом в целом в качестве безусловного предписания без какого-либо рационального понимания конечного его смысла или цели. Такое отношение может иметь последствия для общественной и политической истории народа, однако значение его невелико, когда речь идет о внутреннем развитии индивида. За полным подчинением дисциплине следует рациональное понимание дисциплины и источника ее авторитета. В этот период религиозная жизнь ищет основания в своего рода метафизике — логически выдержанном мировоззрении, частью которого является Бог. В третий период метафизика замещается психологией, и в религиозной жизни проявляется сильное стремление к вступлению в прямой контакт с конечной Реальностью. В этот период религия становится делом личного слияния жизни и власти, и индивидуум достигает свободы личности не посредством собственного освобождения от пут закона, а путем открытия источника закона в глубинах собственного сознания. Как говорит один из суфиев, «невозможно понимание „Священного Писания“ до тех пор, пока оно действительно не откроется верующему так, как оно было открыто Пророку». Именно в этом смысле в третьей стадии развития религиозной жизни и употребляю я слово «религия» в вопросе, который намерен теперь здесь поднять. Религия в таком смысле известна под неудачным названием «мистицизм», что, как полагают, является жизнеотрицающим, факты игнорирующим отношением ума, отношением, прямо противоположным эмпирическому духу нашего времени. И все же религия, которая есть только поиск большей жизни, есть, по существу, опыт, и она признала необходимость опыта как своего основания задолго до того, как тому научилась наука. Это подлинное усилие очистить человеческое сознание, и как таковое оно столь же критично к своему уровню опыта, сколь натурализм критичен к собственному.

Как известно, Кант был первым, кто поставил вопрос: «Возможна ли метафизика?» Его ответ был отрицательным. Кантов-

ская аргументация вполне применима к реальностям, которые особенно касаются религии. Многообразные [способности] разума, по его мнению, должны отвечать некоторым формальным условиям для того, чтобы обрести знания. «Вещь в себе» — это только ограниченная идея. Ее функция просто регулятивна. Если некоторая актуальность соответствует этой идее, то она находится за границами опыта и, следовательно, ее существование не может быть рационально выражено. Данное заключение Канта нельзя легко принять. Было бы справедливо возразить, что, имея в виду современные открытия науки, такие, например, как скрытая в световых волнах природа материи, идея универсума как акта мысли, ограниченность пространства и времени и гейзенберговский принцип индетерминации в природе, система рациональной теологии не так уж и плоха, как склонен был думать Кант. Но нам сейчас нет необходимости детально рассматривать данный вопрос. Что же касается «вещи в себе», которая недоступна чистому разуму, поскольку она находится за пределами опыта, вывод Канта может быть принят только в том случае, если исходить из предположения, что любой иной опыт, кроме опыта на нормальном уровне, невозможен. Вопрос поэтому заключается в том, является ли нормальный уровень единственным уровнем опыта обретения знания. Кантовская точка зрения на «вещь в себе» и «вещь для нас» в значительной мере обусловила характер его вопроса относительно возможности метафизики. Но что если дело обстоит прямо противоположным образом тому, что полагал Кант? Великому мусульманскому философу-суфию Ибн ал-Араби из Испании принадлежит весьма тонкое замечание о том, что Бог есть объект восприятия, в то время как мир — это общее понятие. Другой мусульманский суфий, поэт и мыслитель [Фахруддин] Ираки (ум. в 1289 г.) настаивал на существовании множественности пространственных и временных порядков, он говорил о Божественном времени и Божественном пространстве. Возможно, то, что мы называем внешним миром, является лишь умственной конструкцией, и существуют иные уровни человеческого опыта, которые могут быть систематизированы другими порядками пространства и времени — порядками, где концепция и анализ не играют той роли, какую они играют в случае нашего нормального опыта. Можно, однако, сказать, что уровень опыта, к которому неприменимы концепции, не способен дать знания универсального характера, ибо только концепции могут быть социализированы. Позиция человека, который полагается на религиозный опыт для схватывания Реальности, должна всегда оставаться индивидуальной и

непередаваемой. Это возражение имеет силу, если предположить, что мистик целиком руководствуется своими традициями, отношениями и ожиданиями. Консерватизм в религии так же плох, как и во всякой другой области человеческой деятельности. Он разрушает творческую свободу эго и закрывает путь к нетривиальной спиритуальной инициативе. В этом главная причина, почему наша средневековая мистическая техника не в состоянии более повторять оригинальные открытия древней Истины. Однако сам факт того, что религиозный опыт непередаваем, не говорит еще о бесплодности занятия религиозного человека. На самом деле непередаваемость религиозного опыта дает нам ключ к конечной природе эго. В нашем повседневном социальном общении мы живем и движемся как бы в одиночестве. Мы не заботимся о том, чтобы дойти до сокровенной сути людей. Мы относимся к последним как к простым функциям и подходим к ним со стороны их идентичности, которая может быть концептуализирована. Однако высшая точка религиозной жизни — более глубокое открытие эго как индивидуума, чем эго концептуально описываемая обычная самость. Именно в контакте с Самым Реальным эго раскрывает свою уникальность, свой метафизический статус и возможность совершенствования этого статуса. Строго говоря, опыт, который ведет к данному открытию, не является концептуально управляемым интеллектуальным фактом, это волевой акт, отношение, следующее за внутренней биологической трансформацией, которую невозможно охватить системой логических категорий. Он может воплотиться только в акте творения мира или потрясения мира, и лишь в этой форме содержание данного вневременного опыта может распространиться в движении времени, сделав себя эффективно видимым в истории. Вероятно, метод обращения с Реальностью посредством концепций вовсе не является убедительным способом обращения с нею. Науке безразлично, является ли электрон реальной сущностью или нет. Он может быть просто символом, простой условностью. Религия, которая, по существу, есть отражение актуальной жизни, является единственно важным способом обращения с Реальностью. Как форма более высокого опыта, она есть корректив наших философско-теологических концепций или по крайней мере заставляет нас относиться с подозрением к чисто рациональному процессу, который формирует эти концепции. Наука может позволить себе игнорировать метафизику и может даже считать, что та является «оправданной формой поэзии», как определил ее Ланге, или «законной игрой взрослых», как назвал ее Ницше. Однако религиозный человек, стремящийся определить

свой личный статус в порядке вещей, не может, имея в виду конечную цель борьбы, быть удовлетворен тем, что наука могла бы рассматривать как роковую ложь, как простое «если бы» для регулирования мысли и поведения. Научная деятельность ничем не рискует, имея дело с природой Реальности, в случае же религиозной деятельности весь успех эго как ассимилятивного личного центра жизни и опыта ставится на карту. Поведение, от которого зависит среди прочего решение конечной судьбы агента, не может базироваться на иллюзиях. Ошибочная концепция уводит от понимания, ошибочный поступок ведет к деградации человека в целом и может в конечном счете разрушить структуру человеческого эго. Просто концепции оказывают воздействие на жизнь частично, поступок же динамично связан с реальностью и проистекает из обычно константного отношения человека к реальности. Нет сомнения, что поступок, т.е. контроль над психологическим и физиологическим процессами в целях настройки эго на непосредственный контакт с конечной Реальностью, является (и не может быть иным) индивидуальным как по форме, так и по содержанию; и тем не менее поступок также подвержен социализации, когда другие начинают жить через него, дабы открыть для себя его эффективность в качестве метода приближения к Реальному. Религиозный опыт во все времена и во всех странах свидетельствует о том, что существуют потенциальные типы сознания, близкие к нормальному сознанию. Если эти типы сознания открывают потенции жизнь-дающего и знание-приносящего опыта, вопрос о возможности религии как о форме более высокого опыта абсолютно закономерен и требует с нашей стороны серьезного внимания.

Но помимо закономерности данного вопроса существуют и другие важные причины, объясняющие, почему его следует поднять в настоящий момент истории культуры. Прежде всего, научный аспект данного вопроса. Представляется, что всякая культура обладает некой формой натурализма, специфического для ее мироощущения; и далее оказывается, что любая форма натурализма сводится к некоего рода атомизму. Так, есть индийский, греческий и мусульманский атомизм. Однако современный атомизм уникален. Его удивительная математика, рассматривающая универсум как сложное дифференциальное исчисление; его физика, которая, исходя из своих собственных методов, пришла к разрушению некоторых старых кумиров собственного храма, уже привели нас к той точке, когда мы задаемся вопросом, является ли каузальный аспект природы всей правдой о ней. Не вторгается ли конечная Реальность в наше сознание с какой-то другой стороны? Является

ли этот чисто интеллектуальный метод преодоления природы единственным методом? «Мы признали, — говорит профессор Эддингтон, — что физические сущности могут из своей природы формировать только частный аспект реальности. Как же нам быть с другой частью? Нельзя сказать, что эта другая часть касается нас меньше, чем физические сущности. Чувства, цели, ценности пополняют наше сознание не более, чем чувственными восприятиями. Мы следуем чувственным ощущениям и обнаруживаем, что они ведут во внешний мир, описываемый наукой; мы следуем другим элементам нашего бытия и обнаруживаем, что они ведут не в мир пространства и времени, но безусловно куда-то еще».

Во-вторых, мы должны обратить внимание на огромное практическое значение указанного вопроса. Современный человек с его философией критицизма и сциентизма оказывается в странном положении. Его натурализм дал ему беспрецедентный контроль над силами природы, однако лишил веры в собственное будущее. Удивительно, как одна и та же идея по-разному воздействует на разные культуры. Формулирование теории эволюции в мире ислама вызвало у Руми невероятный энтузиазм по поводу биологического будущего человека. Нет такого мусульманина, который, читая следующие стихи, не испытывал бы при этом радостного волнения:

Глубоко в земле  
Я пребывал в царствах руды и камня;  
А затем я улыбнулся многокрасочностью цветов;  
Позже, странствуя с дикими животными и блуждая часами  
Над землей и воздухом, и океанскими просторами,  
В новом рождении,  
Я нырял и летал,  
И полз, и бежал,  
И вся тайна моего существа вырисовывалась  
В форме, которая позволила им увидеть —  
Вот Человек!  
А далее — место моего назначения.  
За облаками, за небесами,  
В сферах, где никто не может измениться или умереть —  
В облике ангела; а затем прочь  
За пределы ночи и дня,  
Жизни и Смерти, невидимого или видимого,  
Где все, что когда-либо было,  
Единое и Целое.

(Руми)

С другой стороны, более точная формулировка той же идеи эволюции в Европе привела к убеждению, будто отныне не существует научного основания для идеи, согласно которой настоящая богатая сложность человеческого дара будет когда-либо материально превзойдена. Так тайное отчаяние современного человека скрывается за завесой научной терминологии. Ницше, хотя он и думал, что идея эволюции не доказывает веры в непревзойденность человека, не может рассматриваться как исключение в этом случае. Его энтузиазм относительно будущего человека свелся в конечном счете к доктрине «вечного возвращения» — возможно, самой безнадежной идее бессмертия, когда-либо высказанной человеком. Это вечное повторение не есть вечное «становление», оно является той же старой идеей «бытия», маскирующегося как «становление».

Таким образом, полностью сбитый с толку результатами собственной умственной деятельности, современный человек перестал жить духовно, т.е. внутренне. В области мысли он находится в открытом конфликте с самим собой, а в области экономической и политической жизни — в прямом конфликте с другими. Он считает себя неспособным контролировать собственный безжалостный эгоизм и неуемную жажду золота, которые постепенно убивают в нем высокие стремления и не приводят ни к чему, кроме как к ощущению усталости от жизни. Погруженный в «факт», то есть в оптически присутствующий источник ощущений, он полностью отрезан от непроявленных глубин собственного бытия. Его последовательный материализм настаивает в конце концов тот паралич энергии, который предсказывал и разоблачал Хаксли.

На Востоке дела обстоят не лучше. Техника средневекового мистицизма, с помощью которой религиозная жизнь в ее наивысшем проявлении развивалась как на Востоке, так и на Западе, сегодня практически потерпела крах. А на мусульманском Востоке ее разрушительное воздействие, возможно, было большим, чем где-либо еще. Вместо того чтобы реинтегрировать силы внутренней жизни среднего человека и тем самым подготовить его к участию в историческом процессе, она учила его ложному отречению и делала полностью удовлетворенным собственным невежеством и духовным рабством. Неудивительно, что современный мусульманин в Турции, Египте и Персии вынужден искать новые источники энергии в создании новых лояльностей, таких, как патриотизм и национализм, которые Ницше назвал «болезнью и безрассудством», «мощнейшей силой против культуры». Разочарованный в чисто религиозном методе духовного обновления, кото-

рый один только приводит нас к соприкосновению с вечным источником жизни и власти посредством расширения горизонтов мысли и эмоций, современный мусульманин наивно надеется открыть новые источники энергии путем сужения своей мысли и эмоций. Мировоззрение современного атеистического социализма, проявляющего себя ревностным сторонником новой религии, шире. Правда, обретя свое философское основание в левогегелианстве, он выступает против того самого источника, который мог бы придать ему силу и целенаправленность. Как национализм, так и атеистический социализм, по крайней мере при современном состоянии регулирования человеческих отношений, должны опираться на психологические силы ненависти, подозрительности и обиженности, которые ведут к оскудению души человека и сокрытию таящихся в ней источников духовной энергии. Ни техника средневекового мистицизма, ни национализм или атеистический социализм не могут излечить несчастное человечество от его недугов. Нет сомнения, что настоящий момент демонстрирует один из величайших кризисов в истории современной культуры. Сегодня мир стоит перед необходимостью биологического обновления. Только религия, которая в своем наивысшем проявлении не есть догма, духовенство или ритуал, способна этически подготовить современного человека к несению бремени великой ответственности, неизбежно вызываемой прогрессом современной науки, и восстановить в нем ту веру, которая позволяет ему завоевать личность теперь и сохранить ее в будущем. Лишь получив новое видение своего происхождения и будущего, своего «откуда» и «куда», человек наконец одержит победу над обществом, оправдывающим бесчеловечную конкуренцию, а также над цивилизацией, которая утратила собственную духовную целостность из-за внутреннего конфликта между религиозными и политическими ценностями.

Как я уже отмечал ранее, невозможно отрицать тот факт, что религия имеет целью понять конечный принцип ценности и тем самым реинтегрировать силы личности. Вся мировая религиозная литература, включая описания частных переживаний верующего, хотя, возможно, и выраженных в мыслительных формах устаревшей психологии, неизменно свидетельствует тому. Эти переживания так же естественны, как и наши обычные переживания. Очевидно, что для самого переживающего они имеют познавательную ценность, и что еще более существенно, показывают способность сосредоточить силы эго и тем самым даровать человеку новую индивидуальность. Мнение о том, что подобные переживания — результат неврозов или мистичности, не решает в конечном



счете вопроса об их смысле или ценности. Если возможна точка зрения за пределами физики, то нам следует мужественно смотреть в лицо такой возможности, даже если она способна нарушить или склонить к изменению наш нормальный образ жизни и мысли. Интересы истины требуют, чтобы мы отказались от нашего настоящего мнения. Совершенно неважно, является ли религиозное отношение первоначально обусловленным каким-то психологическим отклонением. Джордж Фокс, быть может, и невротик, но кто станет отрицать его очистительную силу для религиозной жизни современной Англии? Мухаммад, говорят нам, был психопатом. Ну что же, если психопат обладает силой дать новое направление ходу человеческой истории, было бы чрезвычайно интересно с точки зрения психологии выявить его первоначальную целесообразность, которая обратила рабов в лидеров, определила поведение и обеспечила успех целых человеческих рас. Судя по различным типам деятельности, которые возникли из движения, инициированного пророком ислама, его духовное напряжение и особого рода поведение, которое вытекало из этого, не могут рассматриваться как простая фантазия ума. Нельзя понять это иначе, чем реакцию на объективную ситуацию, порождающую новый энтузиазм, новые организации, новые отправные начала. Если мы взглянем на это с точки зрения антропологии, окажется, что психопат играет важную роль в человеческой социальной организации. Его путь состоит не в классификации фактов и открытии причин; он мыслит в терминах жизни и движения, направленного на создание новых форм поведения для человечества. Нет сомнения, что у него есть свои провалы и иллюзии, точно так же, как и у ученого, полагающегося на чувственный опыт, есть свои провалы и иллюзии. Однако тщательное изучение его методов показывает, что он не в меньшей мере, чем ученый, бдителен при исключении примеси иллюзии из собственного опыта.

Для нас, аутсайдеров, вопрос состоит в том, чтобы обнаружить эффективный метод исследования природы и значимости этого необыкновенного опыта. Арабский историк Ибн Халдун, заложивший основы современной научной истории, был первым, кто серьезно подошел к указанной стороне человеческой психологии и пришел к тому, что мы сегодня называем идеей сублимального «я». Позже сэр Уильям Гамильтон в Англии и Лейбниц в Германии заинтересовались некоторыми менее известными феноменами сознания. Тем не менее Юнг, вероятно, прав, считая что сущностная природа религии находится за пределами области аналитической психологии. Рассуждая об отношении аналитической психо-

логии к поэтическому искусству, он говорит, что только артистическая форма может быть предметом психологии. По его мнению, сущностная природа искусства не может быть объектом психологического подхода. «Точно такое же различие, — утверждает Юнг, — должно быть сделано в области религии; здесь также психологическое рассмотрение допустимо лишь в отношении эмоционального и символического феномена религии, что же касается сущностной ее природы, то она никак в него не включена, да и на самом деле не может быть включенной. Ибо если это было бы возможно, не только религия, но и искусство могло бы рассматриваться как раздел психологии».

И все же Юнг неоднократно противоречит сам себе. В результате вместо того, чтобы дать нам истинное понимание сущности природы религии и ее значения для человеческой личности, наша современная психология предлагает множество новых теорий, демонстрирующих полное непонимание природы религии в ее наивысшем проявлении и ведущих нас по совершенно безысходному направлению. В целом смысл этих теорий сводится к тому, что религия не связывает человеческое эго с какой-либо объективной реальностью за его пределами, она является просто удобным приспособлением, рассчитанным на создание барьеров этического характера в человеческом обществе для защиты социальной структуры от не поддающихся иначе сдерживанию инстинктов эго.

Вот почему, согласно этой новейшей психологии, христианство уже выполнило свою биологическую миссию и современный человек не в состоянии понять его первоначального значения. Юнг заключает: «Безусловно, нам все еще следует понять это, имей наши обычаи даже толику древней брутальности, ибо мы вряд ли способны сегодня реализовать ураганы раскованного либидо, которые бушевали в древнем Риме времен Цезарей. Современный цивилизованный человек кажется очень далеким от этого. Он стал просто невротиком. С тех пор как потребности, которые вызвали появление христианства, фактически исчезли, мы больше не понимаем их смысла. Мы не знаем, от чего христианство должно нас защитить. Для просвещенных людей так называемая религиозность уже почти стала неврозом. В прошедшие два тысячелетия христианство проделало свою работу и воздвигло барьеры из репрессий, которые защищают нас от видения нашей собственной греховности».

При таком подходе утрачивается самый смысл более высокой религиозной жизни. Сексуальное самоограничение — это лишь начальная стадия эволюции эго. Конечная цель религиозной жиз-

ни состоит в том, чтобы направить это эволюционное движение в сторону, более важную для будущего эго, чем моральное здоровье общественной структуры, которая составляет его настоящее окружение. Базовая установка, исходя из которой религиозная жизнь движется вперед, это существующая слабая целостность эго, его подверженность распаду, его податливость к трансформации и его способность к более широкой свободе создания новых ситуаций в известной и неизвестной средах. С учетом своей фундаментальной перцепции более высокая религиозная жизнь фиксирует внимание на опытах, символических неуловимым движениям реальности, серьезно влияющих на судьбу эго как, возможно, постоянного элемента в составе реальности. Если посмотреть на данный вопрос с указанной точки зрения, современная психология еще не коснулась даже внешней оболочки религиозной жизни и все еще далека от богатства и разнообразия того, что называется религиозным опытом. Чтобы вы могли представить себе богатство и разнообразие последнего, я приведу здесь суть высказывания великого религиозного гения XVII в. Шейха Ахмада Сирхинди (ум. в 1624 г.), бесстрашная аналитическая критика которого современного ему суфизма привела к развитию новой психотехники. Все разнообразные системы суфийской техники, используемые в Индии, пришли сюда из Средней Азии и Аравии, только его методы пересекли индийские границы и по-прежнему являются живой силой в Пенджабе, Афганистане и азиатской части России. Боюсь, что мне не удастся передать подлинный смысл приводимого ниже высказывания на языке современной психологии, поскольку такового пока не существует. Однако, исходя из того что цель моя лишь в том, чтобы дать представление о безграничном богатстве опыта, которое эго в своем поиске Божественного должно пережить и пройти, я надеюсь, вы простите меня за явно заимствованную терминологию, которая содержит реальный смысл, но которая под влиянием религиозной психологии возникла в атмосфере иной культуры. Обратимся теперь к самому высказыванию. Опыт некоего Абдулы Момина был описан Шейху [Сирхинди] следующим образом:

«Небеса и земля, Божественный престол, ад и рай — все перестало существовать для меня. Когда я оглядываюсь вокруг, я нигде не нахожу их. Когда я нахожусь в присутствии кого-нибудь, я никого не вижу перед собой: даже мое собственное бытие утрачено мною. Бог — бесконечен. Никто не может содержать Его в себе; и это крайняя граница духовного опыта. Ни один святой не смог выйти за пределы этого».

В ответ на это Шейх сказал:

«Описанный опыт происходит из бесконечного разнообразия жизни „кальб“ (сердца), и мне кажется, что переживший его не прошел еще даже четверти бесчисленных стоянок сердца. Следует пройти оставшиеся три четверти для того, чтобы завершить опыт этой первой „стоянки“ духовной жизни. За этой стоянкой находятся другие, известные как рух, сирр-и-кхафи и сирр-и-акхфа. Каждая из перечисленных стоянок, которые вместе составляют то, что на собственном языке суфиев называется алам-и-амр, имеет свои характерные состояния и опыты. После прохождения упомянутых стоянок жаждущий истины постепенно получает прозрение Божественных Имен и Божественных Атрибутов и, наконец, Божественной Сущности».

Каково бы ни было психологическое основание для различий, выделенных в приведенном выше отрывке, он дает нам по крайней мере некоторое представление о целом универсуме внутреннего опыта так, как он видится великому реформатору суфизма. По его мнению, этот алам-и-амр, т.е. «мир направляющей энергии», должен быть пройден прежде, чем человек достигнет того уникального опыта, который символизирует чисто объективное. Вот почему я говорю, что современная психология еще не затронула даже внешней оболочки субъекта. Лично я вовсе не питаю надежд относительно настоящего состояния дел ни в биологии, ни в психологии.

Простая аналитическая критика с некоторым пониманием органических предпосылок воображения, в котором иногда выражается религиозная жизнь, вряд ли приведет нас к живым корням человеческой личности. Допуская, что сексуальное воображение сыграло роль в истории религии или что религия вооружилась средствами воображения для того, чтобы избежать неприятной реальности или приспособиться к ней, подобный взгляд на данный вопрос ни в коей мере не может повлиять на конечную цель религиозной жизни, то есть на реконструкцию конечного эго путем приведения его в контакт с вечным жизненным процессом и тем самым придания ему метафизического статуса, о котором мы можем иметь только частичное представление в удушливой атмосфере современного общества. Если поэтому психологическая наука когда-нибудь будет иметь действительное значение в жизни человечества, ей придется предложить независимый метод, рассчитанный на раскрытие новой техники, более отвечающей характеру нашего времени. Вероятно, психопат, наделенный большим интел-

лектом (такое сочетание не является невозможным), может дать нам ключ к подобного рода технике.

В современной Европе Ницше, чья жизнь и деятельность представляют по крайней мере для нас, восточных людей, чрезвычайно интересный феномен в религиозной психологии, был наделен некой природной приспособленностью к такого рода делу. Его ментальная история имеет аналоги в истории восточного (то есть индийского) суфизма. Невозможно отрицать того, что ему действительно явилось так называемое императивное видение Божественного в человеке. Я называю его видение императивным, потому что, вероятно, оно дало ему некоторого рода пророческую ментальность, которая, посредством определенной техники, направлена на то, чтобы превратить видения в постоянные жизненные силы.

И все же опыт Ницше был неудачей, и эта неудача есть следствие деятельности главным образом его интеллектуальных единомышленников, таких, как Шопенгауэр, Дарвин и Ланге, влияние которых не позволило ему понять действительное значение своего видения. Вместо того чтобы искать духовную власть, которая бы проявила Божественное даже в плебее и тем самым открыла перед ним бесконечное будущее, Ницше искал реализацию своего видения в таких проектах, как аристократический радикализм. Я сказал, обращаясь к нему в одной из своих поэм:

«Я есмь», которое он ищет,

Находится за пределами философии, за пределами знания.

Растение, которое вырастает только из невидимой почвы  
человеческого сердца,

Не произрастет из кучи глины!

Так потерпел неудачу гений, чье видение было определено исключительно собственными внутренними силами, но осталось бесплодным из-за желания иметь внешнее руководство своей духовной жизнью. Ирония судьбы состоит в том, что этот человек, который казался друзьям «как бы явившимся из страны, где человек не жил», полностью осознавал великую духовную потребность. «Я в одиночестве, — говорил он, — стою перед огромной проблемой: будто бы я заблудился в первобытном лесу. Мне нужна помощь. Мне нужны ученики: мне нужен *наставник*. Как было бы прекрасно подчиняться». И далее опять: «Почему я не нахожу среди живущих людей никого, кто был бы выше меня и смотрел бы на меня свысока? Может быть, это только из-за того, что я плохо искал? А ведь я так сильно желаю этого».

Правда заключается в том, что религиозный и научный процессы, хотя и предполагают различные методы, сходны по своей конечной цели. Оба направлены на достижение наиболее реального. На самом деле религия, по причинам, упомянутым мною ранее, в гораздо большей степени, чем наука, желает достичь конечного Реального. И для обоих путь к чистой объективности лежит через то, что может быть названо очищением опыта. Для того чтобы понять это, мы должны видеть различие между опытом как естественным фактом, демонстрирующим нормально наблюдаемое проявление реальности, и опытом, демонстрирующим внутреннюю природу реальности. Как естественный факт он объясним в свете своего психологического и физиологического прошлого. Как свидетельствующий о внутренней природе реальности, он требует от нас использования другого способа выявления собственного смысла. В области науки мы пытаемся понять его смысл в соотнесенности с внешним проявлением реальности; в области религии мы принимаем его как представляющего некоего рода реальность и пытаемся раскрыть его смысл, соотнося в основном с внутренней природой этой реальности. Научный и религиозный процессы в некотором смысле параллельны. Оба действительно являются описаниями одного и того же мира, только с тем отличием, что в научном процессе точка зрения эго является обязательно эксклюзивной, в то время как в религиозном процессе эго интегрирует соперничающие тенденции и развивает единое инклюзивное отношение, приводящее к некоторого рода синтетическому преобразованию опыта. Тщательное изучение природы и цели этих действительно взаимодополняющих процессов показывает, что оба они направлены на очищение опыта, каждый в соответствующей области. Следующий пример сделает более понятным, что я имею в виду. Юмовская критика нашего представления, конечно, должна рассматриваться скорее как страница в истории науки, чем в истории философии. Верные духу научного эмпиризма, мы не имеем право иметь дело с какими-либо концепциями субъективного характера. Смысл юмовской критики состоит в освобождении эмпирической науки от концепции силы, которая, как он утверждает, не имеет основания в чувственном опыте. Это была первая попытка современного мыслителя очистить научный процесс.

Эйнштейновский математический взгляд на универсум завершает процесс очищения, начатый Юмом, и верный духу юмовской критики, в целом обходится без концепции силы. Высказывание великого индийского святого, процитированное мною, показывает, что тот, кто занят практическим изучением религиозной психоло-

гии, имеет в виду аналогичное очищение. Его чувство объективности так же обострено, как и ученого в его собственной области объективности. Он переходит от опыта к опыту не просто как наблюдатель, но как критический «просеиватель» опыта, который по правилам специфической техники, отвечающей его сфере исследования, пытается уничтожить все субъективные элементы, психологические или физиологические, в характере своего опыта с тем, чтобы в конце концов достичь того, что абсолютно объективно. Этот конечный опыт есть открытие нового жизненного процесса — оригинального, существенного, спонтанного. Вечная тайна эго заключена в том, что как только оно достигает этого конечного откровения, оно признает последнее в качестве корня своего бытия без малейшего колебания. И тем не менее в самом опыте нет никакой тайны. Действительно, в целях гарантирования полностью неэмоционального опыта техника суфизма во всяком случае заботится о том, чтобы запретить использование в богослужении музыки, и подчеркивает значимость ежедневных коллективных молитв, дабы предотвратить возможные антиобщественные эффекты одиночного созерцания. Опыт, постигнутый таким образом, является совершенно естественным и имеет биологическое значение высочайшей важности для эго. Это есть человеческое эго, превосходящее простую рефлексию и исправляющее свою мимолетность посредством обретения вечного.

Единственная опасность, которой подвержено эго в этом Божественном поиске, — возможность расслабления его активности из-за испытываемого им удовольствия и поглощенности опытами, которые предшествуют этому конечному опыту. История «восточного» суфизма показывает, что такая опасность является реальной. В том-то и был смысл реформаторского движения, начатого великим индийским святым, которого я цитировал ранее. И причина того очевидна. Конечная цель эго не в том, чтобы *увидеть* что-то, а в том, чтобы *быть* чем-то. В усилия эго *быть* чем-то оно открывает свою конечную возможность отточить собственную объективность и обрести более фундаментальное «Я есмь», которое находит свидетельство своей реальности не в картезианском «Я мыслю», а в кантовском «Я могу». Цель поиска эго не в освобождении от ограничений индивидуальности, напротив, она в ее более точном определении.

Конечный акт эго — акт не интеллектуальный, а волевой, укрепляющий его бытие в целом и усиливающий его волю творческой убежденностью в том, что мир не представляет собой нечто, что должно быть увидено и познано посредством концепций,

но является чем-то, что должно быть сделано и переделано постоянным действием. Это момент высшего блаженства, но также и момент величайшего испытания эго:

Ты находишься на стоянке 'жизни' или 'смерти',  
'смерти в жизни'?

Обратись к трем свидетелям, дабы определить 'стоянку'.

Первый свидетель — твое собственное сознание:

Смотри же сам, используя свой собственный свет.

Второй свидетель — это сознание другого эго:

Смотри же сам, используя свет эго иного, чем ты.

Третий свидетель — Божественное сознание:

Смотри же сам, используй Божественный свет.

Если ты выступишь непоколебленным перед этим светом,

Считай себя живым и вечным, как Он!

Только тот человек реален, кто осмеливается —

Осмеливается взглянуть Богу в лицо!

Что такое 'Вознесение'? Только поиск свидетеля,

Который мог бы окончательно подтвердить реальность.

Свидетеля, чье подтверждение одно только сделает тебя вечным.

Никто не может выстоять в Его Присутствии непоколебленным.

Но тот, кто сможет, воистину есть чистое золото.

А ты простая пылинка?

Завяжи накрепко узел своего эго!

И держись прочнее за свое крошечное бытие!

Как восхитительно сжечь эго

И сравнить его блеск в присутствии Солнца!

Переделай же тонкую старую рамку

И создай новое бытие.

Такое бытие является бытием реальным,

Иначе твое эго — лишь колечко дыма!

(Из поэмы Икбала «Джавид-намэ»)



## SUMMARY

It is for the first time that a textbook introducing the main non-Western philosophical traditions (Chinese, Indian and Muslim) is presented to the Russian readers. More than thirty texts translated into Russian from Chinese, Sanskrit, Pali and Arabic are selected so that to show a great diversity of views every culture has and to avoid the simplicity of a stereotyped vision of the Oriental philosophies. In contrast to the similar foreign textbooks here not only each text is prefaced but there is quite an expanded general Introduction aimed to depict the peculiarity of non-Western philosophical understandings of the Universe, of the human nature and of its cognitive abilities. The last chapter of the Introduction proves how tensed could be the relations between the tradition and modernity in the developing societies.

The textbook is expected to be used as a manual by the University students, by the teachers at high schools and gymnasiums in Russia as well as in many states on the territory of the former USSR where the Russian language still remains to be a language of education.

## СОДЕРЖАНИЕ

### ВВОДНЫЙ КУРС

3

#### ВВЕДЕНИЕ

4

#### Глава I

#### ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

8

#### Глава II

#### КОСМОГОНИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАЧАЛА

12

#### Глава III

#### ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИРОЗДАНИЯ И ЕГО УСТРОЕНИЕ

18

#### Глава IV

#### ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

36

#### Глава V

#### ПУТИ ПОСТИЖЕНИЯ ИСТИНЫ

61

#### Глава VI

#### ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

87

### ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ

113

### ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

113

#### УПАНИШАДЫ

«Шветашватара-упанишада»

(ПЕРВАЯ  
И ЧЕТВЕРТАЯ ЧАСТИ)

115

«БХАГАВАДГИТА»

(ГЛАВА ВТОРАЯ)

120

ЧАРВАКА/ЛОКАЯТА

«Сарва-даршана-самграха»

#### Мадхвы

(ФРАГМЕНТ)

130

#### ДЖАЙНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

«Таттвартха-адхигама-сутра»

Шри Умасвати Вачаки

(ГЛАВЫ 1—2, 5—10)

136

#### ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА

«Абхидхармакоша»

Васубандху  
(РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ, КАРИКИ 2—11)  
151

«Вопросы Милинды»  
(ФРАГМЕНТ)  
163

### САНКХЬЯ-ЙОГА

«Санкхья-карики»  
(КАРИКИ 9—12)  
173

«Йога-сутры»

Патанджали

и «Вьяса-бхашья»

(ФРАГМЕНТ ИЗ ГЛАВЫ ВТОРОЙ)  
190

### НЬЯЯ-ВАЙШЕШИКА

«Падартха-дхарма-санграха»

Прашастапады  
(ФРАГМЕНТЫ)  
196

«Тарка-санграха. Тарка-дипика»

Аннамбхатты  
(ФРАГМЕНТ)  
204

### МИМАНСА-ВЕДАНТА

«Миманса-сутра-бхашья»  
(ФРАГМЕНТЫ)  
209

«Брахма-сутры»

Комментарий Шанкары  
(ГЛАВА ВТОРАЯ, РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ)  
224

### ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Свами Вивекананда

«Значение веданты

для жизни индийцев»  
233

## КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

249

### КОНФУЦИЙ

«Лунь юй»  
(ГЛАВЫ ПЕРВАЯ  
И ПЯТНАДЦАТАЯ)  
251

### МЭН-ЦЗЫ

«Мэн-цзы»  
(ГЛАВЫ ШЕСТАЯ  
И СЕДЬМАЯ)  
257

### ЛАО-ЦЗЫ

«Дао да цзин»  
(ФРАГМЕНТЫ)  
262

### ЧЖУАН-ЦЗЫ

«Чжуан-цзы»  
(ГЛАВА ТРИДЦАТЬ ТРЕТЬЯ)  
276

### ДУН ЧЖУНШУ

«Чунь цю фань-лу»  
(ФРАГМЕНТ)  
288

### ВАН ЧУН

«Лунь хэн»  
(КНИГА ВТОРАЯ, ГЛАВА ВТОРАЯ;  
КНИГА ТРЕТЬЯ, ГЛАВА ПЯТАЯ)  
299

### ЦЗУН-МИ

«Юань жэнь лунь»  
(РАЗДЕЛЫ О ХИНАЯНЕ И МАХАЯНЕ)  
315

### ЧЖУ СИ

«Син. Жэнь у чжи син»  
(ФРАГМЕНТ)  
322

### ВАН ЯНМИН

«Да сюэ вэнь»  
337

### ИДЕОЛОГИЯ НАЦИОНАЛЬНО- ОСВОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ

Сунь Ятсен

«Три народных принципа и будущее Китая»  
350

## МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

363

- АЛ-АШАРИ  
«О чем говорили люди ислама  
и в чем разошлись  
творившие молитву»  
(ФРАГМЕНТЫ)  
365
- АЛ-ФАРАБИ  
«Трактат о взглядах жителей  
добродетельного города»  
(ФРАГМЕНТ)  
385
- ИБН СИНА (АВИЦЕННА)  
«Указания и наставления»  
(ФРАГМЕНТ)  
398
- АЛ-КИРМАНИ  
Успокоение разума  
(ФРАГМЕНТЫ)  
407
- АЛ-ГАЗАЛИ  
«Избавляющий от заблуждения»  
(ФРАГМЕНТ)  
423
- ИБН РУШД (АВЕРРОЭС)  
«Рассуждение, выносящее решение  
относительно связи  
между религией  
и философией»  
436
- ИБН АРАБИ  
«Геммы мудрости»  
(Гемма мудрости божественной  
в слове Адамовом)  
463
- ИБН ХАЛДУН  
«Мукаддима»  
(ФРАГМЕНТЫ)  
472
- МУСУЛЬМАНСКОЕ  
РЕФОРМАТОРСТВО XX в.  
Мухаммад Икбал  
«Реконструкция религиозной мысли  
в исламе»  
(ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ)  
480

Научное издание

**Степанянц Мариэтта Тиграновна**

**ВОСТОЧНАЯ  
ФИЛОСОФИЯ**

**ВВОДНЫЙ КУРС**

---

**ИЗБРАННЫЕ ТЕКСТЫ**

*Редактор Л.С.Фридман*

*Художник Э.Л.Эрман*

*Художественный редактор Б.Л.Резников*

*Технический редактор О.В.Аредова*

*Корректор Н.Б.Осягина*

*Компьютерные набор и верстка Е.А.Пронина*

Изд. лиц. № 020910 от 02.09.94

Сдано в набор 08.04.97

Подписано к печати 24.08.97

Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. п. л. 31,5

Усл. кр.-отт. 31,7. Уч.-изд. л. 32,5

Тираж 3000 экз. Изд. № 7736

Зак. № 2362 . «С» — 1

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

2-я типография РАН

121099, Москва, Шубинский пер., 6