



Л.А. Швачкина

МИЛОСЕРДИЕ В ИНДО-БУДДИЙСКОЙ И КОНФУЦИАНСКО-ДАОСИСТСКОЙ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ



УДК 130.2
ББК 71.0
ШЗЗ

Рецензенты:

д.ф.н., старший научный сотрудник отдела послевузовской подготовки
и социальных, гуманитарных наук Северо-Кавказского научного центра
Высшей школы Южного федерального университета

Ю.П. Тен

д.ф.н., доцент кафедры «Философия и культурология» ЮРГИ

Ю.П. Шичанина

д.ф.н., профессор кафедры «Философия и история» ЮРГУЭС

Е.Ю. Положенкова

Швачкина, Л.А.

ШЗЗ Милосердие в индо-буддийской и конфуцианско-даосистской
культурных традициях : монография / Л.А. Швачкина. – Шахты :
ГОУ ВПО «ЮРГУЭС», 2009. – 104 с.
ISBN 978-5-93834-556-0

Данная монография рассматривает феномен милосердия в контексте
индо-буддийской и конфуцианско-даосистской культурных традициях.
Материалы научного исследования могут быть использованы при разра-
ботке малоизученных вопросов религиоведения, философской антрополо-
гии и философии культуры, а также при чтении учебных курсов для спе-
циалистов в области философии, культурологии, социальной работы, ис-
тории Востока.

УДК 130.2
ББК 71.0

Режим доступа к электронному аналогу печатного издания:
<http://www.libdb.ssu.ru>

ISBN 978-5-93834-556-0

© Швачкина Л.А., 2009
© ГОУ ВПО «Южно-Российский государственный
университет экономики и сервиса», 2009

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИССЛЕДОВАНИЯ ФЕНОМЕНА МИЛОСЕРДИЯ В КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ	6
1.1. Феномен милосердия: философско-культурологический анализ ..	6
1.2. Культурные традиции как система ценностей	21
Глава 2. МИЛОСЕРДИЕ В ИНДО-БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ	32
2.1. Милосердие в контексте индуистского понимания цели жизни ..	32
2.2. Милосердие в джайнизме и буддизме	46
Глава 3. МИЛОСЕРДИЕ В КОНФУЦИАНСКО-ДАОСИСТСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ	63
3.1. Милосердие как атрибут поведения благородного мужа в конфуцианстве	63
3.2. Понимание милосердия в культурной традиции даосизма	78
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	93
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	96

ВВЕДЕНИЕ

Феномен милосердия представляет собой сострадательное, доброжелательное отношение к нуждающимся. Его значение неизмеримо возрастает в кризисные периоды развития общества, когда рушится социальная стабильность и многие люди попадают в категорию изгоев. В конце 80-х гг. прошлого столетия Россия оказалась именно в такой ситуации – системный кризис охватил все сферы жизни. Естественно, кризис экономики породил кризис в сфере морали и, как следствие, человеческих отношений: сформировалась новая система нравственных ценностей, далёкая от принципов человеколюбия и взаимопомощи. Современный экономический кризис усугубил ситуацию.

Не менее важный аспект актуальности исследуемой проблематики связан с ростом агрессивности как характеристики поведения современного человека. Это кажется парадоксальным, но у любого здравомыслящего человека всё чаще создаётся ощущение, что общество через образцы поведения современных героев средств массовой коммуникации сознательно обучает своих членов агрессивному поведению. Асоциальные молодёжные группировки демонстрируют массовый характер этого явления. Естественно, что деструктивный характер носят и индивидуальные проявления агрессивности. Даже в тех сферах, где это может быть оправдано (например, сюжетная линия художественного фильма, спортивные соревнования), её гипертрофированное проявление и сознательное акцентирование внимания на сценах агрессии, насилия и жестокости превышает нормы человеческого восприятия. Колоссальный рост агрессивности, который отмечают современные исследователи в области этики, философии, культурологии, социальной психологии и других наук, способствовал обращению автора к гуманистическим традициям в истории культуры, связанным с развитием идеи милосердия, а также её практической реализацией.

Культурно-ценностная неопределённость и противоречивость светской морали породили религиозный ренессанс, который, в свою очередь, пробудил интерес к феномену милосердия как фундаментальной основе человеческого существования.

Кроме того, актуальность рассматриваемой проблемы обусловлена необходимостью анализа процессов глобализации, которые предполагают взаимовлияние культурных традиций, что влечёт за собой не просто знакомство с иным культурным опытом, но и взаимообмен и, возможно, культурное заимствование лучших традиций той или иной культуры, в частности восточной.

Другая, не менее значимая причина обращения к проблеме милосердия в восточной культуре состоит в том, что на фоне всё более ясного осознания того, что техногенная цивилизация ведёт человечество в тупик,

на Западе и в России активно интересуются восточными культурными традициями, которые открывают иной нравственный аспект отношений не только между людьми, но и человеком и природой. Их специфичность состоит в особом понимании милосердия восточными культурными традициями. Иногда их сложно понять с рациональных позиций современного человека, но заимствовать их положительный опыт следует. Поэтому европейский мир всё чаще обращает свои взоры на Восток, пытаясь извлечь рациональное зерно милосердного отношения к окружающей реальности из опыта этой древнейшей цивилизации.

Проблемы милосердия всегда привлекали внимание мыслителей как на Востоке, так и на Западе. На Востоке их касались в своих трактатах представители индуизма, джайнизма, буддизма, конфуцианства и даосизма. Проблемы милосердия в контексте этики рассматриваются в работах Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова и других авторов.

Е.П. Агапов, Л.В. Бадя, Э.И. Дикий, И.А. Зимняя, М.В. Фирсов, Е.И. Холостова, В.Н. Ярская и др. рассматривают милосердие в связи с проблемами теории и истории социальной работы.

Из зарубежных авторов, касающихся проблем милосердия в контексте социальной работы, следует отметить, прежде всего, работы Р. Баркера, С. Рамон и Т. Шанина.

Несмотря на всё возрастающее число работ, посвящённых милосердию, ни одна из них не рассматривала его в контексте культуры. Рассмотрение различных социальных явлений в контексте культуры получило в последнее время широкое распространение как в отечественной, так и в зарубежной философской литературе. Сравнивая различные проявления одного и того же феномена в этом контексте, оно позволяет нам лучше понять его сущность. В качестве контекста культуры могут выступать Восток и Запад, город и село, различные периоды всемирной или локальной истории и т.д. В данной работе предпринимается попытка рассмотреть милосердие в связи с культурными традициями, которые понимаются как системы ценностей. Её успешная реализация позволяет понять специфику милосердия в индо-буддийской, конфуцианско-даосистской культурных традициях.

Результаты работы могут быть использованы при разработке малоизученных вопросов религиоведения, философской антропологии и философии культуры, потребность в которых особенно остро ощущается в отечественной литературе. Они также могут быть использованы при чтении учебных курсов для специалистов в области философии, культурологии, социальной работы, истории Востока и других дисциплин.

ГЛАВА 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИССЛЕДОВАНИЯ ФЕНОМЕНА МИЛОСЕРДИЯ В КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ

1.1. Феномен милосердия: философско-культурологический анализ

Милосердие как культурная универсалия. Культура представляет собой систему «исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех её основных проявлениях» [38, с. 524]. Эти программы выступают в форме знаний, навыков, норм, идеалов, образцов поведения, символов, идей, ценностей, обычаев и т.д. В своей совокупности они образуют социальный опыт, который исторически накапливается как отдельными народами, так и человечеством в целом.

Программы деятельности, поведения и общения, представленные различными культурными феноменами, имеют сложную иерархическую организацию. В них выделяют три уровня: первый включает в себя реликтовые программы, которые продолжают существовать и сейчас, второй – программы, которые обеспечивают воспроизводство современного общества, а третий – программы социальной жизни, направленные в будущее. Несмотря на относительную самостоятельность культурных феноменов разных уровней, они образуют целостную систему. Системообразующим фактором этих феноменов являются предельные основания той или иной культуры, которые называются культурными универсалиями.

Под культурными универсалиями имеются в виду основы миропонимания, формирующиеся в процессе социализации и служащие для человека той или иной эпохи системой координат, исходя из которой он воспринимает явления действительности и сводит их воедино в своём сознании.

Культурные универсалии включают в себя нормы, ценности, правила, традиции, аспекты культуры, которые носят всеобщий характер, присутствуя на всех этапах развития человеческого рода независимо от географического места, а также устройства общества. В них можно выделить некоторое содержание, свойственное различным типам культуры и образующее глубинные структуры человеческого сознания. Но это содержание всегда соединено со специфическими смыслами, присущими культуре исторически определённого типа общества. Исторически особенное в культурных универсалиях в свою очередь конкретизируется в групповом или индивидуальном восприятии мира, формирующееся соответствующей культурой.

Н. Смелзер понимает под культурными универсалиями общие черты, свойственные всем культурам. Упомянутый им американский антрополог Дж. Мердок выделял более шестидесяти культурных универсалий, в частности спорт, танцы, похоронные ритуалы и др. Между культурами, полагают он, могут существовать различия в отношении видов спорта, танцев, похоронных ритуалов и т.д. Одним из факторов, обуславливающих эти различия, является окружающая среда. Кроме того, культурные различия определяются историей общества и формируются в результате уникального хода событий. На основе разных культур возникли различные виды спорта, танцы, похоронные ритуалы и т.д., но главное заключается в том, что в той или иной форме они имеются в каждой из них [132, с. 45-46].

Некоторые антропологи полагают, что культурные универсалии имеют биологическую обусловленность. К факторам, под влиянием которых формируются культурные универсалии, они относят наличие двух полов, потребность в пище, тепле и т.д. Поскольку существуют потребности, они удовлетворяются на основе данной культуры. Все культуры способны удовлетворению определённых потребностей, хотя в способах его они могут различаться. Критики биологической обусловленности культурных универсалий обращают внимание на то, что способы удовлетворения человеческих потребностей сами определяются особенностями культуры.

Генезис культурных универсалий К.Г. Исупов связывает с центральными оппозициями основного мифа (жизнь – смерть, верх – низ и др.), с первоначальным опытом структурирования мира, с установлением системы терминов родства, семантикой имени, с ритуальной практикой, а также с первыми запретами (на инцест, на сыроедение и т.п.) и первыми достижениями культуры. Основу культурных универсалий образуют универсалии архаического порядка: мифологемы хтонических сил и связанные с ними элементы Космоса, ближний мир предметов, а также природная органика в её пространственно-временной и хроматической определённости. Над ними располагаются универсалии терминов родства, артефактов, реальных ситуаций, границ состояний или их следов, а завершается иерархия культурных универсалий списком видов деятельности [90, с. 280].

В.С. Стёпин считает, что можно выделить два больших блока культурных универсалий, которые тесно связаны между собой. К первому блоку относятся категории, которые фиксируют наиболее общие характеристики объектов, включённых в человеческую деятельность (пространство, время, движение, вещь, отношение, количество, качество, мера, содержание, причинность, случайность, необходимость и т.д.). Они носят универсальный характер, поскольку любые объекты могут стать предметами деятельности. Второй блок культурных универсалий образуют категории, посредством которых выражаются характеристики человека, выступающего в качестве субъекта деятельности, а также его отношения к другим людям

и обществу в целом (добро, зло, вера, надежда, долг, совесть, справедливость и т.п.). Они служат для того, чтобы в наиболее общей форме фиксировать исторически накопленный опыт включения индивида в систему социальных отношений и коммуникаций [38, с. 525].

М.А. Можейко выделяет не два, а три вида культурных универсалий. Он говорит о культурных универсалиях «объектного, субъектного и субъект-объектного рядов» [38, с. 823]. Примерами культурных универсалий объектного ряда являются мир, изменение, причина, целое и т.п., субъектного ряда – человек, счастье, государство, честь, справедливость и т.п., а субъект-объектного ряда – познание, истина, деятельность и т.п. Мы полагаем, что к культурным универсалиям субъектного ряда относится и милосердие, представляющее собой сострадательное отношение к тем, кто находится в нужде.

В различных культурных традициях милосердие рассматривается как необходимое условие жизнедеятельности общества, а также важнейшее требование к человеку. Индо-буддийская традиция относит милосердие к тем принципам, следование которым помогает человеку идти по пути нравственного самосовершенствования. В конфуцианско-даосистской традиции милосердие (жэнь) является одной из важнейших добродетелей, определяющей отношение человека к другим людям, а также всему мирозданию. Иудейско-христианская традиция, например, понимает его как атрибут Бога, которому должен следовать в своих поступках каждый человек. В арабо-мусульманской традиции милосердие также является одной из характеристик Бога, а пренебрежение им равносильно отрицанию религии.

Культурное значение милосердия определяется тем, что оно направлено на помощь нуждающимся, которая является одним из механизмов, обеспечивающих социальную стабильность. Под социальной стабильностью имеется в виду такое состояние общества, которое позволяет ему эффективно функционировать и развиваться в условиях как внешних, так и внутренних воздействий. Сохранению социальной стабильности способствовало также возникновение семьи, частной собственности и государства. Стабилизирующее влияние семьи на общество обусловлено тем, что она является малой группой, члены которой связаны общим бытом, а также моральной ответственностью друг перед другом и взаимопомощью. Частная собственность, позволяющая человеку присваивать предметы производительного и непродовольственного потребления, делает его заинтересованным в сохранении существующих отношений, а государство охраняет их с помощью аппарата принуждения. Однако древнейшим механизмом, выработанным обществом ради сохранения своей стабильности, является помощь нуждающимся.

Помощь нуждающимся представляет собой содействие людям в решении проблем, с которыми они сталкиваются в своей повседневной жизни. Поэтому её понимание зависит от того, что мы имеем в виду под по-

вседневной жизнью. В отечественной литературе повседневная жизнь стала предметом философского осмысления только в последнее время, тогда как в предшествующие периоды она рассматривалась разве что под названием быта. Между тем в западной философии её рассмотрение имеет уже прочную традицию, восходящую к учению Э. Гуссерля о жизненном мире.

Э. Гуссерль был первым философом, сделавшим повседневную жизнь предметом теоретического осмысления. Коррелятом повседневной жизни в его учении является жизненный мир, представляющий собой совместный опыт людей, в рамках которого складывается система значений. Именно в нём следует искать корни научных абстракций, которые отражают деятельность сознания, направленную на придание значений предметам человеческого опыта. Логическое завершение учение о жизненном мире получило у А. Шюца, который показал, как представления об обществе, возникающие в повседневной жизни, превращаются в научные абстракции [162, с. 129–137]. Обобщая понятие жизненного мира, он пришёл к выводу, что повседневная жизнь составляет основу не только научной, но и любой другой человеческой деятельности, которая связана с образованием смыслов. По мнению Е.П. Агапова, можно «не соглашаться с А. Шюцем, когда он ставит научное знание в один ряд с художественной фантазией или религиозной верой, но нельзя не признать его правоту в подчёркивании фундаментального значения повседневной жизни для всей системы человеческой деятельности» [7, с. 4].

М.П. Шубина обращает внимание на то, что основные «концепции повседневности хотя и различаются между собой, но всё же имеют много сходного в понимании этой проблемы. Все исследователи, так или иначе, согласны с тем, что повседневность представляет собой особую сферу опыта» [161, с. 55]. Помимо Э. Гуссерля и А. Шюца, к ним относятся Е.В. Золотухина-Аболина, Б.В. Марков и другие исследователи. Многие исследователи сходятся также в том, что повседневная жизнь образует основу человеческой деятельности. Е.П. Агапов полагает, что повседневная жизнь составляет основу воспроизводства и развития личности. К основным элементам её структуры он относит домашний труд и семейное обслуживание, занятия, посвящённые детям и семейному общению, досуговое общение с целью отдыха, развлечения или обмена информацией, повседневную культурную жизнь, занятия, посвящённые активному физическому развитию и общению с природой, а также занятия, связанные с удовлетворением физиологических потребностей и уходом за собой [7, с. 5].

Структура повседневной жизни находит своё отражение в разнообразных потребностях, которые человек пытается удовлетворить с помощью доступных ему средств. Если этих средств оказывается недостаточно для достижения поставленных целей, то человек сталкивается с личностными проблемами, которые свидетельствуют о неудовлетворении его потребностей. Человека, который не может сам решить свои проблемы, относят

к той или иной категории нуждающихся (старика, вдовы, сироты и т.д.). Человек может нуждаться в материальной, психологической, информационной или иной поддержке. Помочь ему – значит поддержать его усилия, направленные на решение встающих перед ним проблем. При этом помощь нуждающимся не снимает с них ответственности за своё благополучие, а только ослабляет её бремя.

Деятельность человека представляет собой процесс, связанный с удовлетворением его потребностей, которое позволяет ему не только воспроизводить условия своего существования, но и развивать себя как личность. Совпадение её результатов с поставленными целями свидетельствует об удовлетворении одних потребностей, на основе которых возникают другие. Если результаты человеческой деятельности не совпадают с её целями, то создаются условия для возникновения личностных проблем. Неудовлетворённость людей условиями своей жизни, обусловленная наличием этих проблем, является одним из факторов нестабильности общества. Поскольку общество заинтересовано в сохранении своей стабильности, оно должно было выработать механизм компенсации неудовлетворённых потребностей людей. Формирование такого механизма, представляющего собой помощь нуждающимся, шло одновременно с процессом становления человеческого общества. Помощь нуждающимся способствует стабилизации общественных отношений, в рамках которых происходит развитие культуры. Социальная нестабильность часто оборачивается конфликтами, которые могут приводить к уничтожению культурных ценностей. Поэтому одна из форм деятельности всегда была направлена на то, чтобы способствовать созданию нормальных условий для развития культуры.

Генезис милосердия. Определив милосердие как культурную универсалию субъектного ряда, обратимся к вопросу о его генезисе. Милосердие обычно понимается как сострадательное отношение к нуждающимся, предполагающее готовность прийти к ним на помощь. Иными словами, оно может служить основанием для помощи нуждающимся, представляющей собой содействие людям в решении проблем, с которыми они сталкиваются в своей повседневной жизни. Означает ли это, что милосердие, как и помощь нуждающимся, возникло в первобытном обществе? Возможно, что нет.

Помощь нуждающимся возникла в первобытном обществе в связи с потребностями развития общины, которая была вынуждена заботиться о наиболее слабых и незащищённых. Её объектами были прежде всего дети и старики: первые рассматривались как будущие добытчики средств к существованию или производители потомства, а вторые – как хранители накопленного опыта и традиций. Можно было бы возразить, что практически все народы прошли в своём развитии через инфантицид, т.е. умерщвление детей (мальчиков или девочек) и стариков. Так, у древних славян умерщвление дряблых и больных стариков принимало различные формы: зимой их

вывозили на сани и спускали в глубокий овраг, отвозили в мороз в поле или степь, опускали в пустую яму, сажали на печь в пустой хате, увозили в дремучий лес и там оставляли под деревом, топили [149, с. 21-22]. Однако оно, как и помощь нуждающимся, определялось интересами общины, которая, руководствуясь инстинктом самосохранения, сама решала, кого следует поддерживать, а кто становился обузой для неё.

Е.П. Агапов выделяет четыре формы помощи нуждающимся в первобытном обществе – групповую, общинную, семейную и индивидуальную. До эпохи неолита социальная структура этого общества представляла собой совокупность локальных групп, возникших на основе кровнородственных связей. Локальная группа представляла собой коллектив охотников или собирателей, во главе которого стоял руководитель, пользовавшийся наибольшим авторитетом среди его членов. Будучи универсальной по своим функциям, она обеспечивала материальную поддержку всем тем, кто входил в её состав. Эта поддержка выражалась в том, что каждый член группы – трудоспособен он или нет – потреблял столько, сколько ему было положено, хотя и не наравне со всеми: мужчина больше, чем женщина, старший больше, чем младший, а взрослый больше, чем старик или ребёнок.

В эпоху неолита, когда происходил переход от присваивающего хозяйства к производящему, локальные группы уступили место общинам, представлявшим собой коллективы земледельцев или скотоводов. Если локальная группа в силу своего бродячего образа жизни отличалась сравнительной неустойчивостью, которая постоянно грозила ей распадом, то для общины была характерна привязанность к земле, находившейся в совместном пользовании её членов. От локальной группы община унаследовала все её функции, к числу которых принадлежала забота о тех, кто не могли прокормить себя сами.

Первой формой социального контроля, пришедшей на смену промискуитету, был групповой брак. Сменивший его парный брак не служил ещё основанием семьи, поскольку связанные им люди – мужчины и женщины – не имели своего хозяйства в рамках локальной группы. Возникновение семьи как малой социальной группы, основанной на браке и занимающейся хозяйственной деятельностью, произошло в эпоху неолита, которая характеризуется переходом от присвоения к производству. Этот переход стимулировал развитие производительных сил, которое привело не только к ослаблению экономической зависимости брачной пары от общины, но и к последующему превращению её в семью. Особое положение в семье занимал её глава, от которого требовалось быть не только ловким добытчиком, сколько умелым организатором.

Глава семьи имел многочисленные обязанности, к числу которых относилась забота о благосостоянии её членов. Что касается его прав, то важнейшим из них была редистрибуция, представлявшая собой перераспределение имущества семьи. Обладая правом редистрибуции, глава семьи

мог сделать часть этого имущества предметом дарения, которое облегчало ему доступ к выборным должностям в общине. Практика такого дарения, известного под названием полтача, встречалась у многих народов древности, а у североамериканских индейцев она сохранялась ещё до недавнего времени. Таким образом, помощь нуждающимся, вызванная к жизни потребностями развития первобытного общества, с усложнением его социальной структуры стала рассматриваться как средство достижения власти, которая основывалась на авторитете.

На основе первобытной общины, превращавшейся из кровнородственной в соседскую, происходило становление государства, власть которого предполагала уже не только авторитет, но и силу. Начало ему было положено на Востоке, давшем миру древнейшие очаги цивилизации – Месопотамию, Египет, Индию и Китай. Основу социальной структуры древневосточного общества составляла соседская община, которая объединяла сельскохозяйственных производителей, связанных не столько родственными узами, сколько территориально. Унаследовав от первобытной общины коллективную собственность на землю, совместный труд людей и прочные связи между ними, она отличалась самодостаточностью, которая придавала ей необычайную стабильность. Эта стабильность обеспечивала защиту людей от политических потрясений, которые обрушивались на страны Древнего Востока: затрагивая только правящую верхушку, они практически не касались простого народа, сохранявшего привычный ему образ жизни.

Во времена древности на Востоке сложился механизм помощи нуждающимся, который не претерпел существенных изменений в последующие периоды его истории, а во многих регионах Земного шара, относимых к «третьему миру», действует и сейчас. Его особенность заключалась в том, что каждый человек находился под защитой тех традиционных структур, к которым он принадлежал. Эти структуры включали в себя прежде всего семью и общину, которые традиционно помогали своим членам. С развитием товарно-денежных отношений, которые несли с собой угрозу благосостоянию людей, в число субъектов помощи нуждающимся вошли различные корпорации, создававшиеся на профессиональной основе. Так, в Древнем Египте, который славился своими пирамидами, существовали объединения каменотёсов, отличавшиеся крайней замкнутостью. Что касается государства, то его роль в осуществлении помощи нуждающимся сводилась к сохранению её традиционных основ, которые стали облекаться в юридическую форму [5, с. 3–7].

Ни одна из форм помощи нуждающимся, выработанных человечеством к I тысячелетию до н. э., – групповая, общинная, семейная, индивидуальная, корпоративная и государственная – не основывалась на милосердии. Они были связаны либо с потребностями сохранения стабильности

социальной структуры, либо с корыстными устремлениями претендентов на власть. С милосердием мы сталкиваемся тогда, когда помощь нуждающимся принимает форму благотворительности.

Согласно общепринятому пониманию, благотворительность представляет собой безвозмездную помощь нуждающимся. Люди, занимающиеся ею, руководствуются не соображениями личной выгоды, а желанием помочь тем, кто находится в нужде. Иными словами, благотворительность представляет собой практическое выражение милосердия.

Помощь нуждающимся можно классифицировать по различным основаниям: по субъекту, объекту, средствам и мотивам. Если принимать во внимание мотивы такой помощи, то её можно разделить на бескорыстную (или безвозмездную) и корыстную.

Под корыстной имеется в виду такая помощь нуждающимся, в основе которой лежит стремление её субъекта к соблюдению своих интересов. Прежде чем возникла благотворительность, мотивами помощи нуждающимся было стремление людей к власти, которая основывалась на авторитете. Претенденты на власть, которая в первобытной общине была выборной, с помощью подарков и угощений пытались продемонстрировать свою заботу о людях, определявших посредством голосования их судьбу.

Помощь нуждающимся, субъект которой не связывает с ней получение личной выгоды, называют бескорыстной. Такой помощью и является благотворительность, определяемая обычно в терминах безвозмездности. Мотивами благотворительности служат различные проявления гуманности, одним из которых является милосердие.

Поскольку благотворительность основывается на милосердии, для нас большое значение имеет ответ на вопрос, к какому периоду следует отнести её возникновение. Анализируя повседневную жизнь в Древнем Египте, Е.С. Богословский отмечает, что «одной из главных добродетелей египтяне считали любовь к ближнему» [21, с. 146]. По мнению М.В. Фирсова, «одним из первых свидетельств архаической филантропии являются надгробные надписи на древних египетских усыпальницах» [150, с. 10]. Отметим, что филантропия понимается обычно как синоним благотворительности. Не отрицая возможности проявления милосердия в жизни Древнего Египта, мы в то же время склоняемся к тому, что «благотворительности в собственном смысле он ещё не знал. Благотворительность, понимаемая как безвозмездная помощь нуждающимся, предполагает такой уровень развития человечества, который приводит его к осознанию этических проблем» [5, с. 11].

Мы полагаем, что возникновение благотворительности как практического выражения милосердия следует отнести к периоду, названному К. Ясперсом осевым временем [168, с. 32–37]. В этот период – примерно с 800 по 200 гг. до н. э. – в различных регионах Земного шара возникли мощные духовные явления, связанные главным образом с деятельностью

Конфуция, Будды, Заратуштры, а также иудейских пророков и древнегреческих философов. Несмотря на уникальность этих явлений, они представляли собой единое целое, имевшее общечеловеческое значение и сформировавшее тот тип человека, который существует и поныне. То, что человеческое сознание сделало своим предметом самое себя, стало отличительной чертой культур, существовавших в осевое время на Ближнем Востоке, а также в Индии, Китае и Греции. В это время закладывались основы мировых религий, центральное положение в которых занимали этические проблемы, связанные с поиском путей освобождения человека от власти внешних сил. К тем формам помощи нуждающимся, которые были известны в доосевое время, в осевое добавилась ещё одна благотворительность, имевшая религиозную окраску.

Идеи милосердия можно обнаружить в учениях Будды, Заратуштры и иудейских пророков. Эти учения составили теоретическую основу религиозной благотворительности, которая преобладала до эпохи Возрождения. Буддизм возник в VI – V вв. до н. э. в Индии, а в последующие века распространился на страны Центральной и Восточной Азии. В начале I тысячелетия он разделился на два направления – хинаяна и махаяна. Представителей обоих направлений объединяла приверженность четырём положениям, которые приписывались самому Будде. Эти положения касались освобождения от страданий, которое сводится к достижению определённого психического состояния, называемого нирваной. Представители хинаяны полагали, что достичь освобождения от страданий можно только в религиозной общине. Что касается представителей махаяны, то для них была характерна ориентация на помощь другим людям в достижении нирваны. На смену хинаянскому вниманию к индивидуальному освобождению от страданий пришёл махаянский идеал бодхисаттвы, под которым подразумевается человек, отказавшийся от достижения нирваны ради того, чтобы помочь другим людям достичь её.

Направленность на помощь нуждающимся характерна также для учения Заратуштры, деятельность которого в качестве пророка протекала в начале I тысячелетия до н. э. в Восточном Иране и Средней Азии. Согласно зороастризму, мировой процесс представляет собой борьбу двух начал – добра и зла. Эта борьба проявляется везде, включая повседневную жизнь людей. От человека, вставшего на путь добра, требуется праведный образ жизни. Такой образ жизни предполагает добрые мысли, слова и дела, которые выступают в качестве орудий в борьбе со злом.

Наконец, в законах пророка Моисея, по которым жил древнееврейский народ, содержится требование сострадательного отношения к пришельцам, вдовам, сиротам и бедным. Обоснованием его служит то, что в иудаизме сам Бог считается милосердным.

Учение Конфуция возникло в VI – V вв. до н. э., а в начале I тысячелетия стало официальной идеологией Китая. Оно было не столько религиозным, сколько философским учением, центральное положение в котором занимали этические проблемы. Конфуций ввёл в китайскую философию понятие «жэнь», которое переводится обычно как гуманность, человечность, милосердие, доброта. Он рассматривал жэнь как атрибут благородного мужа, который – в отличие от низкого человека, знающего только личную выгоду, – знает свой долг. Если у Конфуция жэнь считалось атрибутом благородного мужа, то у его последователей оно стало универсальным началом, образующим человеческую личность.

Западным аналогом понятия «жэнь» было представление о гуманности, связанное с именем Цицерона, который познакомил римлян с греческой философией. Гуманность понималась Цицероном как идеал образования знатных римлян, содержанием которого было воспитание людей по греческому образцу. Основной целью такого образования было гармоническое развитие человеческих способностей, а также развитие культуры, нравственности и соответствующего ей поведения человека. отождествляя по существу гуманность и образование, Цицерон полагал, что человеком можно стать лишь благодаря образованию. Его идеи получили развитие в эпоху Возрождения, давшей начало светскому гуманизму.

Милосердие в системе деятельности. Согласно традиционному пониманию, сложившемуся в истории философии, деятельность является формой существования человеческого общества. Она проявляется в активности субъекта, которая выражается в целесообразном изменении окружающего мира, а также в преобразовании человеком самого себя. Структура деятельности включает в себя цель, средства, результат и сам процесс деятельности.

Существует множество видов деятельности, выделяемых по различным основаниям. Так, выделяют материально-практическую и духовную деятельность: первая представляет собой преобразование природы и общества, а вторая – развитие познания. Кроме того, различают социально-групповую и индивидуальную деятельность. Наконец, по характеру преобразований выделяются репродуктивная и продуктивная деятельность.

Будучи формой существования человеческого общества, деятельность в то же время выступает как принцип познания действительности, при помощи которого мы как бы просвечиваем «многообразие элементов, свойств и связей человеческого бытия и обнаруживаем в них воплощение и следы человеческой деятельности, раскрываем способ их “жизни” в социальных процессах, находим объяснение парадоксу их одновременного слитного и раздельного, взаимообусловленного и фрагментарного, прерывного и непрерывного существования. Вещи человеческого мира в таком освещении показывают свои социальные значения, свою наполненность человеческими силами и способностями, свою многогранность или

одномерность, следы плодотворных и разрушительных человеческих действий»¹. Для того чтобы понять место милосердия в системе деятельности, необходимо рассмотреть его структуру, а также связь с другими формами деятельности.

Из определения милосердия как сострадательного отношения к нуждающимся, предполагающего готовность прийти к ним на помощь, можно было бы сделать вывод, что оно не является деятельностью. Действительно, деятельность понимается как форма активного отношения к окружающему миру, содержанием которой является преобразование его в интересах человека. Какую активность мы можем усмотреть в милосердии?

Мы полагаем, что милосердие является примером диспозиционного отношения. Ещё в 1936 г. Р. Карнап говорил о диспозиционных предикатах, которые «выражают предрасположенность вещи к определённом поведению при определённых условиях» [73, с. 31]. Милосердие является отношением, выражающим предрасположенность человека к определённой деятельности при определённых условиях.

Под определённой деятельностью имеется в виду благотворительность, а под определёнными условиями – материальные средства. По словам Э.Л. Дикого и И.А. Зимней, благотворительность «имеет материальную цену и, как часто подчёркивают, её могут осуществлять только имущие» [49, с. 116]. Таким образом, милосердие представляет собой диспозиционное отношение, выражающее предрасположенность человека к благотворительной деятельности при наличии материальных средств. Иными словами, оно является потенциальной деятельностью, которая может претвориться в реальную.

Рассмотрение структуры милосердия начнём с его субъекта, представляющего собой активную сторону деятельности. В качестве субъектов деятельности вообще могут выступать отдельные личности, социальные общины, регион, общество, государство, а также человечество в целом, понимаемое как совокупность результатов деятельности различных обществ и государств. Субъектом милосердия в собственном смысле является отдельный человек, от которого требуется наличие трёх качеств: отзывчивости, сострадания и потребности оказывать безвозмездную помощь нуждающимся. Если он обладает всеми этими качествами, то о нём говорят, что у него доброе сердце. Определение «милосердный» по отношению к другим субъектам деятельности (например, эра милосердия) является, на наш взгляд, производным.

Важным качеством человека, без которого он не может быть субъектом милосердия, является отзывчивость. В философской литературе она практически не рассматривается, а в Толковом словаре русского языка

¹ Современный философский словарь [Текст] / под ред. В.Е. Кемерова. Москва – Бишкек – Екатеринбург, 1996. С. 138.

Ушакова (отвлечённое существительное к «отзывчивый») неявно определяется как сочувственное отношение к другим, готовность помочь. В качестве синонимов отзывчивости в словарях русского языка указываются доброта, душа, мягкосердечие, пыл, сердоболние, сострадание, участливость, чувствительность, а в качестве антонимов – безучастливость, бесчувственность, жестокость. Следуя терминологической традиции и своей языковой интуиции, мы будем понимать под отзывчивостью способность человека увидеть чужую беду.

Что касается сострадания, то под ним обычно имеется в виду отношение к другому человеку, которое, будучи основанным на признании законности его потребностей и интересов, выражается в понимании чувств и мыслей другого человека, оказании моральной поддержки его устремлениям и готовности содействовать их осуществлению [130, с. 385]. Иными словами, сострадание представляет собой способность человека откликнуться на чужую беду. Наконец, потребность оказывать помощь нуждающимся относится к социальным потребностям, высшим проявлением которых является потребность в самореализации через благодеяние. Под благодеянием понимается действие, имеющее положительное нравственное значение и оцениваемое моральным сознанием как добро.

Объект деятельности представляет собой любую область реальности, которая подвергается преобразованиям, изменениям или воспроизводству в процессе самой деятельности. Им могут быть вещи, общественные отношения, различные организации и институты, нормы и другие компоненты общественного сознания, а также сам человек со своей деятельностью. Представления об объекте милосердия сформировались в западной культуре под влиянием гуманистических идей, уходящих своими корнями во времена античности. Отражая антропоцентрический характер этих идей, они сводятся к тому, что объектом милосердия является человек, выступающий в качестве индивида или социальной группы. Восточная культура не антропоцентрична, а природоцентрична. Она проповедует сострадательное отношение ко всему сущему, а не только к человеку. Поэтому более корректно было бы сказать, что объектом милосердия является всё живое.

Помимо субъекта и объекта, элементами структуры милосердия являются цель, средства и результат.

Цель деятельности представляет собой мысленное предвосхищение её результата, достигаемого с помощью имеющихся средств. Она существует в голове человека в виде образа, который направляет всю его деятельность.

Какой образ существует в голове субъекта милосердия? Для того чтобы ответить на сформулированный нами вопрос, вспомним, что понятие милосердия включает в себя два аспекта: духовно-эмоциональный, связанный с переживанием чужой боли как своей, и конкретно-практический, который ориентирует человека на реальную помощь. Человек,

настроенный на такую помощь, хотел бы видеть в качестве результата своей деятельности решение тех проблем, осознание которых заставило его действовать. Эти проблемы могут касаться повышения благосостояния различных категорий нуждающихся (стариков, инвалидов, сирот и др.) или, например, охраны редких видов животных и растений, улучшения экологической обстановки и т.д. Их решение и является, по нашему мнению, целью милосердия.

Что касается средств милосердия, то ими может служить всё, что способствует достижению его цели, – доброта, порядочность, навыки общения, вещи, продукты питания, деньги и т.д.

Наконец, результатом милосердия может быть решение в той или иной степени указанных выше проблем либо его отсутствие, причины которого зависят от разных обстоятельств.

Милосердие неразрывно связано с благотворительностью, которая является его практическим выражением. Без своей конкретно-практической компоненты, ориентирующей человека на реальную помощь нуждающимся, оно превращается в пустую сентиментальность, которая зачастую сводится к простой мечтательности. С другой стороны, без духовно-эмоциональной компоненты, связанной с переживанием чужой боли как своей, милосердие «вырождается в холодную филантропию» [135, с. 138]. В приведённой цитате филантропия рассматривается как помощь нуждающимся, осуществляемая формально, «без души». По своей мотивации она не имеет ничего общего с благотворительностью, которая как раз основывается на милосердии – чувстве, не позволяющем сострадательному человеку равнодушно относиться к чужой беде. Однако филантропия является сложным социальным феноменом, имеющим довольно долгую историю, которая начинается во времена античности.

Слово «филантропия» (в русском переводе – человеколюбие) появилось в V в. до н. э. в трагедии Эсхила «Прометей Прикованный», где оно обозначало божественную благосклонность к людям. Такой благосклонностью, согласно мифу, отличался Прометей, который научил людей пользоваться огнём, а также заниматься ремёслами и искусствами.

Начиная с IV в. до н. э. филантропия означала уже не только божественное, а всякое благожелательное отношение к людям. В Древней Греции её организацией занимались полисы, которые устраивали общественные трапезы, раздачу денег нуждающимся, а также строительство храмов и бань за счёт частных пожертвований. Древнегреческая филантропия носила классовый характер, поскольку она не распространялась на тех, кто не принадлежал к гражданам полиса. Кроме того, она соседствовала с различными традициями, которые были очень далеки от милосердия. По свидетельству А. Боннара, в VI – V вв. до н. э. Афины и другие крупные полисы специально держали калек, идиотов и осуждённых к смертной казни,

чтобы при наступлении голода или эпидемии чумы принести их в жертву богам². Тем не менее, древнегреческая филантропия стала явлением культуры, имеющим общемировое значение.

В Новое время филантропия приобрела два смысла, которых у неё не было в античности. Во-первых, она означала реформу просвещения, у истоков которой стоял немецкий педагог И.-Б. Базедов. Люди, связанные с этой реформой, находились под влиянием идей французских просветителей. На средства от частных пожертвований они создавали учебно-воспитательные учреждения, основанные на принципах природосообразности и человеколюбия. Эти учреждения называли филантропинами, а их создателей – филантропистами. Ученики в них подразделялись на три группы – академистов, педагогистов и фамулянтов: первую составляли дети, получившие подготовку в области гуманитарных наук, вторую – будущие учителя и гувернёры, а третью – те, кто готовили себя к роли слуг. Во-вторых, филантропия стала означать то же самое, что и индивидуальная благотворительность. В этом смысле она используется и в настоящее время, хотя часто просто отождествляется с благотворительностью вообще.

С благотворительностью частично совпадает ещё одна форма помощи нуждающимся, возникшая во времена античности, – меценатство. Связанное с именем Мецената, которое стало нарицательным, оно означает помощь людям творческих профессий. Меценатство возникло не в Греции, а в Риме во времена империи, когда за счёт спекулирующей землёй и откупов с провинций в сословии всадников образовались очень богатые люди. К таким людям и принадлежал Гай Цильний Меценат – приближённый императора Августа, оказывавший помощь Вергилию, Горацию, Проперцию и другим поэтам. Однако его помощь не была бескорыстной, поскольку этим поэтам приходилось прославлять в своих произведениях не только императора Августа, но и его самого. Возникнув как корыстная помощь нуждающимся, меценатство в дальнейшем не всегда связывалось его субъектом с получением личной выгоды. Если помощь людям творческих профессий оказывается бескорыстно, то меценатство совпадает с благотворительной деятельностью.

Завершая рассмотрение милосердия в системе деятельности, коснёмся его соотношения с альтруизмом и другими формами проявления гуманности.

Понятием гуманности охватываются различные представления о том, каков идеал человека. Так, Конфуций рассматривал гуманность как атрибут благородного мужа, который в своей деятельности строго следует ритуалу. Для Цицерона гуманность совпадает по существу с образованностью человека, для И.Г. Гердера – с целью человеческого развития вообще,

² Боннар, А. Греческая цивилизация [Текст] / А. Боннар. – В 2 т. Т. 1. Ростов н/Д., 1994. С. 25.

а для И. Канта – с моральным качеством, создающим соответствующее человечеству товарищество, благодаря которому оно отличается от животной ограниченности.

В литературе рассматриваются различные формы проявления гуманности, наиболее общей из которых является альтруизм. Под альтруизмом имеется в виду моральное качество, характеризующее готовность человека пожертвовать своими интересами ради блага других людей. Альтруизм является наиболее общей формой проявления гуманности, поскольку его содержание сводится лишь к признанию приоритета интересов других людей. Однако он крайне абстрактен, поскольку не учитывает специфику различных ситуаций, складывающихся в отношениях между людьми. Между тем эти ситуации довольно разнообразны: одно дело, например, отношение к человеку, попавшему в беду, а другое – к побеждённому противнику. В первом случае наиболее естественной формой проявления гуманности было бы милосердие, а во втором – великодушие. Иными словами, существуют различные формы проявления гуманности, которые характеризуются большей конкретностью, чем альтруизм. Одной из этих форм является милосердие, понимаемое как сострадательное отношение к тем, кто находится в нужде.

Итак, системообразующим фактором культурных феноменов разных уровней являются универсалии, под которыми имеются в виду основы миропонимания, формирующиеся в процессе социализации и служащие для человека той или иной эпохи системой координат, исходя из которой он воспринимает явления действительности и сводит их воедино в своём сознании. К культурным универсалиям относится и милосердие, представляющее собой сострадательное отношение к тем, кто находится в нужде. В различных культурных традициях оно рассматривается как необходимое условие жизнедеятельности общества, а также важнейшее требование к человеку.

Культурное значение милосердия определяется тем, что оно направлено на помощь нуждающимся, которая является одним из механизмов, обеспечивающих социальную стабильность. Ни одна из форм помощи нуждающимся, выработанных человечеством к I тысячелетию до н. э., не основывалась на милосердии. Они были связаны либо с потребностями сохранения стабильности социальной структуры, либо с корыстными устремлениями претендентов на власть. С милосердием мы сталкиваемся тогда, когда помощь нуждающимся принимает форму благотворительности.

Возникновение благотворительности как практического выражения милосердия относится к периоду, названному К. Ясперсом осевым временем. Милосердие представляет собой диспозиционное отношение, выражающее предрасположенность человека к благотворительной деятельности при наличии материальных средств. Его субъектом в собственном смысле является отдельный человек, от которого требуется наличие трёх

качеств: отзывчивости, сострадания и потребности оказывать безвозмездную помощь нуждающимся. Представления об объекте милосердия в западной культуре сводятся к тому, что им является человек, выступающий в качестве индивида или социальной группы. Поскольку восточная культура не антропоцентрична, а природоцентрична, более корректно было бы сказать, что объектом милосердия является всё живое.

1.2. Культурные традиции как система ценностей

Ценностное представление культуры. Культура представляет собой сложное структурное образование, включающее в себя субстанциональные элементы, которые выражаются в её ценностях и нормах, а также функциональные элементы, характеризующие различные стороны самого процесса культурной деятельности. Она включает в себя образование, науку, искусство, литературу, мифологию, нравственность, политику, право, религию и другие элементы, выделяемые на феноменологическом уровне её рассмотрения. К структурным элементам культуры относятся также мировая и национальная культура, городская и сельская культура, духовная и материальная культура, классовая культура, профессиональная культура и т.д. Многообразие культурных феноменов ставит проблему выявления их сущности, которая решается на онтологическом уровне рассмотрения культуры. На уровне онтологии культуры существуют различные подходы к её анализу, основными из которых являются аксиологический, деятельностный и технологический.

Аксиологический подход к анализу культуры сложился в конце XVIII – начале IX вв. в рамках немецкой философии, придававшей особое значение духовной культуре. Духовная культура включает в себя различные формы общественного сознания, а также их воплощение в литературных, архитектурных и других памятниках человеческой деятельности. Согласно аксиологическому подходу, культура представляет собой систему базовых ценностей общества, находящегося на определённой стадии своего развития. Будучи наиболее устойчивой структурой человеческого сознания, такая система содержит в себе все результаты духовной деятельности человека, а также определяет специфику той или иной культуры и отношение людей к культурным ценностям.

При деятельностном подходе культура рассматривается как способ существования человека, содержанием которого является преобразование окружающего мира в интересах человека. Её противоположностью оказывается природа, представляющая собой всё то, что не тронуту человеком.

Согласно технологическому подходу, культура рассматривается как определённый уровень производства и воспроизводства общественной жизни, который зависит от технико-экономических показателей. Эти показатели, определяющие все стороны жизни общества, включают в себя энергооборужённость, технологии и другие параметры.

Предмет монографического исследования, обозначенный как связь милосердия с культурными традициями, обусловил наш выбор аксиологического подхода к культуре, при котором она рассматривается как система ценностей. Проблема ценностей всегда привлекала внимание философов, но особую актуальность она приобретает в кризисные периоды развития культуры, когда происходил отказ от устоявшихся представлений (кризис афинской демократии, разочарование капиталистической действительностью, кризис науки и т.д.). Первым философом, который чётко разграничил сферу фактического и ценностного, был И. Кант. Усилиями Р.Г. Лотце и представителей Баденской школы была создана аксиология, которая стала частью философского знания. Выработанное в ней понимание ценностей как того, что значимо для человека, стало общепринятым, хотя по вопросу об их природе между философами существуют значительные разногласия.

Понятие ценности используется в философии для указания на культурное значение определённых предметов и явлений, отсылая при этом человека к миру должного, а не фактического. Ценности устанавливают рамки культурной активности человека, а также любого другого социального субъекта. Они являются порождениями культуры, имеющими внеличностный характер. Будучи инвариантами изменчивой социальной жизни, ценности связывают различные временные модусы, наделяют все элементы человеческой культуры аксиологической значимостью, задают систему приоритетов, строят систему ориентации в мире и обосновывают смыслы. Они позволяют выстраивать систему ценностных отношений в обществе, а также конституировать процессы оценивания как способы установления значимости чего-либо для субъектов деятельности.

Нам представляется важным выделить два аспекта ценностей, которые можно условно назвать телеологическим и метафизическим. Телеологический аспект ценностей проявляется в том, что они обеспечивают временную преемственность, позволяя разделить мир сущего и мир должного. При этом будущее понимается как цель, имеющая ценностное обоснование и определяющая основной вектор развития. Что касается метафизического аспекта ценностей, то он проявляется в их безусловном характере, не допускающем обсуждения и оспаривания. Ценности являются самодостаточными сущностями, устанавливающими границы изменчивости. Их метафизичность особенно видна в религиозных учениях, где им придаётся внеисторический или трансцендентный характер. Выделенные нами аспекты ценностей обуславливают выполнение ими двух функций – прогностической и регулятивной. Прогностическая функция ценностей заключается в том, что они определяют тот образ будущего, к которому стремится человек. Многие исследователи полагают, что главной функцией ценностей является всё же регулятивная. Их позиция связана с тем, что ценности определяют в конечном счёте всю стратегию нашей жизни.

Поскольку ценности непосредственно не даны человеку, они воплощаются в нормах и других культурных механизмах, выполняющих регулятивную функцию. Понятие нормы используется в двух смыслах – узком и широком. В узком смысле под нормой имеется в виду средняя величина, характеризующая массовую совокупность случайных событий. В широком смысле, подразумеваемом нашим исследованием, норма означает те границы, в рамках которых человеческая деятельность сохраняет свои качества и функции. Нормы регулируют эту деятельность, обеспечивая её организацию, упорядочивание, институционализацию и контроль. Выделяют два способа их функционирования: знаковый, когда они получают языковое выражение в виде тех или иных текстов, и социальный, когда они выступают в виде схем человеческой деятельности. Устанавливая для деятельности пределы вариативности, нормы пытаются сохранить её инвариантность. При этом инвариантность деятельности обеспечивается тем, что в их основе лежат ценности, обладающие в любой культуре абсолютным характером. Опираясь на ценности, нормы выступают в качестве законов функционирования социокультурных феноменов.

В действительности нормы могут складываться двояким образом: в традиционных культурах стихийно как выявляемые на практике эффективные схемы деятельности, а в нетрадиционных – сознательно как специальные установления, которые внедряются в жизнь. Исторически они возникают на основе традиций, выступающих в качестве основного регулятора поведения в архаических обществах. Однако логически традиция представляет собой не что иное, как разновидность нормы. Фундаментальное различие между традицией и нормой заключается в том, что первая всегда включена в процессы жизнедеятельности, регулируя их извне, а вторая ориентируется прежде всего на регулирование институционализации отношений между людьми, осуществляемое извне. Оно конкретизируется следующим образом: норма создаётся искусственно, а традиция складывается естественным образом; норма санкционируется специальными институтами, находящимися за пределами регулируемой области, а традиция не нуждается во внешних опорах; норма неоднородна по своему содержанию, а традиция однородна; норма подчёркивает момент изменчивости, а традиция – преемственности.

Структура нормы включает в себя три элемента: диспозицию (условия её применения), императив (накладываемые ею обязательства), а также связь диспозиции и императива, которая может принимать форму предписывания, дозволения или запрещения. Императив определяет степень жёсткости нормы, служащей для выражения тех или иных интересов, а диспозиция – её относительность, которая позволяет усмотреть стоящую за ней ценность. В. Виндельбанд полагал, что ценности не принадлежат к миру сущего, а просто значат что-то. Если условий для применения норм уже не существует, но они продолжают действовать, то их называют

нормами-фикциями, которые противопоставляются неразвитым нормам (императив чётко не выражен), мёртворождённым нормам (императив не имеет прочной основы) и нормам-фантомам (императив официально отмечён, но реально продолжает использоваться).

Ценности и нормы являются элементами культурной картины мира, под которой имеется в виду специфическое видение мира, зафиксированное в той или иной культуре. С.Т. Тер-Минасова определяет её как образ мира, сложившийся в сознании человека, т.е. как мировоззрение человека, явившееся результатом его физического опыта и духовной деятельности [140, с. 41–48]. Культурные картины мира различаются у разных народов, и на их формирование влияют природные и климатические условия, а также историческое развитие, социальное устройство, образ жизни и другие факторы. Следует отметить, что понятие «культурная картина мира» не тождественно понятию «картина мира». М. Хайдеггер полагал, что картина мира тесно связана с мировоззрением. Картина мира представляет собой изображение сущего, а мировоззрение – отношение человека к нему [151, с. 227–228]. В.Н. Топоров определяет картину мира как выражение совокупности представлений о мире внутри данной традиции, которые взяты в системном и операционном аспектах. Эти аспекты картины мира позволяют на синхроническом уровне решить проблему тождества или различия инвариантных и вариантных отношений, а на диахроническом – установить зависимость между самими элементами системы, а также возможностями их исторического развития³. Иными словами, картина мира позволяет представить мир как сложно организованную и структурированную систему, в которой человеку отводятся определённое место и роль. Важнейшими её компонентами являются пространство, время, причина, судьба, свобода и т.д. В своей совокупности они образуют «сетку координат» (А.Я. Гуревич), посредством которой люди воспринимают окружающий мир и строят его образ, существующий в их сознании. В литературе рассматриваются различные картины мира (научная, философская, художественная и др.), одной из которых является культурная картина мира.

Имея общие черты, человечество в процессе своего развития распадается на множество культур, обладающих специфическими чертами. Специфичность этих культур проявляется в их истории, языке, видении мира и т.д. Всё богатство бытия данной культуры формирует определённое видение мира, в котором находится человек. Это видение мира и является культурной картиной мира, представляющей собой систему образов, представлений и знаний об устройстве мира, а также месте в нём человека. Созданию любой картины мира (научной, философской, художественной и т.д.) предшествует формирование культурной картины мира, которая включает в себя интуитивные представления, значения и смыслы как выражения особенностей данной культуры.

Культурная картина мира близка по значению менталитету культуры, но не тождественна ему. Если культурная картина мира включает в себя осознаваемые представления людей, то менталитет культуры не осознаётся ими, а переживается эмоционально и отражается в их поведении. Менталитет представляет собой глубинные структуры культуры, которые исторически и социально укоренены в сознании, а также в поведении многих поколений людей. Поэтому его относят к наиболее стабильным структурам культуры, определяющим сходство различных этапов её истории. Таким образом, особенности менталитета можно свести к следующим пунктам: во-первых, он отражает специфику той или иной культуры; во-вторых, он является исторически обусловленным явлением, которое формируется под воздействием множества факторов; в-третьих, он укоренён в бессознательных структурах человеческой психики.

Завершая рассмотрение фундаментальных понятий, на которых базируется ценностное представление культуры, отметим различные аспекты взаимосвязи аксиологии и философско-культурологического знания. Первый из этих аспектов заключается в том, что культура рассматривается как совокупность ценностей, созданных человечеством. При таком понимании культуры аксиология оказывается системой знаний о возникновении, развитии и изменении ценностей, а также о формах их выражения, суммирующих достижения человечества в различных областях его деятельности. Взаимосвязь аксиологии и философско-культурологического знания заключается также в том, что культура рассматривается как регулятивно-нормативная область человеческой деятельности. Поскольку эта область включает в себя не только нормы, образцы и идеалы, но и ценности, важнейшей составляющей философско-культурологического знания оказывается анализ аксиологических оснований различных видов человеческой деятельности. Наконец, взаимосвязь аксиологии и философско-культурологического знания заключается в разработке проблемы идеала, представляющего собой такую совершенную модель человеческих мыслей и поступков, ориентация на которую задаётся в каждой культуре.

Культурные традиции как системы ценностей. Одним из методов исследования культуры является типологический подход к её анализу, предполагающий изучение структур системы культур посредством восхождения от абстрактного к конкретному, результатом которого становится выявление типологической близости историко-культурного процесса. В его основе лежит мысленное расчленение систем объектов культуры и их группировка с помощью обобщённой модели, называемой типом. Оно даёт возможность установить сходство этих систем, а также провести различие между ними. Группировку объектов на основе их подобия некоторому образцовому предмету, который именуется типом, называют типологией. В качестве типа может использоваться либо реально существующий объект, либо мысленный образ. В первом случае его называют эталоном, а во

³ Топоров, В.Н. О ритуале. Введение в проблематику [Текст] / В.Н. Топоров. М., 1992. С. 161.

втором – идеальным типом. Представление о типологии культуры, сложившееся в философии, было связано с её особой сложностью и многогранностью. В нём отразилось стремление исследователей не только систематизировать наиболее характерные признаки культуры, но и выделить её основные типы.

Для обозначения классификации и характеристики культур, выделяемых по различным основаниям, используется понятие типа культурной системы. Основанием для выделения типов культурных систем могут служить такие их признаки, как преобладание той или иной мировоззренческой установки, преимущественная ориентация на сохранение или изменение и т.д. Известны типологии культуры, предложенные Ф. Ницше, О. Шпенглером, К. Юнгом, Н.Я. Данилевским, П. Сорокиным и другими мыслителями. Ни одна из них не может считаться исчерпывающей, но они необходимы для установления глубинных закономерностей функционирования и развития культуры. Из множества типологий культуры, выработанных в философии по крайней мере за последние два столетия, наиболее фундаментальным является её деление на восточную и западную, которое проявляется и в представлениях о милосердии. Восток и Запад образуют парную категорию, выражающую дихотомическое деление всемирной культуры, которая представляет собой единое целое. Эта категория характеризует одновременно и противоречивое единство человеческой культуры, и её разделённость на принципиально отличные друг от друга модели культурной идентичности.

Противопоставление Запада Востоку, который считается колыбелью человеческой цивилизации, началось в I тысячелетии до н. э., когда возникла античная культура. Предшествовавшая ей эгейская (крито-микенская) культура, просуществовавшая более полутора тысяч лет, характеризовалась сравнительной неразвитостью частной собственности, которая значительно уступала общинной и государственной. Л.С. Васильев не видит оснований сомневаться в ближневосточном характере её истоков, а также параметров государственности. Для Древней Греции, представленной в поэмах Гомера, были характерны примерно те же самые отношения, что и для древневосточных государств, в которых господствовали общинные связи, а частная собственность была ещё неразвита [31, с. 16]. Г.В. Драч допускает возможность применения к эгейской культуре характеристики, данной К. Марксом городам Древнего Востока [89, с. 176]. Возникнув на основе этой культуры, античность выдвинула на первый план частную собственность, получившую юридическое выражение в виде законов Солона. Политическим выражением отношений, основанных на частной собственности, стала демократия, а социальным – гражданское общество.

Традиции античности, отодвинутые на задний план в Средние века, получили развитие в эпоху Возрождения, которая подготовила условия для возникновения буржуазных отношений. Страны, хранившие им верность, стали относить к Западу, который означал уже не географическое положение, а один из двух путей развития. По словам Л.С. Васильева, особенностью этого пути развития, ассоциирующегося в настоящее время со странами Европы и Северной Америки, является чередование структурных модификаций, при которых частнособственническая активность в конечном счёте стала ведущей, хотя временами она и отступала. Именно господство частной собственности, ограждённое системой социальных институтов, положило начало капитализму и тем самым стимулировало бурное экономическое развитие не только Европы, но и всего остального мира. Этим все неевропейские страны принципиально отличаются по своему историческому пути от европейских, по крайней мере до эпохи колониализма, когда они одна за другой оказались втянутыми в единое мировое хозяйство со всеми вытекающими отсюда последствиями [31, с. 18]. Таким образом, существенной характеристикой западной культуры является то, что её экономическую основу образует частная собственность, которая так и не приобрела решающего значения в странах Востока.

Различия между Востоком и Западом касаются не только экономических, но и социальных, политических, а также культурных характеристик. Выделяемые разными авторами по крайней мере с XIX в., они могут быть представлены схематично следующим образом. Во-первых, для Востока характерно следование вековым традициям, а для Запада – стремление к постоянному преобразованию условий жизни. Во-вторых, для Востока характерен дух созерцательности, пассивного наблюдения и бездеятельности, а для Запада – дух активных действий, инициативы и предприимчивости. В-третьих, для Востока характерен дух единства народа, сплочённого общей собственностью, общиной, религией и централизованной властью государства, а также коллективистскими традициями и нормами поведения, а для Запада – дух индивидуализма, самооценности, свободы, самостоятельности и внутренней ответственности каждого человека за свою судьбу, а также соязательности между людьми на основе равенства их возможностей. В-четвёртых, для Востока характерно отсутствие полноценной частной собственности, а для Запада – гарантированное её существование, а также разделение власти и собственности. Наконец, на Востоке государство господствует над обществом, а на Западе является не повелителем, а лишь инструментом в руках граждан, чьи права и свободы защищает закон.

Хотя под напором современной цивилизации различия между Востоком и Западом постепенно сглаживаются, они остаются ещё весьма значительными. Это в немалой степени объясняется определённым типом мышления, связанным существенным образом с восточными религиями, которые кажутся более веротерпимыми, более склонными к пантеизму и более

вписанными в саму материю культуры. В Индии, а также других странах Востока религия и культура на протяжении многих столетий практически совпадали. Восточные религии представляют собой социокультурный феномен, включающий в себя не только сакральные представления и действия, но и мораль, право, а также соответствующие институты, регулирующие отношения между их приверженцами. В отличие от европейца, восточный человек отличается большей интроверсией, меньшей склонностью к восприятию противоположностей, которые нередко просто отрицаются, а также большей верой в совершенство и гармонию окружающего мира. Отсюда и его ориентация не на преобразование этого мира, а на приспособление к космическому ритму. Свами Вивекананда, который был убеждённым сторонником индийской духовной самобытности и одновременно большим знатоком западной культуры, утверждал, что Индия должна научиться у Запада покорять внешнюю природу, а Запад должен научиться у Индии покорять внутреннюю природу. В целом по отношению к окружающему миру восточный тип мышления более пассивен, а также более независим от внешней среды и ориентирован на единство с природой.

Культурная обусловленность содержания милосердия. Любая культура принадлежит к более широкому структурному образованию, которое называется культурной традицией. Л.С. Васильев определяет культурную традицию как ту великую цивилизацию, в рамках которой исторически существовало данное общество. К культурным традициям, которые активно функционируют в настоящее время и во многом определяли направления развития культуры в прошлом, он относит индо-буддийскую, конфуцианско-даосистскую и арабо-мусульманскую. Кроме этих культурных традиций, Л.С. Васильев упоминает латиноамериканскую и африканскую, но с оговорками относительно отсутствия у них внутренней цельности и единого религиозного начала [31, с. 26]. Эти оговорки станут понятными, если под культурной традицией мы будем иметь в виду систему ценностей, общих для ряда родственных по происхождению культур. К индо-буддийской, конфуцианско-даосистской и арабо-мусульманской культурным традициям, составляющим основу существования восточной культуры, мы добавляем иудейско-христианскую, без которой невозможно понять западную культуру.

Индо-буддийская традиция сложилась на основе двух великих религий Востока: индуизма, имевшего первобытные корни, и буддизма, который не смог подчинить себе Индию, но, выйдя за её пределы, приобрёл со временем мировое значение. То, что эти религии сообща породили единую культурную традицию, говорит о наличии у них общего начала, превосходящего различия в их догматике и культе. Таким общим началом стали нравственные принципы, ценностные ориентации, а также философские идеи индуизма и буддизма.

Характерной чертой индо-буддийской традиции является признание некоего мирового закона, предшествующего существованию природы и человека. Конкретные боги сами зависят от этого закона, а их роль часто сводится к воплощению его принципов. Место западной идеи однородности и однонаправленности мирового процесса, подчёркивающей важную роль прихода Спасителя, занимает идея вечного творения, а также скоротечности человеческой жизни. Мир находится в постоянном круговороте, не имея ни начала, ни конца. Но наряду с ним существует божественный мир закона, характеризующийся неподвижностью и вечностью. Мировой закон реализует себя через моральное поведение людей, души которых после их смерти вновь обретают жизнь, но под новым именем и в новой форме, определяемой нравственностью предшествующих мыслей и поступков.

Ещё одной характерной чертой индо-буддийской традиции является идея иллюзорности окружающего мира, влекущая за собой отношение к эмпирическому бытию как к страданию, а к успокоенному бытию – как к блаженству. Это второе бытие представляет собой определённое душевное состояние, которое характеризуется угасанием эмоций, желаний и стремлений. Личность в индо-буддийской традиции изначально несёт в себе потенции абсолютного совершенства, которые значительно превосходят её проявления в реальной жизни. Поэтому её развитие сводится к тому, чтобы очищать сознание от загрязнения.

Наконец, для индо-буддийской традиции характерно принятие идеи неделимости мира, которое делает каждую вещь неповторимой, а все вещи – равными между собой. Придя в этот мир, человек становится частью великой гармонии, в основе которой лежит мировой закон.

Конфуцианско-даосистская традиция уходит своими корнями в середину I тысячелетия до н. э., когда в Древнем Китае почти одновременно возникли конфуцианство и даосизм, которые не только разделяли идею социального порядка, санкционированного Небом, но и дополняли друг друга. Ещё во времена древности на первый план среди китайских богов стал выходить Шанди, который воспринимался прежде всего как первопопядок, заботящийся о благосостоянии людей.

Акцентирование внимания на выполняемой им функции первопопядка привело к тому, что религиозное начало в жизни Древнего Китая было вытеснено прагматическим, которое проявлялось в абсолютизации культа предков. Постепенно главным божеством стало Небо, которое выполняло свою функцию верховного контролирующего и регулирующего начала не столько в священно-божественном, сколько в морально-этическом плане. Со временем оно всё больше теряло присущие ему прежде личностные качества, превращаясь в универсальный порядок движения

всего сущего, который был одновременно и космическим, и нравственным. Поскольку мир изначально совершенен, его не нужно переделывать. Конфуцианско-даосистская традиция ориентируется не на деятельностное начало, а на действие, соотнобразующееся с космическим ритмом. Даосизм нацеливает человека на бережное отношение к природе, а конфуцианство — к минувшим векам, высокая оценка которых позволяет ему выработать идею совершенной личности, обладающей милосердием.

Культурные традиции как система ценностей. Культурные традиции, выступающие в работе контекстом рассмотрения милосердия, представляют собой системы ценностей, которые складывались в течение нескольких тысячелетий в различных регионах земного шара. Они включали в себя представления о том, что свято для человека, группы или общества в целом, а также их убеждения и предпочтения, выраженные в поведении. Ценности не подвергаются сомнению, поскольку они являются эталоном или идеалом для всех людей. В их основе лежат религиозные ценности, которые в значительной степени определяют повседневную жизнь людей, а также отношения между ними. Отношение к милосердию в рамках той или иной культурной традиции определяется тем, какое значение придаётся в ней таким моральным качествам, как сострадание и альтруизм. Первое из этих качеств предполагает умение человека переживать чужую боль как свою, а второе — его готовность рассматривать интересы других людей как первостепенные и для себя. В различных культурных традициях им может придаваться неодинаковое значение, хотя степень его варьирования может быть разной. Культурная обусловленность содержания милосердия означает, что оно несёт на себе черты этих традиций. По словам Д.С. Лихачёва, культура представляет собой «определённую среду, из которой нельзя, как в игре в бирюльки, вытащить какую-то часть, не повредив остальных и не нанеся вред целому» [95, с. 176]. Однако обоснование положения о культурной обусловленности содержания милосердия предполагает выявление её специфики в индо-буддийской, конфуцианско-даосистской, иудейско-христианской и арабо-мусульманской традициях.

Итак, на уровне онтологии культуры существуют различные подходы к её анализу, основными из которых являются аксиологический, деятельностный и технологический. Предмет монографического исследования обусловил выбор аксиологического подхода к культуре, при котором она рассматривается как система ценностей. Поскольку ценности непосредственно не даны человеку, они воплощаются в нормах и других культурных механизмах, выполняющих регулятивную функцию. Ценности и нормы являются элементами культурной картины мира, под которой имеется в виду специфическое видение мира, зафиксированное в той или иной культуре.

Из множества типологий культуры, выработанных в философии, по крайней мере, за последние два столетия, наиболее фундаментальным является её деление на восточную и западную, которое проявляется и в представлениях о милосердии. Существенной характеристикой западной культуры является то, что её экономическую основу образует частная собственность, которая так и не приобрела решающего значения в странах Востока. Различия между Востоком и Западом касаются не только экономических, но и социальных, политических, а также культурных характеристик. Хотя под напором современной цивилизации эти различия постепенно сглаживаются, они остаются ещё весьма значительными. Любая культура принадлежит к более широкому структурному образованию, которое называется культурной традицией. К культурным традициям, которые активно функционируют в настоящее время и во многом определяли направления развития культуры в прошлом, относятся индо-буддийская, конфуцианско-даосистская.

Отношение к милосердию в рамках той или иной культурной традиции определяется тем, какое значение придаётся в ней таким моральным качествам, как сострадание и альтруизм. В различных культурных традициях этим качествам может придаваться неодинаковое значение, соответственно, степень его варьирования может быть разной.

ГЛАВА 2

МИЛОСЕРДИЕ В ИНДО-БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

2.1. Милосердие в контексте индуистского понимания цели жизни

Ведические корни милосердия. Индуизм является одной из наиболее крупных по числу последователей религий мира, сформировавшейся в I тысячелетии в результате развития ведической традиции и брахманизма, с одной стороны, и процесса дальнейшей ассимиляции народных верований – с другой. Его основу образует учение о переселении душ, происходящем в соответствии с законами воздаяния за хорошее или плохое поведение, которое определяется почитанием богов или их воплощений, а также соблюдением в быту кастовых правил. Индуизм представляет собой совокупность религиозных, мифологических, философских, правовых и этических представлений, сформировавшихся в Индии в течение последнего тысячелетия и связанных с культурами основных богов Вишну или Шивы. Продолжая и развивая в новых условиях традицию Вед, он выступает как конгломерат разнообразных идей, течений, сект и направлений, которые мирно сосуществуют и не рассматриваются как еретические, противостоящие единственно верной ортодоксальной вере. Общими чертами всех направлений индуизма являются принятие кастовости, признание переселения душ и стремление к освобождению, понимаемому как избавление от страданий, а также превратного бытия в мире невечных и конечных вещей.

Корни индуизма следует искать в Ведах – священных книгах, представляющих собой сборники гимнов, богослужебных формул и легенд. Этим книгам, созданным в конце II – начале I тысячелетия до н. э., традиция приписывает божественное происхождение. Содержанием Вед в узком смысле считается священное знание, которое легендарные древние провидцы обрели внутренним прозрением и передали смертным. Оно изложено в четырёх сборниках священных речений, которым приписывается магическая сила. Эти сборники – Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа – объединены под общим названием самхит. Помимо самхит, Веда в широком смысле включают в себя более позднюю религиозную литературу: брахманы, араньяки и упанишады. Араньяки и упанишады, представляющие собой завершающую часть Вед, иногда объединяются под названием веданты.

Самой древней и авторитетной из самхит является Ригведа (Книга гимнов), сложившаяся среди арийских племён во время их переселения в Северо-Западную Индию, которое пришлось на XV – X вв. до н. э. Основное её содержание составляют гимны, которые не только восхваляют подвиги и величие арийских божеств, но и призывают к ним о даровании благ, мужского потомства и победы.

Текст второй из самхит – Самаведы (Книги песнопений) – почти полностью заимствован из Ригведы, но располагается в соответствии с последовательностью исполнения его на литургии.

Третья из самхит – Яджурведа (Книга жертвенных изречений) – представляет собой собрание изречений и молитв, которыми сопровождается жертвоприношение и которым приписывается магическая сила. Как и Самаведа, она является руководством для жрецов – но не удгатаров, поющих гимны, а адхварью, которые произносят изречения. Последняя из самхит – Атхарваведа (Книга заклинаний) – включает в себя заклинания против всякого рода бедствий и опасностей, а также заклинания о счастье в семейной жизни, благосостоянии, благополучии потомства и т. д.

Дополнением к самхитам служат брахманы, представляющие собой прозаические тексты, которые включают в себя содержание, разъяснения и толкования жертвоприношений, а также ритуальные и мифологические комментарии к Ведам. Созданные разными ведийскими школами, они относятся ко всем самхитам – Ригведе, Самаведе, Яджурведе и Атхарваведе.

К брахманам примыкают араньяки, представляющие собой тексты, содержание которых составляют в основном рассуждения о сущности бытия. Эти рассуждения подготовили переход к более глубоким философским обобщениям, содержащимся в упанишадах. Сами упанишады, завершающие Веда в широком смысле, сложились в VII – VI вв. до н. э. Они посвящены уже не столько толкованию правил ритуальных действий, сколько более глубоким проблемам мироздания и человеческого бытия. Согласно общепринятой точке зрения, с упанишад начинается развитие философской и научной мысли Древней Индии.

Рассмотрев в общем виде структуру Вед, обратимся к их этической стороне, в рамках которой следует искать корни милосердия. В упанишадах эта сторона будет поделена между дхармой и мокшей, но в Ригведе мы можем обнаружить только её предпосылки, в качестве которых выступает учение о рите.

Слово «рита» обычно переводится с санскрита как закон, миропорядок. За ним скрываются двоякого рода представления: во-первых, о всеобщем законе, обеспечивающем мировой порядок, а во-вторых, о моральном законе, который управляет социальной жизнью. В Ригведе в качестве блюстителя риты выступает Варуна, являющийся одним из самых древних и значительных богов ведийского пантеона.

По свидетельству С. Радхакришнана, слово «рита» («рта») в санскрите означает не что иное, как ход вещей. Оно выражало вначале закон в целом, а затем и незыблемость справедливости. Представление о законе было внушено людям регулярными движениями солнца, луны и звёзд, а также чередованиями как дня и ночи, так и времён года. В Ригведе рита означает порядок вселенной, и всё, что совершается в ней, имеет его в качестве своего основания. Он является постоянной реальностью, которая остаётся неизменной во всём хаосе изменений, а чувственный мир оказывается его тенью. Рита существует до проявления всех чувственных феноменов, которые представляют собой различные формы его выражения. Его, говорит С. Радхакришнан, называют отцом всего [121, с. 62-63].

Ригведа – самая ранняя по времени и самая главная по значению из Вед – делится на десять книг (или мандал). В этих книгах можно найти и хвалебные стихи богам, олицетворяющим силы природы, и ритуальные стихи, в которых высказывались просьбы и мольбы к ним, а также описание приносимых им жертв, и абстрактную религиозную поэзию. Гимны Ригведы являют собой попытку древних индийцев постичь тайну бытия, модель которого ориентирована на космос: с ним всё соотносится и к нему всё причастно. Рита, в соответствии с которым осуществляется круговращение вселенной, предполагает её синхроническое развитие, а в диахронии происходят циклические смены хаоса и космоса, что находит своё отражение в годовых циклах ритуала. Иными словами, пространство и время понимаются как единство синхронии и диахронии. Вообще, делает вывод Л.П. Пендюрина, концепция риты представляет собой «организирующее начало философских представлений древних индийцев» [68, с. 15].

В учении о рите С. Радхакришнан усматривает признаки зарождающейся концепции неизменной реальности, которая выступает в качестве закона. Всё, что существует, является только кажимостью, т.е. несовершенной копией этой реальности. Сама реальность представляет собой единое целое, которое не имеет частей и не изменяется, тогда как многое изменчиво и преходяще. Космический порядок, установленный ритой, становится затем волей бога, а также законом нравственности. Означая первоначально установленный путь мира, рита становится постепенно путём нравственности, которым должны следовать люди [121, с. 63]. В космическом аспекте он обеспечивает поддержание порядка в исходящем из определённого центра пространстве, сохраняя при этом его континуальность, непрерывность и структуру. В моральном аспекте рита регулирует человеческую жизнь, определяя рождение, счастье, несчастье и смерть. С представлением о нём связаны ритуалы, а также ритмы и музыка как один из факторов гармонизации мира.

Говоря о моральном аспекте риты, мы имеем в виду интуитивные представления об отношениях между людьми, а не систему понятий, совокупность которых образует науку «Этику». Хотя С. Радхакришнан исполь-

зует выражение «этика Ригведы» [121, с. 89], этики как философской дисциплины, объектом изучения которой является мораль, в Древней Индии не было. В обычном языке слово «этика» часто отождествляется с двумя другими словами – «мораль» и «нравственность». В научном языке под этикой подразумевается главным образом наука, а под моралью (нравственностью) – изучаемый ею предмет. Однако попытки закрепить за словами «этика», «мораль» и «нравственность» различный смысл не вышли за рамки академической практики, и в общекультурной лексике они продолжают употребляться как взаимозаменяемые [47, с. 10-11]. Поэтому выражение «этика Ригведы» можно интерпретировать как моральные представления древних индийцев, нашедшие своё отражение в старейшей части Вед.

Согласно Ведам, рита является законом, пронизывающим весь мир. Ему должны повиноваться как боги, так и люди. Поскольку существует закон, он должен в чём-то выражаться. Если действие закона не проявилось здесь, оно обязательно проявится в другом месте. Поэтому беспорядок в мире носит временный характер, а зло не абсолютно. Иными словами, поражение добра не должно быть причиной отчаяния. Будучи всеобщей сущностью вещей, рита устанавливает нормы человеческой морали. Тот, кто следует ему в своей жизни, считается добродетельным человеком. Такой человек не меняет своего пути, а примером для него служит Варуна, которому принадлежит роль блюстителя космического и нравственного закона риты.

Несмотря на значительность роли Варуны, не он был старейшим божеством ведического пантеона, а Дьяус (Небо), образ которого восходит к общиндоевропейскому периоду. В Ригведе он восхваляется в паре с Пригхиви, которая олицетворяла Землю. Дьяус и Пригхиви, считавшиеся прародителями мира, богов и людей, изначально были слиты воедино, а их разделение означало первый акт творения мира из хаоса. Их первенцем был Индра, ставший главным божеством ведического пантеона. Будучи универсальным владыкой, он считался повелителем вселенной, грозой демонов, а также мудрецом и воином. Вторым по числу упоминаний в Ригведе был Агни, который считался богом огня, игравшего важную роль в ритуале жертвоприношения. Связанный с повседневной жизнью людей, включая свадебные и похоронные обряды, он был также богом домашнего очага. Ритуал жертвоприношения предполагал использование опьяняющего напитка, богом которого был Сом, занимавший третье место в ведическом пантеоне. И только к следующей группе, включавшей в себя семь или восемь богов, принадлежал Варуна. Будучи воплощением «магико-юридической функции племенного строя» (В. Эрман), он карал грешников, насылая на них болезни. В Ведах главным атрибутом Варуны была петля, с помощью которой он отлавливал этих несчастных грешников.

Знакомство с Ригведой позволяет нам составить представление о моральных обязательствах древних индийцев как по отношению к богам, так и по отношению друг к другу. Обязательства первого рода сводятся прежде

всего к тому, что следует воздавать молитвы богам, а также соблюдать ритуалы. Вообще Веды, отмечает С. Радхакришнан, предполагают весьма тесные и близкие отношения между людьми и богами [121, с. 90]. Что касается обязательств людей по отношению друг к другу, то особого одобрения заслуживает гостеприимство, а осуждения – чародейство, колдовство, обольщение и прелюбодеяние. Гостеприимство предполагает щедрость, которой посвящён специальный гимн Ригvedы. «У щедрого богатство неисчерпаемо, – утверждает в этом гимне, – скупой же не находит благосклонности. Пусть щедрый даст нуждающемуся» [124]. Таким образом, в Ригvedе мы находим призыв к милосердию, служащему основанием для помощи нуждающимся.

Помимо процитированного выше гимна, призыв к милосердию содержат и другие части Ригvedы (мандала I, VII и др.). Объектом милосердия в них является человек («нуждающийся»), который испытывает трудности в удовлетворении своих материальных потребностей. Наряду со словом «нуждающийся» в гимнах Ригvedы встречаются выражения «слабый», «просящий подаяние», «страждущий», «пришедший за помощью» и т.д., которые по существу рассматриваются как его синонимы. Многие исследователи Вед (С. Радхакришнан, Д. Чаттопадхья и др.) обращают внимание на то, что в этих гимнах высказываются вполне земные желания. Такие желания могут касаться, например, пищи или богатства. Вообще «инстинктивная мораль» (Д. Чаттопадхья) Ригvedы является отражением тех условий жизни, которые сложились в Древней Индии в ранневедический период её развития. С другой стороны, Веды создали условия для концептуального анализа этических проблем, который содержится в упанишадах. Этот анализ, опирающийся на понятия сансары, кармы и мокши, связывает милосердие с реализацией высшей цели человека, в качестве которой выступает освобождение его от перерождения.

Милосердие и индуистское понимание цели жизни. Характерной чертой индуизма является его направленность на нравственное самосовершенствование человека, которую ей придают понятия сансары, кармы и мокши. Своими корнями эти понятия уходят в Веды, но детальную разработку они получили в упанишадах. Формально упанишады продолжают традицию Вед, но их содержание не ограничивается уже ритуальными, мифологическими и космогоническими темами. Основываясь на положении о предпочтении внешнего ритуала внутреннему, они акцентируют внимание на его символике. Вообще с упанишад начинается развитие индийской философии, представляющей собой «равно и интеллектуальное освоение систематического мировоззрения, и практическую экзистенциальную, да и житейскую вовлечённость» [64, с. 432]. Будучи неотъемлемой частью философского знания, этика состоит из двух основных разделов, которые ассоциируются с понятиями дхармы и мокши. И одно, и другое из этих понятий связано в индуизме с проблемой цели жизни человека.

Индуизм указывает четыре цели, на достижение которых должна быть направлена жизнь человека, хотя по своей значимости они не равны. Этими целями являются кама, арта, дхарма и мокша.

Под камой имеется в виду цель человека, связанная с удовлетворением его чувственных желаний. Со временем она стала предметом дисциплины, известной под названием Кама-шастры (Камасутры).

Второй целью человека является арта, под которой имеется в виду польза или материальная выгода. Особое значение она имела для царя, который в Древней Индии был не только правителем государства, но и сакральной фигурой. Применительно к царю арта определялась как приобретение новых земель, население которых может быть обложено податями и повинностями.

Более значимой, чем кама и арта, считается в индуизме третья цель человека – дхарма, представляющая собой социальные нормы поведения, которые обязательны для каждого человека.

Дхарма, арта и кама образуют три жизненных цели человека, называемых триваргой. Наконец, триварге противопоставляется конечная цель человека, которая известна под названием мокши и понимается как избавление от перерождений. Понятия дхармы и мокши заслуживают особого внимания, поскольку их развитие приводит нас к идее милосердия.

Понятие дхармы в различных контекстах может означать долг, закон, качество, мораль, нравственность, обязанность, порядок, правду, правило, право, природу, справедливость, устой, характер и т.п. Оно определяется обычно как совокупность установленных правил, соблюдение которых необходимо для поддержания космического порядка. Применительно к обществу эти правила выступают в виде надындивидуальных норм жизни, устанавливаемых как для всех людей, так и для их общностей, которые различаются своим происхождением, социальным статусом, возрастом и т.д. Так, ко всем людям в индуизме предъявляются требования правдивости, чистоты, беззлобности, непричинения вреда живым существам и др. Однако в иерархии нравственных ценностей эти требования занимают более низкое положение, чем собственная дхарма, ориентированная на ту или иную социальную общность (варну) или стадии человеческой жизни, которые называются ашрамами. Жизнь людей, принадлежащих к трём высшим варнам, включает в себя четыре ашрамы, для каждой из которых определяются предпочтительные установки социальной деятельности, а также круг чтения и нормативная поведенческая программа.

Первичным источником дхармы является священное откровение (шрути), включающее в себя самхиты, а также араньяки, брахманы и упанишады. Оно считается вечным, т.е. не сотворённым, а лишь обрётённым через откровение легендарными мудрецами, которых называют риши.

Вторичным источником дхармы является священное предание (смрити), включающее в себя старинные толкования буквы и духа Вед, а также сохраняющиеся из поколения в поколение обычаи. Авторитетами

в области дхармы являются не только собрания брахманов, формулирующие правила общечеловеческой морали, но и советы старейшин, которые могут судить о соблюдении её теми или иными людьми. Человек, не соблюдающий дхарму, может быть подвергнут различным формам общественного бойкота, например изгнанию из касты. Согласно индуизму, его ожидает худшее перерождение. С другой стороны, тот, кто соблюдает дхарму, обеспечивает себе лучшее перерождение. Таким образом, понятие дхармы предполагает идею воздаяния за те поступки, которые совершает человек. Эта идея, разделяемая почти всеми направлениями индийской общественной мысли, получила развитие в понятии кармы.

Понятие кармы, являющееся существенной частью индуизма, используется в двух смыслах. В широком смысле оно означает общую сумму поступков, а также их последствий, которые совершены всяким живым существом и определяют характер его дальнейшего существования. В узком смысле карма понимается как влияние совершённых поступков на характер не только настоящего, но и последующего существования. И в широком, и в узком смысле она выступает как невидимая сила, принцип действия которой представляется ясным, но внутренний механизм остаётся скрытым.

Устанавливая связь проявленных и непроявленных событий, карма является законом этической причинности. Её истоки исследователи видят в мировоззрении раннебрахманистской эпохи, согласно которому обрядовое действие не только приносит какие-то результаты в настоящем, но и содержит их возможность в будущем. Если это действие преследует благие цели, то оно приводит в будущем к положительным последствиям, а если нет – то к отрицательным.

В Брихадараньяке, которая считается древнейшей из упанишад, описывается так называемый путь предков, предполагающий возвращение на землю после достижения неба, т.е. совершение круговращения. Те, кто не знают этого пути, становятся насекомыми, мотыльками и кусающими тварями. Закон кармы в своей первоначальной формулировке сводится к утверждению, что вследствие благого действия человек становится благом, а вследствие дурного действия – дурным [25].

В следующей после Брихадараньяки упанишаде – Чхадогье – описание пути предков становится более конкретным: тот, кто отличался благом поведением, по возвращении на землю попадает в какую-то варну, а те, кто вели себя дурно, не попадают ни в одну из них либо становятся собакой или свиньей. Таким образом, в ранних упанишадах содержится идея дальнейшего существования живого существа как его нового рождения.

Карма представляет собой закон причинно-следственной зависимости, обуславливающий для живых существ приятность или тягость их переживаний и опыта теми поступками, которые они совершили в прошлых жизнях. Она используется для уяснения причинно-следственных связей,

выходящих за рамки одного существования. Карма связана не с естественными результатами (вроде цирроза печени как последствия пьянства), а со сверхъестественными причинами. Согласно индуизму, любой намеренный поступок приводит к изменению не только внешнего мира, но и совершившего его человека. Откладываясь в глубинной памяти человека, это изменение становится его склонностью, которая обычно не осознаётся. Оно хранится в некоем аналоге западной души, называемом лингшарирой, пока в другом существовании внешние обстоятельства не окажутся благоприятными для его проявления.

В литературе карма иллюстрируется либо обращением ролей человека в той или иной ситуации, либо попаданием его в соответствующую сферу мира, либо изменением у него природных склонностей в будущих жизнях. Таким образом, она оказывается связанной с перерождением всего живого, называемым сансарой.

В индуизме сансара понимается как мир перевоплощений индивидуального «Я» в разных телах и сферах бытия, т.е. как всё мирское. Она представляет собой странствование из жизни в жизнь, осуществляемое в мире конечного, превратного и невечного.

Представление о сансаре сложилось в эпоху старших упанишад, когда происходило становление джайнизма и буддизма. Оно опиралось на учение о двух путях – предков и богов, которое восходит к ранним упанишадам. Как уже отмечалось, путь предков (питрияна) предполагает посмертное возвращение после ряда превращений к мирскому существованию тех, кто ограничивались при жизни предписанной обрядности и не постигли высшую истину. Ему противопоставляется путь богов (дэваяна), которым идут после смерти к вечному блаженству те, кто очистились от грехов и познали высшую истину. Сансара включает в себя идею родственности всего живого и перехода между его формами, причём перерождение возможно не только в образе человека, но и бога, а также животного. Сферы бытия, в которых осуществляется перевоплощение индивидуального Я, отличаются большим разнообразием – от высших областей рая через обитель людей до мучительнейшего ада. Для освобождения от сансары, являющегося предельной экзистенциальной целью индуиста, необходимо отказаться от создания всякой кармы и нейтрализовать следы старой.

Действие закона кармы не означает, что человек несвободен в своих поступках. По словам С. Радхакришнана, карма и свобода являются двумя аспектами одной и той же реальности. Каждый поступок не только имеет своё естественное следствие в мире, но и вызывает некоторую тенденцию в душе человека. Эта тенденция побуждает нас к повторному совершению того поступка, который мы уже совершили. Мы не можем избежать тех воздействий, которые оказывают на нашу душу совершённые поступки. Что же касается духовных тенденций, то мы можем их контролировать. Поскольку наше будущее содержит в себе все свои возможности, мы

можем с помощью самодисциплины укреплять хорошие тенденции и ослаблять дурные. Всё, что происходит с нами в этой жизни, должно приниматься с покорностью, поскольку оно является результатом наших прошлых деяний. Однако будущее находится в нашей власти, так что мы можем действовать не только с надеждой, но и с уверенностью. Закон кармы вызывает покорное отношение к прошлому, но оставляет надежду на будущее. Он формирует у людей убежденность, что мирские удачи и неудачи не затрагивают достоинства их души. Ничто не имеет значения, кроме добродетели [121, с. 213–215].

Мир сансары обеспечивает эфемерные наслаждения, которые поддерживают в человеке желание родиться снова и снова ради услаждения своего бренного материального тела. Освобождение от него, связанное с достижением мокши, приносит вечное счастье и умиротворение. Мокша в индуизме представляет собой предельную, окончательную цель стремлений индивида, понимаемую как избавление от любой изменчивости, перерождений, страданий и превратностей бытия в сансаре. Буквально, она означает избавление, освобождение, а её синонимами в индуистской литературе считаются затухание скорбей, сверхблаго, бессмертие, исход, свобода, самодовление, предельное блаженство, нестановление вновь и т.п. Различными направлениями индуизма мокша может пониматься как осознание своего единства с богом, осознание своих вечных взаимоотношений с богом, достижение чистой любви к богу, осознание единства всего бытия, осознание своего истинного «Я», достижение совершенного умиротворения или полная свобода от материальных желаний. Достигнув конечной цели своего существования, человек освобождается от сансары и прекращает цикл перевоплощений.

Сформулировав индуистское понимание цели жизни, обратимся к вопросу о том, каким путём она может быть достигнута. Этот вопрос можно иначе сформулировать следующим образом: какое поведение может быть названо правильным или добродетельным с точки зрения индуизма?

Среди тех качеств, которыми должен обладать добродетельный человек, немаловажная роль отводится в упанишадах милосердию. Так, в Тайттирии мы можем найти следующий призыв: «Придерживайся тех добрых поступков, что [приняты] у нас, и не иных»⁴. В Чхандогье указываются такие составляющие добродетельного поведения, как «подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, правдивость»⁵.

С. Радхакришнан подчёркивал, что освободиться от закона кармы можно только посредством социального служения. Пока мы в своей деятельности руководствуемся личными интересами, наши действия связаны этим законом, т.е. несвободны. Выполняя бескорыстную работу, мы дости-

⁴ Тайттирия I. 11.

⁵ Чхандогья III. 17.

гаем свободы [121, с. 212]. К принципам, соблюдение которых необходимо для достижения высшей цели человека, Л.П. Пендюрина относит «милосердие, воздержание от принесения зла, принесение пользы, самообуздание (полное искоренение эгоистических побуждений)» [68, с. 23]. Таким образом, сострадательное отношение к нуждающимся вытекает из самой сущности индуизма.

Практика милосердия в странах индуизма. Индуизм возник в середине I тысячелетия в Индии, но затем распространился на другие регионы, прежде всего Непал, Шри Ланку, а также страны Юго-Восточной Азии. Своими корнями он уходит в древнейшую цивилизацию, существовавшую в III – II тысячелетиях до н. э. в долине реки Инд. Религия этой цивилизации основывалась на почитании божества, имеющего много общего с индуистским богом Шивой. В середине II тысячелетия до н. э. началось вторжение в Индию племён ариев, которому предшествовало длительное переселение народов, говоривших на индоевропейских языках. Арии принесли с собой ритуал жертвоприношения, который известен под названием яджны. Согласно их представлениям, принесение жертвы богам в точном соответствии с определёнными правилами должно обеспечить исполнение задуманных желаний. Результатом смешения ариев с местными племенами явилось усложнение социальной структуры общества, которое стало делиться на варны, а затем – на касты.

Варнами называют четыре социальных общности (или ранга), на которые делилось население Древней Индии. В своей совокупности они образовывали иерархию статусов, которая не совпадала с имущественным, классовым или политическим делением общества.

Высшей варной древнеиндийского общества были брахманы, в обязанности которых входило учить и учиться, совершать жертвоприношения для себя и для других, а также раздавать и получать дары. Они совершали жертвоприношения по ведическому обряду, комментировали Веды, занимались литературной деятельностью и давали советы правителям. В средние века брахманы монополизировали сферу интеллектуальной деятельности и административные функции, а многие из них стали землевладельцами, получив во владение земли от правителей или частных лиц. В колониальный период они раньше представителей других варн стали получать образование европейского типа, составляя значительную часть местной администрации и нарождавшейся индийской интеллигенции.

Второй по рангу варной в Древней Индии были кшатрии, к которым принадлежали воины, правители и знать. Не признавая своё второстепенное место в социальной иерархии, они боролись с брахманами за верховенство в обществе.

Третьей варной были вайшьи, к которым принадлежало большинство населения Древней Индии. Их занятиями считались земледелие, скотоводство и торговля. С начала I тысячелетия к вайшьям относят себя в основном

торговцы, а земледельцы и скотоводы стали восприниматься как шудры, составляющие категорию зависимых лиц. Считается, что варна шудров сложилась из местного населения, подчинённого ариям. К этой варне стали относить также рабов, арендаторов и других лиц, не имевших своей земли.

Деление общества на варны уходит своими корнями в индоевропейскую общность, в которой имелось три социальных ранга. Варна шудр образовалась уже в Древней Индии из местного населения, включённого таким образом в арийское общество. Межварновые браки, дети от которых занимали различное социальное положение, привели к развитию системы каст.

Под кастой имеется в виду группа людей, занимающая определённое место на шкале социального престижа. Она осознаёт свою общность, заключает браки только между собою, имеет круг традиционных занятий, а также специфические обычаи, обряды и мифологию. Будучи включённой в иерархическую систему, каста расселяется чересполосно с другими такими же группами, но ограничивает с ними общение.

Переход от варн к кастам был связан с разделением труда, а также усложнением социальной стратификации. Каста включает в себя как богатые, так и бедные семьи, но в целом сохраняется соответствие между кастовым и социально-экономическим статусом. Это соответствие заключается в том, что чем выше каста, тем её представители богаче, грамотнее, лучше устроены и т.д.

С. Радхакришнан полагает, что введение кастовой системы было обусловлено особенностями той эпохи, когда представителям различных рас – арийцам и дравидам – пришлось жить бок обок друг с другом. Эта система оказалась средством сохранения культуры завоевателей, которой грозила опасность раствориться в традициях и верованиях завоёванных племён. Она не только позволила сохранить целостность различных рас, но и способствовала развитию их взаимного доверия и согласия [121, с. 92-93].

Кастовая система составляла основу социальной структуры Индии, жёсткость которой компенсировала слабость её политической организации. Отношения между представителями различных каст подчинялись строгим правилам, за соблюдением которых следили общины. Поскольку касты отличались необычайной замкнутостью, политическая борьба затрагивала интересы не всего индийского общества, а только его верхушки. По мнению Л.С. Васильева, этим Индия отличалась от других стран, где «кризис государства неизменно отражался на благосостоянии общества» [31, с. 315]. Таким образом, мы можем говорить не только о культурном, но и о социальном значении кастовой системы.

Несмотря на относительную стабильность индийского общества, многие люди нуждались в помощи, без которой им трудно было решать свои проблемы. По свидетельству Р. Баркера, в V в. «создаются и распро-

страняются по всей Индии «больницы». Эти заведения предоставляют кров бедным и нетрудоспособным бездомным людям и напоминают скорее богадельни, чем современные больницы»⁶.

Появившиеся приюты находились на содержании общин, представлявших собой форму социально-экономической организации свободного населения. Община носила территориальный характер, но большинство её членов были связаны и родственными узами. Помимо коллективного владения землёй, она основывалась на непосредственном соединении земледелия с ремеслом, превращавшем её в самостоятельное экономическое целое.

Однако община была не только самостоятельной экономической единицей, но и общественным организмом, который обладал значительной политической автономией. Она имела свою администрацию, а государственная почти не вмешивалась в её внутренние дела. Государственные повинности возлагались не на каждого общинника в отдельности, а на общину в целом. На руководителях общин традиционно лежала забота об их благосостоянии, дополнявшаяся ответственностью за своевременную выплату налогов.

В начале I тысячелетия до н. э. ведущие позиции в индийском обществе занимали брахманы, а выполнявшиеся ими жертвенные обряды всё более усложнялись. Если раньше каждый мог приносить жертвы богам без чьего-либо посредничества, то затем они стали исключительной прерогативой жрецов, принадлежавших к варне брахманов. Обоснование ведущей роли брахманов можно найти в одном из гимнов Ригведы, содержащем изложение легенды о возникновении варн. Согласно этой легенде, боги принесли в жертву первочеловека Пурушу, из уст которого возникли брахманы, из рук – кшатрии, из торса – вайши, а из ступней – шудры.

В VII в. до н. э. началось движение, направленное против всё возрастающей роли брахманов в жизни общества и её чрезмерной ритуализации. В араньяках началось исследование смысла жертвоприношений, а в упанишадах была выдвинута концепция переселения душ, подкреплённая со временем законом кармы. К середине I тысячелетия до н. э. завершилось становление ряда учений, которые отвергали жертвоприношения, принявшие Ведами. К сторонникам этих учений относились прежде всего последователи упанишад, а также джайнисты и буддисты. Все они сходились в том, что освобождение от перерождений достигается не жертвоприношениями, а медитацией. Результатом почти тысячелетнего соперничества различных учений явилось выдвижение на первый план индуизма, который вобрал в себя многие положения джайнизма и буддизма. Эти положения включали в себя доктрину ненасилия, а также вегетарианство и воздержание от алкоголя. Кроме того, в индуистский пантеон был введён Будда.

⁶ Barker, R. The social work dictionary / Silver Spring, 1994. P. 257.

Согласно индуизму, ненасилие (ахимса) представляет собой отказ от причинения вреда любому живому существу, а не только человеку. Его обоснованием служит вера в то, что все живые существа духовны и являются частичками бога, который в одной из своих ипостасей присутствует в них. Причинение вреда может быть прямым (т.е. телесно осуществлённым), опосредованным (приказ или побуждение причинить вред) и сторонним (одобрение вредительского поступка, совершённого другим).

Признание ахимсы сыграло огромную роль в отказе от кровавых жертв, освящении коров, а также переходе индийцев в своей массе к вегетарианству.

Следование вегетарианству рассматривается в индуизме как одно из средств достижения благостного образа жизни, хотя оно и зависит от социального положения людей, а также регионов их проживания. Поскольку приверженцы индуизма воздерживаются от употребления в пищу говядины, корова используется ими только как источник молока и молочных продуктов, а также поставщик удобрений и топлива в форме навоза. Корова всегда олицетворяла в индийском обществе фигуру матери, а её убийство практически везде было запрещено. Согласно закону кармы, тот, кто ест мясо коров и тем самым косвенно участвует в их убийстве, сам будет убит в следующей жизни. В индуизме считается, что в присутствии человека, строго соблюдающего ахимсу, агрессивность других существ временно пропадает.

Фундаментальное положение в индуизме занимает концепция почитания жизни, которая сводится к тому, что человек испытывают благоговение перед лицом божьего творения. Веря в исключительную ценность жизни, индуизм проповедует ненасильственное отношение к природе. Поскольку только бог имеет абсолютную власть над всеми существами, человек не может распоряжаться их жизнью. Святость божьего творения означает, что мы не имеем права уничтожать то, чего сами не создавали. Земля принадлежит всем существам, а не только людям. Божье начало представляет собой не что иное, как одно во многом и многое в одном.

Один из важнейших принципов индуизма гласит, что все природные явления взаимосвязаны. Поскольку высшее существо само воплощается в других существах, ко всем животным должно выказываться почтительное отношение. Более того, в различных циклах перерождения сам человек может превратиться в животное. Это обеспечивает основу доктрины ахимсы, т.е. ненасилия в отношении животных и людей.

Вегетарианство в индуизме считается не только пристойным поведением, но и долгом. Идея переселения души после смерти в другое существо укрепляет убеждение верующих в том, что жестокое обращение с животными недопустимо. Действительно, она по существу уравнивает человека с другими созданиями.

По мнению некоторых исследователей, индуизм на века опередил «нравственное сознание Европы» (Т.Н. Павлова). Согласно его учению, все животные считаются братьями и сёстрами человека, а их общим отцом является бог.

Символом уважения ко всем формам жизни в индуизме является культ коров, для которых в современной Индии строят лечебницы и дома престарелых. Считается, что когда о коровах заботятся, мир ожидают счастье и спокойствие.

Принцип каруны (сострадания), появившийся в брахманизме, поощряет действия, которые направлены на спасение и благо всех живых существ. Гуманное отношение к животным считается в индуизме более высокой формой поведения, чем просто доброта к человеку.

Вслед за Индией индуизм получил распространение в Непале, Шри Ланке, а также странах Юго-Восточной Азии. Постепенно его пантеон приобрёл иерархическую структуру, в которой ведущая роль принадлежала трём богам – Брахме, Вишну и Шиве. Первый из этих богов олицетворял созидание, второй – сохранение, а третий – разрушение. При этом Вишну стал играть роль не только охранителя мироздания, но и «спасителя людей в бедствии» [64, с. 132]. Вместе с Брахмой и Шивой он вошёл в божественную триаду (тримурти), которая не только выполняла функцию сотворения, сохранения и разрушения вселенной, но и мыслилась как единое целое.

Со временем Брахма, олицетворявший отвлечённое мировое начало, отошёл на задний план, а на первый выдвинулись Вишну и Шива, которые покровительствовали различным сферам человеческой деятельности. На Вишну и Шиву стали смотреть как на богов, которые «поддерживают и помогают человеку, обратившемуся к ним за помощью» [89, с. 170]. Даже Брахму изображали иногда в виде человека, держащего в руках блюдо для милостыни. Возложение на Вишну и других богов ответственности за помощь нуждающимся свидетельствует о том, что практика милосердия является важной частью жизни стран индуизма.

Таким образом, индуизм представляет собой совокупность религиозных, мифологических, философских, правовых и этических представлений, сформировавшихся в Индии в течение последнего тысячелетия и связанных с культурами основных богов Вишну или Шивы. Общими чертами всех его направлений являются принятие кастовости, признание переселения душ и стремление к освобождению, понимаемому как избавление от страданий, а также превратного бытия в мире невечных и конечных вещей.

Индуизм продолжает и развивает в новых условиях традицию Вед, в этической стороне которых следует искать корни милосердия. В упанишадах эта сторона будет поделена между дхармой и мокшей, но в Ригведе мы можем обнаружить только её предпосылки, в качестве которых выступает учение о рите.

Характерной чертой индуизма является его направленность на нравственное самосовершенствование человека, которую ей придают понятия сансары, кармы и мокши. Своими корнями эти понятия уходят в Веды, но детальную разработку они получили в упанишадах.

Конечной целью человека является мокша, понимаемая как избавление от перерождений.

К принципам, соблюдение которых необходимо для достижения этой цели, относятся милосердие, воздержание от принесения зла, принесение пользы, а также полное искоренение эгоистических побуждений.

Кастовая система составляла основу социальной структуры Индии, жёсткость которой компенсировала слабость её политической организации. Несмотря на относительную стабильность индийского общества, многие люди нуждались в помощи, без которой им трудно было решать свои проблемы. В V в. в Индии появились приюты для бедных и нетрудоспособных людей, находившиеся на содержании общин, которые представляли собой форму социально-экономической организации свободного населения. Возложение на Вишну и других богов ответственности за помощь нуждающимся свидетельствует о том, что практика милосердия является важной частью жизни стран индуизма.

2.2. Милосердие в джайнизме и буддизме

Милосердие в джайнизме. Джайнизм (этимологически «джина» означает «победитель») представляет собой религиозное учение, сформировавшееся в Индии в VI – V вв. до н. э. Его основателем считается странствующий проповедник Вардхамана, который известен также под именами Махавиры (Великого героя) и Джины (Победителя). Считают, что он был современником Гаутамы Будды. По другому мнению, джайнизм был передан своим последователям двадцатью четырьмя учителями из далёкой древности. Первым из них был Ришабхадева, а последним – Вардхамана, о котором мы уже сказали. Остальные двадцать два учителя жили в доисторические времена. Возникнув на Северо-Востоке Индии, джайнизм распространился затем по всей её территории, но не коснулся сопредельных с ней стран. Со временем в нём выделились два основных направления – дигамбары (букв. одетые в воздух) и шватамбары (букв. одетые в белое). Они расходятся в ряде частных вопросов теории и практики, однако относительно основ вероучения между ними нет существенных разногласий.

Джайнизм исходит из определяющего значения двух сущностей, называемых дживой и адживой. Первая из этих сущностей представляет собой живую природу, а вторая – неживую.

Карма понимается в джайнизме как особое тонкое вещество, атомы которого входят в тело дживы и влияют на его судьбу. В зависимости от степени своей соединённости с адживой джива может выступать либо

в форме совершенного, либо в форме несовершенного бытия. Несовершенное бытие дживы характеризуется тем, что он, находясь в соединении с адживой, теряет свои потенциальные качества и подвергается в состоянии страдания. Что касается совершенного бытия, то в нём джива освобождается от кармического вещества и оказывается способным управлять собою, переходя тем самым в состояние блаженства.

Вообще неотъемлемым свойством души, – отмечают С. Чаттерджи и Д. Датта, – является её совершенство. Душа содержит в себе безграничные возможности, касающиеся знания, веры, силы и блаженства. Все эти возможности могут быть достигнуты ею «при условии устранения помех, стоящих на её пути» [155, с. 107].

Согласно джайнизму, дживы представляют собой духовные, живые, непротяжённые и вечные существа. Наполняя собою весь мир, они эволюционируют со временем от состояния полной неразвитости до совершенства. Существенным признаком дживы является способность отражающего реагирования, которая на определённом этапе его развития выступает как сознание. Структура дживы определяется отношениями с адживой, от которой он стремится освободиться. При этом джива может находиться в пяти состояниях: подавления карм, разрушения карм, одновременного подавления и разрушения карм, вызванном кармаи состояния, а также естественном состоянии, независимом от карм.

Джива имеет тело и ауру, представляющую собой невоспринимаемый обычным человеком ореол, свойства которого находятся в зависимости от нравственных качеств личности. Эта зависимость выражается в том, что чем выше нравственные качества личности, тем светлее его аура.

Что касается тела дживы, то оно может быть пяти видов: пищевое, изменчивое, выделяемое, огненное и кармическое. Так, пищевое тело состоит из съеденной пищи, а изменчивое меняется по желанию владельца, которым может быть божество или демон. Рождение понимается в джайнизме как соединение дживы с пищевым или изменчивым телом, а смерть – как разлучение с ним.

Центральное положение в джайнизме занимает учение о пути, ведущем к освобождению из круговорота рождений, т.е. полного разъединения души и материи (дживы и адживы). Такое освобождение может быть достигнуто посредством обретения правильного воззрения, познания и поведения, которые называют тремя драгоценностями джайнизма.

Правильное воззрение представляет собой рассмотрение мира через призму основных категорий джайнизма, к которым относятся джива, аджива, асрава, карма, самвара, нирджара и мокша.

Из этих категорий джива, аджива, карма и мокша уже рассматривались нами, тогда как остальные могут быть определены следующим образом: асрава представляет собой протекание к дживе кармического вещества, самвара – защиту от него посредством ограничения активности, а нирджара – его разрушение подвижничеством.

Вторая драгоценность джайнизма включает в себя необходимые средства познания, которых насчитывается пять: чувственно-логическое, основанное на авторитете учителя, ясновидение, телепатия и абсолютное знание.

Третья драгоценность джайнизма – правильное поведение – представляет собой самоконтроль, совершенство в котором достигается постоянной практикой и выражается в следующем: «1) дать пять великих обетов; 2) практиковать исключительную осторожность в ходьбе, разговоре, получении милостыни и других вещей и в удовлетворении таких естественных потребностей, которые могли бы причинить хотя бы малейший вред чьей-либо жизни; 3) обуздывать мысли, речь и движения тела; 4) практиковать дхарму десяти различных видов: прощение, смирение, честность, правдивость, чистоту, воздержание, строгость к себе (внутреннюю и внешнюю), жертвенность, непривязанность к внешнему миру, безбрачие; 5) размышлять о кардинальных истинах, дающих нам знание о самом себе и о мире; 6) побеждать силой духа все страдания и лишения, проистекающие от голода, жажды, жары, холода и т.д.; 7) добиваться невозмутимости, душевной чистоты, абсолютного отсутствия жадности и совершенного поведения»⁷.

Главным устремлением приверженцев джайнизма является абсолютное безупречная жизнь, основанная на трёх его драгоценностях. Она завершается мокшей, т.е. освобождением дживы от пут материального мира и превращением его в сиддху. Отделяясь от кармического вещества, сиддха лишается всех своих качеств, кроме праведности, правильных воззрений, правильного познания и невозможности вернуться в сансару. Несмотря на абсолютный характер этих качеств, он не сливается с неким высшим существом, а сохраняет свою индивидуальность, поднимаясь до высшей точки Вселенной.

Превращение дживы в сиддху возможно только для джинов, составляющих категорию высших душ. Кроме джинов, в джайнизме выделяются архаты (достойные), йати (аскеты), шраваки (миряне) и другие категории верующих. Каждая из этих категорий имеет собственный кодекс жизни, а также набор обетов. Различие между мирянами и монахами заключается в том, что последним доступны завершающие этапы освобождения, а первым – лишь начальные. Посвящение в монахи предполагает четырёхмесячный испытательный срок, по завершении которого их жизнь оказывается строго регламентированной. Уничтожение кармы достигается посредством подвижничества, а предотвращение её нового притока обеспечивается строгой дисциплиной, предполагающей соблюдение ряда обетов.

⁷ Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Академический Проспект, Альма Матер, 2009. 365 с. С. 96.

Основными из этих обетов являются ненасилие, правдивость, неворовство, целомудрие, а также отказ от собственности и суетных привязанностей. С. Чаттерджи и Д. Датта обращают внимание на то, что большинство «этих обетов признаётся также и десятью христианскими заповедями. Однако джайнисты стараются осуществлять эти обеты с суровостью, равную которой трудно найти» [155, с. 97].

К дополнительным обетам относится воздержание от питания в ночное время и ряд других, которые завершаются благотворительностью, выражающейся прежде всего в поддержке монашеских общин. Кроме того, миряне могут совершать паломничества, заниматься медитацией, поститься и приносить покаяние, а идеальным завершением их жизни считается смерть в результате поста.

Рассмотрев в общих чертах учение джайнизма, остановимся более подробно на принципе ненасилия (ахимса), который представляет для нас особый интерес. Этот принцип не просто принадлежит к пяти основным обетам джайнизма, но и является первым из них. Ненасилие представляет собой одно из важнейших нравственных требований монашеской жизни представителей джайнизма, понимаемое как отказ от причинения прямого или косвенного вреда любому живому существу, даже микроорганизму. Такое понимание ахимсы – следствие равенства всех душ метафизической теории джайнистов. Оно принимается и большинством направлений индуизма, но джайнизм довёл его до логического конца. Как указывают С. Чаттерджи и Д. Датта, джайнистские святые, стремившиеся следовать этому идеалу, даже дышали через кусок ткани, которой они закрывали свой нос, чтобы при выдыхании не повредить какое-либо носящееся в воздухе существо⁸.

Одна из четырнадцати ступеней духовного освобождения, выделяемых в джайнизме, включает в себя сострадание. Речь идёт о четвёртой ступени, на которой происходит осознанное принятие учения в результате медитаций или наставлений учителя. Эта ступень характеризуется наличием контроля над аффектами и душевным волнением из-за невозможности длительного феноменального существования, отказом от чувственных удовольствий, состраданием, а также полным принятием учения как истинного [64, с. 494].

Поскольку обеты в джайнизме понимаются буквально и строго, монахи не могут заниматься сельским хозяйством, так как оно связано с уничтожением растений, а также убийством в почве насекомых и мелких животных. Им предписывается строгая вегетарианская диета, процеживание воды для питья и ношение повязки у рта, чтобы сохранять жизнь мелким существам, живущим в воде и воздухе. Монахи обычно носят чашу для подаваний, дорожную метлу для сметания перед собой насекомых, а с наступлением темноты вообще не выходят из дома.

⁸ Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Академический Проспект, Альма Матер, 2009. 365 с. С. 97.

В отличие от монахов, миряне ведут в целом обычную жизнь, преследуя при этом три цели: чувственные удовольствия в лоне семьи, богатство, а также благополучие общества и государства. Они соблюдают только некоторые обеты, постепенно готовясь к старости, с тем, чтобы по пришествии её отречься от всего земного и сосредоточиться на достижении освобождения. В число этих обетов входит и воздержание от нанесения какого бы то ни было вреда жизни, свойственной как движущимся существам, так и тем, которые только кажутся недвижимыми. Поэтому идеал джайнизма заключается в том, чтобы избегать повреждений не только движущихся, но и неподвижных живых существ.

Монахи пытаются следовать ему, а простые люди, которым он кажется слишком высоким, могут начинать с частичного соблюдения принципа ненасилия, воздерживаясь от нанесения вреда движущимся живым существам. Соблюдению этого принципа придаётся в джайнизме огромное значение, поскольку он составляет основу правильного поведения, ведущего к достижению освобождения. Поэтому обет ненасилия должен быть адаптирован к различным условиям жизни верующих, хотя он и одинаков для всех них. Для монахов он выступает в форме великого обета ненасилия, который не допускает никаких компромиссов, а для мирян – в форме малого обета ненасилия, учитывающего их ситуацию и способности.

Поскольку миряне выполняют обет ненасилия в силу своих возможностей, им рекомендуется принимать все меры для сведения к минимуму причинения вреда живым существам. В литературе, посвящённой джайнизму, встречаются различные классификации насилия.

В зависимости от состояния ума индивида насилие подразделяется на индустриальное, бытовое, в порядке самообороны и умышленное.

Под индустриальным имеется в виду насилие, которое может быть связано с выполнением профессиональных обязанностей.

Бытовое насилие случается в повседневной жизни при приготовлении пищи, уборке, строительстве дома, рытье колодца, ходьбе, купании, а также выполнении других действий.

Насилие в порядке самообороны может произойти тогда, когда необходимо защитить жизнь или собственность от посторонних посягательств.

Наконец, под умышленным имеется в виду насилие, которое совершается осознанно. Оно может быть проиллюстрировано, например, убийством человека на почве ненависти или жадности либо убийством животных с целью употребления их в пищу.

Кроме того, в зависимости от типа живых существ, по отношению к которым совершается насилие, оно подразделяется на грубое, связанное с причинением вреда высшим формам жизни, и тонкое (или незначительное).

Насилие подразделяется также на физическое, представляющее собой действительное причинение вреда кому-либо, и ментальное, которое связано с намерением причинить его.

Из четырёх видов насилия – индустриального, бытового, в порядке самообороны и умышленного – от мирян требуется воздерживаться лишь от четвёртого, тогда как первые три следует по возможности сокращать.

Кроме того, всем последователям джайнизма запрещается совершать грубое насилие. Что касается тонкого насилия, то для монахов оно запрещено, а мирянам рекомендуется по возможности избегать его, в частности не уничтожать деревья и другие неподвижные существа. Вообще миряне соблюдают лишь ограниченное воздержание от насилия, в то время как от монахов требуется полное воздержание.

Действительно, монахи имеют возможность избегать промышленного, бытового и умышленного насилия, а также насилия в порядке самообороны, поскольку они не занимаются такой деятельностью, которой вынуждены заниматься миряне. Они не совершают насилие лично, а также не побуждают других к нему и не одобряют его телом, речью или умом, т.е. ни одним из доступных способов. Таким образом, обет ненасилия является в джайнизме универсальным принципом, которому следуют в своей деятельности все верующие. Монахи практикуют его в максимально возможной степени, а миряне – сообразуясь с обстоятельствами.

Как и любая другая религия, джайнизм накладывает определённые ограничения на образ жизни людей. Однако эти ограничения играют роль наставлений, помогающих людям при выполнении ими своих обычных обязанностей причинять наименьший вред другим живым существам. Более того, принцип ненасилия включает в себя не только негативный аспект, связанный с запретом на выполнение определённых действий, но и позитивный, который побуждает людей проявлять на практике сострадательное отношение к нуждающимся, оказывая им всяческую помощь. В Таттвартха-сутре такая помощь (даяние) определяется как «отдача собственности ради милостыни»⁹. Она рекомендуется в качестве постоянной практики, поскольку содействует преодолению жадности, которая может быть причиной насилия.

Чтобы даяние было чистым, жертвователю должен быть бескорыстным, терпимым, умиротворённым и искренним, но не быть завистливым, жадным и гордым. Что касается получателей помощи, то в зависимости от образа жизни и религиозных убеждений они подразделяются на три категории: достойных, не вполне достойных и недостойных. Достойным получателям помощь рекомендуется, не вполне достойным – не одобряется, а недостойным – запрещается.

⁹ Таттвартха-сутра 7. 38.

С другой стороны, джайнизм допускает помощь не только по отношению к своим приверженцам, но и по отношению к любому, кто в ней нуждается. В последнем случае речь идёт о даянии, совершаемом из сострадания (каруна-дана), т.е. о благотворительной деятельности. Такое даяние может касаться пищи, лекарств, крова или знаний, а его сфера распространяется на все живые существа, включая животных.

Предельно широкое понимание объекта милосердия, характерное для джайнизма, имеет своим практическим результатом не только активное участие его приверженцев в благотворительной деятельности, но и защиту ими природы, а также животных, для которых в Индии организуются даже больницы.

Буддийское понимание освобождения и милосердие. Буддизм – первая по времени появления мировая религия – возник в северо-восточной части Индии в середине I тысячелетия до н. э., когда на смену архаической религиозности сакрализованного космоса пришли религии «спасения и освобождения человеческого существа» [143, с. 11].

В этой части Индии позиции ведической религии и связанной с ней варновой системы, которая обеспечивала привилегированное положение сословия брахманов, были значительно слабее, чем на остальной её территории. С другой стороны, в середине I тысячелетия до н. э. в северо-восточной части Индии шёл интенсивный процесс государственного строительства, предполагавший возвышение варны кшатриев, к которой принадлежали воины и правители. Идеологической опорой для него и стал буддизм, который способствовал созданию в Индии мощных государственных образований. Его возникновение отражало острый кризис ведической религии, связанной с жертвоприношениями и ритуалами. Этот кризис выражался в появлении на территории Древней Индии странствующих проповедников, которые отвергали авторитет Вед и ставили себе целью самостоятельный поиск истины посредством занятий философией и практики преобразования сознания, получившей название йоги. Одним из таких проповедников был принц Сиддхартха Гаутама, который считается основателем буддизма. Вспомним общеизвестное предание.

Сиддхартха Гаутама родился в семье знатных родителей, которым было предсказано, что их сын станет либо великим правителем, либо учителем человечества. Несмотря на все старания отца оградить его от внешнего мира, в возрасте 29 лет он увидел четыре судьбоносных знамения. Перед Сиддхартхой предстали четыре бога, принявшие облик дряхлого старика, измученного болезнью человека, мёртвого тела, а также бродячего нищенствующего монаха, которые символизировали соответственно старость, болезнь, смерть и истинную безмятежность. Первые три знамения указывали на страдание, которое в силу непрерывных перерождений человека было вечным, а четвёртое – на путь, ведущий к избавлению от него.

После шести лет отшельнической жизни Сиддхартха предался медитации, в ходе которой ему приходилось противостоять искушениям дьявола, а также представлять доказательства своей доброты и милосердия. Через 49 дней он разрешил загадку страдания, став тем самым Просветлённым (Буддой). Проведя ещё столько же дней в медитации, Будда начал проповедовать своё учение, направленное на освобождение людей от страданий и установление нравственного образа жизни.

По одной из легенд, он умер на восьмидесятом году жизни вскоре после того, как его угостили свининой. Хотя многие буддологи (Т.В. Ермакова, Е.П. Островская, Е.В. Торчинов и др.) по существу игнорируют эту легенду. Но те, кто используют буддизм для философского обоснования вегетарианства, не могут пройти мимо неё.

Исторически буддизм представлен в виде различных направлений, которые зачастую существенно отличаются друг от друга. В то же время существует некий круг идей, которые характерны для всех его направлений. К нему относится прежде всего учение о четырёх благородных истинах, приписываемое самому Будде. Е.В. Торчинов сравнивает формулировки этих истин с «формулировками врача, ставящего больному диагноз и назначающего лечение» [143, с. 32-33].

Действительно, Будда видел своё призвание в том, чтобы исцелить людей от страданий сансары и прописать им лечение, ведущее к оздоровлению, которое определялось им как нирвана.

Первая благородная истина говорит о том, что жизнь связана со страданием. Что касается удовольствия, то оно является не противоположностью страдания, а его аспектом. Говоря о страдании, буддизм имеет в виду не только людей, но и все живые существа, включая богов. Таким образом, страдание рассматривается как фундаментальная характеристика бытия.

Вторая благородная истина говорит о том, что его причиной является влечение, понимаемое как привязанность к жизни в самом широком смысле. Влечение лежит в основе любой жизнедеятельности, которая регулируется законом кармы. Совокупность всех действий, совершённых в прошлой жизни, определяет необходимость новой жизни, характер которой обуславливается кармой умершего. Непрерывная смена рождений и смертей называется в индо-буддийской традиции сансарой, основной характеристикой которой является страдание, порождаемое влечением. Подобно индуизму и джайнизму, буддизм ставит себе целью выход человека из круговорота сансары, означающий освобождение его от страданий.

Третья благородная истина говорит о том, что прекращение страданий связано с достижением состояния, которое называется нирваной. Это состояние понимается как затухание влечений, вызывающих страдания, а не всего бытия. По словам С. Радхакришнана, оно представляет собой «разрушение пламени вождления, ненависти и невежества» [121, с. 391].

Наконец, четвёртая благородная истина говорит о том, как достичь нирваны. Иными словами, она указывает путь, ведущий к прекращению страданий.

Буддийский путь освобождения от страданий (благородный восьмеричный путь) делится на три этапа: этап мудрости, этап нравственности и этап сосредоточения. Этап мудрости включает в себя две ступени: правильное воззрение и правильная решимость. На первой ступени человек должен не только усвоить основные положения буддийского учения, но и сделать их мотивами своей деятельности, а на второй – твёрдо решить встать на путь, ведущий к освобождению от страданий.

Этап нравственности включает в себя три ступени: правильная речь, правильное поведение и правильный образ жизни. На первой ступени человек должен избегать в своей речи того, что провоцирует вражду (ложь, клевета, брань и т.д.), на второй – принять обеты, способствующие улучшению кармы (для мирян) или её полному уничтожению (для монахов), а на третьей – воздерживаться от любой формы деятельности, несовместимой с правильным поведением. Отметим, что первый из этих обетов касается ненасилия, которое предполагает любовь и сострадание ко всем живым существам.

Наконец, этап сосредоточения также включает в себя три ступени: правильное усердие, правильное памятование и, собственно, правильное сосредоточение (или правильный транс). Предназначенный в основном для монахов, он заключается в постоянных занятиях психопрактикой, направленной на достижение освобождения от сансары [143, с. 46–50].

В ходе исторического развития буддизма в нём выделились два основных направления, которые в отечественной буддологии принято называть Хинаяной и Махаяной. Эти направления различаются в целом ряде аспектов, но мы рассмотрим только один – их представления об идеальной личности, а также цели буддийского пути.

Для Хинаяны идеальной личностью является архат, под которым имеется в виду святой монах, достигший собственными усилиями нирваны и навсегда покинувший этот мир. Достичь нирваны могут только монахи, а мирянам остаётся лишь улучшать свою карму посредством совершения добрых дел. Благодаря этим делам миряне в одной из последующих жизней смогут принять монашеские обеты и вступить на путь, ведущий к нирване. Будучи исключительно монашеской формой буддизма, Хинаяна не стремится к активной миссионерской деятельности и к вовлечению мирян в свои дела.

Что касается Махаяны, то для неё идеальной личностью является не архат, а бодхисаттва. Под бодхисаттвой имеется в виду человек, отказавшийся от достижения нирваны ради того, чтобы помочь другим людям достичь её. Таким образом, целью буддийского пути в Махаяне является не нирвана, а пробуждение.

Согласно Махаяне, двумя существенными признаками бодхисаттвы являются мудрость и сострадание. При этом сострадание понимается как практическое средство, благодаря которому бодхисаттва «получает возможность помогать живым существам освободиться от пут сансарического существования» [143, с. 85]. Такие средства могут принимать вид психологических уловок, к которым прибегает бодхисаттва, вынужденный приспособляться к разным типам людей и неодинаковому уровню их понимания. Они могут также принимать вид поступков, на первый взгляд кажущихся жестокими и не имеющими ничего общего с состраданием, но на самом деле проникнутых заботой о людях.

В качестве образа, символизирующего единство мудрости и сострадания, в махаянской литературе используется птица. Подобно тому как она не может летать на одном крыле, так и состояния Будды невозможно достичь либо при помощи мудрости, либо при помощи сострадания. Мудрость без сострадания пассивна, а сострадание без мудрости слепо.

В тантризме, представляющем собой относительно самостоятельную ветвь Махаяны, мудрость символизируется женским божеством, а сострадание – мужским. Соединение этих божеств имеет своим результатом высшую интеграцию, которая ведёт к пробуждению и обретению состояния Будды.

Сострадательный аспект пути бодхисаттвы подчёркивается во многих махаянских текстах, прежде всего в трактате Бодхичарья-аватара, написанном выдающимся индийским мыслителем и поэтом VIII в. Шантидевой.

Описывая этот путь, Шантидева использует множество ярких образов: лекарь и лекарство для страждущих, неистощимая сокровищница для бедняков, защитник для незащищённых, проводник для странствующих, ложе для изнурённых, чудотворный камень, благой сосуд, действенная мантра, снадобье от всех болезней, корова изобилия для всех людей и др. Подобно тому как земля приносит пользу всем живым существам, бодхисаттва является для них источником жизни, пока «все они не достигнут нирваны»¹⁰.

Таким образом, смысл деятельности бодхисаттвы видится Шантидеве в том, чтобы помогать другим живым существам достигать нирваны. Е.В. Торчинов полагает, что сострадательная деятельность бодхисаттвы не является мирским альтруизмом или благотворительностью. Цель этой деятельности сугубо религиозна и сотериологична, а именно освобождение страдающих существ от непрерывного чередования рождений и смертей [143, с. 87].

Действительно, цель деятельности бодхисаттвы «сугубо религиозна и сотериологична». Однако «побочным» продуктом этой деятельности могут быть вполне мирские вещи – еда для голодного, кров для бездомного и т.д. Неслучайно именно сострадание, представляющее собой высшую махаянскую ценность, сделало «это направление самым популярным в буддийской Азии вплоть до наших дней» [56, с. 79].

¹⁰ Бодхичарья-аватара 3, 22.

Зародившись в V в. до н. э. как духовная традиция, которая может представлять и в виде религии, и в виде философии, буддизм на протяжении полутора тысяч лет играл исключительно важную роль в культурном развитии Индии. В XI в. в силу разгрома его центров мусульманами, размытия различий на бытовом уровне между ним и индуизмом, подъёма веданты, а также ряда других причин он ушёл из Индии, так что в настоящее время в ней христиан больше, чем буддистов.

В своих основаниях буддизм отличается от индуизма прежде всего неприятием ведического канона, отрицанием понятия Атмана и равнодушием к кастовому делению общества. Его развитие шло параллельно с эволюцией индуизма, а спор представителей различных школ стимулировал развитие индийской философской мысли на протяжении тысячелетия.

В развитии буддизма в Индии выделяют три этапа: древней школы мудрости (V в. до н. э. – начало н. э.), Махаяны (до V в. н. э.) и Ваджраяны (после V в.).

Первый из этих этапов характеризуется интересом к индивидуальному избавлению от сансары, второй – выдвижением идеала бодхисаттвы, помогающего другим избавиться от неё, а третий – поиском эффективных методов быстрого обретения пробуждения. Хотя «буддизм в Индии умер своей смертью» (Вивекананда), сам Будда был объявлен воплощением бога Вишну, который снизошёл на землю, чтобы проповедовать милосердие ко всему живому.

Милосердие и вегетарианство. На первый взгляд, милосердие и вегетарианство непосредственно не связаны друг с другом. Милосердие понимается обычно как сострадательное отношение к нуждающимся, предполагающее готовность прийти к ним на помощь. Вегетарианство же представляет собой систему питания, исключающую или ограничивающую потребление продуктов животного происхождения.

Говоря о причинах принятия вегетарианства, указывают прежде всего действия в защиту прав животных, этические причины, уменьшение страданий животных от промышленного производства, сохранение или улучшение здоровья, аллергию на животные продукты или неприятие их организмом, экологические причины, которые связаны с загрязнением окружающей среды и опустошением природных ресурсов, а также недоступность некоторых продуктов животного происхождения, встречающаяся в бедных странах. Однако обращение к истории вегетарианства позволяет выделить ещё одну причину его принятия, которая представляет для нас особый интерес. Этой причиной являются религиозно-философские воззрения, сложившиеся в рамках различных культурных традиций, прежде всего индо-буддийской.

Одним из основоположников вегетарианства считается древнегреческий философ и математик Пифагор, живший в VI в. до н. э. Иногда его обращение к вегетарианству рассматривают как вызов обжорству богачей, но чаще всего – как следствие принимавшегося им учения о переселении душ (метемпсихозе), которое до него разрабатывали орфики.

Согласно этому учению, в момент смерти происходит определяемое обстоятельствами переселение души из одного тела в другое. По существу Пифагор был первым, кто попытался дать философское осмысление метемпсихозы, хотя иногда оно принимало у него причудливые формы.

Согласно легенде, однажды он запретил обижать маленького щенка, поскольку в своём прошлом воплощении тот имел человеческий облик и был другом самого Пифагора. Но если души умерших продолжают жить в телах животных, то их поедание становится похожим на людоедство.

Кроме того, Пифагор полагал, что поедание мяса убитых животных способствует образованию в организме вредных веществ, которые загрязняют его и вызывают отравление.

Несмотря на то что идея метемпсихоза развивалась рядом мыслителей и после Пифагора, центральное положение она заняла в индуизме, джайнизме и буддизме, которые запрещают убивать животных в связи с возможностью переселения душ. Таким образом, вегетарианство является не только системой питания, но и философским учением, которое предполагает своеобразную этическую основу.

Вся индо-буддийская традиция основывается на принципе ненасилия, который запрещает причинять вред живым существам. Наиболее последователен в проведении этого принципа джайнизм, причисляющий к живым существам даже микроорганизмы. Любая из трёх религий, составляющих основу индо-буддийской традиции, может сформулировать теоретические аргументы в пользу вегетарианства, тогда как практические даёт статистика, согласно которой большинство населения Индии являются вегетарианцами. Однако проблема взаимосвязи милосердия и вегетарианства обсуждается в литературе главным образом в контексте буддийских, а не индуистских или джайнистских идей. Как представляется, это связано, по крайней мере, с двумя обстоятельствами.

Во-первых, буддизм распространён в мире значительно шире, чем индуизм и тем более джайнизм, который вообще не выходит за пределы Индии. Во-вторых, у него имеется исторический основатель, которому посвящена огромная литература, раскрывающая различные аспекты его жизнедеятельности, в том числе отношение к вегетарианству.

В других культурных традициях проблема взаимосвязи милосердия и вегетарианства не стоит так, как в индо-буддийской. Ограничения на употребление в пищу мяса некоторых животных (например, свинины в иудаизме и исламе, а также у адвентистов седьмого дня и представителей ряда других направлений христианства) связаны не с сострадательным отношением к ним, а с их «нечистой».

Что касается постов, представляющих собой религиозные запреты либо ограничения на употребление пищи вообще или некоторых продуктов, то они рассматриваются духовенством как одно из средств психологического воздействия на верующих для «очищения и обновления человеческой души», а не предохранения всего живого от уничтожения. Вообще библейская заповедь «Не убий» значительно уже, чем принцип ненасилия, поскольку сфера её применения ограничена людьми.

Проблема взаимосвязи милосердия и вегетарианства наиболее обстоятельно рассматривается в книге Р.Ф. Капло «Диета милосердия. Буддизм и вегетарианство», переведённой на многие языки мира, в том числе и на русский [71].

Р.Ф. Капло занимался бизнесом в Соединённых Штатах Америки, но затем увлёкся дзэн-буддизмом, представляющим собой японский вариант буддизма. В 1953 г. он оставил бизнес и отправился в Японию, чтобы полностью посвятить себя дзэн-буддизму. Достигнув через пять лет состояния пробуждения, Р.Ф. Капло прошёл восьмилетний курс теории и практики медитации. От своего учителя Ясутани-роси он получил сан, а также полномочия обучать дхарме, представляющей собой самоназвание буддизма как традиции и её содержания. В 1966 г. Р.Ф. Капло вернулся в Соединённые Штаты Америки, где он основал Рочестерский дзэн-центр. Впоследствии аналогичные центры появились в других городах США, а также Канады, Латинской Америки и Европы. Помимо «Диета милосердия. Буддизм и вегетарианство», Р.Ф. Капло написал «Три столпа дзэн», «Колесо смерти», а также «Дзэн: восход на Западе» и другие книги, посвящённые буддийской проблематике.

Отметив некоторые факты биографии Р.Ф. Капло, обратимся к тем вопросам, которые он рассматривает в своей книге «Диета милосердия. Буддизм и вегетарианство». Ответы на эти вопросы представляют собой обоснование вегетарианства с точки зрения основных положений буддизма, главным из которых является принцип ненасилия.

По мнению Р.Ф. Капло, все рассуждения о защите животных оказываются бессмысленными, если в них не затрагивается проблема безнравственности употребления в пищу их мяса. Поскольку эта проблема рассматривается в контексте основных положений буддизма, представляется естественным обратиться к его «первой заповеди» – непричинения вреда всему живому. Для того чтобы решить эту проблему, необходимо ответить на два фундаментальных вопроса. Во-первых, можно ли принцип ненасилия истолковать как фактический запрет на употребление в пищу мяса животных? Во-вторых, существуют ли свидетельства в пользу того, что Будда разрешал употреблять мясо? Наконец, из сформулированных двух вопросов вытекает ещё один: верно ли, что Будда умер, отравившись свиной?

Вопрос о том, можно ли принцип ненасилия истолковать как фактический запрет на употребление в пищу мяса животных, не является таким простым, чтобы на него можно было сразу дать однозначный ответ. Дело в том, что буддизм как религиозно-философское учение никогда не был чем-то единым, вышедшим «из уст великого учителя» [32, с. 229]. Два основных буддийских направления – Хинаяна и Махаяна – опираются на разные каноны. Хинаяна, представляющая собой старейшее направление в буддизме, опирается на Палийский Канон, тексты которого считаются записанными словами самого Будды. Её другое название – Тхеравада – означает буквально «учение старейших». Согласно общему мнению, которое разделяет и Р.Ф. Капло, в Палийском Каноне Будда не запрещает своим последователям есть мясо. Другое дело, если животное было специально убито для угощения.

Однако в сутрах Махаяны, которые также считаются изречениями Будды, Р.Ф. Капло усматривает опровержение вышеприведённого общего мнения. Поедание мяса животных, полагает он, противоречит принципу ненасилия, поскольку делает нас соучастниками их убийства, несовместимого с характерным для буддизма сострадательным отношением ко всему живому.

Р.Ф. Капло полагает, что принцип ненасилия имеет в буддизме скорее религиозное, чем моральное или метафизическое происхождение. Этот принцип заложен в природе Будды как «матрице всего сущего», из которой вытекают чувства сострадания, добра и справедливости. Иными словами, он основывается на принципах взаимного тяготения и праведности, которые свойственны всему живому. Природа Будды понимается Р.Ф. Капло как состояние, в котором всё находится в процессе постоянной трансформации. Именно в ней все формы сущего – как одушевлённые, так и неодушевлённые – образуют гармоничное единство. Все живые существа посредством своей кармы поддерживают это единство, а отнимать жизнь у другого – значит разрушать его, заглушая присущее нам чувство сострадания. Это чувство исходит из ума Будды, который, будучи высшей истиной, пребывает в каждом из нас. Таким образом, принцип ненасилия является по своему содержанию зовом жизни и творения, а по своей форме – порицанием смерти и разрушения.

Нарушения принципа ненасилия не сводятся только к действиям, которые отнимают жизнь у человека или животного либо являются намеренным причинением им боли. Если вы сознательно подталкиваете кого-то к причинению вреда живому существу, то вы также нарушаете этот принцип. Таким образом, поедая мясо убитого животного, вы становитесь соучастником его убийства. Полученный им вывод Р.Ф. Капло обосновывает тем, что если бы животных не ели, то их бы и не убивали.

Идея о том, что соблюдение принципа ненасилия способствует сохранению гармонии в мире, поддерживается многими исследователями, которые касаются проблемы взаимосвязи милосердия и вегетарианства [39]. Лев Толстой, принадлежавший к числу вегетарианцев, полагал, что мы не можем надеяться на улучшение условий жизни на земле, пока не перестанем быть живыми могилами убитых животных. Бернард Шоу, который также был вегетарианцем, говорил, что животные – его друзья, а своих друзей он не ест. Принося животным страдание и смерть, человек, по его мнению, подавляет в себе высшее духовное сокровище – сострадание к подобным себе.

Ещё один аспект принципа ненасилия, на который обращает внимание Р.Ф. Капло, связан с фундаментальной для буддизма идеей перевоплощения (реинкарнации). Поскольку число перевоплощений бессчётно, нет ни одного существа, включая обитателей животного мира, с которым мы хотя бы однажды не состояли в родстве. Поедая мясо животных, мы по существу занимаемся канныализмом.

Точка зрения, представленная в книге Р.Ф. Капло «Диета милосердия. Буддизм и вегетарианство», довольно бескомпромиссна. Буддист должен быть вегетарианцем, поскольку поедание мяса убитого животного является в такой же степени нарушением принципа ненасилия, что и его убийство. Однако практика буддийской жизни не столь бескомпромиссна, как вышеприведённые теоретические рассуждения. Некоторые буддисты являются вегетарианцами, а некоторые – нет. Принцип ненасилия касается только умышленного лишения жизни живого существа, но ничего не говорит об употреблении мяса мёртвых животных. Строго говоря, Палийский Канон позволяет буддисту самому сделать вывод, есть ему мясо или нет. Хинаянским монахам запрещено есть мясо гиены, змеи, леопарда, лошади, льва, медведя, пантеры, слона, тигра и человека, а также всё, что было специально убито для них. Если монах съел что-то запрещённое, то он считается совершившим проступок и должен сознаться в нём другим монахам своей общины. Поскольку пища хинаянским монахам жертвуется мирянами, которые могут быть как вегетарианцами, так и мясоедами, от них не требуется соблюдать строгое вегетарианство¹¹. Иногда монаху-вегетарианцу приходится выбирать, есть ли ему мясо или голодать. Несомненно, что необходимо воздерживаться от совершения убийства для добычи пищи (охоты, рыболовства, установки капканов на животных или работы мясником), которое нарушает принцип ненасилия. Но если буддист ест или покупает мясо, не поддерживает ли он тех, кто совершает убийство?

¹¹ Robinson, R.H., Johnson, W.L. The Buddhist Religion. A Historical Introduction [Текст]. Belmont, 1997. P. 213-214.

По мнению специалистов, это очень сложный вопрос. Провоцируя человека совершить убийство («зарежьте мне этого цыплёнка»), мы накапливаем плохую карму. Однако, покупая мясо уже мёртвого животного, мы не просим никого совершить убийство. Убийство этого животного касается того, кто его совершил. Вообще в буддизме очень важно, чтобы человек научился сам находить оптимальные варианты действий, влияющих на его карму, а не заставлял других людей действовать тем или иным образом.

Завершая обсуждение проблемы взаимосвязи милосердия и вегетарианства, обратимся к легенде о смерти Будды в результате отравления свининой. Те, кто истолковывают принцип ненасилия как фактический запрет на употребление в пищу мяса животных, не могут допустить, чтобы эта легенда оказалась правдой. Так, Р.Ф. Капло в своей вышеупомянутой книге не может поверить в то, что последователь Будды, зная о его сострадательном отношении ко всему живому, мог поднести ему кусок свинины. Кроме того, он ссылается на мнение ряда специалистов по санскриту, которые полагают, что в диалогах Будды речь идёт не о свинине, а о трюфелях, т.е. грибах. С другой стороны, легенда о смерти Будды в результате отравления свининой имеет хождение в научно-популярной литературе. Однако многие серьёзные исследователи буддизма вообще не касаются её, когда говорят о смерти Будды. По словам С. Радхакришнана, после сорока лет миссионерской деятельности Будда понял, что для него приближается время отказаться от своего тела и достигнуть паринирваны. Потратив последние часы своей жизни на советы ученикам, Будда умер [121, с. 306]. Ни о каком отравлении Будды свининой или грибами не упоминает также Е.А. Торчинов, принадлежащий к числу крупнейших отечественных буддологов [143, с. 26]. Впрочем, рассматриваемая нами легенда только привносит личный момент в проблему взаимосвязи милосердия и вегетарианства, которая естественным образом возникает в буддизме.

Как бы мы ни относились к вегетарианству, нельзя не признать, что оно способствует развитию в обществе милосердия. Во многих регионах мира вегетарианство обусловлено экономическими причинами, поскольку растительные продукты дешевле мясных. Рост интереса к нему в последнее время связан также с тем, что на производство мясных продуктов расходуется больше ресурсов, чем на производство растительных. Многие вегетарианцы считают, что через мясные продукты человеку передаются различные болезни или что в них содержатся вредные вещества. Однако соображения экономического и медицинского характера не являются единственными причинами, в силу которых люди отказываются от употребления в пищу мяса. Одной из этих причин является понимание того, что мы не можем без крайней необходимости распоряжаться чужой жизнью, включая жизнь животных. Наиболее ясно оно выражено в индо-

буддийской традиции, представленной прежде всего индуизмом, джайнизмом и буддизмом. Принцип ненасилия по отношению к живым существам пронизывает всю эту традицию, насчитывающую многие тысячелетия. Техногенная цивилизация породила глобальные проблемы, которые угрожают существованию всего человечества. Поэтому в странах Запада в последнее время проявляется повышенный интерес к восточной культуре, прежде всего индийской, в которой многие философы, учёные, да и простые люди пытаются найти ответ на вопрос, как можно построить жизнь не на вражде и агрессии, ведущих человечество к катастрофе, а на любви и милосердии [115, с. 104–135].

В результате мы приходим к выводу, что универсальным принципом джайнизма является обет ненасилия, который включает в себя не только негативный аспект, связанный с запретом на выполнение определённых действий, но и позитивный, который побуждает людей проявлять на практике сострадательное отношение к нуждающимся, оказывая им всяческую помощь. Такая помощь рекомендуется в качестве постоянной практики, поскольку она содействует преодолению жадности, которая может быть причиной насилия. Она может касаться пищи, лекарств, крова или знаний, а его сфера распространяется на все живые существа, включая животных.

Предельно широкое понимание объекта милосердия, характерное для джайнизма, имеет своим практическим результатом не только активное участие его приверженцев в благотворительной деятельности, но и зашиту ими природы, а также животных, для которых в Индии организуются даже больницы. В ходе исторического развития буддизма в нём выделились два основных направления, которые называют Хинаяной и Махаяной. Для Хинаяны идеальной личностью является архат, под которым имеется в виду святой монах, достигший собственными усилиями нирваны и навсегда покинувший этот мир. Что касается Махаяны, то для неё идеальной личностью является бодхисаттва, под которым имеется в виду человек, отказавшийся от достижения нирваны ради того, чтобы помочь другим людям достичь её. Двумя существенными признаками бодхисаттвы являются мудрость и сострадание, представляющее собой практическое средство, благодаря которому он получает возможность помогать другим людям освободиться от пут сансарического существования. Вся индо-буддийская традиция основывается на принципе ненасилия, который запрещает причинять вред живым существам. Наиболее последователен в проведении этого принципа джайнизм, причисляющий к живым существам даже микроорганизмы, однако проблема взаимосвязи милосердия и вегетарианства обсуждается в литературе главным образом в контексте буддийских идей.

ГЛАВА 3

МИЛОСЕРДИЕ В КОНФУЦИАНСКО-ДАОСИСТСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

3.1. Милосердие как атрибут поведения благородного мужа в конфуцианстве

Место милосердия в конфуцианстве. Философская система, которая в западной и отечественной литературе известна под названием конфуцианства, возникла в Китае на рубеже VI – V вв. до н. э. Её создателем является Конфуций («Учитель Кун»), считающийся первым китайским философом, личность которого исторически достоверна. Однако в названии конфуцианства, принятом в китайском языке (жу), отсутствует указание на его имя. Дело в том, что Конфуций стремился только к передаче современникам учений древности, которой, по его мнению, следует верить. Эти учения включали в себя взгляды древних правителей Китая, которых традиционно считали образцами интеллектуально-нравственного и духовного совершенства, реализуемого главным образом в способности к идеальному правлению. Своё выражение они получили в историко-дидактических и художественных произведениях, древнейшими, а следовательно и наиболее авторитетными из которых являются каноны «Шу цзин» и «Ши цзин», восходящие к концу II – началу I тысячелетия до н. э.

Хранителями древней мудрости во времена Конфуция были учёные, занимавшиеся письменными памятниками, а также протонаучными исследованиями, главным образом астрономией и метеорологией. К их числу принадлежал и сам Конфуций, выдвинувший идеал государственного управления. В этом идеале реальная власть принадлежала не сакрально вознесённому, но практически бездействующему правителю, а интеллектуалам, которые соединяли в себе черты философов, литераторов, учёных и чиновников. Таким образом, конфуцианство отличается не только своей социально-этической направленностью, но и стремлением к слиянию с государственным аппаратом.

Указанная выше практическая направленность конфуцианства основывалась на истолковании им власти в терминах семейно-родственных отношений, при котором государство мыслилось как одна семья, а государь – как сын Неба и одновременно отец народа. При этом государство отождествлялось с обществом, а социальные связи – с межличностными отношениями. Основа этих отношений усматривалась конфуцианством в семейной структуре, которая в свою очередь выводилась им из отношений между отцом и сыном.

Согласно конфуцианству, отец в такой же степени является Небом, в какой Небо – отцом. Поэтому понятие «сяо», переводимое обычно как сыновняя почтительность (благочестие), занимает центральное место в конфуцианской этике.

По мнению Конфуция, сыновняя почтительность заключается в том, чтобы при жизни отца выполнять его волю, а после смерти руководствоваться его поступками, не изменяя в течение трёх лет заведённых им порядков. «Кто вглядывается в устремления своего отца, когда он жив, а после его смерти – в то, как он поступал, и не меняет его путь в течение трёх лет, тот может называться почитающим родителей»¹².

В «Шу цзине», принадлежащем к наиболее почитаемым памятникам древнекитайской литературы («Тринадцать канонов»), понятие «сяо» используется для описания одного из непреходящих свойств человека. В «Лунь юе», вошедшем в число канонических текстов конфуцианства («Семь канонов»), оно рассматривается как основа милосердия и гарант соблюдения общественных установлений.

Конфуцианство представляет собой «социально-этическую антропологию» (А.И. Кобзев), акцентировавшую своё внимание на проблемах соотношения врождённой природы и приобретённых качеств человека, его положения в мире и обществе, способности к знанию и действию, а также ряде других. Не высказывая своего мнения о сверхъестественном, вера в которое предполагается любой религией, его создатель разделял традиционное китайское представление о судьбоносном Небе и духах предков, выступающих в качестве посредников между ним и людьми. Поэтому со временем конфуцианство стало выполнять социальные функции религии, хотя вся относящаяся к ней проблематика рассматривалась в нём через призму интересов человека и общества. Его фокусом стал анализ взаимодействия внутренних и внешних факторов, определяющих человеческие поступки.

Первые из этих факторов, которые включают в себя внутренние импульсы человеческой природы, в идеале охватываются понятием «жэнь» (гуманность, человечность, милосердие, доброта), а вторые, предполагающие следование социальным нормам, – понятием «ли» (благопристойность).

Понятие «ли», означающее благопристойность (этико-ритуальные нормы, этикет, этику, ритуал, церемонии), является одной из центральных категорий не только конфуцианства, но и всей китайской философии. Означая этимологически культовое действие с сосудом, оно включает в себя два основных смысла – этику и ритуал.

Первоначально понятие «ли» рассматривалось как выражение важнейшего фактора, определяющего развитие не только человеческого общества, но и всего космоса. К середине I тысячелетия до н. э. религиозное истолкование его воздействия стало вытесняться этическим, которое больше

соответствует сущности конфуцианства. Если в древнейших памятниках китайской литературы понятие «ли» означало обряды, а также храмовые и дворцовые ритуалы, то у Конфуция оно превратилось в самую общую характеристику не только общественного устройства, но и отношения человека к другим людям и к самому себе. Ценность использования ритуала конфуцианцы видели в том, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей, которые совершали свои дела в соответствии с ритуалом, они считали прекрасным: «Из назначений ритуала всего ценней гармония. Она делает прекрасным путь древних царей, а им следуют в малом и великом. Но и гармония бывает применима не всегда. Если знают лишь гармонию, не заключая её в рамки ритуала, она не может претвориться в жизнь»¹³. С другой стороны, понятие «ли» влечёт за собой понятие «жэнь», одним из значений которого является милосердие.

Понятие «жэнь» является одной из основополагающих категорий китайской философии, а также традиционной духовной культуры. «Учитель сказал: «Человечность для людей важнее, чем вода с огнём. Я видел погибавших от воды с огнём, но никогда не видел, чтобы кто-нибудь погиб от человечности»¹⁴. Спектр его значений довольно широк: помимо милосердия, он включает в себя гуманность, человечность, доброту и т.д. Как пишет И. Семенов, «первоучитель сам иногда затруднялся в её определении. В тексте «Лунь юя» можно найти основания для каждого из перечисленных вариантов. Конфуций однажды определил «жэнь» как «любовь к людям». Но он приносил в понятие любви значение экономии, бережливости и считал суть человека не только земной, чисто человеческой, но и небесной. Его «любовь к людям» значила, что надо экономно, бережно относиться к ним как к тому, что представляет небесное начало на Земле. В то же время эта любовь имеет значение благодетельности, милости со стороны высшестоящего лица. С учётом того, что такая милость соединяется с терпимостью и способностью прощать простых людей, становится возможен перевод «жэнь» словом «милосердие»¹⁵. В русских переводах древнекитайской философской мысли, вышедших в конце прошлого столетия, понятие «жэнь» означает обычно человеколюбие [53]. Его этимологическим значением является «человек и человек» (или «человек среди людей»).

Понятие «жэнь» в значении «доброта правителя к подданным» встречается в древнекитайских текстах «Шу цзин» и «Ши цзин», которые были только канонизированы конфуцианцами. Однако специалисты не исключают, что оно было введено Конфуцием, а затем включено в эти тексты. Они также выделяют три главных смысловых аспекта, которые включает в себя понятие «жэнь». Эти аспекты могут быть обозначены как морально-психологический, социально-этический и этико-метафизический [75, с. 127].

¹³ Лунь юй 1, 12.

¹⁴ Лунь юй 15, 35.

¹⁵ Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов [Текст] / пер. с китайского и примеч. И. Семенова и А. Штукина. М.: АСТ МОСКВА, 2007. С. 11.

¹² Лунь юй 1, 11.

Морально-психологический аспект понятия «жэнь» включает в себя любовь (жалость) к людям, стоящую в одном ряду с долгом (справедливостью), ритуальной благопристойностью, разумностью и мужеством. Согласно конфуцианству, индивидуальная природа человека включает в себя такие атрибуты, как долг (справедливость), гуманность, благопристойность (ритуал), разумность (мудрость) и благонадёжность. Эти атрибуты, образующие пять постоянств существования человека, характеризуют его деятельность, которая направлена на осуществление Дао. При этом Дао понимается как благой ход человеческой жизни, зависящий не только от предопределения, но и от отдельной личности.

Социально-этический аспект понятия «жэнь» включает в себя правильное отношение человека к другим людям, а также к обществу в целом. Этико-метафизический аспект этого понятия включает в себя симпатическо-интегративную связь отдельного человека со всем сущим, включая неодушевлённые предметы.

Конфуций акцентировал внимание на морально-психологическом и социально-этическом аспектах понятия «жэнь», истолковывая его, во-первых, как спокойно-самодостаточное отношение к людям, рождающее правильный баланс любви и ненависти, а во-вторых, как преодоление самого себя и обращение к ритуальной благопристойности, которая реализует золотое правило морали. Согласно этому правилу, встречающемуся уже в ранних письменных памятниках многих культур и прочно вошедшему в общественное сознание последующих эпох, не следует желать другим того, чего не желаешь себе. «... Чего себе не пожелаешь, того не делай и другим»¹⁶. Что касается этико-метафизического аспекта этого понятия, то он получил развитие в неоконфуцианстве.

Вопрос о соотношении понятий «жэнь» и «ли» является ключом к пониманию того, какое место занимает милосердие в конфуцианстве. Это место определяется тем, что милосердие является необходимым условием осуществления ритуала. «Если человек не обладает человеколюбием, – обращался Конфуций к своим ученикам, – то как он может соблюдать ритуал?»¹⁷. Следовательно, соблюдение ритуала (ли) включает в себя милосердие (жэнь).

Понятие «ли» объединяет широкий круг правил, имеющих своей целью регулирование отношений между правителями и их подданными, между сословиями, родами и семьями, а также между отдельными людьми. Конфуций считал его настолько могущественным средством, что те, кто соблюдали эти правила, могли изменить собственную личность, а следовательно, и весь космос. Поэтому он отрицательно относился к введению в некоторых царствах Китая законов, полагая, что они основываются на

насилии над личностью и нарушают принципы управления государством. Всё, что навязывается человеку сверху, не дойдёт до его души и не сможет эффективно функционировать.

Модель государственного устройства, предложенная Конфуцием, основывается на правилах, в создании которых принимают участие все члены общества. Эти правила играют роль законов, а задача правителя заключается в том, чтобы следить за их выполнением. Соответствовать их требованиям, говорил Конфуций, «это и есть человеколюбие». «Быть человеком – значит победить себя и обратиться к ритуалу. Если однажды победишь себя и обратишься к ритуалу, все в поднебесной признают, что ты человек. От самого себя, не от других, зависит обретение человечности... Не смотри на то, что чуждо ритуалу, не внемли тому, что чуждо ритуалу, не говори того, что чуждо ритуалу, не делай ничего, что чуждо ритуалу»¹⁸. С помощью понятий «жэнь» и «ли» он соединяет две части своего учения, касающиеся общества и государства.

Для понимания конфуцианства необходимо учитывать, что Китай относится к миру правополушарной культуры. В правом полушарии человеческого мозга хранятся зрительные образы и музыкальные мелодии, а также локализуются центры гипноза и религиозных переживаний. Если в левополушарных культурах мощно развиты центры речи и логического мышления, то в правополушарных – конкретные, единичные образы. Представителям вторых культур, к которым как раз относятся китайцы, выразить звуки буквенно очень трудно, поскольку они слышатся и воспринимаются иначе, чем представителями первых. Отсюда те особенности традиционного китайского мышления, на которые обращается внимание в литературе:

- 1) холизм, предполагающий целостность рассмотрения как отдельного человека, так и мира в целом. Человек и природа рассматриваются не как противостоящие друг другу субъект и объект, а как целостная структура, в которой тело и дух находятся в гармоническом единстве;
- 2) интуитивность, предполагающая опору не на понятия, а на представления. Для того чтобы постичь целое, необходимо опираться на интуицию;
- 3) символизм, предполагающий использование образов в качестве орудия мышления;
- 4) постижение принципов макрокосма посредством сложного когнитивного акта, включающего в себя познание, эмоциональное переживание и волевые импульсы. В основе этого акта лежит деятельность нравственного сознания, обуславливающая соединение познания с эстетическим ощущением и волей к реализации на практике устанавливаемых им норм;

¹⁶ Лунь юй 15, 24;

¹⁷ Лунь юй 3, 3.

¹⁸ Лунь юй 12, 1.

- 5) включение человека в систему этических норм, имеющих в своей основе глобальные принципы макрокосмоса;
- 6) функционирование логики не по принципу «исходное понятие – вывод», а путём выделения центральных понятий и построения по отношению к ним ряда сопоставлений, объяснений и т.д.;
- 7) представление движения в виде циклов. Противоречия в объекте выступают не как противоположности, а как взаимодополняющие начала при одновременно подчинённом положении одного из них по отношению к другому [68, с. 26].

В отличие от Древней Индии, развитие социальных отношений в Китае не привело к чёткому распределению сфер деятельности между различными представителями господствующего класса. Это обернулось тем, что философия оказалась непосредственно подчинённой практике политической борьбы. Выдающиеся философы, имевшие свои школы и многочисленных учеников, часто состояли на государственной службе, образуя сословие служивых людей (шэньши). Поэтому вопросы управления, а также социальных отношений и этики стали определяющими в китайской философии.

Китайские мыслители занимались построением различных социальных утопий, которые основывались на идеализации глубокой древности, когда протекала деятельность совершенномудрых правителей. По преданию, Конфуций имел более трёх тысяч учеников, которые шли к нему со всех уголков Китая. Пытаясь претворить свои идеи в жизнь, он принял приглашение работать советником правителя царства Лу. Не сумев внедрить в этом царстве свою систему идеальных общественных отношений, Конфуций в течение ряда лет предлагал свои услуги разным дворам, но нигде не находил признания.

В центре созданной им социальной утопии стоит идеализированный облик правителя, получивший название благородного мужа. Конфуций полагал, что идеальные правители были в древности, а в его время их уже не стало. Деятельность этих правителей имела своим результатом культурность и правильное общественное развитие, понимавшиеся им как две стороны единого Дао, который может осознать и поддерживать не любой человек, а только благородный муж.

Милосердие как атрибут благородного мужа. Нормативным типом человека у Конфуция является благородный муж (цзюнь цзы), который сочетает в себе идеальные духовно-нравственные качества с правом на высокий социальный статус. Этимологически понятие «цзюнь цзы» (благородный муж, совершенный муж) означает дитя правителя. Его синонимами являются понятия «великий человек» (да жэнь), а также «гуманный человек» (жэнь жэнь).

Благородный муж противопоставляется ничтожному, или маленькому, человеку (сяо жэнь), который является эгоистическим прагматиком, не способным выйти за пределы своей практической деятельности и преодолеть духовно-нравственную ограниченность. В отличие от низкого (ничтожного, маленького) человека, знающего только личную выгоду, он знает свой долг. Поэтому благородный муж может занимать высокое положение в государстве, где действуют нормы морали, а не права.

У Конфуция понятие «цзюнь цзы» применяется к личности правителя или представителя господствующего класса, но впоследствии оно приобретает более общий характер совершенного мужа. В социальной иерархии благородный муж стоит ниже совершенномудрого правителя, имеющего по существу статус святого, но выше низкого человека, на которого он может воздействовать своими моральными качествами.

Согласно Конфуцию, благородный муж представляет собой человека, который обладает пятью качествами. Этими качествами являются жэнь, и, сяо, ли и чжи.

Понятие «чжи» в узком смысле означает качество благородного мужа, а в широком – свойство, выделяющее человека из животного мира. Это качество определяется обычно как разумность, хитроумие, мудрость, интеллект и т.д. Будучи высшей ступенью и целью познания, а также способностью участия в совершении добрых дел, исконно присущей природе человека, оно избавляет его от сомнений.

Понятие «ли» означает качество благородного мужа, которое определяется как «благопристойность», «правила», «ритуал», «церемонии» и т.д. В широком смысле оно включает в себя правила поведения на все случаи жизни, которые не позволяли никому – от рядового человека до императора – отступать ни на шаг от заданных норм. Центральной частью этих правил является тщательно разработанный ритуал, а смыслом – абсолютное и полное послушание.

Понятие «сяо» означает качество благородного мужа, определяемое как сыновняя почтительность, благочестие и почитание старшего брата. Будучи основой милосердия, это качество занимает центральное место в учении Конфуция, который полагал, что если всё государство сверху донизу организовать как одну большую семью во главе с верховным отцом-государем, то никаких противоречий между народом и правящим классом не будет.

Понятие «и» означает качество благородного мужа, которое определяется прежде всего как долг, а также справедливость, добропорядочность, правильность, честность, принцип, значение, смысл и т.д. Долг понимается в конфуцианстве как моральное обязательство, которое человек в силу своих добродетелей сам накладывает на себя. Он должен быть продиктован внутренней убеждёностью человека в том, что ему следует поступать так, а не иначе. Человек долга, которым является благородный муж, обязан быть верным и преданным.

Наконец, понятие «жэнь» означает основное качество, которое должен воспитать в себе благородный муж. Мы уже отмечали, что оно определяется как милосердие, а также гуманность, человечность, доброта и т.д.

Милосердие предполагает сдержанность, скромность, доброту, беспристрастие, чувство справедливости, но прежде всего любовь к людям. На вопрос о том, что значит быть милосердным, Конфуций отвечал следующим образом: «Это значит любить людей»¹⁹. Милосердный человек должен быть лишён эгоистических помыслов, отдавая все силы на благо других.

Рассмотрев в общем виде качества благородного мужа, обратимся к обоснованию положения о том, что милосердие является его атрибутом.

Понятие атрибута широко используется в философии, начиная с античности. Ещё Аристотель отличал необходимые свойства вещей, без которых они невозможны, от случайных, не принадлежащих им ни по необходимости, ни в подавляющем большинстве случаев. Декарт рассматривал атрибут как основное свойство субстанции: протяжённость – материальной и мышление – духовной. Спиноза под атрибутом понимал то, что представляется уму в субстанции как составляющее её сущность. Как и Декарт, он говорил о протяжённости и мышлении, но рассматривал их как атрибут единой материальной субстанции. Философы XVIII в., сделавшие материю основным предметом своих рассуждений, относили к её атрибутам не только протяжённость, но и движение.

За две тысячи лет существования философии в ней выработалось понимание атрибута как необходимого, существенного, неотъемлемого свойства предмета, без которого он не может ни существовать, ни мыслиться. Поэтому обосновать положение о том, что милосердие является атрибутом благородного мужа, – значит вывести понятие милосердия из понятия благородного мужа. При этом следует иметь в виду ещё одну особенность традиционного китайского мышления, которая нами только подразумевалась, но явно не формулировалась. Эта особенность заключается в отсутствии чёткой определённости понятий категориального аппарата, а также многозначности терминов.

Взгляды Конфуция нашли своё отражение в сборнике «Лунь юй» («Суждения и беседы»), который был составлен его учениками в V – IV вв. до н. э., а современную формулировку приобрёл в начале I тысячелетия. Этот сборник содержит высказывания на различные темы как самого Конфуция, так и его учеников. Он вошёл в свод тринадцати конфуцианских канонов, а в XI – XII вв. – в базовый канонический сборник «Четверокнижие».

Ещё во II в. до н. э. конфуцианство приобрело статус официальной идеологии, победив своего главного конкурента в социально-политической области, в качестве которого выступал легизм. Став официальной идеологией, учение Конфуция в течение многих веков играло огромную роль

в жизни китайского народа [72, с. 97–106]. Знакомство с ним начиналось в школах, где учащиеся выучивали наизусть книгу «Лунь юй», которая служила для них руководством на всю оставшуюся жизнь. Разрозненные афоризмы этой книги были объединены темой создания идеального человеческого общества, являющегося результатом самосовершенствования человека, которое сводится к приобщению его к достижениям культуры. Конфуций включал в культуру книжную учёность, ритуал и музыку, а её гармоничное сочетание с естественной основой считал признаком благородного мужа. По его словам, после того как культура и естественная основа уравниваются друг друга в человеке, «он становится благородным мужем»²⁰. В то же время благородный муж является носителем не только культуры, но и милосердия.

Поскольку «Лунь юй» является не строгим научным трактатом, а собранием афоризмов, при определении благородного мужа в нём встречаются противоречия. Так, благородный муж определяется прежде всего как человек, который «знает только долг»²¹. Следовательно, чувство долга обязательно для него. С другой стороны, Конфуций говорит о благородном муже, который «смел, но не обладает чувством долга»²². Иными словами, благородный муж может и не обладать чувством долга.

Несмотря на имеющиеся противоречия в определении благородного мужа, можно утверждать, что он является этическим идеалом конфуцианства. Благородный муж не обязательно является правителем, но правитель должен быть благородным мужем.

Во время правления династии Чжоу, на которое пришлось годы жизни Конфуция, верховным владыкой всего сущего объявляется Небо, а правитель рассматривается как выразитель его воли. Если поступки правителя шли вразрез с небесным волеизъявлением, то народ имел право его свергнуть. О недовольстве высших сил деятельностью правителя свидетельствовали стихийные или иные бедствия: наводнения, засухи, неурожай, войны и т.д. Таким образом, на правителе лежала ответственность не только за свой народ, но и за силы природы, которые нужно было умиротворить. Для этого служили многочисленные ритуалы, неисполнение которых в установленном времени могло повлечь за собой несчастья. Благодаря им человек знает, как ему следует поступать при любых обстоятельствах, с достоинством избегая столкновений, ссор и брани. Всякий поступок должен быть основан на ритуале, игнорировать который не может себе позволить идеальный человек, называемый благородным мужем. Как мы уже отмечали, необходимым условием осуществления ритуала является милосердие. Отсюда следует, что оно оказывается атрибутом благородного мужа. «Как может благородный муж добиться имени, если отвергнет человечность?

²⁰ Лунь юй 6, 16.

²¹ Лунь юй 4, 16.

²² Лунь юй 17, 22.

¹⁹ Лунь юй 12, 22.

Благородный муж не расстанется с человечностью даже на время трапезы. Он непременно с ней, когда спешит, и непременно с ней, когда находится в опасности»²³.

После смерти Конфуция в созданном им учении образовались различные направления, основными из которых были два: первое связано с именем Мэн-цзы, а второе – с именем Сюнь-цзы. Различие между двумя основными направлениями конфуцианства, первое из которых стало ортодоксальным, а второе – неортодоксальным, касалось ответа на вопрос, добра или зла изначально человеческая природа.

Сущность этико-философского учения Мэн-цзы сводится к утверждению о доброте человеческой природы, которой изначально присущи четыре качества: жэнь, и, ли и чжи. По мнению Мэн-цзы, не существует таких людей, «которые бы не стремились к добру», но «человека можно побудить делать недоброе»²⁴. Человек обладает знаниями и умениями, которые он использует для познания воли Неба. Тот, «кто использует свои умственные способности, – говорит Мэн-цзы, – тот познаёт свою природу», а тот, кто «познаёт свою природу, тот познаёт Небо»²⁵. Милосердие и другие качества изначально присущи человеку, но он может этого не осознавать. При этом милосердие заключается в том, чтобы «предоставить людям средства для существования»²⁶. Основу его, полагает Мэн-цзы, составляет «чувство сострадания»²⁷. Мы видим, что он по существу понимает милосердие как сострадательное отношение к нуждающимся, предполагающее готовность прийти к ним на помощь.

Кроме того, Мэн-цзы допускает расширительное толкование объекта милосердия, включая в него не только людей, но и животных. Видя животных живыми, говорит он, благородный муж «не в состоянии видеть их мёртвыми», а слыша их крики, «он не может есть их мясо»²⁸. Таким образом, в ортодоксальном направлении конфуцианства милосердие рассматривается как атрибут не только благородного мужа, но и любого человека, природа которого изначально добра.

Что касается неортодоксального направления в конфуцианстве, то оно исходит из положения об изначально злой природе человека, который от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям, а милосердие и другие благие качества должны быть привиты ему посредством обучения.

Неоконфуцианское понимание милосердия. Неоконфуцианством в западной и отечественной литературе называют обновлённое и преобразованное конфуцианство, которое возникло в систематизированном виде в Китае в XI в., завершив формирование духовно-ценностного ядра тради-

ционной культуры Дальнего Востока. В китайском и других языках конфуцианско-даосистской традиции ему соответствуют несколько терминов, которые обозначают различные направления, выделяемые в его составе («учение истинного Пути», «учение о реальном», «учение о совершенной мудрости» и др.). Они подчёркивают реалистичность и практичность конфуцианства, приверженность его ортодоксальной истине – Дао, а также признание им за каждым человеком возможности достичь совершенной мудрости благодаря изначально присущей ему доброй природе.

В самом узком смысле неоконфуцианство включает в себя философов XI – XII вв., принадлежавших к направлению «учение истинного Пути». В более широком смысле оно включает в себя всех конфуциански ориентированных мыслителей, живших в XI – XVII вв. В самом широком смысле неоконфуцианство означает совокупность учений, созданных такими мыслителями с XI в. по настоящее время. В центре его внимания находятся понятия индивидуальной природы, предопределения, долга, справедливости, принципа, сердца и т.д.

В отличие от раннего конфуцианства, канонизировавшего наиболее авторитетные памятники древнекитайской мысли («Тринадцать канонов»), неоконфуцианство основывалось прежде всего на текстах Конфуция, Мэн-цзы и их ближайших учеников. Главным каноническим источником его теоретических построений стали тексты «Четверокнижия», включавшие в себя «Лунь юй», «Мэн-цзы», а также две главы «Ли цзы» («Книги ритуалов»), посвящённые рассмотрению различных аспектов норм ритуальной благопристойности.

Неоконфуцианство активно разрабатывало онтологическую, космологическую и психологическую проблематику, которая была значительно менее развита в раннем конфуцианстве. Акцентирование внимания на проблемах нравственности, характерное для всего конфуцианства, обернулось в нём этическим универсализмом, который выражался в отождествлении человеческих и природных сущностей. Такое отождествление имело своим результатом изменение представлений о милосердии, сложившихся во времена Конфуция, а также его ближайших учеников и последователей.

На формирование неоконфуцианского понимания милосердия большое влияние оказал Хань Юй, живший в VIII – IX вв. Будучи философом и литератором, он стал одним из инициаторов движения за возвращение к древности, которое в сфере литературы выражалось в использовании старого стиля, а в сфере мировоззрения – в возвращении авторитета конфуцианской мысли и восстановлении прежнего общественного порядка²⁹. Постепенное нарастание влияния буддизма и даосизма, начавшееся в Китае в первые века н. э., вызвало у последователей Конфуция стремление к восстановлению престижа его учения. Это стремление и привело в XI в. к созданию неоконфуцианства, а его провозвестниками были Хань Юй и другие китайские мыслители.

²³ Лунь юй 4, 5.

²⁴ Мэн-цзы 6, 1.

²⁵ Мэн-цзы 7, 1.

²⁶ Мэн-цзы 3, 1.

²⁷ Мэн-цзы 6, 1.

²⁸ Мэн-цзы 1, 1.

²⁹ Хань Юй, Лю Цзун-юань. Избранное [Текст] / Пер. И. Соколовой. М., 1979.

Развивая идеи этих мыслителей, неоконфуцианцы пытались прежде всего решить проблему восстановления аутентичности своего учения. Историческое первенство конфуцианства по отношению к даосизму и буддизму Хань Юй видел в том, что передача его традиций идёт ещё от совершенномудрых правителей древности. Весь исторический процесс рассматривался им как результат деятельности этих правителей, которым приписывалась роль учителей человечества, создавших не только одежду, но и способы строительства жилья, изготовления орудий труда и лекарств, а также добывания и приготовления пищи. Однако главной заслугой совершенномудрых правителей древности Хань Юй считал создание музыки и ритуальной благопристойности, а также системы наказаний и управления. Идеальный общественный порядок, созданный этими правителями, не только избавлял людей от голода и болезней, но и прививал им любовь и милосердие. Путь к его восстановлению Хань Юй усматривал в ликвидации даосизма и буддизма, предполагавшей как уничтожение их священных книг, так и превращение монахов в простолюдинов, а храмов – в жилые помещения. По его мнению, устранение влияния враждебных учений должно было обеспечить возвращение страны на путь древних правителей.

В течение всей своей жизни Хань Юй прилагал огромные усилия, направленные на борьбу с буддизмом и даосизмом. В ходе этой борьбы он создал свою философскую систему, которая включала в себя четыре основных положения. Эти положения касались системы преемственности истинного учения, трёх видов природы человека, воли Неба и совершенномудрых. В противовес буддизму Хань Юй разработал систему преемственности истинного учения, т.е. передачи учений покойных правителей, а также поучений совершенномудрых. После смерти Мэн-цзы, полагал он, такая система была разрушена, поскольку у него не оказалось преемников. В условиях упадка истинного учения, восходящего к совершенномудрым правителям, задачу передачи его последующим поколениям взял на себя Хань Юй. Это учение касалось человеколюбия (милосердия), справедливости, пути и добродетели.

Человеколюбием Хань Юй называет любовь ко всему, а справедливостью – совершать поступки, устраивающие других. Действие, исходящее из человеколюбия и справедливости, он называет путём. Наконец, добродетелью Хань Юй называет единство человеколюбия, справедливости и пути. Его главный упрёк в адрес буддизма и даосизма заключается в том, что они отрывают человеколюбие и справедливость от пути и добродетели. Хань Юй полагал, что каждый человек обладает природой и чувствами, причём содержание первой находит своё выражение в человеколюбии, правилах поведения, доверии, справедливости и уме, а содержание последних – в радости, гнев, скорби, страхе, любви, ненависти и желаниях.

Природу человека он делил на три вида: высший, средний и низший. Высший вид природы человека обладает всеми пятью добродетелями, которые равномерно распределены, средний вид также обладает всеми пятью добродетелями, которые распределены неравномерно, а низший вид не обладает пятью добродетелями. Если средний вид природы допускает изменения, то низший и высший виды не могут изменяться. Природа высшего вида может быть усовершенствована, а природа низшего типа поддаётся управлению.

Хань Юй полагал, что Небо распоряжается судьбой людей в зависимости от их добрых и дурных поступков, но его представления о добре и зле могут отличаться от их представлений. Поэтому всё, что происходит в обществе, определяется волей Неба, которую человек не может изменить, а должен только подчиняться ей. Небо рождает совершенномудрых, которые создают основные этические нормы, занимаются перевоспитанием людей, а также распространяют своё учение и обучают ему. Тем самым создаётся система преемственности истинного учения, разрушение которой пагубно сказывается на обществе. Вернувшись к учению Конфуция и Мэн-цзы, Хань Юй в значительной степени способствовал трансформации его в неоконфуцианство, в котором основополагающая роль по-прежнему отводилась милосердию.

Одним из основоположников неоконфуцианства был Чжан Цзай, живший в XI в. Он работал редактором в Академии литературы, а также занимался преподавательской деятельностью. Из сочинений Чжан Цзая особую известность получил фрагмент «Си мин» («Западная запись»), висевший на западной стене его кабинета. В нём утверждается, что люди и все другие вещи являются частями одного большого тела. Небу и Земле мы должны служить, как своим родителям, а ко всем людям относиться, как к своим братьям. Иными словами, мы должны распространять добродетель сыновней почтительности и на «вселенских родителей». Совершая нравственный поступок, мы служим Небу и Земле. «Например, – поясняет Фэн Ю-лань точку зрения Чжан Цзая, – любящий людей только потому, что они члены того же общества, что и он сам, исполняет свой общественный долг и служит обществу. Но тот, кто любит остальных не только потому, что они члены того же общества, но и потому, что они дети “вселенских родителей”, тем самым служит не только обществу, но и “родителям вселенной” в целом»³⁰.

Последующие неоконфуцианцы высоко оценивали вышеупомянутый фрагмент Чжан Цзая, поскольку в нём показано отличие их отношения к жизни от буддийского и даосистского. Согласно этому фрагменту, тот, кто

³⁰ Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии [Текст] / Ю-лань Фэн. СПб., 1998. С. 300-301.

осознаёт единую первооснову всего существующего, является совершенномудрым. Он не пыгается ни уйти от жизни, как буддисты, ни продлить её, как даосы. Совершенномудрый знает, что «жизнь ничего не даёт, смерть ничего не отнимает»³¹. Поэтому он делает то, что требует от него долг, а его поступки приобретают сверхнравственную ценность.

Одним из тех, кто высоко оценивали идею Чжан Цзяя о единстве вещей, был его младший современник Чэн Хао, приходившийся ему двоюродным племянником. Как и многие конфуцианцы, он сочетал в себе качества философа, педагога и государственного служащего. Вместе со своим братом, который тоже был последователем Конфуция и Мэн-цзы, Чэн Хао разработал концепцию «ли» (принципа), принадлежащую к фундаментальным идеям неоконфуцианства.

«Ли» представляет собой всеобщий закон, который управляет людьми, вещами и явлениями. Будучи самоочевидным и самостоятельным, оно не может быть ни увеличено, ни уменьшено (ни усилено, ни ослаблено). Поскольку всё возникает из «ли», миллионы явлений образуют единое тело космоса. Для того чтобы управлять миром, необходимо наличие морали.

Чэн Хао полагал, что бытие находится в постоянном процессе рождения и возрождения, а все вещи обладают животворящим началом, которым является жэнь (гуманность, милосердие, человечность). Следовательно, «ли» предполагает самосовершенствование и развитие моральных качеств. Действовать в соответствии с ним значит быть ответственным, гуманным и преданным.

Чэн Хао настаивал на том, что человек должен заниматься прежде всего практикой жэнь. Человек с развитой гуманностью обретает одно тело с массой вещей, а такие качества, как ответственность, преданность и мудрость, являются всего лишь проявлениями жэнь.

Чэн Хао полагал, что развитие жэнь приводит к постижению единства мира. Ещё один способ практической реализации жэнь представляет собой любовь к окружающим, предполагающую акцентирование внимания на интересах другого человека, т.е. альтруизм. Чэн Хао определял жэнь как ответственность и правильность: первая – для упорядочения внутренней жизни, а вторая – для выверения отношений с внешним миром. Сущность всех вещей он усматривал в искренности и ответственности, которые составляют основу человеческого поведения. «Познающий, – писал Чэн Хао, – должен первым делом постичь жэнь»³².

Таким образом, понятие милосердия, выражающее единство человека с окружающим миром, лежит в основе его философской системы, которая оказала большое влияние на дальнейшее развитие неоконфуцианства.

Линию Чэн Хао продолжил Лу Цзююань (XII в.), а завершил Ван Янмин (XV – XVI вв.). Эта линия получила название «синь сюэ» («учение о сердце»). Согласно этому учению, путь к постижению мира заключается в познании собственного сердца, представляющего собой субъективную реальность. Ещё Мэн-цзы говорил о том, что между нами и другими вещами существует внутренняя связь. Его мысль подхватил Чэн Хао, который также говорил о внутренней связи между всеми вещами. Однако часто случается, что наше сознание оказывается замутнённым эгоистическими желаниями. Удовлетворяя эти желания, мы утрачиваем изначальную целостность мира. Для того чтобы восстановить естественную целостность, необходимо помнить об изначальном единстве со всеми вещами, а также действовать по отношению к ним искренне и почтительно.

Чэн Хао, Лу Цзююань, Ван Янмин и другие неоконфуцианцы расширили онтологическое содержание жэнь, рассматривая его как органическую единственность индивида со всем мирозданием. Категория «жэнь» (гуманность, милосердие, человечность) содержит у них два аспекта: любовь к людям и гармонию мира [82, с. 240–242]. Таким образом, милосердие в неоконфуцианстве является атрибутом не только человека, но и Неба, а его объектом оказывается весь мир.

Итак, фокусом конфуцианства стал анализ взаимодействия внутренних и внешних факторов, определяющих человеческие поступки. Первые из этих факторов, которые включают в себя внутренние импульсы человеческой природы, охватываются понятием «жэнь», а вторые, предполагающие следование социальным нормам, – понятием «ли». Если в древнейших памятниках китайской литературы понятие «ли» означало обряды, а также храмовые и дворцовые ритуалы, то у Конфуция оно превратилось в самую общую характеристику не только общественного устройства, но и отношения человека к другим людям и к самому себе. С другой стороны, понятие «ли» влечёт за собой понятие «жэнь», одним из значений которого является милосердие.

Нормативным типом человека у Конфуция является благородный муж, который сочетает в себе идеальные духовно-нравственные качества с правом на высокий социальный статус. Он представляет собой человека, обладающего пятью качествами, одним из которых является милосердие.

В ортодоксальном направлении конфуцианства милосердие рассматривается как атрибут не только благородного мужа, но и любого человека, природа которого изначально добра.

Что касается неортодоксального направления в конфуцианстве, то оно исходит из положения об изначальной злой природе человека, который от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям, а милосердие и другие блага качества должны быть привиты ему посредством обучения.

³¹ Цит. по: Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии [Текст]. СПб., 1998. С. 301.

³² Там же. С. 303.

Акцентирование внимания на проблемах нравственности, характерное для всего конфуцианства, обернулось в неоконфуцианстве этическим универсализмом, который выражался в отождествлении человеческих и природных сущностей. Такое отождествление имело своим результатом изменение представлений о милосердии, сложившихся во времена Конфуция, а также его ближайших учеников и последователей.

3.2. Понимание милосердия в культурной традиции даосизма

Даосизм в традиционной культуре Китая. Представители правящей элиты китайского общества жили в соответствии с нормами, которые были установлены конфуцианством. Эти нормы включали в себя исполнение обрядов и ритуалов в честь предков, а также обожествлявшихся Неба и Земли. Любой человек, принадлежавший к правящей элите или стремившийся пробиться в неё из простолюдинов, должен был строго следовать их требованиям. Без знания установленных норм и церемоний он не мог рассчитывать на уважение, престиж, а также успех в жизни. Конфуцианство настолько широко вошло в жизнь китайского общества, что во II в. до н. э. стало его официальной идеологией. В конце III – начале II в. до н. э. Китай находился в состоянии крайнего упадка, обусловленного социально-экономическим кризисом, а также политическим хаосом и развалом административной системы, которые были вызваны народным восстанием против деспотии династии Цинь. Хотя в стране царил голод, поля были заброшены, а численность населения катастрофически сокращалась. Основателям новой династии Хань приходилось многое начинать с самого начала, хотя и не на пустом месте. Дискредитировавший себя легизм с его жёсткими нормами был отброшен, а альтернативой ему оказалось конфуцианство, которое было сильно реформировано и приспособлено к нуждам империи [31, с. 338]. Несмотря на важность его норм для китайского общества, ни оно само, ни отдельные его представители не могли всегда руководствоваться ими. За пределами конфуцианства оказались мифология, предрассудки людей, а также всё мистическое и иррациональное. Однако у любого человека – представителя ли правящей элиты или простолюдина – время от времени возникает потребность в обращении к ним. Удовлетворить её и был призван даосизм, сочетавший в себе функции философии и религии.

Своими корнями даосизм уходит в религиозные представления древности, среди которых немаловажную роль играл шаманизм. Генетически он связан с шаманскими верованиями царства Чу, расположенного в долине реки Янцзы. Начало шаманизма в Китае относят к IV тысячелетию до н. э., когда жил легендарный Юй, обладавший шаманскими способностями [36, с. 19–22]. С развитием письменности, а также оседлого образа жизни

древнекитайский шаманизм вступил в новый этап своего развития. В начале правления династии Чжоу, пришедшей на XII в. до н. э., правители и представители знати стали нанимать шаманов в качестве советников, предсказателей и целителей. Шаманы, находившиеся у них на службе, должны были выполнять определённые функции. Если при выполнении этих функций они терпели неудачу, то их могли предать смерти. При династии Чжоу обязанности шамана включали в себя вызывание духов, толкование снов, толкование предзнаменований, вызывание дождя, лечение и астромантию, т.е. гадание по небу. В наиболее развитых областях Китая шаманизм постепенно пришёл в упадок, но в царстве Чу он сохранялся. Для защиты от злых духов, укрощения диких животных и противоборства с людьми шаманы из этого царства по-прежнему прибегали к заклинаниям и мантрам, а в качестве чудодейственных предметов использовали талисманы. Шаманские корни даосизма наиболее наглядно проявились в его религиозном и магическом направлениях, которые сформировались в эпоху Хань. Однако их можно обнаружить и в философии даосизма, достигшей классической формы к середине I тысячелетия до н. э.

В IV – III вв. до н. э. в результате философского осмысления представлений, стихийно сложившихся в предшествующую эпоху, возникло учение, сторонники которого были отнесены впоследствии к школе Дао и Дэ (даодэ цзя). Это учение было представлено трактатами «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы», первый из которых приписывается полубогородному мудрецу Лао-цзы, а второй излагает взгляды философа Чжуан-цзы, жившего в IV – III вв. до н. э. Хотя современная наука подвергает сомнению достоверность существования Лао-цзы, в литературе он часто характеризуется как основоположник даосизма.

Что касается второго основоположника даосизма, то его историчность не подвергается сомнению, хотя известно о нём очень мало. В течение некоторого времени Чжуан-цзы был мелким чиновником, но затем отказался от службы, решив вести независимый образ жизни. Он происходил из царства Чу, региональная культура которого оказывала влияние на философию, религию и духовные практики всего Китая [36, с. 27]. Ни один из авторов вышеуказанных трактатов ещё не относил себя к той или иной философской школе, которые уже в большом количестве были представлены в общественном сознании Древнего Китая. Это может свидетельствовать о том, что возникновение школы Дао и Дэ ещё не означало создания «целостной идеологической системы» (Е.А. Торчинов), черты которой даосизм приобрёл только в начале нашей эры.

Даосизм как религиозно-философская система сформировался в результате синтеза учений Лао-цзы и Чжуан-цзы, натурфилософских доктрин, концепции циклического изменения, верований шаманов и магов, а также представлений о бессмертии. По мнению даосов, основные его

положения были открыты ещё Жёлтому императору (Жёлтому предку), который считается одним из родоначальников китайского народа. В начале I тысячелетия был обожествлён Лао-цзы, которого стали рассматривать как воплощение Дао («тело Дао»).

О возникновении развитого даосизма можно говорить со II в., когда начался процесс его организационного оформления, приведший к появлению внутри него ряда направлений. Эти направления разделяют на северные и южные, первые из которых активно воздействовали на верующих, тогда как вторые были нацелены на самосовершенствование. В VII – VIII вв. в даосизме появились монастыри, а в его религиозной практике начали преобладать психотехнические методы. К XII в. завершилось формирование даосского пантеона, в центре которого находятся божества, рассматриваемые как эманации Дао.

В средние века в Китае возникла идея, согласно которой конфуцианство, буддизм и даосизм имеют сопоставимую доктринальную и мировоззренческую ценность. Восприняв некоторые идеи буддизма, даосизм в свою очередь способствовал его адаптации к китайским условиям. Он оказал также влияние на формирование неоконфуцианства, воспринявшего ряд положений даосистской философии.

Центральное положение в философии даосизма занимает учение о Дао, представляющем собой одну из основных категорий китайской культуры. Если в конфуцианстве акцентируется внимание на человеческой ипостаси этой категории, то в даосизме – на небесной. Конфуций видел в Дао олицетворение высших законов Неба, предписывающих создание определённого общественного порядка, а также совокупность социальных регламентов, дисциплины и этики. Дао конкретизируется у него в различных наборах этицизированных понятий: «гуманность», «сыновняя почтительность» и др. Оно представляет собой благой ход общественных событий и человеческой жизни, зависящий как от предопределения, так и от отдельной личности, а его утверждение в мире исчерпывает смысл бытия человека. Если утром познаешь Дао, говорил Конфуций, то «вечером можно умереть»³³. Таким образом, в конфуцианстве Дао замкнуто на человеке и проявляется через человеческие ипостаси.

В даосизме оно представляет собой всеобщий закон природы, а также начало и конец творения. Никто не сотворил Дао, но всё возвращается к нему и всё происходит от него. Будучи постоянным и неисчерпаемым, Дао никому не ведомо, поскольку оно недоступно для органов чувств. Иными словами, оно охватывает всё и в то же время не является ничем.

В литературе выделяют ряд интерпретаций Дао, соответствующих даосским представлениям:

- 1) Дао является порождающим началом, генетически предшествующим миру оформленных вещей. По представлениям даосов, оно возникает в пустоте и туманности, которые в свою очередь порождают космос, упорядочивающий эфир;
- 2) Дао представляет собой единое мировое целое. Даосы выделяют некую особую субстанцию, которая описывается ими как недифференцированное единство, содержащее в себе все вещи в виде безвещного, безобъектного и бесформенного символа;
- 3) Дао является законом спонтанного бытия космоса, общества и человека. Оно не только содержит в себе все возможные свойства вещей, но и обладает способностью их реализовывать;
- 4) Дао представляет собой вечный источник движения, предполагающего обратность и возвратность. Даосское понимание движения связано с представлением о Небе, которое мыслится как нечто круглое [68, с. 32–33].

С первых веков своего существования даосизм воспринимался как учение не только о Дао, но и о Дэ («школа дао и дэ»). Будучи манифестацией Дао, дэ означает добродетель, благодать, а также качество, дарование, достоинство, достояние, доблесть, моральную силу, закономерность и т.д. Иными словами, оно является средством обнаружения дао. Всё, что рождает Дао, дэ вскармливает. В самом общем виде его можно определить как основное качество, которое обуславливает наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи, т.е. «индивидуальной благодати» (А.И. Кобзев).

Поскольку дэ является индивидуальным качеством, оно относительно. Поэтому то, что для одного человека является благодатью, для другого может не быть ею. Дэ включает в себя множество разнонаправленных сил, которые могут приходиться в столкновение друг с другом. Гармонизации этих сил служит универсальная (предельная, великая, таинственная, сиятельная и т.п.) благодать, например бесстрашие. По замечанию А.А. Маслова, дэ понимается в даосизме не как моральное качество, а как некая мистическая сила, через которую Дао проявляет себя. Она имеет побуждающее значение первосилы, приводящей в движение все остальные силы мира [112, с. 433]. Поэтому милосердие (жэнь) не играет в даосизме такой важной роли, как в конфуцианстве. Оно рассматривается как индивидуальное качество человека, а не цель его нравственного развития.

Фундаментальное положение в даосизме занимают также принципы «цзы жань» (естественность) и «у вэй» (недеяние). Иероглиф «цзы жань» означает естественность, а также спонтанность, естество, само собой, исходить из самого себя и т.д. Принцип естественности несёт в себе идею не-сотворённости сущего, которое исходит из самого себя. В даосизме естественность выступает как атрибут Дао, которое следует самому себе.

³³ Лунь юй 4, 8.

Иероглиф «вэй» означает деяние, свершение, осуществление, управление, делаться, становиться, являться, быть и т.д. С отрицанием «ку» он выражает предписание недеяния, т.е. отсутствия деятельности.

«У вэй» стало одной из важнейших категорий даосизма, которая символизирует принцип невмешательства в естественный порядок вещей и ход событий. Принцип недеяния представляет собой отсутствие произвольной целенаправленной деятельности, не соответствующей естественному миропорядку, который основан на спонтанности дао. На нём должна быть основана и деятельность мудрого правителя, который следует Дао. Она опирается на естественные свойства вещей, а не пытается упорядочить мир с помощью искусственных методов. Тем самым восстанавливается изначальное единство и равенство всего сущего, тогда как отступление от Дао и принципа недеяния приводит к преждевременной гибели людей, а также нарушению космической гармонии и смуте.

Согласно даосизму, эгоистические устремления людей и отступление их от Дао порождают у них заблуждения, которые проявляются в членении мира на отдельные вещи, понимаемые как самодостаточные сущности. Однако мир представляет собой единое и нерасчленённое целое, в котором субъект и объект не противопоставляются друг другу, а различия не имеют сущностного характера и не принадлежат вещам самим по себе.

Принцип недеяния предохраняет людей от совершения недобрых дел, которые нарушают изначальную гармонию мира. Поэтому можно сказать, что в нём содержится косвенный призыв к милосердию, предполагающему совершение добрых дел.

Отношение к милосердию в раннем даосизме. В развитии даосизма выделяют два этапа, которые называют обычно ранним и поздним даосизмом. Содержанием первого этапа, просуществовавшего до II в., является зарождение и формирование даосизма. Что касается второго этапа, то он характеризуется развитием сформировавшегося даосизма. Ранний даосизм называют также философским, а поздний – религиозным [142, с. 14].

Конфуцианцы резко противопоставляли философский даосизм религиозному, называя первый дао цзя (школа Дао), а второй – дао цзяо (учение Дао). Их точка зрения не только была воспринята европейскими синологами XIX в., но и дала начало интерпретации истории даосизма как постепенной трансформации его философского учения в религиозное, которая в теоретическом отношении представляла собой деградацию.

Взгляды современных исследователей на проблему соотношения философского и религиозного даосизма резюмируются Е.А. Торчиновым следующим образом:

- 1) религиозный и философский даосизм представляют собой совершенно различные явления, которые полностью автономны, несинхронны и практически несводимы друг к другу;

- 2) даосизм является религией средневекового Китая, которая возникла в начале новой эры, а философский даосизм – всего лишь фикцией западной синологии;

- 3) ранний и поздний даосизм являются различными фазами единой традиции, в философских текстах которой присутствует религиозный пласт;

- 4) даосизм представляет собой единую традицию, которая развивается на философском и религиозном уровнях [142, с. 14-15].

Е.А. Торчинов полагает, что вопрос о единстве даосизма сильно осложняется из-за различий в его определениях, которые колеблются в крайне широком диапазоне. Сам он определяет даосизм как совокупность традиционных религиозных верований, культов и философских концепций неконфуцианского и небуддийского характера [142, с. 27]. В своих дальнейших исследованиях мы будем исходить из того, что философские построения даосизма составили фундамент его религиозного учения, в рамках которого они продолжали развиваться в средние века.

В VIII в. до н. э. Китай вступил в эпоху междоусобных войн, которая продолжалась пятьсот лет. Началом этой эпохи стал период Вёсен и осени (770–476 гг. до н. э.), в течение которого правители многочисленных государств занимались военными захватами и политическими интригами, расширяя тем самым свои территориальные владения. Его сменил период Воюющих царств (475–221 гг. до н. э.), прошедший под знаком борьбы между оставшимися государствами, число которых равнялось семи. Когда царство Цинь победило своих соперников и объединило вокруг себя весь Китай, он завершился.

Эпоха междоусобных войн дала Китаю величайших мыслителей, к которым относились прежде всего Конфуций и Мэн-цзы, выступавшие за укрепление общественного порядка, а также основоположники даосской философии – Лао-цзы и Чжуан-цзы. Из других китайских мыслителей к основоположникам философии даосизма относят Ле-цзы, жившего в IV – III вв. до н. э., и Лю Аня, деятельность которого протекала во II в. до н. э.

Эпоха междоусобных войн совпала с начальным периодом в истории даосизма, который называют классическим. Именно в этот период были созданы три классических произведения даосизма, к которым относятся «Дао дэ цзин» («Лао-цзы»), «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы». Классический период в истории даосизма можно в свою очередь разделить на две части, первая из которых совпадает с периодом Вёсен и осени, а вторая – с периодом Воюющих царств [36, с. 31].

В Китае периода Вёсен и осени, раздираемом междоусобной борьбой, возник большой спрос на политических советников. Он породил новый социальный слой, который стал особенностью этого периода. Этот социальный слой состоял из наёмных государственных служащих, а также

странствующих советников, которые разъезжали по стране, предлагая повсюду свои услуги. Попав в него, достичь славы, богатства и власти могли уже обычные граждане, а не только представители наследственной знати. Многие советники стремились лишь к удовлетворению своих амбиций, но некоторые из них действительно хотели помочь правителям создать более гармоничное общество, основанное на принципах нравственности. К последним принадлежал не только Конфуций, но и Лао-цзы. Будучи представителем образованной части общества, он служил библиотекарем в царском архиве. Причина, по которой Лао-цзы ушёл в отставку, неизвестна, но исследователи предполагают, что он разочаровался в правителях, столкнувшись с их жестокостью и нескончаемыми интригами [36, с. 33].

Согласно легенде, Лао-цзы прибыл на пограничную заставу, продиктовал её смотрителю трактат длиной в пять тысяч слов, а затем исчез. Этим трактатом оказался «Дао дэ цзин», заложивший основы даосской философии.

Хронологически «Дао дэ цзин» является первым произведением, в котором были сформулированы основные идеи даосской философии. Специалисты практически не сомневаются в том, что его авторство принадлежит не одному человеку, а нескольким людям. Кроме того, большинство из них полагают, что «Дао дэ цзин» был написан в период Весен и Осеней. Для всех произведений этого периода характерен повышенный интерес к проблемам управления государством, которое переживало не самые лучшие времена в своей истории. Он характерен и для «Дао дэ цзина», в котором рассматривается роль совершенномудрого правителя в реализации принципа недеяния, а также в управлении государством. Акцентирование внимания на этом принципе не равносильно проповеди неучастия в мирских делах, которая обнаружится в более поздних даосских трактатах.

Люди, написавшие «Дао дэ цзин», вряд ли могут быть названы «социальными аутсайдерами» (Е. Вонг). Они полагали, что совершенномудрый правитель должен постичь Дао и жить в гармонии с ним. Поэтому Е.А. Торчинов считает возможным предположить, что «Дао дэ цзин» первоначально задумывался как руководство для такого правителя по управлению государством на основе даосской философии [142, с. 47–50]. Чтобы изменить общество, необходимо изменить людей, а единственным способом их изменения является следование ими Дао.

Об изменении общества говорил и Конфуций, но он видел путь к нему в соблюдении людьми ритуала, а также норм межличностных отношений. Для Лао-цзы, которому традиционно приписывается авторство «Дао дэ цзина», первостепенное значение имели не общественные установления, а естественный порядок вещей, постигаемый интуитивным путём.

Понятие «жэнь», одним из значений которого является милосердие, принадлежит к числу фундаментальных категорий китайской философии, а также традиционной духовной культуры. Поэтому оно используется как в конфуцианстве, так и в даосизме, хотя и играет в них неодинаковую роль.

В «Лунь юе» и других конфуцианских трактатах понятие «жэнь» стало центральной категорией, выражавшей вначале атрибут благородного мужа, а затем универсальное начало человеческой личности. Однако в «Дао дэ цзине» главная роль принадлежит не ему, а понятиям «Дао» и «дэ». Эти понятия выражают два принципа, первый из которых может быть назван порождающим, а второй – пестующим порождённое (Е.А. Торчинов).

Существенную роль в трактате «Дао дэ цзин» играет также принцип недеяния, который даёт ключ к пониманию различий между конфуцианством и даосизмом. Эти различия касаются многих аспектов, одним из которых является понятие милосердия. Конфуцианцы, в конце концов, пришли к выводу, что милосердие, будучи атрибутом Неба, выражает органическую единственность человека и всего мира. В «Дао дэ цзине» утверждается, что ни Небо, ни совершенномудрый правитель не обладают милосердием. При этом Небо предоставляет возможность жить собственной жизнью всем существам, а совершенномудрый правитель – народу³⁴.

Жить собственной жизнью – значит жить в соответствии с естественной необходимостью, а не по искусственным правилам, которые устанавливаются обществом. Человек, познавший Дао, осознаёт заключённые в нём качества (дэ), реализации которых и является его естественной необходимостью. Милосердие предполагает определённые действия, которые могут не соответствовать этой необходимости. Наличие его в обществе говорит о том, что не все люди живут в соответствии с требованиями Дао. Отсюда утверждение даосизма, что устранение Дао приводит к появлению милосердия³⁵. Таким образом, милосердие является деградацией Дао, свидетельствующей об отсутствии гармонии в обществе, которое не осознало ещё свою естественную необходимость.

«Чжуан-цзы» не является однородным произведением, систематически излагающим взгляды автора, а содержит более поздние добавления, которые были написаны его учениками и последователями. Тем не менее всё его содержание пронизывает представление о Дао, понимаемом как первоначало всего сущего. Мир представляет собой единое целое, все части которого не имеют самостоятельного бытия и существуют только относительно друг друга. Поскольку всё имманентно всему, субъект уже заключён в объекте, а объект – в субъекте.

³⁴ Дао дэ цзин 5.

³⁵ Дао дэ цзин 18.

В социально-этической сфере «Чжуан-цзы» развивает традиционное даосское представление об идеальном обществе, в котором люди живут в единстве с природой. Поэтому в нём содержится резкая критика конфуцианской этики, основанной на понятиях милосердия и справедливости, появление которых свидетельствует об утрате Дао и нарушении мировой гармонии. Следует отбросить милосердие и справедливость, полагает Чжуан-цзы, и моральные качества начнут объединяться с Дао³⁶.

Следование социальным нормам, которому конфуцианцы придавали большое значение, противопоставляется им естественному пути, т.е. жизни в соответствии с Дао. Приверженность этому пути характерна и для «Ле-цзы», который является эклектическим произведением, написанным в духе ранней даосской философии. Это произведение, которое традиционно приписывается Ле-цзы, содержит целые фрагменты и сюжеты, заимствованные из «Чжуан-цзы». Е. Вонг выделяет следующие особенности даосизма периода Воюющих царств:

- 1) прекратились рассуждения об идеальном правлении, а конфуцианские представления о совершенномудрых правителях просто высмеиваются;
- 2) мудрец больше не заботился о мирских делах, предполагающих использование социальных норм для достижения богатства и власти, а сохранял полную свободу;
- 3) Дао по-прежнему считается первоосновой всех вещей, но не благой силой [36, с. 40-41].

Тем не менее даосизм остался верен своим основополагающим принципам, которые в этот период получили дальнейшее развитие. Из понимания Дао как первоосновы всех вещей следует, то они имеют общее происхождение. В «Чжуан-цзы» был сделан вывод, что ни одна вещь не может считаться более ценной, чем другая («принцип уравнивания вещей»). Как представляется, он позволяет говорить о сострадательном отношении ко всему сущему, хотя даосизм никогда явно не призывал к милосердию.

Последним крупным мыслителем, которого относят к основоположникам философии даосизма, является Лю Ань (II в. до н. э.). Он был известен как книжник, знаток музыки, мастер игры на лютне, а также тонкий стилист. Будучи правителем одной из китайских областей, Лю Ань покончил с собой после провала организованного им заговора. Согласно преданию, под его руководством был написан трактат «Хуайнань-цзы», который специалисты относят к разряду эклектических. Основные положения даосизма сочетаются в этом трактате с идеями конфуцианства, легизма и других философских школ Древнего Китая.

³⁶ Чжуан-цзы 16.

Лю Ань полагал, что задачей человека является обретение Дао, которое достигается посредством возвращения к изначальной гармонии мира, освобождения от страстей, соизмерения своих желаний с реальными потребностями, а также установления контроля души над телом.

Принцип недеяния рассматривается им как результат подавления эгоистических устремлений, а также страстей, которые являются препятствиями на пути к достижению Дао.

Даосы периода Воюющих царств исповедовали простой образ жизни, а избыток чувственных удовольствий считали вредным для души и тела. С другой стороны, они порицали социальные нормы, которые препятствуют единению с Дао. Выступая против лицемерной морали, даосы старались оставаться в стороне от социальной жизни, положив начало отшельничеству и затворничеству. Таким образом, в период Воюющих царств начали складываться предпосылки для возникновения религиозного даосизма, который отличался своим пониманием милосердия.

Понимание милосердия в позднем даосизме. После объединения Китая под властью династии Цинь потребность в политических советниках, которые занимались к правителям во время междоусобной войны между различными царствами, исчезла. При династии Хань, прилагавшей большие усилия по укреплению централизованного государства, она также не ощущалась. Многие философы, которые прежде были политическими советниками, владели искусством врачевания, гадания и поддержания долголетия. В условиях централизованного государства, когда консультации по политическим и военным вопросам потеряли свою актуальность, это искусство оказалось востребованным в китайском обществе. Философы, владевшие им, составили основу новой социальной группы, представителей которой стали называть мастерами заклинаний (фан ши). Они распались на две подгруппы, первая из которых занималась преимущественно магией, гаданием и врачеванием, а вторая – продлением жизни и достижением бессмертия. Низшие слои китайского общества, состоявшие из крестьян и их семей, проявляли особый интерес к магии, с помощью которой они рассчитывали получать хорошие урожаи, тогда как средние и высшие слои больше интересовались проблемами долголетия. Удовлетворяя их запросы, представители философии даосизма способствовали трансформации его в религиозное учение.

Трансформации даосизма из философии в религию способствовала также вера в духов, а также практика их почитания, получившая форму жертвоприношений. Приверженцем её был мыслитель и политический деятель Мо-цзы, деятельность которого протекала в основном в V в. до н. э. В его учении теистическое значение приписывается Небу, которое всё видит и слышит, обладает чувствами и желаниями, а также служит высшим критерием добра и справедливости.

По мнению Мо-цзы, посредниками между Небом и людьми являются духи, отличающиеся большим разнообразием. К ним относятся духи предков, а также гор, рек, озёр и т.д. Отношение к духам предполагает не только осознание того, что за добрые дела люди вознаграждаются ими, а за злые – наказываются, но и поклонение им.

Источником этических норм Мо-цзы считал совершенномудрых правителей, принимающих за образец Небо, которое всё отдаёт, но ничего не берёт взамен. Система этих норм основывается на принципе всеобщей любви и взаимной выгоды, который подразумевает соотнесение действий человека с пользой для других людей, а также отказ от того, что могло бы нанести ущерб их благосостоянию. Если человек, стремящийся к благу для себя, следует этому принципу, то его желания удовлетворяются. Тому, кто питает всеобщую любовь и приносит людям пользу, Небо «ниспосылает счастье»³⁷. Отсутствие такой любви, полагает Мо-цзы, является причиной общественных неурядиц.

Объектом его критики было конфуцианское понимание любви к людям, представлявшее собой «псевдолюбовь» (М.Л. Титаренко). Мо-цзы сравнивал его с чувством вора, который любит свой дом, но грабит чужой.

Его учение, выражавшее интересы простых людей, которые не были связаны с родовой знатью, получило дальнейшее развитие у моистов. В конце периода Воюющих царств моисты выработали правила, которые описывали порядок осуществления жертвоприношений. Они обучали людей проводить служение на алтарях, которые создавались в стране и были посвящены духам, считавшимся хранителями того или иного места. При династии Хань моисты потеряли своё влияние в китайском обществе, но остались созданные ими алтари, которые поддерживали традицию жертвоприношений, востребованную в позднем даосизме.

Развитие традиции жертвоприношений сопровождалось вырождением обрядов, организацией которых занималось государство. При династии Чжоу эти обряды совершали придворные шаманы, но со временем они утратили своё влияние. Значение проводившихся ими обрядов постепенно забывалось, а религиозные празднества вырождались в простые торжества, лишённые какой-либо духовной ценности. Первые императоры династии Хань, сделавшие ставку на даосизм, нанесли последний удар по этим обрядам. Придворные шаманы окончательно сошли со сцены, а их место при царских дворах и домах знати заняли мастера заклинаний, занимавшиеся прежде всего магией. Благодаря их уходу, связанному с прекращением придворных церемоний, даосизм смог укрепиться в китайском обществе в качестве религии со своими собственными обрядами.

Появившись во II в., религиозный даосизм интенсивно развивался в течение четырёх столетий, названных Е. Вонг его «золотым веком» [36, с. 46]. Его отношение к милосердию определялось двумя обстоятельствами, ко-

ренившимися в истории китайской культуры и философской мысли. Во-первых, религиозный даосизм формировался на основе философского, у которого всегда было своё отношение к милосердию, а во-вторых, определённое влияние на его формирование оказали идеи Мо-цзы, касающиеся всеобщей любви и самопожертвования.

Во II в. начался процесс институционализации религиозного даосизма, результатом которого явилось возникновение в нём первого направления, получившего название школы Небесных наставников. Согласно преданию, эта школа была создана Чжан Даолином, который не только получил откровение от обожествлённого Лао-цзы, но и право быть его наместником на земле. Религиозная практика школы Небесных наставников сводилась к совершению богослужений, призванных содействовать процветанию общины верующих.

В IV в. возникли ещё два направления религиозного даосизма – школа Высшей чистоты и школа Духовной драгоценности. Первая из этих школ использовала некоторые идеи буддизма, который приобретал в Китае всё большую популярность. Для неё была характерна ориентация не на общинную религиозную практику, а на индивидуальную.

Школа Духовной драгоценности, тяготевшая к нравственным поучениям, испытала сильное влияние школы Высшей чистоты, а XIII – XIV вв. слилась со школой Небесных наставников. Окончательное оформление её учения связывают с именем Лю Сюэцина (V в.), которому также приписывают начало создания свода даосской литературы, известного под названием «Дао цзана». Будучи полным собранием религиозной и философской литературы даосизма, этот свод включает в себя также недаосские сочинения, в частности «Мо-цзы», автор которого вошёл в историю как «философ вселенской любви и самопожертвования» (Е. Вонг).

Под влиянием буддизма, переживавшего в Китае период расцвета, в VII – VIII вв. происходило становление института даосского монашества, в рамках которого создавались монастыри, а в религиозной практике делался акцент на медитации и приёмах внутреннего самовыражения. С ним специалисты связывают появление в XII в. ещё одного направления религиозного даосизма, которое до нашего времени существует под названием школы Совершенной истины [142, с. 361–384].

Уделяя основное внимание нравственному самосовершенствованию и практике религиозного созерцания, эта школа требовала от духовенства обязательного принятия монашества. Её учение складывалось под сильным влиянием буддизма, который всегда придавал особое значение нравственному самосовершенствованию. Из всех направлений религиозного даосизма, возникших в Китае в XII – XIII вв., только школа Совершенной истины сохранилась до наших дней. Одну из причин её жизнеспособности специалисты усматривают в том, что она проявила исключительную доктринальную гибкость, которая выражалась в провозглашении принципа единства трёх учений [142].

³⁷ Мо-цзы 4.

Следуя этому принципу, школа Совершенной истины включила в состав своего канонического корпуса не только даосские, но и буддийские, а также конфуцианские тексты. Следование его принципу единства трёх учений не могло не привести к сближению её позиций по некоторым теоретическим вопросам с теми установками, которые принимались буддизмом и конфуцианством. Один из этих вопросов касался понятия «жэнь», которое использовалось во всех религиозно-философских учениях Китая, но часто понималось ими неодинаково.

Новые школы, появившиеся в даосизме в XII в., завершили в основном его многовековую эволюцию и определили тот облик, который он имеет в настоящее время. Е.А. Торчинов выделяет четыре причины их возникновения:

- 1) в связи с развитием городов на севере Китая возникла потребность в таких направлениях даосизма, которые бы выражали интересы и их жителей, а не только крестьянства или чиновничества;
- 2) обострение социальных проблем в результате бесконечных войн требовало в качестве компенсации такой религии, которая предлагала бы максимально широкой аудитории универсальный путь к спасению;
- 3) под влиянием буддизма в самом даосизме происходил процесс оформления института монашества, способного консолидировать его как религиозное направление;
- 4) в XII – XIV вв. завершалось формирование традиционной китайской культуры, в которую последующая история Китая вплоть до двадцатого столетия не внесла ничего принципиально нового [142, с. 362-363].

Время требовало синтеза созданных учений, и даосизм попытался его дать. Уступив неоконфуцианству сферу философии и роль официальной идеологии, он победил в борьбе за религию широких народных масс.

Важный вклад в формирование такой религии внесла школа Совершенной истины, но исторически ей предшествовала школа Великого одного, просуществовавшая до XIV в. Эта последняя школа была основана Сяо Баочжэнем, который проповедовал помощь не замкнутой группе людей, а как можно большему их числу. В смутное время с его бесконечными войнами и разорениями крестьянства её популярности среди широких народных масс способствовало то, что она делала акцент на милосердии и помощи всем нуждающимся независимо от их социального положения.

Акцент на помощи нуждающимся был характерен и для школы Истинного великого Дао, которая явно сформулировала принципы своей деятельности, проникнутые духом милосердия («следует относиться к другим, как к самому себе», «следует избавляться от эгоизма» и др.). Таким обра-

зом, в средние века в даосской системе ценностей произошли существенные изменения, которые выражались в том, что центральное положение в ней стали занимать этические проблемы, а не магия, алхимия или литургия.

Основные принципы школы Совершенной истины, сформулированные её создателем Ван Чуньяном, имеют ярко выраженную ориентацию на помощь нуждающимся. Так, один из них («Единение с Дао») говорит об отношении к другим людям, как к самому себе. Для того чтобы обрести мудрость и волю к соединению с Дао, необходимо иметь чистое сердце, противодействующее влечению чувств.

Ещё один принцип школы Совершенной истины («Путь совершенномудрых») указывает на желание даосизма поднять свою социальную значимость, превратившись в религию универсальной направленности. Его основная мысль заключается в том, что стремление даоса помогать людям, требующее постоянного усердия и непрекращающихся усилий, является подвигом, который имеет большое значение для общества [142, с. 372–373].

Как представляется, содержание вышеупомянутого принципа отражает махаянский идеал бодхисаттвы, играющий фундаментальную роль в буддизме. Согласно преданию, начало буддизма в Китае относится к I в., однако историческим фактом является то, что строительство буддийских храмов началось в нём в следующем столетии. Китайские божества вводились в буддийский пантеон, а буддийские перекодировались в китайские. Так, в результате слияния культов бодхисаттвы Авалокитешвары и китайской Великой матери возникла богиня милосердия Гуаньинь, которая является воплощением бесконечного сострадания ко всем существам, спасающим людей от всяческих несчастий и опасностей, а также заботящимся о каждом, кто зывает к её имени.

Даосизм также проявил большую гибкость и приспособляемость, впитав в себя многие элементы буддизма. Созданные в нём монастыри занимались не только обеспечением погребальных церемоний и поминовением душ усопших, но и благотворительной деятельностью, включавшей в себя помощь голодающим, больным и др. Поэтому одной из важнейших добродетелей, которые требовались от монахов, было милосердие, составлявшее основу такой деятельности.

Мы приходим к выводу, что в даосизме милосердие не играет такой важной роли, как в конфуцианстве. Здесь оно рассматривается как индивидуальное качество человека, а не цель его нравственного развития. От совершения недобрых дел, которые нарушают изначальную гармонию мира, людей предохраняет принцип недеяния. Поэтому можно сказать, что в нём содержится косвенный призыв к милосердию, предполагающему совершенные добрых дел.

В раннем даосизме милосердие рассматривается как деградация Дао, свидетельствующая об отсутствии гармонии в обществе, которое не осознало ещё свою естественную необходимость. Человек, познавший Дао, осознаёт заключённые в нём качества, реализация которых и является его естественной необходимостью. Милосердие предполагает определённые действия, которые могут не соответствовать этой необходимости. Наличие его в обществе говорит о том, что не все люди живут в соответствии с требованиями Дао.

Отношение позднего даосизма к милосердию определялось двумя обстоятельствами, коренившимися в истории китайской культуры и философской мысли. Во-первых, религиозный даосизм формировался на основе философского, у которого всегда было своё отношение к милосердию, а во-вторых, определённое влияние на его формирование оказали идеи Мо-цзы, касающиеся всеобщей любви и самопожертвования. Созданные в даосизме монастыри занимались не только обеспечением погребальных церемоний и поминовением душ усопших, но и благотворительной деятельностью, включавшей в себя помощь голодающим, больным и др. Поэтому одной из важнейших добродетелей, которые требовались от монахов, было милосердие, составлявшее основу такой деятельности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основе исследования, проведённого в монографии, можно сделать вывод, что системообразующим фактором культурных феноменов разных уровней являются универсалии, под которыми имеются в виду основы миропонимания, формирующиеся в процессе социализации и служащие для человека той или иной эпохи системой координат, исходя из которой он воспринимает явления действительности и сводит их воедино в своём сознании. К культурным универсалиям относится и милосердие, представляющее собой сострадательное отношение к тем, кто находятся в нужде. В различных культурных традициях оно рассматривается как необходимое условие жизнедеятельности общества, а также важнейшее требование к человеку. Культурное значение милосердия определяется тем, что оно направлено на помощь нуждающимся, которая является одним из механизмов, обеспечивающих социальную стабильность.

Возникновение благотворительности как практического выражения милосердия относится к периоду, названному К. Ясперсом осевым временем. Милосердие представляет собой диспозиционное отношение, выражающее предрасположенность человека к благотворительной деятельности при наличии материальных средств. Его субъектом в собственном смысле является отдельный человек, от которого требуется наличие трёх качеств: отзывчивости, сострадания и потребности оказывать безвозмездную помощь нуждающимся. Поскольку восточная культура не антропоцентрична, а природоцентрична, корректно было бы сказать, что объектом милосердия в ней является всё живое.

Предмет нашего исследования обусловил выбор аксиологического подхода к культуре, при котором она рассматривается как система ценностей. Поскольку ценности непосредственно не даны человеку, они воплощаются в нормах и других культурных механизмах, выполняющих регулятивную функцию. Ценности и нормы являются элементами культурной картины мира, под которой имеется в виду специфическое видение мира, зафиксированное в той или иной культуре. Из множества типологий культуры, выработанных в философии по крайней мере за последние два столетия, наиболее фундаментальным является её деление на восточную и западную, которое проявляется и в представлениях о милосердии. Хотя под напором современной цивилизации эти различия постепенно сглаживаются, они остаются ещё весьма значительными. Любая культура принадлежит к более широкому структурному образованию, которое называется культурной традицией. К культурным традициям, которые активно функционируют в настоящее время и во многом определяют направления развития культуры в прошлом, относятся индо-буддийская и конфуцианско-даосистская. Отношение к милосердию в рамках той или иной культурной традиции определяется тем, какое значение придаётся в ней таким моральным качествам, как сострадание и альтруизм.

Индуизм представляет собой совокупность религиозных, мифологических, философских, правовых и этических представлений, сформировавшихся в Индии в течение последнего тысячелетия и связанных с cultами основных богов Вишну или Шивы. Его характерной чертой является направленность на нравственное самосовершенствование человека, которую ей придают понятия сансары, кармы и мокши. Своими корнями эти понятия уходят в Веды, но детальную разработку они получили в упанишадах. Конечной целью человека является мокша, понимаемая как избавление от перерождений. К принципам, соблюдение которых необходимо для достижения этой цели, относятся милосердие, воздержание от принесения зла, принесение пользы, а также полное искоренение эгоистических побуждений. Возложение на Вишну и других богов ответственности за помощь нуждающимся свидетельствует о том, что практика милосердия является важной частью жизни стран индуизма.

Универсальным принципом джайнизма является обет ненасилия, который включает в себя не только негативный аспект, связанный с запретом на выполнение определённых действий, но и позитивный, который побуждает людей проявлять на практике сострадательное отношение к нуждающимся, оказывая им всяческую помощь. Такая помощь рекомендуется в качестве постоянной практики, поскольку она содействует преодолению жадности, которая может быть причиной насилия. Она может касаться пищи, лекарств, крова или знаний, а его сфера распространяется на все живые существа, включая животных.

Предельно широкое понимание объекта милосердия, характерное для джайнизма, имеет своим практическим результатом не только активное участие его приверженцев в благотворительной деятельности, но и защиту ими природы, а также животных, для которых в Индии организуются даже больницы. Что касается Махаяны, то для неё идеальной личностью является бодхисаттва, под которым имеется в виду человек, отказавшийся от достижения нирваны ради того, чтобы помочь другим людям достичь её. Двумя существенными признаками бодхисаттвы являются мудрость и сострадание, представляющее собой практическое средство, благодаря которому он получает возможность помогать другим людям освободиться от пут сансарического существования.

Вся индо-буддийская традиция основывается на принципе ненасилия, который запрещает причинять вред живым существам. Наиболее последователен в проведении этого принципа джайнизм, причисляющий к живым существам даже микроорганизмы, однако проблема взаимосвязи милосердия и вегетарианства обсуждается в литературе главным образом в контексте буддийских идей. Фокусом конфуцианства стал анализ взаимодействия внутренних и внешних факторов, определяющих человеческие поступки. Первые из этих факторов, которые включают в себя внутренние импульсы человеческой природы, охватываются понятием «жэнь», а вторые, предполагающие следование социальным нормам, – понятием «ли».

Нормативным типом человека у Конфуция является благородный муж, который сочетает в себе идеальные духовно-нравственные качества с правом на высокий социальный статус. Он представляет собой человека, обладающего пятью качествами, одним из которых является милосердие. В ортодоксальном направлении конфуцианства милосердие рассматривается как атрибут не только благородного мужа, но и любого человека, природа которого изначально добра. Что касается неортодоксального направления в конфуцианстве, то оно исходит из положения об изначально злой природе человека, который от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям, а милосердие и другие благие качества должны быть привиты ему посредством обучения.

Акцентирование внимания на проблемах нравственности, характерное для всего конфуцианства, обернулось в неоконфуцианстве этическим универсализмом, который выражался в отождествлении человеческих и природных сущностей. Такое отождествление имело своим результатом изменение представлений о милосердии, сложившихся во времена Конфуция, а также его ближайших учеников и последователей. Неоконфуцианцы расширили онтологическое содержание милосердия, рассматривая его как органическую единую сущность индивида со всем мирозданием. Милосердие является у них атрибутом не только человека, но и Неба, а его объектом оказывается весь мир.

В даосизме милосердие рассматривается как индивидуальное качество человека, а не цель его нравственного развития. Косвенный призыв к нему можно обнаружить в принципе недеяния, который предохраняет людей от совершения недобрых дел, нарушающих изначально гармонию мира. В раннем даосизме милосердие рассматривается как деградация Дао, свидетельствующая об отсутствии гармонии в обществе, которое не осознало ещё свою естественную необходимость. В то же время принцип уравнивания вещей, вытекающий из понимания Дао как их первоосновы, позволяет говорить о сострадательном отношении ко всему сущему.

В позднем даосизме, переориентировавшемся на решение этических проблем, монастыри стали заниматься не только погребальными церемониями и поминовением душ усопших, но и благотворительной деятельностью. Поэтому одной из важнейших добродетелей, которые требовались от монахов, было милосердие, составляющее основу такой деятельности.

Итак, милосердие – добровольная бескорыстная помощь страдающим и бедным – является универсальным феноменом, свойственным всем культурным традициям. Оно присутствует у каждого народа, входя в систему его ценностей, и является частью религиозных и светских практик. В восточной культуре, прежде всего индийской, многие философы, учёные, да и простые люди находят для себя ответ на вопрос, как можно построить жизнь не на вражде, ненависти и агрессии, ведущих человечество к нравственному тупику и социальной катастрофе, а на любви и милосердии.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Абрамов, Н. Словарь русских синонимов и сходных по смыслу выражений [Текст] / Н. Абрамов. – М., 2007.
2. Авеста в русских переводах (1861–1996) [Текст]. – СПб., 1998.
3. Авеста. Избранные гимны из Видевдата [Текст]. – М., 1993.
4. Агапов, Е.П. Введение в соционию [Текст] / Е.П. Агапов. – Ростов н/Д. : Феникс, 2007.
5. Агапов, Е.П. Социальная помощь на Востоке [Текст] / Е.П. Агапов. – Ростов н/Д. : Феникс, 2001.
6. Агапов, Е.П. Социальная работа как феномен культуры [Текст] / Е.П. Агапов. – Ростов н/Д. : Феникс, 1999.
7. Агапов, Е.П. Сущность социальной помощи [Текст] / Е.П. Агапов. – Ростов н/Д. : Феникс, 2001.
8. Альбедиль, М.Ф. Индуизм [Текст] / М.Ф. Альбедиль. – СПб., 2000.
9. Альбедиль, М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда [Текст] / М.Ф. Альбедиль. – СПб., 1991.
10. Альбедиль, М.Ф. Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры [Текст] / М.Ф. Альбедиль. – М., 1994.
11. Аль-Газали Абу Хамид. «Наставления правителям» и другие сочинения [Текст] / Абу Хамид Аль-Газали. – М., 2007.
12. Антология даосской философии [Текст] / сост. В.В. Малявин, Б.Б. Виноградский. – М., 1994.
13. Арнольдов, А. Восхождение к гуманизму [Текст] / А. Арнольдов // Социальная работа. – 1994. – № 3-4 (6).
14. Атхарваведа. Избранное [Текст] ; пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. – М., 1997.
15. Бадак, А.Н. История Древнего мира. Древний Восток. Индия, Китай, страны Юго-Восточной Азии [Текст] / А.Н. Бадак, И.Е. Войнич, Н.М. Волчек [и др.]. – Минск, 1998.
16. Бадя, Л.В. Благотворительность и меценатство в России. Краткий исторический очерк [Текст] / Л.В. Бадя. – М., 1993.
17. Барац, А. Лики Торы [Текст] / А. Барац. – М. – Иерусалим, 1995.
18. Баркер, Р. Словарь социальной работы [Текст] / Р. Баркер. – М., 1994.
19. Бертронг, Д. Конфуцианство [Текст] / Д. Бертронг. – М., 2004.
20. Бёрк, О.М. Среди дервишей [Текст] / О.М. Бёрк ; пер. с англ. С.В. Нилова. – М., 2002.
21. Богословский, Е.С. Повседневная жизнь в Древнем Египте [Текст] / Е.С. Богословский // Восток. – 1995. – № 4.
22. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи [Текст] / М. Бойс. – М., 1987.
23. Бонгард-Левин, Г.М. Древнеиндийская цивилизация [Текст] / Г.М. Бонгард-Левин. – М., 1980.
24. Бонгард-Левин, Г.М. Индия в древности [Текст] / Г.М. Бонгард-Левин, С.Ф. Ильин. – М., 1985.
25. Брихадараньяка упанишада [Текст] ; пер. А.Я. Сыркина. – М., 1992.
26. Буддизм [Текст] / сост. Я.В. Боцман. – Харьков, 2001.
27. Буров, В.Г. Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуньшаня [Текст] / В.Г. Буров. – М., 1976.
28. Бутовская, М.Л. Бредущие среди нас. Нищие в России и странах Европы: история и современность [Текст] / М.Л. Бутовская, И.Ю. Дьяконов, М.А. Ванчатова. – М., 2007.
29. Бхагаван Шри Раджниш. Мудрость песков. Беседы о суфизме [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.koob.ru>
30. Быстрова, С.П. Цицерон как историк философии и теоретик культуры [Текст] : автореф. дис. ... канд. философ. наук / Быстрова С.П. – М., 2001.
31. Васильев, Л.С. История Востока [Текст] / Л.С. Васильев. – В 2 т. – М., 1994.
32. Васильев, Л.С. История религий Востока [Текст] / Л.С. Васильев. – М., 1998.
33. Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае [Текст] / Л.С. Васильев. – М., 1970.
34. Вейсс, Ф.Р. Нравственные основы жизни [Текст] / Ф.Р. Вейсс. – Минск, 1994.
35. Вивекананда, С. Миссия Будды – миру. Буддизм как завершение индуизма. О Будде. Миссия Христа. Душа, Бог и религия [Текст] / С. Вивекананда. – Новосибирск, 2008.
36. Вонг, Е. Даосизм [Текст] / Е. Вонг. – М., 2001.
37. Восточная философия [Текст] / авт.-сост. М.В. Адамчик. – Минск, 2006.
38. Всемирная энциклопедия. Философия [Текст] / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М. – Минск, 2001.
39. Гармония через вегетарианство [Текст] / отв. ред. С.М. Неаполитанский. – СПб., 1996.
40. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества [Текст] / И.Г. Гердер. – М., 1977.
41. Глосенко, И.А. Нищенство как социальная проблема (Из истории дореволюционной социологии бедности) [Текст] / И.А. Глосенко // Социологические исследования. – 1996. – № 4.
42. Григорьева, Т.П. Дао и логос (встреча культур) [Текст] / Т.П. Григорьева. – М., 1992.
43. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология (введение в феноменологическую философию) [Текст] / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – № 7.

44. Гумбольдт, В. О пределах государственной деятельности [Текст] / В. Гумбольдт. – М., 2003.
45. Гусева, Н.Р. Джайнизм [Текст] / Н.Р. Гусева. – М., 1968.
46. Гусева Н.Р. Индуизм [Текст] / Н.Р. Гусева. – М., 1977.
47. Гусейнов А.А. Этика [Текст] / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М. : Гардарика, 1998.
48. Давидович, В.Е. Сущность культуры [Текст] / В.Е. Давидович, Ю.А. Жданов. – Ростов н/Д., 1979.
49. Дикий, Э.Л. Милосердие: проблема психологии? (по материалам работы в поезде «Милосердие») [Текст] / Э.Л. Дикий, И.А. Зимняя // Психологический журнал. – 1991. – № 2.
50. Драмалиев, Л. Существуют ли культурные универсалии? [Текст] / Л. Драмалиев // Ежегодник Философского общества в СССР, 1989–1990. Человек и человечество: духовные традиции и перспективы. – М., 1990.
51. Древнеиндийская философия. Начальный период [Текст] / подг. текст., вступ. ст. и ком. В.В. Бродова. – М., 1972.
52. Древнекитайская философия. В 2 т. [Текст]. – М., 1972–1973.
53. Древнекитайская философия. В 2 т. [Текст] / сост. Ян Хин-шун. – М., 1994.
54. Древнекитайская философия. Эпоха Хань [Текст]. – М., 1990.
55. Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев [Текст] / Ж. Дюмезиль. – М., 1986.
56. Ермакова, Т.В. Классический буддизм [Текст] / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская. – СПб., 1999.
57. Жоль, К.К. Индуизм в истории Индии [Текст] / К.К. Жоль. – М., 2005.
58. Золотухина-Аболина, Е.В. Повседневность и другие миры опыта / Е.В. Золотухина-Аболина. – М., 2003.
59. Золотухина-Аболина, Е.В. Повседневность: философские загадки [Текст] / Е.В. Золотухина-Аболина. – К., 2006.
60. Золотухина-Аболина, Е.В. Философия обыденной жизни. Экзистенциальные проблемы [Текст] / Е.В. Золотухина-Аболина. – Ростов н/Д., 1994.
61. Зороастр (Зара-Тустра). Жизненный путь провозвестника в Иране [Текст]. – М., 1994.
62. Зороастрийские тексты [Текст]. – М., 1997.
63. Иванов, В.Г. История этики средних веков [Текст] / В.Г. Иванов. – СПб., 2002.
64. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм [Текст] ; под ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. – М., 1996.
65. История восточной философии [Текст] / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М., 1998.
66. История древнего мира. Древний Восток. Индия, Китай, страны Юго-Восточной Азии [Текст]. – Минск, 1996.
67. История китайской философии [Текст] / общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. – М., 1989.
68. История философии [Текст] / отв. ред. В.П. Кохановский, В.П. Яковлев. – Ростов н/Д. : Феникс, 2001.
69. История этических учений [Текст] / под ред. А.А. Гусейнова. – М., 2003.
70. Каган, М.С. Философия культуры [Текст] / М.С. Каган. – СПб., 1996.
71. Капло, Р.Ф. Диета милосердия. Буддизм и вегетарианство [Текст] / Р.Ф. Капло. – М., 2005.
72. Карадже, Т.В. Конфуцианство как основа формирования общественно-политических идеалов современного Китая [Текст] / Т.В. Карадже, И.Л. Савин // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер. «Политология». – 2004. – № 1 (5).
73. Карнап, Р. Логические основания единства науки. Язык, истина, существование [Текст] / Р. Карнап ; сост. В.А. Суворцев. – Томск, 2002.
74. Касавин, И.Т. Анализ повседневности [Текст] / И.Т. Касавин, С.П. Щавелев. – М., 2004.
75. Китайская философия. Энциклопедический словарь [Текст] / гл. ред. М.Л. Титаренко. – М., 1994.
76. Клонингер, С. Теории личности: познание человека [Текст] / С. Клонингер. – СПб., 2003.
77. Кнот, К. Индуизм [Текст] / К. Кнот. – М., 2001.
78. Кнышенко, Ю.В. История первобытного общества [Текст] / Ю.В. Кнышенко. – Ростов н/Д. : РГУ, 1973.
79. Кобзев, А.И. «Великое учение» – конфуцианский катехизис. Историко-философский ежегодник [Текст] / А.И. Кобзев. – М., 1986.
80. Кобзев, А.И. Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае. Этика и ритуал в традиционном Китае [Текст] / А.И. Кобзев. – М., 1988.
81. Кобзев, А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия [Текст] / А.И. Кобзев. – М., 1983.
82. Кобзев, А.И. Философия китайского неоконфуцианства [Текст] / А.И. Кобзев. – М., 2002.
83. Конрад, Н.И. Запад и Восток [Текст] / Н.И. Конрад. – М., 1972.
84. Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики [Текст]. – М., 1982.
85. Конфуций. Уроки мудрости [Текст]. – М. – Харьков, 1999.
86. Корнилов, О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов [Текст] / О.А. Корнилов. – М., 2003.

87. Краткий философский словарь [Текст] / под ред. А.П. Алексеева. – М., 2002.
88. Кулаков, А.Е. Религии мира [Текст] / А.Е. Кулаков. – М., 1996.
89. Культурология [Текст] / под ред. Г.В. Драча. – Ростов н/Д. : Феникс, 1995.
90. Культурология. XX век [Текст] : энциклопедия. В 2 т. / гл. ред. и сост. С.Я. Левит. – СПб., 1998.
91. Кычанов, Е.И. Ли и право [Текст] / Е.И. Кычанов // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М., 1988.
92. Левяш, И.Я. Культурология [Текст] / И.Я. Левяш. – Минск, 1993.
93. Леонтьев, А.Н. Деятельность. Сознание. Личность [Текст] / А.Н. Леонтьев. – М., 1977.
94. Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай. Тексты [Текст] / авт.-сост. Ю.М. Алиханова, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. – М., 1984.
95. Лихачёв, Д.С. Очерки по философии художественного творчества [Текст] / Д.С. Лихачёв. – СПб., 1999.
96. Личность в традиционном Китае [Текст]. – М., 1992.
97. Лоренц, К. Агрессия (так называемое «зло») [Текст] / К. Лоренц. – М., 1994.
98. Лотман, Ю.М. Несколько мыслей о типологии культуры. Языки культуры [Текст] / Ю.М. Лотман. – М., 1987.
99. Лысенко, В.Г. Философия раннего буддизма [Текст] / В.Г. Лысенко. – М., 1994.
100. Лысенко, В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма [Текст] / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М., 1994.
101. Льюис, К.С. Любовь. Страдание. Надежда. Притчи. Трактаты [Текст] / К.С. Льюис. – М., 1992.
102. Майерс, Д. Социальная психология [Текст] / Д. Майерс. – СПб., 2000.
103. Малявин, В.В. Китайская цивилизация [Текст] / В.В. Малявин. – М., 2000.
104. Малявин, В.В. Конфуций [Текст] / В.В. Малявин. – М., 1992.
105. Малявин, В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени [Текст] / В.В. Малявин. – М., 2000.
106. Марков, Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры [Текст] / Б.В. Марков. – СПб., 1999.
107. Маррет, П. Введение в джайнизм / пер. Г.В. Гарина [Текст] / П. Маррет [Электронный ресурс]. – URL : <http://www.jainworld.com>
108. Мартынов, А.С. Конфуцианство. Классический перевод [Текст] / А.С. Мартынов. – СПб., 2006.
109. Махапраджня, А. Ненасилие и его аспекты / пер. Г.В. Гарина [Электронный ресурс] / А. Махапраджня. – URL : <http://www.jainworld.com>
110. Машненкова, Л.П. Введение в культурологию [Текст] / Л.П. Машненкова. – М., 1995.
111. Миркина, З. Великие религии мира [Текст] / З. Миркина, Г. Померанц. – М., 1995.
112. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» [Текст] / сост., пер., иссл. и примеч. А.А. Маслова. – М., 1996.
113. Найдорф, М.И. Введение в теорию культуры. Основные понятия культурологии [Текст] / М.И. Найдорф. – Одесса, 2005.
114. Ойзерман, Т.И. Существуют ли универсалии в сфере культуры? [Текст] / Т.И. Ойзерман // Вопросы философии. – 1989. – № 2.
115. Пендюрина, Л.П. Идеи индийской философской традиции в западной духовной культуре (XIX – XX вв.) [Текст] / Л.П. Пендюрина. – М., 2007.
116. Пендюрина, Л.П. Шри Ауробиндо [Текст] / Л.П. Пендюрина. – М. – Ростов н/Д., 2005.
117. Переломов, Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая [Текст] / Л.С. Переломов. – М., 1981.
118. Переломов, Л.С. Конфуций: жизнь, учение и судьба [Текст] / Л.С. Переломов. – М., 1993.
119. Переломов, Л.С. Слово Конфуция [Текст] / Л.С. Переломов. – М., 1992.
120. Проблема человека в традиционных китайских учениях [Текст]. – М., 1983.
121. Радхакришнан, С. Индийская философия [Текст] / С. Радхакришнан. – В 2 т. – М., 1994.
122. Рамзей, Р. К созданию общей концепции социальной работы «наука-профессия» [Текст] / Р. Рамзей // Теория и практика социальной работы: отечественный и зарубежный опыт. – В 2 т. – Т. 1. – М. – Тула, 1993.
123. Рамон, Ш. Милосердие и умение: социальный работник как профессия [Текст] / Ш. Рамон, Т. Шанин // Вестник высшей школы. – 1991. – № 11.
124. Ригведа. Избранные гимны [Текст] / пер. с санскр. Т.Я. Елизаренковой. – М., 1989.
125. Рубин, В.А. Личность и власть в древнем Китае [Текст] / В.А. Рубин. – М., 1993.
126. Самыгин, С.И. Религиоведение: социология и психология религии [Текст] / С.И. Самыгин, В.Н. Нечипуренко, И.Н. Полонская. – Ростов н/Д. : Феникс, 1996.
127. Сангави, В. Джайнский путь ахимсы [Электронный ресурс] / В. Сангави. – URL : <http://www.jainworld.com>

128. Семененко, И.И. Афоризмы Конфуция [Текст] / И.И. Семененко. – М., 1987.
129. Семененко, И.И. Милосердие в конфуцианском учении [Текст] / И.И. Семененко. – М., 1989.
130. Словарь по этике [Текст] / под ред. И.С. Кона. – М., 1983.
131. Словарь-справочник по социальной работе [Текст] / под ред. Е.И. Холостовой. – М., 1997.
132. Смелзер, Н. Социология [Текст] / Н. Смелзер. – М., 1994.
133. Современная философия [Текст] : словарь и хрестоматия / под ред. В.П. Кохановского. – Ростов н/Д. : Феникс, 1996.
134. Социальная работа за рубежом [Текст] / под ред. П.Я. Циткилова. – Ростов н/Д., 1999.
135. Социальная работа [Текст] : словарь-справочник / под ред. В.И. Филоненко. – М. : ЭМБ-Контур, 1998.
136. Степанянц, М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты [Текст] / М.Т. Степанянц. – М., 1997.
137. Сумерки богов [Текст] / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М., 1989.
138. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура [Текст] / Э.Б. Тайлор. – М., 1989.
139. Теория социальной работы [Текст] / под ред. Е.И. Холостовой. – М., 1998.
140. Тер-Минасова, С.Т. Язык и межкультурная коммуникация [Текст] / С.Т. Тер-Минасова. – М., 2000.
141. Торчинов, Е.А. Введение в буддологию [Текст] / Е.А. Торчинов. – СПб., 2000.
142. Торчинов, Е.А. Даосизм: опыт историко-философского описания [Текст] / Е.А. Торчинов. – СПб., 1998.
143. Торчинов Е.В. Философия буддизма Махаяны [Текст] / Е.А. Торчинов. – СПб., 2002.
144. Угринович, Д.М. Психология религии [Текст] / Д.М. Угринович. – М., 1986.
145. Умасвами, А. Таттвартха-сутра / пер. Г.В. Гарина [Электронный ресурс] / А. Умасвами. – URL : <http://www.jainworld.com>
146. Упанишады [Текст] / пер. и пред. А.Я. Сыркина. – М., 1967.
147. Философия. Краткий тематический словарь [Текст] / под ред. Т.П. Матяш, В.П. Яковлева. – Ростов н/Д. : Феникс, 2001.
148. Философский энциклопедический словарь. – М., 1989.
149. Фирсов, М.В. История социальной работы в России [Текст] / М.В. Фирсов. – М., 1999.
150. Фирсов, М.В. Краткий курс истории социальной работы за рубежом и в России [Текст] / М.В. Фирсов. – М., 1992.
151. Хайдеггер, М. Время картины мира [Текст] / М. Хайдеггер. – М., 1985.
152. Хазиев, В.С. Милосердие как основа гуманизма [Текст] / В.С. Хазиев // Здравый смысл. – 2005. – № 2 (35).
153. Хоруженко, К.М. Культурология [Текст] : энциклопедический словарь / К.М. Хоруженко. – Ростов н/Д. : Феникс, 1997.
154. Хьелл, Л. Теории личности [Текст] / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб., 2004.
155. Чаттерджи, С. Индийская философия [Текст] / С. Чаттерджи, Д. Дата. – М., 1994.
156. Шадриков, В.Д. Происхождение человечности [Текст] / В.Д. Шадриков. – М., 1999.
157. Шанин, Т. Социальная работа как культурный феномен современности (Новая профессия и академическая дисциплина в контексте социальной теории и политической практики нашего дня) [Текст] / Т. Шанин // Вопросы философии. – 1997. – № 11.
158. Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / отв. ред. Б.И. Загуменнов, лит. ред. Г.А. Разумова, пер. Ю.С. Жиронкиной. – СПб., 1999.
159. Шаповалов, В.Ф. Основы философии. От классики к современности [Текст] / В.Ф. Шаповалов. – М., 1998.
160. Шоленгауэр, А. Избранные произведения [Текст] / сост., авт. вступ. ст. и примеч. И.С. Нарский. – М., 1993.
161. Шубина, М.П. О понятии и природе повседневности [Текст] / М.П. Шубина // Известия Уральского государственного университета. – 2006. – № 42.
162. Шюц, А. Структура повседневного мышления [Текст] / А. Шюц // Социологические исследования. – 1998. – № 2. – С. 129–137.
163. Щербатской, Ф.И. Избранные труды по буддизму [Текст] / Ф.И. Щербатской. – М., 1988.
164. Эрман, В.Г. Очерки истории ведийской литературы [Текст] / В.Г. Эрман. – М., 1980.
165. Эрнст, К. Суфизм [Текст] / К. Эрнст. – М., 2002.
166. Эррикер, К. Буддизм [Текст] / К. Эррикер. – М., 2005.
167. Ярская, В.Н. Благотворительность и милосердие как социокультурные ценности [Текст] / В.Н. Ярская // Российский журнал социальной работы. – 1995. – № 2.
168. Ясперс, К. Смысл и назначение истории [Текст] / К. Ясперс. – М., 1994.
169. Bamford, T. The future of social work / T. Bamford. – London, 1989.
170. Butrym Z.T. The nature of social work / Z.T. Butrym. – London, 1976.
171. Environmental ethics. Readings in theory and application / Ed. L. Pojman. Boston – London, 1994.
172. Lessing, G. Die Erziehung des Menschengeschlechts / G. Lessing. – М., 2003.
173. Murdock, G.P. Culture and society / G.P. Murdock. – Pittsburgh, 1965.
174. Payne, M. Modern social work theory. A critical introduction / M. Payne. – London, 1990.

Научное издание

Швачкина Людмила Александровна

**МИЛОСЕРДИЕ
В ИНДО-БУДДИЙСКОЙ
И КОНФУЦИАНСКО-ДАОСИСТСКОЙ
КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЯХ**

Монография

Ответственный за выпуск Н.В. Ковбасюк

ИД № 06457 от 19.12.01 г. Издательство ЮРГУЭС.

Подписано в печать 28.12.09 г.

Формат бумаги 60x84/16. Усл. печ. л. 6,0. Тираж 500 экз. (1-й завод – 80 экз.)

Заказ № 771.

ПЛД № 65-175 от 05.11.99 г.

Типография Издательства ЮРГУЭС.

346500, г. Шахты, Ростовская обл., ул. Шевченко, 147



ISBN 978-5-93834-556-0



9 785938 345560

